PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
SZIGETI GYÖRGYNÉ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
MÁTRAI LÁSZLÓ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:
ÁGOSTON LÁSZLÓ, FÖLDESI TAMÁS, FUKÁSZ GYÖRGY, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTUR, KNOPP ANDRÁS, KÓNYA ISTVÁN, KOVÁCS FERENC, LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA, RUZSA IMRE, TŐKEI FERENC, WIRTH ÁDÁM, ZOLTAI DÉNES

1972/1

TARTALOM

LUKÁCS GYÖRGY: A munka. I. 1
KALOCSAI DEZSŐ: Az egyén polgári társadalombeli fejlődéstendenciáiról 59
GEROLD STAHL: Intenzionális univerzumok 74
ALMÁSI MIKLÓS: Sade márki és szerencsétlen örökösége. II 82

SZEMLE

Lukács József „A kereszténység előzményeinek vallási tipológiájához" című disszertációjának vitája 103

VITA

ALTRICHTER FERENC: Megjegyzések az észlelés filozófiai fogalmáról 130
H. MOLNÁR ILONA: Néhány megjegyzés Erdélyi Ágnes „Nyelv és gondolkodás" című recenziójához 150

A szerkesztőség címe:
Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312–795
Szerkesztőségi napok: hétfő és péntek

A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.

A MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE 1972. ÉVI XVI. ÉVFOLYAMÁNAK TARTALOMJEGYZÉKE

Lukács György: A munka. I.	1	1—58
Kalocsai Dezső: Az egyén polgári társadalombeli fejlődéstendenciáiról	1	59—73
Gerold Stahl: Intenzionális univerzumok	1	74—81
Almási Miklós: Sade márki és szerencsétlen öröksége. II.	1	82—102
Lukács György: A munka. II.	2	157—177
Murányi Mihály: Döntéselmélet és pszichológia	2	178—203
Tordai Zádor: Közösség és illuzórikus közösség. I.	2	204—223
Vas Ida: Feuerbach Hegel-bírálatának kritikájához	2	224—245
Ágh Attila: A marxi elsajátítás-elmélet néhány kérdése	3—4	305—321
Bizám Lenke: Termelési demokrácia és döntnöki önkény	3—4	322—337
Fukász György: Technikai haladás — „áldás vagy átok"?	3—4	338—355
Heller Ágnes: A szükségszerűség árnyékában	3—4	356—403
Horváth József: Kísérlet a mozgás irány szerinti formáiról szóló általános filozófiai elmélet deduktív kifejtésére	3—4	404—416
Sipos János: A filozófia „megszűnéséről" és a dialektikus materializmus funkciójáról	3—4	417—436
Tordai Zádor: Közösség és illuzórikus közösség. II.	3—4	437—457
Sziklai László: Plehanov öröksége	5—6	545—572
Szigeti József: Hegel és G. Cantor	5—6	573—587
V. Stoff: A tudományos megismerés empirikus és teoretikus szintjeiről	5—6	588—599
Rozsnyai Ervin: Objektum és szubjektum egységének kálváriája a polgári filozófiában	5—6	600—624
Pataki Ferenc: A kiscsoportkutatás dilemmái	5—6	625—643
Ludassy Mária: A filozófiától a forradalomig. Az ismeretlen Saint-Just	5—6	644—661
Kislégi Nagy Dénes: Ismerettan és szociológia	5—6	662—673
M. Kagan: Kísérlet az emberi tevékenység rendszerként való elemzésére	5—6	674—684
Hermann István: A kapitalista és a szocialista kultúra a jelenkorban	5—6	685—697
Gedő András: Történetiség és megismerés (A hegeli és a marxi historizmus problémájához)	5—6	698—713
Falus Róbert: Hérakleitosz tanítása a harmóniáról. I.	5—6	714—749
Ágh Attila: Az elsajátítás formáinak dialektikája a tudományos-technikai forradalom perspektívájában	5—6	750—778

SZEMLE

Lukács József: „A kereszténység előzményeinek vallási tipológiájához" című disszertációjának vitája	1	103—129
Mátrai László: Gyakorlat, tudás, tudomány	2	246—248
In memoriam Leo Popper. (Összeállította és fordította Timár Árpád)	2	249—261
Ruzsa Imre: Szimbolikus logikai kutatások a Szovjetunióban. I.	2	262—281
Voigt Vilmos: Napjaink néprajza	2	282—292
Altrichter Ferenc: Az emberi tudás mibenlétéről és terjedelméről (R. M. Chisholm: Theory of Knowledge 1966)	2	293—296
Hársing László: A világ megismerhetőségéről (Földesi Tamás: A „megismerhetőség" modern problémái, Budapest 1970)	2	297—300

Vámos Vera: Kísérlet a marxista kultúraelmélet módszertani alapvetésére (E. Markarjan: A marxista kultúraelmélet alapvonalai, Budapest 1971) ..... 2 301—304
Varga Ferenc: A zenei rendszeralkotás néhány problémája. (Gondolatok Bárdos Lajos „Természetes hangrendszerek" c. tanulmányáról) 3—4 458—474
Solt Kornél: Észrevételek Franz Loeser „Deontik" c. könyvéhez ... 3—4 475—482
Erős Ferenc: Pszichikum és személyiség (Reflexiók Lucien Sève „Marxizmus és személyiségelmélet" c. könyvéről) ..... 3—4 483—491
Békési Imre: Reflexió Erdélyi Ágnes cikkére ..... 3—4 492—493
Ágh Attila: A történelmi materializmus és a pszichológia közötti hídverés egy kísérletéről (Garai László „Személyiségdinamika és társadalmi lét" c. könyvéről) ..... 3—4 494—496
Ruzsa Imre: Szimbolikus logikai kutatások a Szovjetunióban. II. ..... 3—4 497—517
A néprajzi jelenkutatás problémái ..... 3—4 518—541
Saint-Just: A természetről, a polgári állapotról, a politikai társadalomról, avagy a független kormányzat elveiről ..... 5—6 779—800
Ruzsa Imre: Szimbolikus logikai kutatások a Szovjetunióban. III. ... 5—6 801—808
Szigetvári Sándor: Az ítélet intenzionális logikája. (Erdei László „Az ítélet dialektikus logikai elmélete" c. könyvéről) ..... 5—6 809—815
Földesi Tamás: Hársing László „A tudományos megismerés és a plauzibilis következtetések logikája" című könyvéről ..... 5—6 815—817
Gondi József: Megjegyzések a világ megismerhetőségének egyfajta értelmezéséről ..... 5—6 818—822
Müller Antal: G. Szvecsnyikov: Az okság és az állapotok kapcsolata a fizikában ..... 5—6 822—826
Szerbin Pál: Gondolatok Szamuely László „Az első szocialista gazdasági mechanizmusok (Elvek és elméletek)" című könyvéről ..... 5—6 826—829
Beőthy Ottó: Egy Lukács-kiadvány margójára ..... 5—6 829—831

VITA

Altrichter Ferenc: Megjegyzések az észlelés filozófiai fogalmáról ..... 3—4 130—149
H. Molnár Ilona: Néhány megjegyzés Erdélyi Ágnes „Nyelv és gondolkodás" című recenziójához ..... 3—4 150—153

A MUNKA*

LUKÁCS GYÖRGY

Ha ontológiailag ki akarjuk fejteni a társadalmi lét specifikus kategóriáit, azt, hogy miként nőnek ki a korábbi létformákból, miként kapcsolódnak hozzájuk, miként épülnek fel rájuk, miben különböznek tőlük, akkor ezt a kísérletet a munka elemzésével kell megkezdenünk. Természetesen sohasem feledhetjük el, hogy a lét minden fokának, a maga egészében és részleteiben egyaránt, komplex-jellege van, vagyis hogy központi és legdöntőbb kategóriáit is csak a szóbanforgó létszint össz-sajátosságaiba helyezve, ezeknek a sajátosságoknak az összességéből lehet adekvát módon megérteni. Bármilyen felületes pillantást vetünk is a társadalmi létre, kiderül, hogy döntő kategóriái, például a munka, a nyelv, a kooperáció és munkamegosztás kibogozhatatlanul összefonódtak, és hogy a tudat a valósággal és ezért önmagával is új kapcsolatokba kerül stb. Elszigetelten egyik kategória sem ragadható meg kielégítő módon; gondoljunk csak a technika fetisizálására, amit a pozitivizmus „fedezett fel", és amely mélyen befolyásolt némely marxistát (például Buharint), és még ma is nem jelentéktelen szerepet játszik, mégpedig nemcsak a manipuláció manapság oly befolyásos egyetemességének vak istenítőinél, hanem absztrakt-etikus, dogmatikus ellenlábasaiknál is.

A kérdés kibogozásának érdekében ezért Marx két útjának korábban már elemzett módszeréhez kell visszanyúlnunk; az új létkomplexust először elemzően-elvonatkoztatóan taglaljuk, hogy az így nyert alapon ne csak adott és ezért pusztán elképzelt komplexusként foghassuk fel a társadalmi létet, hanem visszatérhessünk (vagy előrenyomulhassunk) valódi totalitásként értelmezett fogalmához. Eközben bizonyos módszertani segítséget nyújtanak nekünk a különböző létezési módok már szintén vizsgált kifejlődési tendenciái. A mai tudomány kezdi konkrétan felderíteni, hogy miként alakult ki a szerves élet a szervetlen természetből, amennyiben kimutatja, hogy bizonyos körülmények (atmoszféra, légnyomás stb.) között létrejöhetnek bizonyos fölöttébb kezdetleges komplexusok, amelyek már tartalmazzák a szerves élet alapvető ismérveinek csíráit. Ezek persze a jelenlegi konkrét körülmények között nem létezhetnek már, csak kísérleti úton állíthatók elő. Az élő szervezetek fejlődéstana pedig megmutatja nekünk, hogy a sajátos szerves reprodukciós kategóriák fokozatosan, fölöttébb ellentmondásosan, sok zsákutca után miként jutnak uralomra az organizmusokban. Jellemző például, hogy a növények összreprodukciójukat — rendszerint, a kivételek itt nem számottevőek — a szervetlen természettel való anyagcsere alapján hajtják végre. Csak az állatvilágnál

* A szerző „Ontológia"-kéziratának egyik fejezete; a fejezet harmadik része a „Magyar Filozófiai Szemle" 1972/2. számában jelenik meg. — *Szerk.*

alakul ki olyan helyzet, hogy ez az anyagcsere tisztán vagy legalábbis túlnyomórészt a szerves élet birodalmában megy végbe, és hogy, megint csak rendszerint, még a szükséges szervetlen anyagot is csupán ilyen közvetítéssel dolgozzák fel. Az evolúció útja abban rejlik, hogy egy életszféra sajátos kategóriái a lehető legnagyobb mértékben eluralkodnak azokon a kategóriákon, amelyek feltétlenül alacsonyabb létszférából merítik egzisztenciájukat és hatékonyságukat.

A társadalmi lét számára a szerves élet (és ennek közvetítésével természetesen a szervetlen világ is) játssza ezt a szerepet. Más összefüggésben felrajzoltunk már a társadalmi létben egy ilyen fejlődési irányt, azt, amit Marx a „természeti korlátok visszaszorításának" nevezett. Itt persze eleve lehetetlen kísérleti úton visszanyúlni azokra az átmenetekre, amelyekben a túlnyomórészt szerves lét már a társadalmiság felé hajlott. Az ilyen átmeneti időszak társadalmi hic et nuncja a társadalmi lét történeti jellegének eredendő irreverzibilitása miatt kísérletileg semmiképp sem rekonstruálható. Közvetlenül és pontosan tehát nem tudhatjuk meg, hogy a szerves lét miként alakult át társadalmivá. A legtöbb, amit elérhetünk, valamilyen post festum megismerés; ehhez alkalmazni kell azt a marxi módszert, amely szerint az ember anatómiája szolgáltatja a kulcsot a majom anatómiájához, vagyis a primitívebb stádium — gondolatilag — rekonstruálható a magasabbrendűből, fejlődési irányából, fejlődési tendenciájából. Maximálisan segíthetik ezt például az ásatások, amelyek megvilágíthatják az anatómiai-fiziológiai és társadalmi (szerszámok stb.) átmenet különböző szakaszait. Az ugrás azonban mégis ugrás marad, és végső soron csak a jelzett gondolati kísérlettel tisztázható fogalmilag.

Állandóan tudnunk kell tehát, hogy valamely létszintről ontológiailag szükséges, ugrásszerű átmenet vezet a másik, minőségileg különböző létszintre. Az első darwinista nemzedéknek az a reménye, hogy megtalálják a majom és az ember között a „missing link"-et, már csak azért sem teljesülhetett be, mert a biológiai ismérvek csak az átmeneti fokokat világíthatják meg, magát az ugrást azonban semmiképp sem. Arra is utaltunk már, hogy bármilyen pontosan írják is le az ember és állat közti pszichofizikai különbségeket, az ugrás ontológiai ténye (és a valódi folyamaté, melyben az ugrás megvalósul) homályban marad, míg nem tudjuk megmagyarázni, miként keletkeztek ezek az emberi tulajdonságok az ember társadalmi létéből. Ezeknek az új összefüggéseknek a lényegét azok a pszichológiai kísérletek sem magyarázzák meg, amelyeket magasrendű állatokon, főként majmokon végeztek. Ilyenkor könnyen megfeledkeznek az ilyen állatok életfeltételeinek mesterséges voltáról. Először is megszűnt létezésük természetes bizonytalansága (a táplálék keresése, a fenyegetettség), másodszor is nem önállóan elkészített, hanem a kísérletező által előállított és csoportosított szerszámokkal dolgoznak stb. Az emberi munka lényege viszont abban áll, hogy először is az életért folytatott harc kellős közepén keletkezik, másodszor is, hogy minden szakasza emberi öntevékenység eredménye. Ezért fölöttébb kritikusan kell szemlélni bizonyos — gyakran nagyon túlbecsült — hasonlóságokat. Az egyetlen valóban tanulságos mozzanat az, hogy a magasabbrendű állatok magatartása nagyfokú rugalmasságról tanúskodik; minőségileg még fejlettebb, különös határeset lehetett az a fajta, amelynél a munkába való átcsapás valóban végbement; a ma létező fajták ebben a tekintetben nyilvánvalóan sokkal alacsonyabb fokon állnak, tőlük nem lehet hidat verni a valódi munkához.

Mivel a társadalmiságnak mint létformának a konkrét komplexusáról be-

szélünk itt, felmerülhet — jogosultan — a kérdés, hogy miért éppen a munkát emeljük ki ebből a komplexusból és miért épp neki tulajdonítunk ilyen kimagasló szerepet a társadalmiság létrejöttének folyamatában, a társadalmi létbe való átcsapásban. A válasz, ontológiai szempontból, egyszerűbb, mint amilyennek első pillantásra látszik: mert e létforma minden más kategóriája lényegileg már tisztán társadalmi jellegű; tulajdonságaik, működési módjaik csak a már kialakult társadalmi létben bontakoznak ki, és bármily kezdetleges módon jelennek is meg, mégis eleve feltételezik, hogy az ugrás megtörtént már. Csak a munkának van, ontológiai lényege szerint, határozott átmeneti jellege: a munka, lényege szerint, kölcsönhatás ember (társadalom) és természet között, mégpedig mind a szervetlen (szerszám, nyersanyag, munkatárgy stb.), mind pedig a szerves természet között; ez a kölcsönhatás meghatározott pontokon persze az imént jelzett sorban is megjelenhet, de főként arra az átmenetre nyomja rá a bélyegét, mely magában a dolgozó emberben megy végbe a pusztán biológiai léttől a társadalmi létig. Marx ezért joggal mondja: „Ezért használati értékek képzőjeként, hasznos munkaként a munka az embernek minden társadalmi formától független létezési feltétele, örök természeti szükségszerűség, amely az ember és a természet közötti anyagcserét, tehát az emberi életet közvetíti."[1] A kezdetekről szólva ne ütközzünk meg a „használati érték" kifejezésen, mint egy már túlzottan gazdasági műszón. Mielőtt a használati érték reflexiós viszonyba került volna a csereértékkel, ami csak viszonylag már sokkal magasabb fokon történhetett meg, a használati érték csupán olyan munkaterméket jelent, amelyet az ember, létezésének újratermelése érdekében, hasznosan alkalmazhat. A munka, mint látni fogjuk, csírájukban tartalmazza mindazokat a meghatározásokat, amelyek a társadalmi lét új sajátosságainak lényegét alkotják. Ezért a munkát a társadalmi lét ősjelenségének, modelljének tekinthetjük; e meghatározások tisztázása ezért máris olyan tiszta képet ad a társadalmi lét lényeges vonásairól, hogy módszertanilag előnyösnek látszik, ha először ezeket a meghatározásokat elemezzük.

Azzal azonban tisztában kell lennünk, hogy az itt feltételezett munka elszigetelt vizsgálatával absztrakciót hajtunk végre; a társadalmiság, az első munkamegosztás, a nyelv stb. a munkából fejlődik ugyan ki, de nem tisztán meghatározható időbeli sorrendben, hanem lényegében egyidejűleg. Itt tehát sajátos absztrakcióval van dolgunk; módszertanilag ez hasonlít azokhoz az absztrakciókhoz, amelyeket részletesen megvizsgáltunk már, amikor Marx „Tőké"-jének gondolati felépítését elemeztük. Első ízben már a második fejezetben, a társadalmi lét újratermelési folyamatának vizsgálatakor is feloldjuk ezt az absztrakciót. Így hát ez a formája, akárcsak Marxnál, itt sem jelenti, hogy az ilyen problémák — átmenetileg persze — teljesen eltűnnek, hanem azt, hogy úgyszólván csak a margón, a láthatáron jelennek meg, és őket megillető, konkrét és totális vizsgálatukra csak a fejtegetés előrehaladottabb fokain kerül sor. Átmenetileg csak annyiban vetül rájuk fény, amennyiben közvetlenül összefüggnek az — elvontan felfogott — munkával, amennyiben ennek közvetlen, ontológiai következményei.

[1] Marx: „Das Kapital", I, 5. Auflage, Hamburg 1903, 9. [Marx és Engels Művei, 23, Budapest 1967, 48.]

1

A MUNKA MINT TELEOLÓGIAI TÉTELEZÉS

Engels érdeme, hogy a munkát az ember emberréválásának középpontjába állította. Ő is megvizsgálta, hogy a biológiai előfeltételek milyen új szerepet játszottak ebben az ugrásban, az állattól az emberig. Arról a differenciálódásról beszél, amely a kéz életfunkcióját már a majmoknál is jellemzi: „Kiváltképp a táplálék leszakítására és megfogására szolgál, amint ez már alacsonyabbrendű emlősöknél is mellső lábaikkal történik. Kezével épít sok majom fészket a fákon, vagy akár, mint a csimpánz, tetőt az ágak között, oltalmul az időjárás ellen. Ezzel ragad husángot védelmül az ellenség ellen, vagy gyümölcsökkel és kövekkel bombázza őket." Engels azonban ugyanilyen határozottan rámutat arra is, hogy az ilyen előkészületek ellenére itt még egy ugrásra is sor kerül, mely már nem a szerves élet körén belül megy végbe, hanem elvileg, minőségileg, ontológiailag túlhaladja ezt. Ebben az értelemben mondja Engels a majom- és az emberkézről: „A csontok és izmok száma és általános elrendeződése megegyezik a kettőnél; de a legalacsonyabb fokon álló vadember keze száz és száz olyan műveletet tud elvégezni, amelyet semmilyen majomkéz nem csinál utána. Soha majomkéz még a legdurvább kőkést sem készítette el."[2] Engels hangsúlyozza itt, hogy ez az átmenet szerfölött lassú folyamat eredménye; e lassúság azonban mit sem változtat ugrásszerű jellegén. Ha józanul és helyesen akarunk ontológiai problémákhoz közeledni, mindig szem előtt kell tartanunk, hogy minden ugrás minőségileg és szerkezetileg megváltoztatja a létet, és bár a kiinduló fokozat tartalmazza a későbbi és magasabbrendű fok bizonyos előfeltételeit és lehetőségeit, ezek egyszerű, egyenesvonalú folyamatossággal nem fejleszthetők ki az előzményekből. Az ugrás lényegét nem az új létforma időben hirtelen vagy fokozatos kialakulása dönti el, hanem az, hogy végbement-e ez a szakítás a fejlődés normális folyamatosságával. Mindjárt rátérünk arra, hogy a munkánál ez az ugrás központi kérdés. Csak azt említjük még meg, hogy Engels itt, joggal, közvetlenül a munkából vezeti le a társadalmiságot és a nyelvet. Ezeket a kérdéseket, tervünknek megfelelően, csak később tárgyalhatjuk. Most csak arra a mozzanatra utalhatunk röviden, hogy az úgynevezett állattársadalmak (és általában az állatvilágban tapasztalható „munkamegosztás" is) biológiailag rögzített differenciálódások, amint ezt a leginkább a „méhek államában" lehet megfigyelni. Ezért akárhogyan jött is létre egy ilyen szervezet, ez önmagából nem rendelkezik már immanens fejlődési lehetőséggel; nem több, mint egy állatfaj különleges alkalmazkodási módja környezetéhez. Minél tökéletesebben működik az így kifejlődött „munkamegosztás", minél szilárdabban gyökeredzik biológiai sajátosságokban, annál inkább ez a helyzet. Viszont az a munkamegosztás, amelyet az emberi társadalomban a munka hoz létre, megalkotja, mint már láttuk, saját újratermelődésének feltételeit, mégpedig olymódon, hogy a mindenkor meglevő állapot egyszerű újratermelése csak a tipikus bővített újratermelés határesete. Ez természetesen nem zárja ki, hogy a fejlődésben zsákutcák is előfordulnak; ezek okait azonban mindig a mindenkori társadalom szerkezete, nem pedig tagjainak biológiai természete határozza meg.

[2] Engels: „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft — Dialektik der Natur" (MEGA Sonderausgabe), Moszkva—Leningrád 1935, 694. [Marx és Engels Művei, **20**, Budapest 1963, 449—450.]

Marx a már adekvátta vált munka lényegéről a következőket mondja: „A munkát olyan formájában tételezzük fel, amelyben kizárólag az ember sajátja. A pók a takácséhoz hasonló műveleteket végez, a méh pedig viaszsejtjeinek felépítésével nem egy emberi építőmestert megszégyenít. De a legrosszabb építőmestert már eleve a legjobb méh fölé helyezi az, hogy a sejtet a fejében már megépítette, mielőtt viaszból megépítené. A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt. A munkás nemcsak létrehozza a természeti dolog formaváltozását, hanem egyúttal a természeti dologban megvalósítja célját, amelynek tudatában van, amely törvényként meghatározza cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akaratát."[3] Ezzel Marx megjelölte a munka ontológiailag központi kategóriáját: a munka teleológiai tételezést valósít meg az anyagi léten belül és így új tárgyiasságot hoz létre. Így válik a munka egyrészt minden társadalmi gyakorlat modelljévé, mivel ebben — még ha nagyon szerteágazó közvetítések útján is — mindig teleológiai tételezések valósulnak meg, végső soron anyagi módon. A munkának ezt a modell-jellegét persze, mint később látni fogjuk, nem alkalmazhatjuk sematikusan a társadalomban cselekvő emberre; a lényegbevágó ontológiai rokonság éppen akkor világlik ki, ha figyelembe vesszük a fölöttébb fontos különbségeket, mert éppen ezekben a különbségekben mutatkozik meg, hogy a munka azért szolgálhat modellként más társadalmi-teleológiai tételezések megértéséhez, mert létét tekintve ezek ősformája. Az a puszta tény, hogy a munka teleológiai tételezést valósít meg, minden ember hétköznapi életének elemi ténye, és ezért ez a tény a köznapi beszélgetésektől a gazdaságtanig és a filozófiáig minden gondolkodás kiirthatatlan alkotóelemévé vált. Itt tehát nem az a probléma merül fel, hogy valljuk vagy tagadjuk-e a munka teleológiai jellegét; a tulajdonképpeni probléma inkább abban rejlik, hogy ennek az elemi ténynek a csaknem korlátlan általánosítását — ismételjük: a köznapi élettől a mítoszig, a vallásig és a filozófiáig — igazán kritikai ontológiai vizsgálatnak vessük alá.

Korántsem meglepő tehát, hogy a munka teleológiai jellegét a legvilágosabban olyan erőteljesen a társadalmi létezés felé forduló, nagy gondolkodók értették meg, mint amilyen Arisztotelész és Hegel volt, és hogy szerkezeti elemzéseik csak néhány kiegészítésre szorulnak, és semmiképp sem kell lényegbevágóan helyesbíteni őket ahhoz, hogy ma is érvényesek legyenek. A tulajdonképpeni ontológiai probléma abból fakad, hogy a teleológiai tételezésmódot nem korlátozták — ez Arisztotelészre és Hegelre is áll — a munkára (vagy kibővített, de jogos értelemben az emberi gyakorlatra általában), hanem általános kozmológiai kategóriává emelték, és ezért a filozófia egész történetén végigvonul az okozatiság és a teleológia konkurrenciája, feloldhatatlan ellentmondása. Ismeretes, hogy a szerves élet magával ragadó célszerűsége annyira megigézte Arisztotelészt — akinek gondolkodását tartósan és mélyen befolyásolta a biológia és az orvostudomány —, hogy rendszerében döntő szerepet juttatott a valóság objektív teleológiájának. Ismeretes az is, hogy Hegel, aki a munka teleológiai jellegét még konkrétabban és dialektikusabban fejtette ki, mint Arisztotelész, a történelemnek és ezen keresztül összvilágképének motorjává tette a teleológiát. (E problémák közül néhányra már a Hegel-fejezetben utaltunk.) Így ez az ellentét a filozófia kezdeteitől Leibniz

[3] „Kapital", I, 140. [Marx és Engels Művei, **23**, Budapest 1967, 168—169.]

előre-megállapított harmóniájáig végigvonul a gondolkodás és a vallás teljes történetén.

Ha itt a vallásokra utalunk, eljárásunk a teleológiának mint objektív ontológiai kategóriának a természetén alapul. Míg ugyanis az okozatiság az önmagára épülő önmozgás elve, és ezt a jellegét akkor is megőrzi, ha egy oksági sor tudati tevékenységből indul ki, a teleológia lényegét tekintve tételezett kategória: minden teleológiai folyamat célkitűzést és így egy célkitűző tudatot is tartalmaz. A tételezés ezért ebben az összefüggésben nem csupán azt jelenti, hogy valamit a tudatba emelünk, mint más kategóriák, és főként az okozatiság esetében, hanem a tudat a tételezés aktusával valódi folyamatot indít meg; ez éppen a teleológiai folyamat. A tételezésnek tehát itt megszüntethetetlenül ontológiai jellege van. Így a természet és a történelem teleológiai felfogása nemcsak azt jelenti, hogy ezek célszerűek, egy célra irányulnak, hanem azt is, hogy létezésüknek, mozgásuknak mind az összfolyamatot, mind a részleteket tekintve, szükségképpen tudatos okozója van. Elsöprő erejű és primitíven emberi az a szükséglet, amely az ilyen világfelfogásokat életre kelti, nemcsak a XVIII. századi teodiceák nyárspolgári szerzőinél, hanem olyan józan és mély gondolkodóknál is, mint Arisztotelész és Hegel: az a szükséglet, hogy a létezés értelmes legyen, a világ folyásától egészen le — és elsősorban erről van szó — az egyéni élet eseményeiig. Ez a primitív és elsöprő erejű szükséglet tovább él a hétköznapi élet gondolkodásmódjában és érzületében, még azután is, hogy a tudományok fejlődése szétzúzta azt a vallásos ontológiát, amelyben a teleológiai elv gátlástalanul, kozmikusan kiélhette magát. Nemcsak az ateista Niels Lyhne-re gondolunk itt, aki haldokló gyermeke betegágyánál imával akarta befolyásolni az isten által irányított teleológiai folyamatot; ez a beállítottság általában a hétköznapi élet alapvető lelki mozgatóerői közé tartozik. N. Hartmann, a teleológiai gondolkodást elemezve, nagyon helyesen fogalmazza meg ezt a tényállást: „Itt az a tendencia, hogy minden alkalommal megkérdezik, ‚mivégre' kellett ennek éppen így bekövetkeznie. ‚Mivégre történt ez velem?' Vagy: ‚Mivégre kell így szenvednem?' ‚Mivégre kellett olyan korán meghalnia?' Minden eseményél, amely valamiképpen ‚érint' bennünket, kézenfekvő ez a kérdés, még ha csak tanácstalanságot és tehetetlenséget fejez is ki. Az ember hallgatólagosan feltételezi, hogy valamire csak jónak kell lennie; valami értelmet, igazolást akar benne találni. Mintha vitathatatlan volna, hogy mindennek, ami történik, szükségképpen értelme van." És azt is kimutatja, hogy nyelvileg és a gondolkozás kifejezésének felszínén a „mivégre" gyakran „miért"-té változhat át, anélkül, hogy valamiképpen háttérbe szorítaná a lényegileg uralkodó célra irányuló érdeklődést.[4] Az ilyen gondolatok és érzések olyan mélyen gyökeredznek a hétköznapi életben, hogy érthető módon csak igen ritkán szakítanak radikálisan a teleológia uralmával a természetben, az életben stb.; ez a hétköznapi életben oly csökönyösen hatékony vallásos szükséglet nemcsak saját közvetlenül személyes életünkön hagy szembeszökő nyomokat, hanem távolabbi területeken is.

Kantnál világosan megfigyelhetjük ezt a belső ellentmondást. Amikor a szerves életet mint „cél nélküli célszerűség"-et határozta meg, zseniálisan vázolta a lét szerves szférájának ontológiai lényegét. Helyes bírálata szétrombolta elődei teodiceáinak felszínes teleológiáját; ezek már abban is a transzcendens

[4] N. Hartmann: „Teleologisches Denken", Berlin 1951, 13. [Vö. „Teleológiai gondolkodás", Budapest 1970, 61.]

teleológia megvalósulását látták, ha valamely dolog hasznos a másik számára. Kant ilymódon megnyitotta az utat e létszféra helyes megismeréséhez, amennyiben lehetségesnek látszik, hogy pusztán okozatilag szükségszerű (és ezért egyszersmind véletlen) összefüggésekből új létstruktúrák jönnek létre, és ezek benső mozgalmasságában (alkalmazkodásában, az egyed és a faj újratermelésében) olyan törvényszerűségek érvényesülnek, amelyeket joggal nevezhetünk a szóbanforgó komplexusok szempontjából objektíve célszerűeknek. De Kant eltorlaszolja maga előtt az utat, mely e megállapításoktól a valódi problémához vezet. Közvetlenül módszertanilag úgy teszi ezt, hogy — mint nála szokásos — ismeretelméletileg akarja megoldani az ontológiai kérdéseket. És mivel az objektíve érvényes ismeretről szóló elmélete kizárólag a matematikát és a fizikát tartja szem előtt, arra a következtetésre kell jutnia, hogy saját lángeszű felfedezésének nem lehet ismeretelméleti következménye a szerves élet tudománya számára. Egyik híressé vált megfogalmazásában ezt állítja: „Értelmetlen, hogy az ember akár csak tervezze, vagy remélje, hogy eljön egyszer majd egy Newton, aki célszerűen el nem rendezett természeti törvényekkel akár csak egy fűszál világrajöttét meg tudja magyarázni . . ."[5] E kijelentés nemcsak azért problematikus, mert az evolúció tudománya nem egészen egy évszázaddal később, már első darwini megfogalmazásában, megcáfolta. Engels így ír Marxnak, miután elolvasta Darwint: „A teleológia egyik oldala még nem volt tönkretéve; ez most megtörtént." És Marx, noha fenntartásai vannak Darwin módszerével szemben, megállapítja, hogy Darwin műve „nézeteink természettörténeti alapját tartalmazza".[6]

Kant azon kísérletének, hogy ontológiai kérdéseket ismeretelméletileg vessen fel és válaszoljon meg, további, még fontosabb következménye az, hogy maga az ontológiai probléma végső soron eldöntetlen marad, és a gondolkodás megáll működési területének „kritikailag" meghatározott határán, anélkül, hogy az objektivitás keretei között, pozitív vagy negatív értelemben válaszolhatna a kérdésre. Így éppen az ismeretelmélet hagy nyitva egy ajtót a transzcendens spekulációk, a teleológiai megoldások lehetőségének végső soron történő elismerése előtt, még ha ezt Kant a tudomány területére vonatkozóan nem is ismeri el. Főként a — később Schelling számára döntően fontos — intuitív „intellectus archetypus" koncepciójára gondolunk, amellyel mi emberek nem rendelkezünk ugyan, de amelynek létezése Kant szerint „nem tartalmaz ellentmondást"[7] és amely megoldhatná ezeket a kérdéseket. A kauzalitás és a teleológia problémája ezért szintén a — számunkra — megismerhetetlen magábanvaló dolog formájában jelenik meg. Bármilyen gyakran utasítja is el Kant a teleológia igényeit: ez a tagadás a „mi" ismeretünkre szorítkozik, mert a teleológia is a tudomány igényével lép fel, és ezért, amennyiben tudomány akar lenni, továbbra is alá van vetve az ismeretkritika tekintélyének. Annyiban marad a dolog, hogy a természet megismerésében az oksági és a teleológiai magyarázatok kizárják egymást, és ahol Kant az emberi gyakorlatot vizsgálja, figyelme kizárólag ennek legmagasabbrendű, legfinomabb, társadalmilag legszármazékosabb formájára, a tiszta erkölcsre irányul, amely ezért nála nem az élet (a társadalom) tevékenységeiből nő ki dialektikusan, hanem lényegbe-

[5] Kant: „Kritik der Urteilskraft", 75. §. [Vö. „Az ítélőerő kritikája", Budapest 1966.]
[6] Engels Marxhoz, kb. 1859. dec. 12. és Marx Engelshez, 1860. dec. 19.; MEGA, III, 2, 447, 533.
[7] „Kritik der Urteilskraft", 77. §.

vágó és megszüntethetetlen ellentétben áll ezekkel a tevékenységekkel. Tehát itt is válasz nélkül marad a tulajdonképpeni ontológiai probléma.

A helyes válasz itt is, mint az ontológia minden valódi kérdésénél, közvetlenül triviálisnak látszik, úgy hat, mint valamiféle Kolumbus tojása. De ha csak azokat a meghatározásokat vesszük közelebbről szemügyre, amelyeket a munkateleológia marxi megoldása tartalmaz, máris láthatjuk, milyen messzemenő, hamis problémacsoportokat felszámoló, döntő következményeket rejtenek magukban. Marx Darwinnal kapcsolatos állásfoglalásában világosan kitűnik, amit persze gondolkodásának minden ismerője magától értetődőnek tart, hogy a munkán (az emberi gyakorlaton) kívül tagadja minden teleológia létezését. A munkateleológia megismerése tehát Marxnál már azért is messze meghaladja még az olyan nagy előfutárok megoldási kísérleteit is, amilyenek Arisztotelész és Hegel voltak, mert Marx számára a munka nem egy az általában vett teleológia sok megjelenési formája közül, hanem az az egyetlen pont, ahol ontológiailag igazolható a teleológiai tételezés, mint az anyagi valóság reális mozzanata. A valóságnak ez a helyes megismerése egy sereg kérdést tisztáz ontológiailag. Először is a teleológiának az a döntő, reális ismérve, hogy csak tételezésként juthat valósághoz, magától értetődő, valódi alapokat kap: nem kell a marxi meghatározást megismételni ahhoz, hogy belássuk: minden munka lehetetlen volna, ha nem előzné meg egy ilyen tételezés, hogy folyamatának minden szakaszát meghatározza. A munkának ezt a sajátosságát persze Arisztotelész és Hegel is világosan megértette; de mivel ők a szerves világot, a történelem menetét is teleológiailag akarták felfogni, egy szubjektumot kellett mindenütt koholniuk a szükséges tételezés számára (Hegelnél a világszellemet), és így a valóság szükségképpen mítosszá változott át. Azáltal, hogy Marx szabatosan és szigorúan a munkára (a társadalmi gyakorlatra) korlátozta a teleológiát, és minden más létmódból kiiktatta ezt, a teleológia mit sem vesztett jelentőségéből; ellenkezőleg, jelentősége csak növekszik, ha kénytelenek vagyunk belátni, hogy a lét általunk ismert legmagasabbrendű foka, a társadalmi lét, csak a teleológia benne működő valódi hatékonysága révén szerveződhetett meg a maga sajátossága szerint, csak így emelkedhetett ki arról a fokról, a szerves életből, amelyen létezése alapul, és így lehetett új, önálló létezési móddá. Csak akkor beszélhetünk értelmesen a társadalmi létről, ha megértjük, hogy kialakulása, alapjáról való leválása, önállóvá-szerveződése a munkára, vagyis teleológiai tételezések folyamatos megvalósulására épül fel.

Ennek az első mozzanatnak azonban igen messzemenő filozófiai következményei vannak. A filozófia történetéből ismeretes, hogy milyen szellemi harcok dúltak a kauzalitás és a teleológia, mint a valóságnak és mozgásainak kategoriális alapjai között. Minden teleológiai beállítottságú filozófiának a teleológia felsőbbrendűségét kellett hirdetnie a kauzalitással szemben, hogy istenét gondolatilag összhangba hozza a kozmosszal, az ember világával; még ha az isten a világ-órát pusztán felhúzza, és ezzel mozgásba hozza az oksági rendszert, akkor is elkerülhetetlen a teremtőnek és a teremtménynek ilyen hierarchiája és ezzel a teleológiai tételezés prioritása is. Másrészt minden Marx előtti materializmusnak, mely a világ transzcendens természetét tagadta, ezzel egyszersmind tagadnia kellett egy valóban hatékony teleológia lehetőségét is. Láttuk, hogy Kantnak is — persze ismeretelméleti beállítottságú terminológiájával — a kauzalitás és a teleológia összeférhetetlenségéről kellett beszélnie. Ha viszont a teleológiát kizárólag a munkára vonatkozóan

ismerik el valóban hatékony kategóriának, mint ezt Marx tette, akkor ebből elkerülhetetlenül a kauzalitás és a teleológia konkrét, reális és szükségszerű együttélése következik; ellentétek maradnak ugyan, de csak egy egységes valódi folyamaton belül, amelynek mozgalmassága ezeknek az ellentéteknek a kölcsönhatásán alapul, és amely, hogy létrehozza e kölcsönhatást mint valóságot, az okozatiságot is, lényegét egyébként nem érintve, tételezetté változtatja át.

Arisztotelész és Hegel munka-elemzéseiből is egészen világosan kitetszik ez. Arisztotelész a munkában megkülönbözteti a gondolkodás és az előállítás tényezőit. Az előbbi a célt tételezi és megvalósításának eszközeit kutatja fel, az utóbbi pedig megvalósítja a tételezett célt.[8] Ha most N. Hartmann az első tényezőt két aktusra, nevezetesen a célkitűzésre és az eszköz felkutatására bontja fel, akkor helyesen és tanulságosan konkretizálja Arisztotelész úttörő gondolatát, de közvetlenül nem módosítja döntően ennek ontológiai lényegét.[9] Ez ugyanis abban rejlik, hogy egy gondolati terv anyagilag megvalósul, hogy egy kigondolt célkitűzés megváltoztatja az anyagi valóságot, olyan anyagi tényezőt illeszt a valóságba, amely a természethez képest valami minőségileg és radikálisan újat képvisel. Nagyon szemléletesen mutatja ezt Arisztotelész házépítési példája. A ház éppúgy anyagilag létezik, mint a kő, a fa stb., a teleológiai tételezés mégis az elemekhez képest teljesen különböző tárgyiasságot hoz létre. A kő vagy a fa pusztán magábanvaló létéből semmiképp sem „vezethető le" egy ház, bármiképpen visszük is immanensen tovább tulajdonságaikat, a bennük hatékony törvényszerűségeket és erőket. Ehhez az emberi gondolkodás és akarat hatalma szükséges, amely ezeket a tulajdonságokat anyagilag-tényszerűen egy elvileg teljesen új összefüggésben rendezi el. Ennyiben Arisztotelész volt az első, aki ontológiailag felismerte ennek a természet „logikájából" levezethetetlen tárgyiasságnak a sajátosságát. (Már itt látható, hogy a természetteleológia minden idealista formája, a természet, mint isten műve ennek az egyetlen reális modellnak a metafizikai kivetítése. Az Ótestamentum teremtéstörténetében olyan világosan látható ez a modell, hogy az isten — a munka emberi szubjektumához hasonlóan — nemcsak folyvást felülvizsgálja teljesítményét, hanem, szintén a dolgozó emberhez hasonlóan, a megtett munka után ki is piheni magát. Más teremtésmítoszoknál, ha közvetlenül már filozófiai formát öltenek is, éppilyen könnyen felismerhető a földi-emberi munka-modell; gondoljunk még egyszer a világ-órára, amelyet isten húzott fel.)

Mindez azonban nem csökkenti a Hartmann-féle különbségtétel értékét. A két aktusnak, nevezetesen a célkitűzésnek és az eszköz felderítésének szétválasztása fölöttébb fontos a munkafolyamat megértéséhez, és főként annak tisztázásához, hogy mi a munkafolyamat jelentősége a társadalmi lét ontológiájában. És éppen itt mutatkozik meg, milyen elválaszthatatlanul fonódnak össze az önmagukban véve ellentétes, elvontan nézve egymást kizáró kategóriák: a kauzalitás és a teleológia. A tételezett cél megvalósítását szolgáló eszközök felkutatásához ugyanis objektíve ismerni kell azoknak a tárgyiasságoknak és folyamatoknak az okozódását, amelyek mozgásbahozásával megvalósítható a kitűzött cél. A célkitűzés és az eszköz felkutatása annyiban semmi

[8] Aristoteles: „Metaphysik", Z. könyv, 7. fejezet, Berlin 1960, 163. és köv. [Vö. „Metafizika", Eötvös Loránd Tud. Egy. Bölcs. Tud. kara, Budapest 1957.]

[9] „Teleologisches Denken", 68. [Vö. „Teleológiai gondolkodás", 108.]

újat sem hozhat létre itt, amennyiben a természeti valóság mint olyan, szükségképpen ugyanaz marad, ami önmagában véve volt, komplexusok rendszere, amelyeknek törvényszerűsége tökéletesen közönyösen fogad minden emberi törekvést és gondolatot. A felkutatásnak itt kettős szerepe van: egyrészt feltárja, ami az illető tárgyban, magában véve, függetlenül minden tudattól, működik, másrészt új kombinációkat, új működési lehetőségeket fedez fel bennük, amelyeket előbb mozgásba kell hozni, hogy a teleológiailag tételezett cél megvalósítható legyen. A kő magábanvaló létében nem rejlik olyan szándék, sőt, nyoma sincs annak, hogy késként vagy bárdként lehetne felhasználni; de ezt a szerszámfunkcióját csak akkor töltheti be, ha objektíve meglevő, magábanvaló tulajdonságai képesek olyan kombinációra, amely ezt lehetővé teszi. Ezt már a legkezdetlegesebb fokon is ontológiailag egyértelműen lehet látni. Ha az ősember felszed egy követ, hogy bárdnak használja, akkor helyesen fel kell ismernie az összefüggést a kő — talán véletlenül kialakult — tulajdonságai és mindenkori konkrét felhasználhatósága között. Csak ebben az esetben hajtja végre a megismerés aktusát, amelyet Arisztotelész és Hartmann elemzett; és minél fejlettebb a munka, annál szembeötlőbb ez a tényállás. Hegel, aki, mint tudjuk, sok zavart okozott a teleológia fogalmának kiterjesztésével, már korán helyesen felismerte a munkának ezt a sajátosságát. 1805—1806-os jénai előadásaiban az áll, „hogy a természet saját tevékenységét, az órarugó rugalmasságát, a szelet, a vizet úgy használják fel, hogy érzéki létezésükben egész mást tegyenek, mint amit tenni akartak, hogy vak tevékenységük célszerűvé, önmaga ellentétévé váljon . . .", és az ember „hagyja, hogy a természet csiszolódjon, nyugodtan szemléli és könnyű fáradsággal kormányozza az egészet . . ."[10] Figyelemreméltó, hogy az ész csele, ez a Hegel történetfilozófiájában később oly fontossá váló fogalom talán itt, a munka elemzésekor merül fel először. Hegel helyesen látja e folyamat mindkét oldalát, egyrészt, hogy a teleológiai tételezés „csak" a természet saját tevékenységét használja ki, másrészt, hogy e tevékenység átalakítása a természetet saját ellentétévé változtatja át. Ez a természeti tevékenység tehát, alapjainak természetontológiai megváltoztatása nélkül, tételezetté alakul át. Hegel ezzel leírta egyik ontológiailag döntő oldalát annak, hogy milyen szerepet játszik a természeti kauzalitás a munkafolyamatban: a természeti tárgyból, a természeti erőkből, benső megváltoztatásuk nélkül, valami teljesen más jön létre; a dolgozó ember tökéletesen új kombinációkba illesztheti be tulajdonságaikat, mozgástörvényeiket, tökéletesen új funkciókat, hatásmódokat adhat nekik. Mivel azonban ez csak a természeti törvények ontológiai megszüntethetetlenségének keretei között mehet végbe, a természeti kategóriák csupán úgy változtathatók meg, hogy — ontológiai értelemben — tételezettekké válnak; tételezettségük közvetíti a meghatározó teleológiai tételezésnek való alávetettségüket, és ezáltal egyúttal az okozatiság és a teleológia tételezett összetartozása egységes egynemű tárggyá, folyamattá stb. válik.

Így tehát a természet és a munka, az eszköz és a cél valami önmagában véve egynemű dolgot eredményez: a munkafolyamatot és végül a munkaterméket. A különneműségek megszüntetésének, a tételezés egyneműségének azonban világosan meghatározott korlátai vannak. Nem térünk még egyszer vissza arra a magától értetődő tényre, hogy az egyneműsítés eleve feltételezi a valóságban nem egynemű okozati összefüggések helyes ismeretét. Ha ezeket a fel-

[10] Hegel: „Jenenser Realphilosophie", Lipcse 1932, II, 198. és köv.

kutatás folyamán elhibázzák, akkor — ontológiai értelemben — egyáltalán nem lehet tételezni őket; akkor a maguk természeti módján hatnak tovább, és a teleológiai tételezés így önmagát szünteti meg, olymódon, hogy megvalósíthatatlan, a természettel szemben szükségképpen tehetetlen tudati ténnyé redukálódik. Itt kézzelfogható a különbség az ontológiai és az ismeretelméleti értelemben vett tételezés között. Ismeretelméletileg egy tárgyat elhibázó tételezés még akkor is tételezés marad, ha a hamisságnak vagy talán csak a tökéletlenségnek az értékítéletét kell is kimondani róla. Az okozatiság ontológiai tételezésének azonban a teleológiai tételezés komplexusában helyesen kell megragadnia tárgyát, különben — ebben az összefüggésben — egyáltalán nem következik be tételezés. Ez a megállapítás azonban, hogy túlfeszítése valótlanságba ne csapjon át, dialektikus korlátozásra szorul. Mivel minden természeti tárgy, minden természeti folyamat a tulajdonságoknak, a külvilággal kapcsolatos kölcsönös vonatkozásoknak intenzív végtelenségét testesíti meg, a most kifejtettek csak az intenzív végtelenségnek azokra a mozzanataira vonatkoznak, amelyek a teleológiai tételezés szempontjából pozitív vagy negatív jelentőséggel bírnak. Ha ennek az intenzív végtelenségnek akár csak megközelítő ismeretére is szükség volna a munkához, ez sohasem fejlődhetett volna ki a természet megfigyelésének kezdetleges fokán (a természet tudatos megismeréséről nem is beszélve). Ez a tényállás nemcsak azért figyelemreméltó, mert a munka korlátlan továbbfejlődésének objektív lehetőségét tartalmazza, hanem azért is, mert világosan kitűnik belőle, hogy egy helyes tételezés, vagyis az olyan tételezés, mely a mindenkori cél számára szükséges oksági mozzanatokat annyira helyesen ragadja meg, amennyire ez a konkrét célkitűzés szempontjából konkrétan szükséges, még olyan esetekben is sikeresen valósítható meg, ahol a természeti tárgyakról, összefüggésekről, folyamatokról stb. kialakult elképzelések mint ismeretek a maguk egészében még tökéletesen tévesek. A konkrét teleológiai tételezés szűkebb területén kötelező helyes ítéletek és a magábanvaló teljes természet megragadásában lehetséges, igen messzemenően téves ítéletek dialektikájának a munka szempontjából nagy a jelentősége — mint ezt később még közelebbről is látni fogjuk.

A cél és eszköz korábban megállapított egyneműsítését azonban még egy másik szempontból is dialektikusan korlátoznunk és így konkretizálnunk kell. Már a célkitűzés kettős társadalmisága is — az, hogy társadalmi szükségletből fakad és ezt hivatott kielégíteni, az eszközök alapjainak természetisége viszont a cél megvalósulása során közvetlenül egy más jellegű környezetbe és tevékenységbe vezeti a gyakorlatot — elvi különneműséget teremt a cél és az eszköz között. A tételezésben rejlő egyneműsítés megszünteti ezt, de közben, mint imént láttuk, fontos problémák merülnek fel, amelyek arra utalnak, hogy az eszközök egyszerű alárendelése a célnak nem olyan egyszerű, mint amilyennek első pillantásra mutatkozik. Sohasem téveszthetjük ugyanis szem elől azt a köznapi tényt, hogy a célkitűzés megvalósíthatósága vagy sikertelensége éppenséggel attól függ, mennyire sikerült az eszköz felkutatásakor a természeti kauzalitást — ontológiai értelemben véve — tételezetté változtatni. A célkitűzés társadalmi-emberi szükségletből fakad; de hogy valódi célkitűzéssé váljon, az eszközök felkutatásának, vagyis a természet megismerésének egy a célkitűzésnek megfelelő, meghatározott fokot kell elérnie; enélkül a célkitűzés pusztán utopisztikus terv marad, ábránd, mint például a röpülés Ikárosztól Leonardo da Vinciig és még sokkal tovább. A munka tehát a társadalmi lét ontológiájának szempontjából éppen azon a területen függ össze a tudományos

gondolkodás kialakulásával és fejlődésével, amelyet az eszközök felkutatásának jelöltünk meg. Utaltunk már az újnak arra az elvére, amely benne rejlik még a legkezdetlegesebb munkateleológiában is. Most hozzáfűzhetjük még ehhez, hogy az újnak ez a szakadatlan létrehozása, ami a munkát, mondhatnánk, a társadalmiság területének kategóriájává avatja, és ami először különíti el tisztán a puszta természetszerűségtől, benne foglaltatik a munkának ebben a keletkezési és fejlődési módjában. Ennek az a következménye, hogy minden egyes konkrét munkafolyamatban a cél kormányozza és szabályozza az eszközt. Ha azonban a társadalmi lét valódi komplexusán belül, történeti folyamatosságukban és fejlődésükben tárgyaljuk a munkafolyamatokat, bizonyos mértékben, ha nem is feltétlenül és totálisan, de a társadalom, az emberiség szempontjából fölöttébb jelentőségteljes módon, visszájára fordul ez a hierarchikus viszony. Mivel a természetnek a munka szempontjából nélkülözhetetlen felkutatása főként az eszközök kidolgozására összpontosul, ezek a legfontosabb társadalmi biztosítékai annak, hogy a munkafolyamatnak, a munkatapasztalatok folyamatosságának és főként továbbfejlődésüknek eredményeit rögzíteni lehessen. Ezért magának a társadalmi létnek a szempontjából az eszközök alapjául szolgáló ismeret kifejlesztése gyakran fontosabb, mint a szükséglet mindenkori kielégítése (célkitűzés). Már Hegel is helyesen ismerte fel ezt az összefüggést. „Logiká"-jában így ír erről: „Az *eszköz* pedig külsődleges közepe a következtetésnek, amely megvalósítja a célt; ezért rajta nyilatkozik meg a célban rejlő ésszerűség mint olyan, hogy *ebben a külsődleges másban* és éppen e külsődlegesség *által* fenntartsa magát. Ennyiben az *eszköz magasabbrendű*, mint a *külső* célszerűség *véges* céljai; — az eke tiszteletre méltóbb, mint közvetlenül az élvezetek, melyeket előkészít, s melyek a célt alkotják. A *szerszám* fennmarad, míg a közvetlen élvezetek elmúlnak és feledésbe merülnek. Az ember szerszámjaiban uralkodik a külső természet felett, bár céljai szerint inkább alá van vetve neki."[11]

Azt hisszük, nem felesleges megismételni ezt a Hegel-fejezetben már idézett gondolatmenetet, mert világosan fejezi ki ennek az összefüggésnek néhány igen fontos mozzanatát. Először is Hegel alapjában véve helyesen azt hangsúlyozza itt, hogy az eszköz tartósabb, mint a közvetlen célok és beteljesülések. A valóságban persze távolról sem olyan merev ez az ellentét, mint ahogy Hegel feltünteti. Az egyes „közvetlen élvezetek" ugyanis valóban „elmúlnak" és „feledésbe merülnek", de ha a társadalmat mint teljességet tekintjük, a szükséglet kielégítését is tartósság és folyamatosság jellemzi. Ha visszaemlékszünk a termelésnek és a fogyasztásnak a Marx-fejezetben kifejtett kölcsönös vonatkozására, akkor beláthatjuk, hogy ez utóbbi nemcsak megmarad és újratermelődik, hanem a termelést is befolyásolja bizonyos mértékig. Ebben a kölcsönhatásban persze, mint láttuk, a termelés mozzanata a döntő (ami a teleológiai tételezésben az eszköznek felel meg), a hegeli szembeállítás azonban, túlzott merevsége miatt, mégis némileg figyelmen kívül hagyja e kölcsönhatás valódi társadalmi jelentőségét. Másodszor is Hegel, ismét joggal, hangsúlyozza az eszközzel kapcsolatban a „külső természet feletti" uralmat, azzal a szintén helytálló dialektikus megszorítással, hogy célkitűzésében az ember mégis alá van vetve a természetnek. Itt a hegeli fejtegetést annyiban kell konkretizálni, hogy noha közvetlenül a természetre vonatkozik ez az

[11] Hegel: „Werke" 5. kötet, Berlin 1841, III. 2, 3, C. [Vö. „A logika tudománya", Budapest 1957, II, 349.]

alávetettség — az ember, mint már kimutattuk, csak olyan célokat tűzhet valóban maga elé, amelyek megvalósításához csakugyan rendelkezik a szükséges eszközökkel —, végső soron igazából társadalmi fejlődésről van itt szó, olyan komplexusról, amelyet Marx az ember, a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének jellemez, ahol is vitathatatlanul a társadalmi mozzanatnak kell túlsúlyra jutnia. Ezzel persze az eszköz fölénye még erőteljesebb hangsúlyt kap, mint magánál Hegelnél. E tényállás következtében, harmadszor is, az eszköz, a szerszám a legfontosabb kulcs az emberi fejlődés azon szakaszainak megismeréséhez, amelyekről nincsenek más bizonyságaink. A megismerés e problémája mögött azonban, mint mindig, ontológiai kérdés rejlik. A szerszámokból, amelyeket az ásatások gyakran egy teljesen elsüllyedt időszak csaknem egyedüli dokumentumaiként tárnak a napvilágra, sokkal többet tudhatunk meg az azokat alkalmazó emberek konkrét életéről, mint amennyi közvetlenül bennük látszik rejleni. Ez azért van, mert helyes elemzés esetén a szerszám nemcsak saját keletkezéstörténetét árulhatja el, hanem használóinak életmódjára, sőt világfelfogására is fényt deríthet. Később is foglalkozunk még ilyen problémákkal, most csak a természeti korlátok visszaszorításának társadalmilag fölöttébb általános kérdésére utalunk, amelyet Gordon Childe olyan pontosan írt le, az általa neolit forradalomnak nevezett korszak fazekasságának elemzésekor. Mindenekelőtt arra az elvi különbségre mutatott rá, mint középpontra, amely a fazekasmunka folyamata és a kőből vagy csontból készített szerszámok előállítása között tapasztalható. Ha az ember, mondja Childe, „kő- vagy csontszerszámot állított elő, mindig kötötte az eredeti anyag alakja és nagysága; csak darabokat vehetett el belőle. A fazekasnő tevékenységét nem szűkítik le ilyen megszorítások. Úgy formálhatja meg agyagmasszáját, ahogyan látni szeretné; további részeket illeszthet hozzá, és nem kell félnie attól, hogy az anyag szilárdsága megsínyli ezt." Ezzel egy fontos ponton megmutatkozik a különbség két korszak között, és kitetszik az is, hogy milyen irányban szabadítja meg magát az ember az eredetileg használt természeti anyag által rákényszerített kötöttségtől, és miként ruházza fel használati tárgyait társadalmi szükségleteinek megfelelő jellegzetességgel. Gordon Childe azt is látja, hogy a természeti korlátok visszaszorításának ez a folyamata fokozatosan megy végbe. Az új formát nem köti ugyan már a készen talált anyag, mégis hasonló előfeltételek hívták életre: „Ezért a legrégebbi fazekak nyilvánvalóan jólismert edények utánzatai, amelyeket más anyagokból állítottak elő — tökből, hólyagból, bőrökből és prémekből, kosárfélékből, fűzfonadékokból vagy akár emberi koponyákból."[12]

Negyedszer még azt is hangsúlyozni kell, hogy a természeti tárgyak és folyamatok felkutatása, ami az eszközök megalkotásánál megelőzi az okság tételezését, lényegileg, noha sokáig öntudatlanul, valódi megismerési aktusokból áll és ezzel objektíve a tudomány kezdetét, eredetét tartalmazza. Erre is érvényes Marx felismerése: „Nem tudják, de teszik." Az így kialakult összefüggések nagyon messzire ható következményeivel csak e fejezet későbbi részeiben foglalkozhatunk. Egyelőre csak arra utalhatunk itt, hogy az okozati összefüggések tapasztalása és alkalmazása, vagyis a valódi okozatiság tételezése a munkában minden esetben egy egyedi cél eszközeként szerepel ugyan, de objektíve megvan az a tulajdonsága, hogy másra, közvetlenül teljesen külön-

[12] Gordon Childe: „Man Makes Himself". [Vö. „Az ember önmaga alkotója", Budapest 1968, 77.]

nemű dologra is alkalmazható. Még ha ezt hosszú ideig csak tisztán gyakorlatilag tudták is, ahányszor sikeresen alkalmazták új területre az okozati összefüggéseket, ezzel valójában helyes absztrakciókat hajtottak végre, amelyek objektív benső szerkezete már a tudományos gondolkodás fontos ismérveit foglalja magában. Már a tudomány eddigi története is, noha ezt a problémát ritkán veti fel egészen tudatosan, megmutatja, milyen sok esetben fakadtak fölöttébb elvont, általános törvényszerűségek a gyakorlati szükségleteknek és kielégítésük legcélszerűbb módjának felkutatásából, vagyis abból, hogy a munka során felderítik a legjobb eszközöket. De a történelem ettől eltekintve is szolgáltat néhány példát arra, hogy a munka vívmányai, tovább absztrahálva — és épp az imént utaltunk arra, hogy ilyen általánosításokra szükségképpen sor kerül a munka folyamatában —, a természet immár tisztán tudományos szemléletének alapjaivá nőhetnek. Közismert, hogy például a geometria is így keletkezett. Itt nem foglalkozhatunk behatóbban ezzel a kérdéskomplexummal, csak egy érdekes esetre utalunk, amelyet Bernal említ meg, Needhame speciális kutatásaira támaszkodva, az ókínai asztronómiával kapcsolatban. Eszerint csak a kerék feltalálása után vált lehetségessé, hogy pontosan utánozzák az égbolt körmozgásait a pólusok körül. Úgy látszik, a kínai asztronómia a forgómozgásnak ebből az eszméjéből indult ki. Mindaddig úgy fogták fel a mennybolt világát, mint a mienket.[13] A tudományos beállítottságú gondolkodás és később a különböző természettudományok tehát a munkafolyamat előkészítése és megvalósítása során, az eszköz felkutatásában rejlő önállósulási tendenciákból alakultak ki. Ez természetesen nem úgy megy végbe, hogy valamely új tevékenységi terület egy csapásra létrejön egy másikból, hanem ez a genezis a tudományok egész történetében mindmáig megismétlődik, persze igen különböző formákban. Azokat a modell-elképzeléseket, amelyeken a kozmikus, a fizikai stb. hipotézisek alapulnak, részben a mindenkori hétköznapoknak azok az ontológiai elképzelései határozzák meg — többnyire öntudatlanul —, amelyek ismét szorosan összefüggnek a munka éppen időszerű tapasztalataival, módszereivel, eredményeivel. A tudományok sok nagy fordulata a hétköznapok (a munka) lassanként kialakult, de egy bizonyos fokon gyökeresen, minőségileg újnak látszó világképében gyökerezik. Sok embert megtéveszt ugyan, hogy a jelenlegi helyzetben a már differenciált és nagymértékben szervezett tudományok végeznek előkészítő munkát az ipar számára, de ez az imént leírt helyzet tényszerűségét ontológiailag nem változtatja meg lényegesen; sőt, érdekes volna, ha ontológiailag-kritikailag közelebbről szemügyre vennék azt a befolyást, amelyet ez az előkészítő mechanizmus a tudományra gyakorol.

Már a munka eddigi, még távolról sem teljes leírása is azt mutatja, hogy a munkával minőségileg új kategória jelent meg a társadalmi lét ontológiájában, a szervetlen és a szerves élet korábbi létformáihoz képest. Ilyen újdonság a megvalósulás, mint a teleológiai tételezés adekvát, elgondolt és akart eredménye. A természetben csak valóságok vannak és mindenkori konkrét formáik szakadatlan változása, egy mindenkori máslét. A társadalmi lét sajátosságát csak a marxi munka-elmélet alapozza meg, mely a munkát a teleológiailag előidézett létező egyedül egzisztáló formájának fogja fel. Ha ugyanis a teleológia általános uralmának különféle idealista vagy vallásos elméletei helytállóak volnának, akkor, ha végiggondolnánk a dolgot, egyáltalán nem létezne ez a

[13] J. D. Bernal: „Science in History", London 1957, 84.

különbség. Minden kő, minden légy éppúgy az isten, a világszellem stb. „munkájának" megvalósulása volna, mint azok az imént ismertetett megvalósulások, amelyek az emberek teleológiai tételezésének eredményei. Ezzel következésképpen eltűnne a társadalom és természet közti döntő ontológiai különbség. Amikor az idealista filozófusok mégis dualizmusra törekszenek, akkor főként az emberek — látszólag — tisztán szellemi, az anyagi valóságtól — látszólag — teljesen elvált tudati funkcióit állítják szembe a pusztán anyagi lét világával. Nem csoda, hogy eközben az ember tulajdonképpeni tevékenységének területe, anyagcseréje a természettel, amelyből származik, és amelyet gyakorlata, főként a munka révén fokozatosan uralma alá hajt, a rövidebbet húzza, hogy az egyedül igazinak felfogott emberi tevékenységet ontológiailag úgy tüntetik fel, mint ami készen pottyant le az égből, „időfölötti", „időtlen", nem a lét, hanem a Legyen világa. (Nemsokára rátérünk arra, hogy miként keletkezett valójában a Legyen a munkateleológiából.) E koncepció olyan nyilvánvalóan mond ellent az újkori tudomány ontológiai eredményeinek, hogy nem kell részletesen foglalkoznunk vele. Próbáljuk meg például ontológiailag összhangba hozni az egzisztencializmus „belevetettség"-ét az ember keletkezésének tudományos felfogásával. A megvalósulás viszont megteremti mind a genetikai kötöttséget, mind az ontológiailag lényeges különbséget és ellentétet: az embernek mint természeti lénynek a tevékenysége, a szervetlen és szerves lét alapján, belőlük kinőve, létrehozza a lét sajátosan új, bonyolultabb és összetettebb fokát, a társadalmi létet. (Ezt a tényállást nem módosítja lényegesen, hogy néhány jelentős gondolkodó már az ókorban elmélkedett a gyakorlatnak és az új — gyakorlatban történő — megvalósításának sajátosságán, és éleselméjűen fel is ismerte a gyakorlat néhány meghatározását.)

A megvalósulás mint az új létforma kategóriája egyúttal fontos következménnyel jár: az emberi tudat a munkával, ontológiai értelemben, megszűnik epifenomenon lenni. Az állatok tudata, és főként a magasabbrendűeké, vitathatatlan ténynek látszik ugyan, de ez mégis csak biológiai részmozzanat, mely biológiai törvények szerint lezajló újratermelési folyamatokat szolgálja. Ez nemcsak a filogenetikus újratermelésnél van így; itt magától értetődő és nyilvánvaló, hogy ez — olyan törvények alapján, amelyeket ma még nem ismerünk tudományosan, csak ontológiai tényként kell tudomásul vennünk — mindenféle tudati járulék nélkül megy végbe, de így van ez az ontogenetikus újratermelési folyamat esetében is. Ez utóbbit annyiban kezdjük áttekinteni, amennyiben érteni kezdjük az állati tudatot, mint a biológiai differenciálódásnak, a szervezetek növekvő komplexitásának termékét. A kezdetleges szervezetek túlnyomórészt biofizikai és biokémiai törvényszerűségek alapján tartják fenn kölcsönös vonatkozásaikat környezetükkel. Minél magasabbrendű, minél bonyolultabb egy állati szervezet, annál inkább szüksége van finomabb, differenciáltabb szervekre, hogy megőrizhesse kölcsönös vonatkozását környezetével, hogy újratermelhesse önmagát. Ezt a fejlődést itt még vázlatosan sem fejthetjük ki (és nem is tartjuk erre illetékesnek magunkat), csak arra utalunk, hogy az állati tudat fokozatos fejlődése a biofizikai és biokémiai reagálásmódoktól az idegek által közvetített ingereken és reflexeken át az elért legmagasabb fokig mindig a biológiai újratermelés keretei között marad. Igaz, hogy egyre rugalmasabban reagálnak a környezetre és esetleges változásaira; ez nagyon világosan látszik bizonyos háziállatoknál vagy majomkísérleteknél. De ne feledjük el, amire már utaltunk, hogy itt egyrészt egy normálisan soha meg-nem-levő biztonságos környezet jön létre az állatok számára, másrészt,

hogy sohasem tőlük, hanem mindig az emberektől indul ki a kezdeményezés, irányítás, a „szerszámok" előteremtése stb. Az állati tudat a természetben sohasem haladja meg a biológiai létezés és újratermelés jobb szolgálatát, és ezért — ontológiailag nézve — a szerves lét epifenomenonja.

Csak a munkában, a célnak és eszközeinek tételezésében jut el odáig a tudat, egy önmaga által irányított aktusnak, a teleológiai tételezésnek az útján, hogy ne csupán alkalmazkodjék környezetéhez — mint azok az állatok is, amelyek objektíve akaratlanul megváltoztatják tevékenységükkel a természetet —, hanem olyan változásokat idézzen elő, amelyekre a természet magától képtelen lenne. Mivel tehát a megvalósulás természetet átformáló, újraformáló elvvé vált, a tudat, mely ehhez impulzust és irányt adott, ontológiailag nem maradhat epifenomenon. Ez a megállapítás választja el egymástól a dialektikus és a mechanikus materializmust. Ez ugyanis csak a természetet és törvényszerűségeit ismeri el objektív valóságnak. Marx ismert Feuerbach-téziseiben nagyon határozottan különíti el az új materializmust a régitől, a dialektikust a mechanikustól: „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékelhetőséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot;* nem szubjektívan. Ezért a *tevékeny* oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus — amely természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant — fejtette ki. Feuerbach a gondolati objektumoktól valóban megkülönböztetett, érzéki objektumokat akar: de magát az emberi tevékenységet nem fogja fel *tárgyi* tevékenységnek." És a továbbiakban világosan kimondja, hogy a gondolkodás valósága, a tudat immár nem epifenomenális jellege csak a gyakorlatban fedezhető fel és bizonyítható: „Az olyan gondolkodás valóságáról vagy nem-valóságáról folytatott vita, amely el van szigetelve a gyakorlattól — tisztára *skolasztikus* kérdés."[14] Teljességgel megfelel e marxi megállapítások szellemének, hogy a munkát a gyakorlat ősformájának írtuk le; sok évtizeddel később Engels is éppen a munkában látta az emberréválás döntő motorját. Állításunk mind ez ideig csak deklaráció, persze olyan, amelynek már helytálló kimondása is tartalmazza, sőt megvilágítja a tárgy-komplexus néhány döntő meghatározását. De természetesen ez az igazság mint olyan csak akkor igazolható és bizonyítható, ha a lehető legteljesebben fejtjük ki. Már ezen a kezdeti fokon is megállapításunk helyességét tanúsítja az a puszta tény, hogy a valóság világába megvalósulások (az emberi gyakorlat munkában kivívott eredményei) lépnek be, mint a természetből le nem vezethető, új tárgyiassági formák, amelyek azonban mégis, éppen mint ilyenek, ugyanúgy valóságok, mint a természet termékei.

Ebben a fejezetben és a következőkben még sokat beszélünk a tudat konkrét megjelenési és megnyilvánulási módjairól és már nem epifenomenális jellegének konkrét létmódjáról. Most csak az alapproblémát jelezhetjük — egyelőre fölöttébb elvont módon. Két olyan egymáshoz képest önmagában véve különnemű művelet elválaszthatatlan összetartozásáról van itt szó, amelyeknek új ontológiai kapcsolata adja mégis a munka tulajdonképpeni komplexusát, és amelyek, mint látni fogjuk, a társadalmi gyakorlat, sőt általában a társadalmi lét ontológiai alapzatát alkotják. A két szóbanforgó különnemű művelet: egyrészt a számba jövő valóság lehető legpontosabb visszatükrözése, másrészt

[14] MEGA, I, 5, 533. és köv. [Marx és Engels Művei, **3**, Budapest 1960, 7.]

azoknak az okozati láncolatoknak ehhez kapcsolódó tételezése, amelyek, mint tudjuk, nélkülözhetetlenek a teleológiai tételezés megvalósításához. A jelenségnek ez az első leírása megmutatja majd, hogy a valóság e két egymástól különnemű szemléletmódja, mind külön-külön, mind pedig elkerülhetetlen kapcsolatukban, a társadalmi lét ontológiai sajátosságának alapját alkotja. Ha most a visszatükrözéssel kezdjük elemzésünket, akkor rögtön elválnak egymástól az objektumok, amelyek a szubjektumtól függetlenül léteznek, és a szubjektumok, amelyek tudati aktusokkal, többé-kevésbé helyes megközelítésben, leképezik, saját szellemi tulajdonukká tehetik ezeket az objektumokat. A szubjektumnak és az objektumnak ez a tudatossá vált szétválasztása a munkafolyamat szükségszerű terméke, és egyúttal a specifikus emberi létezési mód alapja. Ha a szubjektum, a tudatban elkülönülve a tárgyi világtól, nem volna képes arra, hogy ezt szemlélje és magában való létében reprodukálja, akkor sohasem kerülhetne sor célkitűzésre, amely pedig még a legkezdetlegesebb munkának is alapja. Természetesen az állatok is kiépítenek egyfajta — mindig bonyolultabbá váló, végül valamiféle tudattal közvetített — viszonyt a környezetükkel. Mivel azonban ez mégis megmarad a biológia körében, sohasem válhat úgy széjjel és állhat úgy szembe egymással náluk a szubjektum és az objektum, mint az embereknél. Arra reagálnak nagy biztonsággal, ami megszokott életkörükben számukra hasznos vagy veszélyes. Olvastam például, hogy bizonyos fajtájú ázsiai vadlibák nemcsak általában a ragadozómadarakat ismerték fel messziről, hanem különféle fajaikat is pontosan megkülönböztették egymástól, és különféleképpen reagáltak rájuk. Ebből azonban semmiképp sem következik, hogy az emberhez hasonlóan fogalmilag is megkülönböztették egymástól ezeket a fajtákat. Nagyon kérdéses, hogy ha ezeket a ragadozómadarakat teljesen más viszonyok között, például közelről, nyugvó állapotban mutatták volna meg nekik, akkor egyáltalán azonosították volna-e távoli képükkel és a fenyegető veszéllyel. Ha az emberi tudat kategóriáit akarnánk az állatvilágra alkalmazni, ami mindig önkényes eljárás, akkor azt mondhatnánk, hogy a legfejlettebb állatok legjobb esetben képzeteket tudnak kialakítani környezetük legfontosabb mozzanatairól, de fogalmakat soha. Persze a „képzet" szót is fenntartással használhatjuk csak, mert ahol már kialakult a fogalmi világ, ott ez visszahat a szemléletre és a képzetre. Eredetileg ez a változás is a munka behatására ment végbe. Gehlen például helyesen mutat rá arra, hogy az emberi szemléletben az érzékek bizonyos munkamegosztása következik be, hogy az ember tisztán vizuálisan is észlelheti a dolgok olyan tulajdonságait, amelyeket mint biológiai lény csak tapintással foghatott fel.[15]

Későbbi összefüggésekben még sok mindent el kell mondanunk a munka által megszabott emberi fejlődés további következményeiről. Itt annak megállapítására kell szorítkoznunk, a munka-okozta új alapstruktúra megvilágítása érdekében, hogy a valóság visszatükrözésében, mint a munka céljának és eszközének előfeltételében, az ember elválik, leválik a környezetéről, eltávolodik tőle, ami tisztán megnyilvánul a szubjektum és az objektum szembenállásában. A valóság visszatükröződésében a képmás leválik a leképezett valóságról és önálló „valósággá" csapódik le a tudatban. Azért használtuk az idézőjelet, mert a valóság csupán reprodukálódik a tudatban; új tárgyiassági forma keletkezik, de nem valóság, és — éppen ontológiailag — a reprodukált valóság

[15] A. Gehlen: „Der Mensch", Bonn 1950, 43, 67.

nem hasonlíthat, és még kevésbé lehet azonos azzal, amit reprodukál. Ellenkezőleg, ontológiailag a társadalmi lét két különnemű mozzanattá válik szét, amelyek a lét szempontjából nemcsak különneműek, hanem éppenséggel ellentétek is: az egyik a lét, a másik a lét visszatükröződése a tudatban.

Ez a kettősség a társadalmi lét alapvető ténye. A lét korábbi fokai ehhez képest szigorúan egységesek. Ezt az alapvető kettősséget sohasem szüntetheti meg teljesen, hogy a visszatükröződést szakadatlanul és elkerülhetetlenül a létre vonatkoztatják, és hogy ez hat rá már a munkában is, nem beszélve a távolabbi közvetítésekről (amelyeket csak később tárgyalhatunk), sem az, hogy a visszatükröződést a tárgy határozza meg. Ezzel a kettősséggel lép ki az ember az állatvilágból. Amikor Pavlov leírta a második jelzőrendszert, mely csak az ember sajátja, helyesen állapította meg, hogy kizárólag ez a rendszer távolodhat el a valóságtól, és téveszthet utat. Ez csak azért lehetséges, mert a visszatükröződés a tudattól független, intenzíven mindig végtelen, teljes tárgyra irányul, ezt magábanvaló létében akarja megragadni, és éppen az ehhez szükséges, önmaga által kitűzött távolság következtében vallhat kudarcot. Ez persze nemcsak a visszatükröződés kezdeti szakaszaira vonatkozik. Amikor már kialakultak a valóság megragadásának olyan önmagukban egynemű és zárt segédkonstrukciói, mint a matematika, a geometria, a logika stb., akkor is változatlanul megmarad a tévedésnek ez a lehetősége, amelyet az eltávolodás okozott; bizonyos primitív tévedési lehetőségek — viszonylag — kiiktatódnak ugyan, de bonyolultabbak lépnek a helyükbe, éppen a nagyobb távolságot teremtő közvetítő rendszerek miatt. Másrészt e távolságteremtésből és objektiválódásból az következik, hogy a képmások sohasem lehetnek a valóság kvázi-fotografikus, mechanikusan hű másolatai. Mindig a célkitűzések, tehát, genetikusan szólva, az élet társadalmi reprodukciója, eredetileg a munka határozza meg őket. „Az esztétikum sajátossága" című művemben a hétköznapi gondolkodást elemezve utaltam a visszatükröződésnek erre a konkrét teleológiai beállítottságára. Azt mondhatnánk, hogy éppen ebben rejlik termékenységének, újra törő szakadatlan felfedező tendenciájának forrása, míg az imént vázolt objektiváció ellentétes irányban gyakorol helyesbítő hatást. Az eredmény tehát, mint komplexusok esetében mindig, az ellentétek kölcsönhatásából adódik.

Ezzel azonban még nem tettük meg a döntő lépést a visszatükröződés és a valóság ontológiai viszonyának megértése felé. A visszatükröződés itt sajátos, ellentmondásos pozíciót foglal el. Egyrészt minden lét szigorú ellentéte, tehát — éppen mert visszatükröződés — nem lét; másrészt és ugyanakkor a társadalmi létben új tárgyiasságok létrejöttét, e lét azonos vagy magasabbszintű reprodukcióját mozdítja elő. Ez a valóságot visszatükröző tudatnak bizonyos lehetőség-jelleget kölcsönöz. Ezt a problémát érintette N. Hartmann is, amikor Arisztotelésznek és a megarai iskolának a vitáját tárgyalta. Arisztotelész azon a nézeten van, hogy egy építőmester lehetősége (*δύναμις*) szerint akkor is építész, ha éppen nem épít, Hartmann viszont a munkanélküliekre utal, akiknél megnyilvánul e lehetőség ténylegesen semmis jellege, nevezetesen az, hogy nem dolgozhat. Hartmann példája nagyon tanulságos, mert megmutatja, hogy egyoldalú és leszűkített elképzeléseinek bűvkörében milyen figyelmetlenül halad el a tényleges probléma mellett. Vitathatatlan ugyanis, hogy mélyreható társadalmi válság esetén sok munkásnak csakugyan nincs lehetősége arra, hogy dolgozzon; de éppolyan vitathatatlan — és ezért sejlik olyan mély igazság az arisztotelészi dünamisz-koncepcióban —, hogy kedvező konjunkturális

fordulat esetén ismét mindenkor folytathatja régi munkáját. Ez a sajátossága, a társadalmi lét ontológiájának szempontjából, hogy volna másképp meghatározható, mint hogy neveltetése, pályafutása, tapasztalatai stb. következtében a munkanélküli is — dünamisza szerint — munkás marad? Ebből nem következik, amitől Hartmann fél, a „lehetőség kísértet-léte", mert a munkanélküli (azzal együtt, hogy valójában lehetetlen munkát találnia), éppúgy létező, potenciális munkás, mint abban az esetben, ha törekvései valóra válnak és munkát talál. Azt kell megérteni, hogy Arisztotelész, aki szélesebben és mélyebben, egyetemesen és sokoldalúan a valóság teljességének filozófiai megragadására törekedett, olyan jelenségeket vett észre, amelyekkel Hartmann, logikai-ismeretelméleti előítéletei és elfogultságai miatt, tanácstalanul áll szemben, noha helyesen ismer fel bizonyos problémákat. Ezen a tényen nem változtat lényegesen, hogy Arisztotelésznél gyakran zavarosan hat a lehetőségnek ez a kategóriája, mert hamis nézeteket táplál a nem-társadalmi valóságnak és a társadalom egészének teleológiai jellegéről; csak arra kell vigyázni, hogy az ontológiailag valóságost meg tudjuk különböztetni a nem-teleológiai jellegű létformákba való puszta belevetítésektől. Azt lehetne persze mondani, hogy a megszerzett képességek valamely munka elvégzésére éppúgy a munkanélküli munkás tulajdonságai maradnak, mint bármely más létezők olyan egyéb tulajdonságai, amelyek például a szervetlen természetben gyakran nagyon hosszú időn keresztül nem válnak ténylegesen hatékonyakká. Korábban utaltunk már a tulajdonság és a lehetőség összefüggésére. Ez talán elegendő volna Hartmann megcáfolásához, de ahhoz nem, hogy felfogjuk annak az itt megnyilvánuló lehetőségnek a specifikumát, amelyre Arisztotelész dünamisz-koncepciója céloz. A kapcsolódási pontot érdekes módon éppen Hartmannnál találhatjuk meg. A biológiai lét elemzésekor utal arra, hogy egy organizmus alkalmazkodási képessége — Hartmann kifejezésével élve — a labilitásától függ. Nem változtat a dolgon, hogy Hartmann e kérdés tárgyalásakor nem érinti a lehetőség problémáját. Az organizmusoknak ezt a jellegzetességét természetesen tulajdonságuknak is nevezhetjük, és ezzel a lehetőség problémáját itt is elintézettnek nyilváníthatnánk. Ezzel azonban csak megkerülnénk jelenlegi problémánk magvát. Egyre megy, hogy ez a labilitás jelenleg még nem előre ismerhető fel, hanem csak utólag állapítható meg, mert az a kérdés, hogy valami — ontológiai értelemben — megismerhető-e, csöppet sem befolyásolja azt, hogy ebből a szempontból létezik-e. (Két esemény egyidejűségének ontológiai realitása nem függ attól, hogy tudjuk-e mérni ezt az egyidejűséget.)

Kérdésfeltevésünk úgy válaszolt erre az ontológiai problémára, hogy a lehetőség, éppen ontológiai szempontból, magában véve nem lét, tehát nem „kísértet-lét", hanem egész egyszerűen nem-lét. És mégis kétségkívül ez az okozati sorok tételezésének döntő előfeltétele, mégpedig ontológiai és nem ismeretelméleti értelemben. Arisztotelész dünamisz-koncepciója az így létrejött ontológiai paradoxont akarja dialektikus racionalitással megvilágítani. Arisztotelész helyesen ismeri fel a teleológiai tételezés ontológiai jellegét, amikor lényegét a dünamisz-koncepcióval szétválaszthatatlanul összekapcsolja, ezzel a meghatározással: a képesség (dünamisz) „tehetség arra, hogy valamit jól vagy egy döntésnek megfelelően hajtsunk végre", és ezt a meghatározást nemsokára így konkretizálja: „Mert a befolyásoltnak a forrás következtében, amely befolyásolja, elismerjük azt a képességét, hogy befolyásoltatik — mégpedig olykor olyan forrás következtében, amely csak általában, tetszés szerint hat

rá, olykor azonban olyan forrás következtében, amely nemcsak tetszés szerint hat rá, hanem javít rajta. — A képesség továbbá tehetség arra, hogy valamit jól vagy egy döntésnek megfelelően hajtsunk végre; mert olyan emberekről, akik csak általában tudnak járni vagy beszélni, de ezt nem jól vagy nem egy szándéknak megfelelően teszik, azt szoktuk mondani, hogy nem tudnak beszélni vagy járni."[16] Arisztotelész világosan látja e helyzet egész ontológiai paradoxonát; megállapítja, „hogy a megvalósítás lényegéből kifolyólag korábbi, mint a tehetség" és nagyon határozottan mutat rá az itt található modalitás-problémára: „Minden képesség egymásnak ellentmondó dolgok egyidejű képessége; mert ami nem képes létezni, az egyáltalán nem létezhet; de ami képes létezni, az mindig képes arra is, hogy ne valósuljon meg. Ami tehát képes arra, hogy legyen, az éppúgy képes arra, hogy legyen, mint arra, hogy ne legyen; ugyanaz a dolog tehát képes arra, hogy legyen, és egyúttal képes arra is, hogy ne legyen."[17]

A terméketlen skolasztika útvesztőjébe vezetne, ha most azt követelnénk Arisztotelésztől, hogy „vezesse le" kényszerítő logikával a „szükségszerűséget" az általa oly jól vázolt tényállásból. Ez ilyen vegytisztán ontológiai kérdés esetében elvileg lehetetlen. Bizonyos kuszaságok és ezek következtében látszatlevezetések keletkeznek Arisztotelésznél minden olyan alkalommal, amikor ezeket a helyes felismeréseit ki akarja tágítani, az emberi gyakorlaton túlra. A munka jelensége a maga egyedülálló voltában, mint egy újonnan kialakult létfok dinamikus-komplex központi kategóriája tisztán elemezhető formában áll előttünk, ahogy már Arisztotelész előtt is állt, most csak az a feladat, hogy ezt a dinamikus szerkezetet megfelelő ontológiai elemzéssel, mint komplexust tárjuk fel és ilymódon — a marxi modell alapján, amely szerint az ember anatómiája adja meg a kulcsot a majom anatómiájához — legalább az idevezető elvont-kategoriális utat tudjuk megvilágítani. Fölöttébb valószínűnek látszik, hogy a biológiailag legfejlettebb állatok labilitása, amelyet Hartmann is jelentőségének megfelelően tárgyalt, bizonyos alapot nyújthatott ehhez. Az emberrel állandó és meghitt kapcsolatban álló háziállatok fejlődése mutatja, milyen nagy lehetőségek rejtőzhetnek ebben a labilitásban. Egyúttal azonban le kell szögezni: ez a labilitás csak általános alapja lehet annak, hogy e jelenség legfejlettebb formája eljut a valódi emberi lét alapjaihoz, olyan ugrással, mely a legprimitívebb, az állati létből éppen kibontakozó ember tételező tevékenységében következik be. Az ugrást tehát csak post festum lehet megértetni, még ha jelentős gondolati előretörések, mint az arisztotelészi dünamisz-fogalomban rejlő lehetőségnek ez az új formája, sok mindent tisztáz is vele kapcsolatban.

A visszatükröződéstől mint a nemlét különös formájától az okozati összefüggések tételezésének tevékeny és produktív létéig vezető átmenet fejlett formája az arisztotelészi dünamisznak, amelyet a munkafolyamatban végrehajtandó tételezések alternatív jellegének határozhatunk meg. Ez a jelleg először a munka céljának tételezésekor bukkan napvilágra. A legkönnyebben ezt a legkezdetlegesebb munkafolyamatok vizsgálatakor állapíthatjuk meg. Ha az ősember egy kőhalomból kiválaszt egy követ, amely céljaira alkalmasnak látszik, és a többit otthagyja a földön, akkor világos, hogy itt válasz-

[16] „Metaphysik", △ könyv 12. fejezet.
[17] Uo. ⊙ könyv 8. fejezet.

tással, alternatívával van dolgunk; mégpedig éppen abban az értelemben, hogy a kő, mint a szervetlen természet magában való tárgya, semmilyen módon nem volt előre megformálva arra a célra, hogy e tételezés eszköze legyen. Természetesen a fű sem azért nő, hogy a szarvasmarhák lelegeljék, és ezek sem azért látnak napvilágot, hogy a ragadozók táplálkozásához a húst szolgáltassák. De mindkét esetben a táplálkozó állatok biológiailag kötődnek ahhoz a fajta táplálékhoz, amely magatartásukat biológiai szükségszerűséggel meghatározza. Ez egyértelműen meghatározza itt megnyilatkozó tudatukat is: az epifenomenon sohasem alternatíva. Az eszközül választott követ azonban olyan tudati tevékenység választja ki, amelynek nincs már biológiai jellege. A megfigyelésnek és tapasztalásnak, vagyis a visszatükrözésnek és tudatszerű feldolgozásának révén az ember felismeri a kő bizonyos tulajdonságait, amelyek alkalmassá vagy alkalmatlanná teszik azt a tervezett tevékenység számára. Egy kő kiválasztásának kívülről nézve fölöttébb egyszerű és egységes aktusa belső szerkezetét tekintve igen bonyolult és ellentmondásos. Ugyanis két, egymásra heterogén módon vonatkozó alternatíváról van itt szó. Először: helyesen vagy tévesen választotta-e az ember a követ kitűzött célja szempontjából? Másodszor: helyesen vagy tévesen tűzte ki célját, vagyis valóban alkalmas eszköz-e általában a kő e célkitűzés számára? Könnyen belátható, hogy mindkét alternatíva csak a valóság visszatükröződésének dinamikusan működő és dinamikusan feldolgozott rendszeréből (tehát magukban véve nem létező aktusok rendszeréből) emelkedhet ki. De éppilyen nyilvánvaló az is, hogy csak ha a léttel nem bíró visszatükröződés eredményei ilyen alternatív szerkezetű gyakorlattá sűrűsödnek össze, akkor válhat a természeti létező a társadalmi lét keretei közt létező valamivé, például késsé vagy baltává, tehát e létező teljesen és gyökeresen új tárgyiassági formájává. A kőnek ugyanis a maga természeti létezésében és így létében semmi köze sincs a késhez vagy a baltához.

Az alternatívának ez a sajátossága még szemléletesebben domborodik ki valamivel fejlettebb fokon, amikor nemcsak kiválasztják és munkaeszköznek használják a követ, hanem további feldolgozási folyamatnak vetik alá, hogy jobb munkaeszköz legyen. Itt, ahol a munka még szorosabb értelemben valósul meg, még nyilvánvalóbban tárul fel az alternatíva valódi lényege: nem egyszeri döntés, hanem folyamat, új és új alternatívák szakadatlan időbeli lánca. Bármilyen futólagos pillantást vetünk egy tetszés szerinti — esetleg mégoly kezdetleges — munkafolyamatra, látnunk kell, hogy ez sohasem valamely célkitűzés pusztán mechanikus keresztülvitele. A természetben az okozati láncolat „magától" pereg le, saját benső természeti szükségszerűsége: a „ha . . . akkor" törvénye szerint. A munkában viszont, mint láttuk, nemcsak a célt tételezik teleologikusan, hanem tételezett kauzalitássá kell átalakulnia az okozati láncolatnak is, mely a célt megvalósítja. A munkaeszköz és a munkatárgy ugyanis magukban véve egyaránt természeti kauzalitásnak alávetett természeti dolgok, amelyek csak a teleológiai tételezésben, e tételezés által juthatnak társadalmilag létező tételezettséghez a munkafolyamat során, noha természeti tárgyak maradnak. Ezért a munkafolyamat részleteinél folyamatosan megismétlődik ez az alternatíva: a köszörülés, a csiszolás stb. folyamatában minden mozdulatot helyesen kell eltervezni (a valóság helyes visszatükröződésének alapján), helyesen kell célra irányítani, manuálisan végrehajtani. Ha ez nem következik be, akkor a tételezett okozatiság minden pillanatban beszünteti hatékonyságát, és a kő ismét egyszerű, természeti okozatiságnak alá-

vetett, természeti létezővé válik, amelynek semmi köze többé a munkaeszközhöz vagy a munkatárgyhoz. Az alternatíva tehát egy helyes vagy téves tevékenység között támad, hogy olyan kategóriákat hozzon létre, amelyek csak a munkafolyamatban válnak a valóság formáivá.

A hibák természetesen nagyon különféle árnyalatúak lehetnek, nevezetesen vagy kijavíthatók a következő művelettel, illetve műveletekkel, ami ismét új alternatívákat vezet be a döntések már vázolt láncolatába — és itt további változatok iktathatók be, aszerint, hogy könnyen vagy nehezen, egy művelettel vagy műveletek sorával hajtható-e végre a helyesbítés —, vagy az elkövetett hiba meghiúsítja az egész munkát. Az alternatívák tehát a munkafolyamatban nem egyformák, nem egyenrangúak. Churchill a társadalmi gyakorlat sokkal bonyolultabb eseteiről szellemesen azt mondta, hogy valamely döntés a „következmények időszakába" vezetheti az embert; ez mint minden társadalmi gyakorlat szerkezeti ismérve már a legkezdetlegesebb munkában is felmerül. A munkafolyamatnak mint alternatívák láncolatának ezt az ontológiai szerkezetét nem homályosíthatja el, hogy a fejlődés során, bizonyára már viszonylag alacsony fejlettségi fokokon, a munkafolyamat egyes alternatívái a begyakorlás és a megszokás révén feltételes reflexekké válnak és ezért a tudat szempontjából „öntudatlanul" hajthatók végre. Nem foglalkozhatunk itt behatóan a feltételes reflexek sajátosságával és funkciójával — bonyolultabb fokokon, mind magában a munkában, mind pedig a társadalmi gyakorlat összes többi területén például a rutin ellentmondásosságának formájában mutatkoznak meg —, csak azt kell megállapítani, hogy eredetileg minden feltételes reflex alternatív döntés tárgya volt, mégpedig mind az emberiség fejlődése során, mind pedig minden egyénnél, hiszen ezek a feltételes reflexek csak tanulással, begyakorlással stb. alakíthatók ki, és e folyamat éppen az alternatívák láncolatával kezdődik.

Tehát az alternatíva, mely maga is tudati művelet, az a közvetítő kategória, amelynek segítségével a valóság visszatükrözése valamiféle létező tételezésének motorjává válik. Hangsúlyozni kell itt, hogy ez a létező a munkában mindig természeti, és ezt a természeti jellegét sohasem lehet teljesen megszüntetni. Bármekkora is a munkafolyamatban az okozatiságok teleológiai tételezésének átformáló hatása, a természeti korlát csak visszaszorítható, de teljesen nem szüntethető meg; ez éppúgy vonatkozik az atomreaktorra, mint a kőbaltára. Ugyanis, hogy itt csak egyetlen felmerülő lehetőséget említsünk meg, a természeti okozatiságokat alávetik ugyan a munkában tételezetteknek, de hatásuk nem szűnik meg teljesen, hiszen minden természeti tárgy magában foglalja a tulajdonságoknak mint lehetőségeknek intenzív végtelenségét. Mivel hatékonyságuk teljesen heterogén kapcsolatban van a teleológiai tételezéssel, sok esetben a teleológiai tételezéssel ellentétes, sőt olykor ezt szétromboló következményekkel jár. (A vas rozsdásodása stb.) Ebből az következik, hogy az alternatívának a mindenkori munkafolyamat befejezése után is működésben kell maradnia, mint felügyeletnek, ellenőrzésnek, javító munkálatoknak stb., hogy az ilyen megelőző tételezések szükségképpen állandóan szaporítják a célkitűzésben és megvalósításában rejlő alternatívákat. A munka fejlődése ezért nagyban hozzájárul ahhoz, hogy az emberi gyakorlatnak, az ember önmagával és környezetével kapcsolatos magatartásának alternatív jellege mind erőteljesebben az alternatív döntésekre épüljön fel. Tehát az állatiság legyőzése az emberréválást ugrásszerűen előidéző munka révén és a tudat tisztán biológiailag determinált epifenomenális jellegének legyőzése a munka

fejlődése révén feltartóztathatatlanul fokozódik, és mindenen eluralkodó egyetemlegességre jut. Itt is látható, hogy az új létformák csak fokozatosan bontakozhatnak ki saját szférájuk valóban uralkodó egyetemleges meghatározásaivá. Az ugrásszerű átmenet idején, és még utána is sokáig állandóan versengenek az alacsonyabb létformákkal, amelyekből származtak és amelyek — megszüntethetetlenül — anyagi alapjukat alkotják, akkor is, amikor átformálódási folyamatuk már nagyon magas szintet ért el.

Innen visszapillantva méltányolhatjuk csak teljes horderejének megfelelően az Arisztotelész-felfedezte dünamiszt, mint a lehetőség új formáját. Mert a célt és megvalósításának eszközét megalapozó tételezés a fejlődés során mind határozottabban egy sajátos, rögzített alakot ölt, amely azt az illúziót kelthetné, mintha már magában véve társadalmilag létezne. Gondoljunk csak egy modern gyárra. A modellt (a teleológiai tételezést) *egy* gyakran nagyon nagy létszámú kollektíva dolgozza ki, vitatja meg, kalkulálja stb., még mielőtt magában a termelésben megvalósulhatna. Noha ilymódon sok ember anyagi egzisztenciája alapul az ilyen modellek kidolgozásán, és noha a modellalkotás folyamatának jelentős anyagi bázisa szokott lenni (hivatalok, intézmények stb.), a modell mégis — arisztotelészi értelemben — lehetőség marad, amelyet éppúgy csak a végrehajtásra vonatkozó, alternatívákon nyugvó döntés, és maga a végrehajtás válthat valóra, mint az ősembernek azt a döntését, hogy ezt vagy azt a követ választja-e ki balta vagy fejsze céljára. Sőt a döntés alternatív jellege, mely a teleológiai tételezés megvalósítását tűzi ki célul, még bonyolultabbá válik, és ez még erőteljesebben hangsúlyozza jelentőségét, mint ugrást a lehetőségtől a valósághoz. Gondoljuk csak meg, hogy az ősember számára az alternatíva tárgya még csak az általában vett közvetlen használhatóság volt, a termelés vagyis a gazdaság társadalmiságának fejlődésével viszont mind szétágazóbb, differenciáltabb alakot öltenek az alternatívák. Már a technika fejlődésének is az a következménye, hogy a modell terve szükségképpen alternatívák láncolatának eredménye, de a technika mégoly magas fejlődési foka (egy sor tudománnyal való aláducolása) sem lehet az alternatívák eldöntésének egyedüli alapja. Az így kidolgozott technikai optimum ugyanis korántsem esik egybe magától a gazdasági optimummal. A gazdaság és a technika szétválaszthatatlanul együtt létezik ugyan a munka fejlődésében, szakadatlan kölcsönhatásban vannak egymással, ez azonban nem szünteti meg különneműségüket, amely, mint láttuk, a cél és az eszköz ellentmondásos dialektikájában nyilvánul meg, sőt, gyakran még fokozza is ellentmondásosságukat. Ennek a különneműségnek — bonyodalmaival itt nem foglalkozhatunk — az a következménye, hogy a munka mind magasabbrendű, mind társadalmibb megvalósulása érdekében megalkotta ugyan segédeszközként a tudományt, de kölcsönös vonatkozásuk mindig csak egyenlőtlen fejlődésben bontakozhatott ki.

Ha most egy ilyen tervet ontológiailag veszünk szemügyre, akkor tisztán áthatjuk, hogy rendelkezik az arisztotelészi lehetőség, a képesség ismérveivel: „Ami tehát képes arra, hogy legyen, az éppúgy képes arra, hogy legyen, mint arra, hogy ne legyen." Marx pontosan Arisztotelész szellemében mondja, hogy a munkaeszköz a munkafolyamat során „a puszta lehetőségből szintén valóságba fordult át".[18] Bármilyen bonyolult legyen is, és bármennyire helyes visszatükrözések alapján készül is el egy terv, ha elutasítják, akkor nemlétező

[18] Marx: „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie", Moszkva 1939—41, 208.

marad, még ha magában rejti is annak lehetőségét, hogy létezővé váljon. Továbbra is érvényes tehát, hogy a képesség létezővé való átváltoztatását csak annak az embernek (vagy kollektívának) az alternatívája eszközölheti ki, aki hivatott arra, hogy az anyagi megvalósulás folyamatát munkával beindítsa. Ez nemcsak a valóraválás ilyen lehetőségének felső határát húzza meg, hanem az alsó határt is, amely meghatározza, hogy mikor és mennyiben válhat a valóság megvalósulásra törő tudatszerű visszatükröződése ilyen értelmű lehetőséggé. A lehetőségnek ezt a határát semmiképp sem lehet a közvetlen racionalitásban elért gondolati szintre, egzaktságra, eredetiségre stb. visszavezetni. Egy munkacélkitűzés tervének szellemi mozzanatai természetesen, végső soron, fontos szerepet játszanak az alternatíva eldöntésében, de a gazdasági ráció fetisizálására vezetne, ha ebben látnánk egyedül a lehetőség valóraválásának motorját a munka területén. Az ilyen ráció mítosz, akárcsak az a feltételezés, hogy a már vázolt alternatívák az elvont tiszta szabadság szintjén alakulnának ki. Mindkét esetben ragaszkodni kell ahhoz, hogy a munkaalternatívák mindig konkrét körülmények között törnek döntésre, és ismét egyre megy, hogy egy kőbalta vagy egy olyan autó modelljének elkészítéséről van-e szó, amelyet aztán százezer példányban állítanak elő. Ennek először is az a következménye, hogy a racionalitás arra a konkrét szükségletre támaszkodik, amelyet minden egyedi terméknek ki kell elégítenie. Így hát e szükséglet kielégítését, következésképp a róla kialakított elképzeléseket is determináló tényezők határozzák meg a terv szerkezetét, a szempontok kiválasztását és csoportosítását, és a megvalósítás okozati viszonyainak helyes visszatükrözésére tett kísérletet is; a meghatározás tehát végső soron a tervezett megvalósítás egyediségére épül fel. Racionalitása tehát sohasem abszolút, hanem csak — mint a megvalósítási kísérleteknél általában — egy „ha . . . akkor"-összefüggés konkrét racionalitása. Egy alternatíva csak úgy lehetséges, hogy ha ilyen kereteken belül léteznek ilyesforma kapcsolatok: az alternatíva — e konkrét komplexuson belül — feltételezi, hogy az egyes lépések szükségszerűen egymásból következnek. Azt lehetne persze ez ellen felhozni, hogy mivel az alternatíva és a predeterminációlogikusan kizárja egymást, az előbbinek a döntés szabadságán kell ontológiailag alapulnia. Ez bizonyos mértékig, de csak bizonyos mértékig igaz is. De hogy ezt valóban megértsük, szem előtt kell tartanunk, hogy az alternatíva minden oldalról nézve csak konkrét lehet: egy konkrét ember (vagy embercsoport) döntése egy konkrét célkitűzés megvalósításának legjobb konkrét feltételeiről. Ebből következik, hogy a munkában minden alternatíva (és az alternatívák láncolata) sohasem általában a valóságra vonatkozik; utak közti konkrét választás ez, melynek célját (végső soron a szükséglet kielégítését) nem a döntést hozó személy alakította ki, hanem a társadalmi lét, amelyben ez a személy él és működik. A szubjektum csak ebből a tőle függetlenül létező létkomplexusból tehet célkitűzése, alternatívája tárgyává bizonyos, e létkomplexus által meghatározott lehetőségeket. És épp ilyen könnyű belátni azt is, hogy a döntés mozgásterét szintén ez a létkomplexus szabta meg; magától értetődik persze, hogy a helyes visszatükröződés szélessége, tágassága, mélysége stb. fontos szerepet játszik itt, de ez mit sem változtat azon, hogy a teleológiai tételezésen belüli okozati sorok tételezését is — közvetlenül vagy közvetve — végső soron a társadalmi lét határozta meg.

Természetesen ez nem érinti azt a tényt, hogy a teleológiai tételezésre vonatkozó mindenkori konkrét döntés sohasem vezethető le teljesen, kényszerítő

szükségszerűséggel a korábbi feltételekből. Másrészt viszont meg kell állapítani, hogy ha nem a mindenkori egyes teleológiai tételezéseket vesszük szemügyre, hanem e műveletek összességét és kölcsönös vonatkozásait a mindenkori társadalomban, akkor elkerülhetetlenül tendenciális hasonlóságokat, konvergenciákat, típusokat stb. állapítunk meg köztük. A teljességen belül e konvergáló, illetve divergáló tendenciák aránya mutatja a teleológiai tételezések imént jelzett konkrét mozgásterének realitását. 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 körülhatárolt mozgásterét. A meghatározó tényezők a mindenkori totalitásban még konkrétabb és szilárdabb körvonalakkal mutatkoznak meg, mint az elszigetelten szemlélt egyedi tételezések esetében. Ezzel azonban az alternatívának csak egyik oldalát vázoltuk. A mindenkori mozgástér mégoly világosan körülhatárolt leírása sem szüntetheti 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.

Ezért bizonyos értelemben beszélhetnénk itt annak a szabadságnak az ontológiai csírájáról, amely az emberről és a társadalomról folyó filozófiai vitákban olyan nagy szerepet játszott és játszik még ma is. De a szabadság ontológiai kialakulásának sajátosságát, amely a munkafolyamaton belüli alternatívában jelentkezett először, még világosabban kell konkretizálni, hogy kiküszöbölhessük a félreértéseket. Ha ugyanis a munkát eredeti sajátosságának megfelelően, használati értékek létrehozójának fogjuk fel, az ember (társadalom) és a természet közti anyagcsere „örök" formájának, mely a társadalmi formák változásában is mindig megmarad, akkor nyilvánvaló, hogy az alternatíva jellegét meghatározó szándék a természeti tárgyak megváltoztatására tör, még ha társadalmi szükségletek váltották is ki. Eddigi fejtegetéseinkben arra törekedtünk, hogy megragadjuk a munkának ezt az eredeti sajátosságát, és a későbbi elemzések számára tartsuk fenn fejlettebb, bonyolultabb formáit, amelyek már a csereértéknek és a használati értékkel való kölcsönös vonatkozásainak társadalmi-gazdasági tételezésénél felmerülnek. Természetesen nehéz az elvontságnak ezt a szintjét marxi értelemben mindenütt következetesen fenntartani, anélkül, hogy egyes elemzések során ne érintsünk olyan tényeket, amelyek már feltételezik a mindenkori társadalom által meghatározott, konkrétabb körülményeket. Ez történt, amikor imént a technikai és gazdasági optimum különneműségéről beszéltünk; csak azért kockáztattuk meg ott a létkör ilyen kiterjesztését, hogy konkrét példával — úgyszólván mint horizontot — jelezzük, milyen bonyolult mozzanatok játszhatnak közre a lehetőség valósággá-változtatása során. Most azonban a munkáról kizárólag a szó legszűkebb értelmében, ősformájában beszélhetünk, mint az ember és a természet közti anyagcsere szervéről, mert csak így mutathatjuk fel azokat a kategóriákat, amelyek ebből az ősformából ontológiai szükségszerűséggel fakadnak, és amelyek ezért a munkát az általában vett társadalmi gyakorlat modelljévé avatják. Jövendő vizsgálatok feladata lesz, hogy feltárják, először főként az etikában, azokat a bonyodalmakat, megszorításokat stb., amelyek a kibontakozott totalitásában megragadott társadalom talajából nőnek ki.

Ilyen értelmezésben a munka ontológiailag kettős arculatú: egyrészt ebből az általánosságából kiviláglik, hogy a gyakorlatot csak egy szubjektum teleo-

lógiai tételezése teszi lehetővé, de ez a tételezés magában foglalja a természet kauzális folyamatainak mint önmagukban vett tételezéseknek a megismerését és tételezését. Másrészt ebben óriási túlsúlyban van a kölcsönös viszony ember és természet között, és ezért a tételezés elemzésekor jogunk van arra, hogy csak az ebből fakadó kategóriákat vegyük tekintetbe. Nemsokára látni fogjuk, hogy a munkának a szubjektumában előidézett változásait is e viszonynak az a különössége jellemzi, amely az újonnan létrejött kategóriák sajátosságát uralja, úgyhogy más igen fontos változások, amelyek a szubjektumban mennek végbe, már fejlettebb, társadalmi szempontból magasabb szakaszok termékei, amelyeknek eredeti formája persze szükségképpen a puszta munkában találja meg ontológiai előfeltételét. Láttuk, hogy éppen az alternatíva az a döntő új kategória, amelytől a lehetőség a valóságba csap át. Mi hát ennek a lényeges ontológiai tartalma? Első pillanatban talán meglepőnek hangzik, ha ennél, mint döntő mozzanatnál túlnyomórészt megismerésszerű jellegét hangsúlyozzuk. A teleológiai tételezésre az első ösztönzést magától értetődően a szükséglet kielégítésére törő akarat adja. Ez azonban még az állati és az emberi élet közös vonása. Az utak csak akkor válnak szét, amikor a szükséglet és kielégítése közé beiktatódik a munka, a teleológiai tételezés. Már ebben a tényben is, amely a munkára való első ösztönzést tartalmazza, világosan kifejeződik túlnyomórészt ismeretszerű jellege, mert kétségkívül a tudatos magatartás győzelmét jelenti a biológiailag ösztönszerű magatartás spontaneitásával szemben, ha a munka mint közvetítés a szükséglet és közvetlen kielégítése közé iktatódik.

Még világosabban látható ez, ha a közvetítés a munka alternatíváinak láncolatában valósul meg. A dolgozónak szükségképpen sikerre kell törekednie. Ezt azonban csak akkor érheti el, ha mind a célkitűzésben, mind pedig eszközei kiválasztásában szakadatlanul azon iparkodik, hogy objektív, magábanvaló létében ragadjon meg mindent, ami összefügg a munkával, és magatartását a magábanvaló célnak és eszközeinek megfelelően alakítsa ki. Ez nemcsak az objektív visszatükrözésre való törekvést jelenti, hanem azt is, hogy a dolgozó ki akar kapcsolni minden olyan pusztán ösztönös, érzelmi stb. tényezőt, amely az objektív felismerésben zavarhatná. Éppen így kerekedik a tudat az ösztönök fölé, az ismeretszerű a pusztán emocionális reagálás fölé. Ezzel természetesen nem akarjuk azt mondani, hogy az ősember kialakuló munkája a mai tudat formái között játszódott le. A tudatformák bizonyára annyira különböznek egymástól minőségileg, hogy amazt még csak rekonstruálni sem tudjuk. Mégis, mint már láttuk, a munka objektív, létszerű előfeltételei közé tartozik, hogy csak a valóság helyes, tudattól független visszatükrözése valósíthatja meg a célkitűzéssel szemben közönyös, különnemű természeti kauzalitásokat, csak ez változtathatja át őket tételezett, a teleológiai tételezést szolgáló okozatiságokká. A munka konkrét alternatívái tehát a cél meghatározásában és keresztülvitelében egyaránt végső soron mindenekelőtt a helyesség és a tévesség közti választást foglalják magukban. Ez adja ontológiai lényegüket, azt a hatalmukat, hogy az arisztotelészi dünamiszt mindenkor konkrétan valósítsák meg. A munka-alternatíváknak ez az elsődleges ismeretszerűsége tehát megszüntethetetlen tény, ez a munka ontológiai éppígyléte; így hát ettől ontológiailag egészen függetlenül felismerhető, hogy ez eredetileg és talán még hosszú ideig mely tudatformák közt realizálódott.

A dolgozó szubjektumnak ez az átváltozása — az ember tulajdonképpeni emberréválása — a munka ezen objektív éppígylétének szükségszerű, létszerű

következménye. Munka-meghatározásában, amelynek szövegét már részletesen idéztük, Marx is beszél arról a döntő befolyásról, amelyet a munka az emberi szubjektumra gyakorol. Kimutatja, hogy az ember, miközben a természetet befolyásolja, megváltoztatja, „egyúttal megváltoztatja saját természetét. Kifejleszti a benne szunnyadó képességeket, és saját uralma alá hajtja erői játékát."[19] Ez mindenekelőtt azt jelenti, amiről már a munka objektív elemzésekor beszélnünk kellett, hogy a tudat a pusztán biológiai ösztönélet fölé kerekedik. Ennek a szubjektum oldaláról az a következménye, hogy ez az uralom mindig megújulóan folyamatos, mégpedig oly módon, hogy ez a folyamatosság minden egyes munkamozdulatban új problémaként, új alternatívaként merül fel, és minden alkalommal a helyes belátásnak kell győznie a pusztán ösztönszerű fölött, ha azt akarjuk, hogy a munka sikerüljön. Mert ahogy a kő természeti léte tökéletesen különnemű késként vagy baltaként való használatától, és csak a helyesen felismert okozati sorok tételezése változtathatja így meg, ugyanez a helyzet az ember eredetileg biológiai-ösztönös mozdulataival stb. is. Ezeket magának az embernek külön kell kigondolnia a mindenkori munka elvégzése érdekében, és önmagával, a benne lakozó puszta ösztönélettel szemben vívott állandó harcban kell végrehajtania. Az arisztotelészi dünamisz (Marx a logika-történész Prantl által is választott „képesség" (Potenz) műszót használja) itt is kategoriális kifejezése ennek az átmenetnek. Amit Marx itt képességnek nevez, az végső soron ugyanaz, mint amit N. Hartmann a magasabbrendű állatok biológiai létében rejlő labilitásnak mond; nagy rugalmasság ez az alkalmazkodásban, szükség esetén gyökeresen megváltozott körülmények között. Bizonyára ez volt valamely fejlett állat emberré való átváltozásának biológiai alapja. Foglyul ejtett magasabbrendű állatoknál és háziállatoknál is megfigyelhetjük ezt. Csakhogy ez a rugalmas magatartás, a képességeknek ez az aktuálissá-válása itt is tisztán biológiai marad, mivel az állatokkal szemben támasztott követelmények kívülről, emberi parancsra lépnek fel, új környezetként, e szó legtágabb értelmében, így hát a tudat itt is szükségképpen epifenomenon marad. A munka azonban, mint már hangsúlyoztuk, ugrás ebben a fejlődésben. Az alkalmazkodás nemcsak az ösztönösségből megy át a tudatosságba, hanem önállóan választott és megalkotott körülmények közt is megy végbe, és nem természeti környezetben bontakozik ki.

Ezért az „alkalmazkodás" a dolgozó embernél bensőleg nem stabil és statikus, mint más élőlények esetében, amelyek rendszerint hasonlóan reagálnak a változatlan környezetre, és nem is kívülről irányított, mint a háziállatoké. Az a mozzanat, hogy önmaguk alkotják meg, nemcsak magát a környezetet változtatja meg, és ezt sem csak közvetlenül anyagilag, hanem úgy is, ahogyan a környezet az emberekre anyagilag visszahat; így például a munka következtében a tenger, amely kezdetben mozgáshatárt jelentett, mind intenzívebb összekötő eszközzé vált. De ezen túlmenően — és természetesen ilyen funkcióváltozásokat okozva — a munkának ez a szerkezeti sajátossága visszahat a dolgozó szubjektumra is. Ha helyesen akarjuk megérteni a benne végbemenő változásokat, akkor abból a már vázolt objektív helyzetből kell kiindulnunk, hogy ez a szubjektum kezdeményezi a célkitűzést, a visszatükrözött okozati sorok tételezettekké való átváltoztatását, és mindezeknek a tételezéseknek a munkafolyamatban történő megvalósítását. Tehát a szubjektum egész sor

[19] „Kapital", I, 140. [Marx és Engels Művei, **23**, 168.]

elméleti és gyakorlati tételezést hajt végre itt. Ha egy szubjektum műveleteiként akarjuk felfogni ezeket, akkor az bennük a közös, hogy a közvetlenül, ösztönösen megragadhatót a minden tételezéssel szükségképpen velejáró távolságteremtés következtében mindig tudati műveletek pótolják vagy legalábbis kormányozzák. Ne vezessen itt bennünket félre az a látszat, hogy a begyakorolt munkában a legtöbb műveletnek nincs már közvetlenül tudatos jellege. „Ösztönösségük", „öntudatlanságuk" azon alapul, hogy tudatosan létrejött mozgások rögzített feltételes reflexekké alakultak át. Ezek főként nem ebben különböznek a magasabbrendű állatok ösztönös megnyilatkozásaitól, hanem abban, hogy a tudatosságnak ez a megszűnése mindig felmondható és visszavonható. Felhalmozott munkatapasztalatok rögzítették, új munkatapasztalatok pedig mindenkor pótolhatják őket, olyanokkal, amelyek szintén visszavonhatók. A munkatapasztalatok felhalmozódása tehát egyszerre szünteti és őrzi meg a begyakorlott mozdulatokat, amelyek ezért, még ha feltételes reflexekké rögzítődtek is, minden esetben a távolságot teremtő, célt és eszközt meghatározó, a megvalósítást ellenőrző és helyesbítő tételezésből erednek.

Ennek a távolságteremtésnek további fontos következménye, hogy a dolgozó ember indulatainak tudatos kordábantartására kényszerül. Ha fáradt is, folytatja munkáját, amennyiben a munka megszakítása kárt okoz; félelem foghatja el, például vadászaton, mégis kitart a helyén, és felveszi a harcot erős és veszélyes állatokkal stb. (Még egyszer hangsúlyozzuk itt, hogy most egy használati értékéért folytatott munkát feltételezünk, ami bizonyára a munka kezdeti formája volt. Ezt az eredeti magatartást csak a sokkal bonyolultabb osztálytársadalmakban keresztezik más indítékok, amelyek a társadalmi létből fakadnak, például a munka szabotálása. De alapirányként itt is megmarad a tudatosság uralma az ösztönösség felett.) Magától értetődik, hogy ezzel olyan magatartási módok jelentkeznek az emberi életben, amelyek az ember tulajdonképpeni emberi léte számára egyenesen döntőkké válnak. Közismert, hogy az ösztönök, indulatok stb. fölötti uralom a civilizáltság alapproblémája, a szokástól és a hagyománytól az etika legmagasabbrendű formáiig. A magasabb fokok problémáit csak később, igazán megfelelően csak magában az etikában tárgyalhatjuk, de a társadalmi lét ontológiája szempontjából döntően fontos, hogy már a legkezdetlegesebb munkában is felmerülnek, mégpedig az indulatok stb. tudatos megfékezésének tisztán kirajzolódó formájában. Gyakran jellemezték az embert szerszámkészítő állatnak. Ez helyes is, de a meghatározást azzal kell kiegészíteni, hogy a szerszámok készítésével és használatával szükségképpen, a sikeres munka nélkülözhetetlen előfeltételeként együtt jár, amiről az imént beszéltünk: hogy az ember megtanul önmagán uralkodni. Ez is a már vázolt ugrás mozzanata, amellyel az ember kilép a pusztán állati létezésből. Bár a háziállatoknál látszólag hasonló jelenségek bukkannak fel, például amikor a vadászkutyák előhozzák a zsákmányt, de — még egyszer hangsúlyoznunk kell — az ilyen szokások csak az emberekkel való érintkezés során alakulhattak ki, az ember kényszerítette ezeket az állatokra, az ember viszont önmaga számára uralkodik önmagán, ami szükséges előfeltétele annak, hogy megvalósítsa a munkában önmaga által kitűzött céljait. Ebben az értelemben is érvényes tehát a munkára, hogy vele teremti meg az ember önmagát mint embert. Mint biológiai lény az ember a természeti fejlődés terméke. Amikor megvalósítja önmagát, akkor önmagában is visszaszorítja — noha persze sohasem tünteti el, haladja meg teljesen — a természeti korlátokat, és ezzel belép az új, önmaga által alapított szférába: a társadalmi létbe.

2

A MUNKA MINT A TÁRSADALMI GYAKORLAT MODELLJE

Utolsó fejtegetéseink megmutatták, hogy olyan problémák, amelyek az emberi fejlődés magasabb fokozatain igen általános, anyagtalanított, finom és elvont alakot öltenek, és ezért később a filozófia főtémái lesznek, legáltalánosabb, de legdöntőbb meghatározásaikban már a munkafolyamat tételezéseiben is megtalálhatók. Ezért azt hisszük, jogunk van arra, hogy a munkában minden társadalmi gyakorlat, minden tevékeny társadalmi magatartás modelljét lássuk. Mivel a következőkben az a szándékunk, hogy a munkának ezt a sajátosságát fölöttébb bonyolult és derivált kategóriákkal való viszonylataiban fejtsük ki, tovább kell konkretizálnunk a feltételezett munka jellegét érintő fenntartásainkat, amelyeknek már hangot adtunk. Azt mondtuk, hogy először csak úgy beszélünk a munkáról, mint ami hasznos tárgyakat, használati tárgyakat állít elő. Modell-elképzelésünk még nem tartalmazza azokat az új funkciókat (a csereérték problémáit), amelyeket a munka csak a tulajdonképpeni társadalmi termelés létrejöttével kap meg; ezeket csak a következő fejezetben tárgyalhatjuk behatóan.

De még fontosabb, ha már most utalunk arra, hogy mi különbözteti meg az ilyen értelemben vett munkát a társadalmi gyakorlat fejlettebb formáitól. A munka ebben az eredeti értelemben egy folyamatot foglal magában az emberi tevékenység és a természet között: műveletei a természeti tárgyak használati értékekké való átalakítását tűzik ki célul. A társadalmi gyakorlat későbbi, fejlettebb formáiban ezenkívül inkább előtérbe kerül a többi emberekre gyakorolt hatás, amely végső soron — persze csak végső soron — arra törekszik, hogy használati értékek termelését közvetítse. Az ontológiai-szerkezeti alapot itt is a teleológiai tételezések és az általuk mozgásba hozott tételezett okozati sorok alkotják. De a teleológiai tételezés lényeges tartalma most már — egészen általánosan, egészen elvontan — kísérlet arra, hogy más embert (vagy embercsoportot) konkrét teleológiai tételezések végrehajtására bírjon. Ez a probléma rögtön felmerül, mihelyt a munka már annyira társadalmivá vált, hogy több ember együttműködésén nyugszik; ezúttal még függetlenül attól, hogy felmerül-e már a csereérték problémája, vagy pedig még csak használati értékekre irányul az együttműködés. Ezért a teleológiai tételezésnek ez a második formája, aholis a kitűzött cél közvetlenül más emberek célkitűzése, már nagyon kezdetleges fokon jelentkezhet. Gondoljunk az őskorszakbeli vadászatra. Az űzött állat nagysága, ereje, veszélyessége szükségessé tette egy embercsoport együttműködését. Ez azonban csak akkor lehetett sikeres, ha a résztvevők felosztották egymás közt a tennivalókat. (Hajtók és vadászok.) Az itt valóban bekövetkező teleológiai tételezéseknek tehát a közvetlen munka szempontjából másodlagos jellegük van; ezeket szükségképpen olyan teleológiai tételezés előzte meg, amely meghatározta a most már konkrét és valóságos, természeti tárgyra irányuló egyedi tételezések jellegét, szerepét, funkcióját stb. E másodlagos célkitűzés tárgya tehát már nem tisztán természeti, hanem egy embercsoport tudata; a célkitűzés közvetlenül már nem valamely természeti tárgy megváltoztatására törekszik, hanem egy teleológiai tételezés megvalósítására, amely persze már természeti tárgyakra irányul; az eszközök szintén nem közvetlenül természeti tárgyakat befolyásolnak, hanem más embereknél akarnak ilyen befolyást elérni.

Ilyen másodlagos teleológiai tételezések már sokkal közelebb állnak fejlettebb fokok társadalmi gyakorlatához, mint az a munka, amelyet itt feltételezünk. Beható elemzésre csak később kerülhet sor, de a különbséget már itt kellett jeleznünk. Egyrészt azért, mert már az első pillantás, amelyet a munkának erre a magasabb társadalmi szintjére vetünk, megmutatja, hogy a munka, az eddig tárgyalt értelemben, a későbbinek megszüntethetetlen, valódi alapja, teleológiai tételezések esetleg igen szétágazó közvetítő láncolatának végcélja, másrészt mert szintén első pillanatra látszik, hogy az eredeti munkának szükségképpen önmagából, a saját dialektikájában kell kibontakoztatnia az ilyen bonyolultabb formákat. Ez a kettős összefüggés arra utal, hogy egyidejű azonosság és nem-azonosság forog fenn a munka különböző fokain, távoli, megsokszorozott és bonyolult közvetítések esetében is.

Láttuk már, hogy a tudatosan végrehajtott teleológiai tételezés távolságot teremt a valóság visszatükröződésében, és hogy csak ezzel a távolságteremtéssel jön létre a tulajdonképpeni szubjektum—objektum-viszony. Mindkettő egyidejűleg magában foglalja, hogy a valóság jelenségeit már fogalmilag ragadják meg és megfelelően ki is fejezik a beszéd segítségével. Ha az ilyen nagyon bonyolult és összetett kölcsönhatások genezisét mind létrejöttében, mind pedig további fejlődésében ontológiailag helyesen akarjuk megérteni, akkor abból kell kiindulnunk, hogy mindenütt, ahol a lét igazi változásaival kerülünk szembe, a mindenkori komplexus totális összefüggése előrébbvaló, mint egyes elemei. Ezeket csak az illető létkomplexuson belül, mindenkori konkrét együttműködésükből érthetjük meg, viszont hiábavaló fáradság volna, ha magát a létkomplexust elemeiből akarnánk gondolati konstrukcióval életre kelteni. Olyan problémákra lyukadnánk ki, mint az az elriasztó skolasztikus példa, hogy előbb volt-e — ontológiailag — a tyúk, mint a tojás. Ezt a kérdést ma csaknem viccnek foghatnánk fel, de gondoljunk arra, hogy jottányival sincs közelebb a valósághoz, és ezért nem is ésszerűbb annak a felvetése sem, hogy a szó keletkezett-e a fogalomból vagy megfordítva. Ugyanis a szó és a fogalom, a nyelv és a fogalmi gondolkodás összefüggő elemei egy komplexusnak: a társadalmi létnek, és igazi lényegüket csak ennek ontológiai elemzéséből, e komplexuson belül betöltött valódi funkcióik megismerésének segítségével lehet megérteni. Természetesen egy létező komplexuson belül lejátszódó kölcsönhatások minden ilyen rendszerében és minden kölcsönhatás esetében van egy elsődleges mozzanat. Ez a jellegzetesség tisztán ontológiai viszonylatban jön létre, függetlenül minden értékhierarchiától: ilyen kölcsönös vonatkozásoknál az egyes mozzanatok vagy kölcsönösen feltételezik egymást, mint a szó és fogalom imént felhozott esetében, ahol egyik sem lehet meg a másik nélkül, vagy olyan feltételhez-kötöttség alakul ki, hogy az egyik mozzanat a másik létrejöttének előfeltétele, és ez a viszony nem fordítható meg. Ez a munka viszonya a komplexusnak: a társadalmi létnek a többi oldalaihoz. A nyelvet vagy a fogalmi gondolkodást minden további nélkül le lehet genetikusan vezetni a munkából, mivel a munkafolyamat végrehajtása követelményeket támaszt a dolgozó szubjektummal szemben, amelyeknek csak úgy tehet eleget, ha egyidejűleg átépíti a nyelv és a fogalmi gondolkodás terén addig megszerzett képességeit, viszont a nyelv és a gondolkodás ontológiailag nem érthető meg sem az őket megelőző munkakövetelmények nélkül, sem úgy, mintha ők volnának a munkafolyamat létrejöttének feltételei. Magától értetődik, hogy ha a munka szükségletei egyszer már kialakították a nyelvet és a fogalmi gondolkodást, akkor szükségképpen szakadatlan, feloldhatatlan köl-

csönhatásban fejlődnek, és az a tény, hogy a munka alkotja továbbra is az elsődleges mozzanatot, semmiképp sem szünteti meg, ellenkezőleg, erősíti és intenzívebbé teszi e kölcsönhatások permanens jellegét. Ebből szükségszerűen következik, hogy egy ilyen komplexuson belül a munka szakadatlanul befolyásolja a nyelvet és a fogalmi gondolkodást és vice versa.

Csak ha így fogjuk fel az ontológiai genezist, mint konkrétan strukturált komplexusok keletkezését, akkor derülhet fény arra a tényre is, hogy miként lehet ez a genezis ugrás (a szerves létből a társadalmiba) és egyúttal sokezer éves, hosszadalmas folyamat is. Az ugrás akkor vált láthatóvá, amikor a lét új sajátossága, bármilyen kezdetleges, egyedi műveletekben, ténylegesen megvalósult. De ezután fölöttébb hosszadalmas, többnyire ellentmondásos és egyenlőtlen fejlődésre van szükség, míg az új létkategóriák extenzíven és intenzíven annyira megnövekednek, hogy a lét új foka határozottan és önmagára alapozva megszerveződhet. Mint már láttuk, az ilyen fejlődések lényeges vonása abban áll, hogy a lét új fokára specifikusan jellemző kategóriák az új komplexusokban mind nagyobb túlsúlyra jutnak az alacsonyabb fokok rovására, amelyek persze anyagilag továbbra is létezésük alapjaiul szolgálnak. Így viszonyul a szerves természet a szervetlenhez, és a társadalmi lét a természet mindkét létfokához. A lét valamely fokára eredendően jellemző kategóriák mindig növekvő differenciálódásuk révén bontakoznak ki, olymódon, hogy ezzel együtt egy létmód mindenkori komplexusán belül fokozódó mértékben — persze mindig csak viszonylagosan — önállósulnak.

A társadalmi lét esetében ez a visszatükröződés formáinál látható a legvilágosabban. Az a tény, hogy csak — a mindenkori konkrét munkával összefüggésben — a munka célja szempontjából tekintetbe jövő okozati viszonylatok tárgyilag helyes visszatükrözése teheti ezeket a viszonylatokat tételezettekké, amire feltétlenül szükség van, nemcsak a visszatükrözési műveletek állandó ellenőrzésének és tökéletesítésének irányában hat, hanem általánosításukat is előidézi. Mivel valamely konkrét munka tapasztalatai hasznosíthatók egy másiknál, lassanként — viszonylagosan — önállókká válnak, vagyis általánosítva rögzítenek bizonyos megfigyeléseket, amelyek ezután nem kizárólag és közvetlenül valamely konkrét elintéznivalóra vonatkoznak, hanem mint természeti folyamatokkal kapcsolatos megfigyelések, bizonyos általánosítást tartalmaznak. Az ilyen általánosítások a jövőbeli tudományok csírái, és e tudományoknak, mint például a geometriának vagy az aritmetikának a kezdetei elvesznek a távoli múltban. Már nagyon kezdeti általánosítások is, anélkül, hogy az emberek világosan tudták volna ezt, magukban foglalják a későbbi, valóban önállósult tudományok döntő elveit. Így a dezantropomorfizálás elvét, vagyis az olyan meghatározások elvonatkoztató mellőzését, amelyek elválaszthatatlanul kötődnek a környezettel (és magával az emberrel) kapcsolatos emberi reakciókhoz. Az aritmetika és a geometria legkezdetlegesebb koncepciói is tartalmazzák már implicite ezeket az elveket; persze függetlenül attól, hogy az őket kigondoló és felhasználó emberek megértették-e valódi lényegüket. Az ilyen fogalmaknak mágikus és mitikus elképzelésekkel kialakított csökönyös kapcsolata, mely nagyon mélyen belenyúlik a történelmi időkbe, megmutatja, hogy miként keveredhet az emberek tudatában, végső soron szakadatlanul, és a gyakorlat mind magasabbrendű formáit létrehozva, a célszerűen szükséges cselekvés, ennek helyes gondolati előkészítése és keresztülvitele olyan téves elképzelésekkel, amelyeket nemlétező dolgokról, mint valóságokról alkottak. Ez bizonyítja, hogy a feladatokról, a világról, magáról

a szubjektumról kialakított tudat az emberek egzisztenciájának (és ezzel a nembeli lét egzisztenciájának) újratermeléséből nő ki, mint ennek nélkülözhetetlen eszköze; mind kiterjedtebbé, mind önállóbbá válik ugyan, de bármilyen távoli közvetítésekkel, végső soron mégis megszüntethetetlenül az ember újratermelésének eszköze marad.

A hamis tudat itt érintett problémájáról és időnként oly termékeny viszonylagos helyességéről csak későbbi összefüggésekben beszélhetünk kielégítő módon. Ezek a fejtegetések csak ahhoz a paradox viszonyhoz vezettek, ahol az emberek — munkában, munka számára, munka által kialakított — tudata beavatkozik önmagát újratermelő tevékenységébe. Úgy is kifejezhetnénk ezt, hogy a külső és belső világ visszatükrözésének az emberi tudatban elért önállósága a munka létrejöttének és továbbfejlődésének elengedhetetlen feltétele. A tudomány, az elmélet mint eredeti teleológiai-kauzális munkatételezések öntevékennyé és önállóvá vált alakja azonban még legfejlettebb fokán sem vetkőzheti le teljesen, hogy végső soron kötve van eredetéhez. Későbbi fejtegetéseink megmutatják majd, hogy az emberiség szükségleteinek kielégítéséhez való kötöttségét sohasem veszthette el, bármilyen bonyolultakká és szétágazókká váltak is e kötöttséget biztosító közvetítések. A kötöttségnek és önállósulásnak ebben a kettős viszonyában szintén fontos probléma tükröződik, amelyet az elmélkedésnek, az emberiség tudatának és öntudatának a történelem folyamán szakadatlanul újra fel kellett vetnie és amelyre mindig választ kellett találnia: ez az elmélet és a gyakorlat problémája. E kérdéskomplexumhoz csak akkor találhatjuk meg a helyes kiindulópontot, ha visszatérünk a teleológia és az okozatiság már eddig is gyakran érintett problémájához.

Amíg a lét valódi folyamatát a természetben és a történelemben teleológiailag fogták fel, aholis az okozatiságnak csak azt a szerepet tulajdoníthatták, hogy a „végcélt" megvalósítsa, szükségképpen az elméletet, az elmélkedést tartották az emberi magatartás legmagasabbrendű formájának. Ameddig ugyanis a valóság teleológiai jellegében látták az objektív valóság lényegének megingathatatlan alapját, addig az ember ezzel csak elmélkedő viszonyt építhetett ki; az ember csak úgy érthette meg a saját élet-problémáit mind közvetlenül, mind a legfinomabban közvetett értelemben, ha ilyen magatartást alakított ki a valósággal. Az emberi gyakorlat teleológiailag tételezett jellegét viszonylag hamar felismerték ugyan; de mivel az ebből adódó konkrét tevékenységek mégis a természet és a társadalom teleológiailag megragadott totalitásába torkolltak, a kozmikus teleológia elmélkedő megragadásának ez a filozófiai, etikai, vallásos stb. szupremáciája mégis érvényben maradt. Itt még csak nem is jelezhetjük azokat a szellemi harcokat, amelyeket ez a világszemlélet kirobbantott. Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy az elmélkedés hierarchikus csúcshelyzetét többnyire még azok a filozófiák is megőrzik, amelyek a kozmológiában már felvették a harcot a teleológia uralma ellen. Ennek oka első pillantásra paradoxnak látszik: az ember lassabban fosztja meg külvilágát az istenektől, mint teleológiai-teodiceaszerű sajátosságaitól. Ehhez járul, hogy a gondolkodói szenvedély, mely le akarja leplezni a vallásosan koholt szubjektummal dolgozó objektív teleológiát, gyakran teljesen száműzné a teleológiát, ami gátolja a gyakorlat (a munka) konkrét megértését. A gyakorlatot csak a klasszikus német filozófiában kezdik súlyának megfelelően értékelni. Marx már idézett első Feuerbach tételében így bírálja a régi materializmust: „Ezért a *tevékeny* oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus . . . fejtette ki."

Ez a szembeállítás, mely az „elvontan" határozóval már itt tartalmazza az idealizmus kritikáját is, abban a szemrehányásban konkretizálódik, hogy az idealizmus „természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant".[20] Tudjuk: Marx a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban Hegel „Fenomenológiá"-járól szólva a német idealizmusnak, és főként Hegelnek éppen erre az érdemére és korlátjára összpontosította bírálatát.

Ezzel Marx világosan körvonalazta álláspontját mind a régi materializmussal, mind pedig az idealizmussal szemben: az elmélet és gyakorlat problémájának megoldása megköveteli, hogy a gyakorlatnak arra a valóságos és anyagi megjelenésmódjára nyúljunk vissza, ahol világosan és egyértelműen előtérbe kerülnek alapvető ontológiai meghatározásai. Ontológiailag itt a teleológia és az okozatiság viszonya a döntő. Az emberi gondolkodás, az emberi világkép fejlődése szempontjából nemcsak azért úttörő az a kérdésfeltevés, amely a munkát e vita középpontjába helyezi, mert a teljes lét folyamából kritikailag eltávolít mindenféle teleológiai belevetítést, és a munkát (a társadalmi gyakorlatot) az egyetlen létkomplexusnak fogja fel, amelyben a teleológiai tételezésnek hitelesen valóságos, a valóságot megváltoztató szerep jut, hanem mert ezen az alapon, de általánosítva, és ezzel az általánosítással egy ontológiailag alapvető tényállás puszta megállapításán túlhaladva, meghatározza a filozófiailag egyedül helyes viszonyt a teleológia és a kauzalitás között. E viszony lényegét a munka dinamikus szerkezetének elemzésekor kifejtettük már: a teleológia és a kauzalitás nem egymást kizáró elvek a folyamatok lefolyásában, a dolgok létezésében és ígylétében, mint ahogy ez eddig minden ismeretelméleti vagy logikai elemzésből következett, hanem olyan különnemű elvek, amelyek azonban ellentmondásosságuk ellenére csak együtt, szétválaszthatatlan dinamikus koegzisztenciában alkotják bizonyos mozgáskomplexusok ontológiai alapját, mégpedig olyanokét, amelyek csak a társadalmi lét birodalmában lehetségesek ontológiailag, és amelyek működése egyúttal megadja e létfok fő jellegzetességét.

A munka iménti elemzésében e kategoriális mozgásmeghatározások másik fölöttébb fontos jellegzetességét is megállapíthattuk már: a teleológia lényegéhez tartozik, hogy valóságosan csak tételezve működhet. Ezért, hogy létét ontológiailag konkrétan vázolhassuk, ha valamely folyamatot indokoltan teleológiai folyamatnak akarunk jellemezni, a tételező szubjektum létét is ontológiailag kétségbevonhatatlanul kell bizonyítanunk. A kauzalitás viszont egyaránt működhet tételezett és nem-tételezett módon. A helyes elemzés tehát nemcsak e két létmód pontos megkülönböztetését követeli meg, hanem azt is, hogy a tételezettség meghatározását megszabadítsuk minden filozófiai kétértelműségtől. Ugyanis nagyon befolyásos bölcseletekben — elég Hegelére utalni — elmosódik és ezért eltűnik a különbség az okozatiság pusztán ismeretelméleti és anyagilag valóságos, létszerű tételezései között. Ha korábbi elemzéseink alapján arra helyezzük a súlyt, hogy kizárólag egy anyagilag-létszerűen tételezett kauzalitás létezhet együtt a már vázolt módon a mindig tételezett teleológiával, akkor a kauzalitás pusztán ismeretszerű tételezésének jelentőségét — a specifikus ismeretelméleti vagy logikai tételezés ennek további elvonatkoztatása, tehát itt nem jön tekintetbe — korántsem becsültük le. Ellenkezőleg. Korábbi fejtegetéseink világosan megmutatták, hogy a konkrét okozati sorok létszerű tételezése feltételezi ezek ismeretét, vagyis azt, hogy e

[20] MEGA, I, 5, 533. [Marx és Engels Művei, **3**, 7.]

tételezést előzetes ismeretek alapján hajtsák végre. Csak azt nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy ezzel a tételezéssel csupán egy lehetőséget érhetünk el az arisztotelészi dünamisz értelmében, és hogy az eshetőség megvalósítása külön művelet, mely feltételezi ugyan a tételezést, de a különnemű másság viszonyában van vele; ez a művelet éppen a döntés, mely az alternatívából fakad.

A teleológia és a kauzalitás ontológiai együttélésének a dolgozó (gyakorlati) ember magatartásában, és csakis itt, létszerűen az a következménye, hogy az elmélet és a gyakorlat társadalmi lényegüket tekintve szükségképpen egy és ugyanazon társadalmi létkomplexus mozzanatai, így hát csak e kölcsönös viszonyból kiindulva lehet őket adekvát módon megérteni. A munka mint modell éppen itt szolgálhat a legtöbb felvilágosítással. Első hallásra ez talán kicsit furcsán hangzik, mert a legnyilvánvalóbban éppen a munka beállítottsága teleológiai, a kitűzött cél megvalósításához fűzött érdek itt jelentkezik a legáthatóbban. Mégis a munka, a munka műveletei, melyek tételezettekké változtatják át a spontán okozatiságot, éppen mert itt még kizárólag az embernek és a természetnek, nem pedig az embernek és az embernek, az embernek és a társadalomnak a kölcsönös vonatkozásáról van szó, zavartalanabbul őrzik meg a műveletek tisztán megismerésszerű jellegét, mint a magasabbrendű aktusok, ahol a tények visszatükrözésébe már elkerülhetetlenül belejátszanak a társadalmi érdekek is. Az okozatiság tételezési aktusai a munkában a legtisztább formában az igaz és a téves értékellentétére irányulnak, mert — mint már korábban kimutattuk —, ha a magában véve létező okozatiságot a tételezés folyamatában félreértjük, elkerülhetetlenül meghiúsul az egész munkafolyamat. Ezzel szemben nyilvánvaló, hogy az okozatiság minden olyan tételezésében, ahol a közvetlenül kitűzött cél az emberek tételező tudatának megváltoztatása, a társadalmi érdekeltség, amelyet minden célkitűzés — természetesen az egyszerű munkáé is — tartalmaz, okvetlenül befolyásolja a megvalósításhoz szükséges okozati sorok tételezését is. Annál is inkább, mert magánál a munkánál az okozati sorok tételezése olyan tárgyakra és folyamatokra vonatkozik, amelyek tételezettségükben teljesen közönyös magatartást tanúsítanak a teleológiai céllal szemben, míg azok a tételezések, amelyek arra törekszenek, hogy az emberek döntsenek bizonyos alternatívákban, olyan anyagban válnak hatékonnyá, amely magától spontánul alternatív döntések irányába tör. A tételezésnek ez a módja tehát az ember ezen tudati tendenciáinak megváltoztatására, erősítésére vagy gyöngítésére törekszik, ezért nem egy magában véve közönyös anyagban, hanem egy kedvező vagy kedvezőtlen, tendenciálisan eleve célkitűzésekre törő anyagban dolgozik. Még ha az emberek esetleg közönyt tanúsítanak is az ilyen célzatú befolyásolással szemben, ez a közöny a természeti anyag imént említett közönyéhez csak a szóhasználatban hasonlít. A természet esetében a közöny csak metafora, mely az emberi célkitűzésekkel szemben tanúsított folytonos, megváltoztathatatlan, teljességgel semleges különneműségét jelzi, míg az emberek közönye ilyen szándékokkal szemben bizonyos körülmények közt megváltoztatható, konkrét társadalmi és egyéni okokra visszavezethető meghatározott magatartási mód.

A magasabbrendű, társadalmibb okozatiságok tételezéseinél ezért a teleológiai célkitűzés elkerülhetetlenül és befolyást gyakorlón benyomul az okozatiság szellemi reprodukcióiba és tételezéseibe. Még ha ez az utóbbi művelet tudományként, a társadalmi élet — viszonylag — önálló tényezőjeként szerveződik is meg, ontológiai szempontból illúzió azt hinni, hogy társadalmilag tökéletesen elfogulatlanul adhatók vissza az itt uralkodó okozati láncolatok és

ezek közvetítésével a természeti okozatiságok, és hogy itt az ember és a természet közvetlen és kizárólagos szembeállításának tisztább formáját lehet elérni, mint magában a munkában. Természetesen itt a szóbanforgó természeti okozatiságokat sokkal pontosabban, szélesebb körben, mélyebben, tökéletesebben lehet megismerni, mint az önmagára utalt munka esetében. Ez magától értetődik, de nem dönti el jelenlegi problémánkat. Azon fordul meg a dolog, hogy ez a megismerés terén végbement haladás megszünteti az ember és a természet kizárólagos szembenállását, és ehhez rögtön hozzá kell fűznünk, hogy ez is lényegében a haladás irányába mutat. A munkában ugyanis az ember a természet azon részletének magábanvaló létével szembesül, amely közvetlen kapcsolatban áll a munka céljával. Ha ezek az ismeretek az általánosítás magasabb szintjére emelkednek, ami már az önállósulás felé fejlődő tudomány kezdeteikor megtörténik, akkor a természet visszatükröződésébe fel kell venni az ember társadalmiságával kapcsolatos ontológiai célzatú kategóriákat is. Ezt persze nem szabad vulgáris-közvetlen értelemben felfogni. Először is minden teleológiai tételezés végső soron társadalmi meghatározottságú, a munka esetében ezt nagyon pregnánsan a szükséglet végzi el, amelynek következményekkel terhes befolyásától egyetlen tudomány sem lehet mentes. Ez azonban még nem vezetne döntő különbségre. Másodszor azonban a tudomány az összefüggések általánosítását állítja dezantropomorfizáló visszatükröződése középpontjába. Láttuk, hogy ez már nem tartozik közvetlenül a munka ontológiai lényegéhez, és főként nem tartozik a geneziséhez, itt csupán az a fontos, hogy helyesen ragadjanak meg egy konkrét természeti jelenséget, amennyiben ennek sajátossága szükségszerű kapcsolatban van a munka teleológiailag kitűzött céljával. Még ha a dolgozó a közvetettebb összefüggésekről a legtévesebb elképzeléseket táplálja is, a közvetlen összefüggések helyes visszatükrözése esetén ez nem zavarhatja meg a munkafolyamat sikerét. (A kezdetleges munka viszonya a mágiához.)

Mihelyt azonban a visszatükröződés általánosításokra tör — mindegy, milyen tudatosan történik ez —, szükségképpen felmerülnek egy általános ontológia problémái is. És amennyire ezek, ami a természetet illeti, hamisítatlan magábanvalóságukban tökéletesen különböznek a társadalomtól és szükségleteitől, teljesen semlegesen viszonyulnak hozzájuk, annyira nem lehet közönyös a már vizsgált, közvetettebb értelemben a tudatba emelt ontológia, a társadalmi gyakorlat számára. Az elmélet és gyakorlat szoros kapcsolatának az a szükségszerű következménye, hogy ez utóbbi konkrét társadalmi megjelenési formáit nagyon messzemenőkig befolyásolják azok az ontológiai elképzelések is, amelyeket az ember a természetről alakított ki. A tudomány, ha csakugyan a valóság adekvát megragadására törekszik, nem kerülheti meg ezeket az ontológiai kérdésfeltevéseket; ezen a szinten úgy látszik egyre megy, hogy ez tudatosan vagy öntudatlanul foglalkozik-e velük, hogy a kérdések és válaszok helyesek vagy tévesek-e, tagadják-e annak lehetőségét, hogy az ilyen kérdésekre adható-e ésszerű válasz vagy sem, mert a társadalmi életben még ez a tagadás is valamilyen ontológiai hatást fejt ki. És mivel a társadalmi gyakorlat mindig ontológiai elképzelések szellemi környezetében játszódik le, akár a hétköznapi életről, akár tudományos elméletek létköréről van szó, az imént jelzett tényállás a társadalom szempontjából alapvető marad. Az athéni „Azebeia"-perektől Galilein vagy Darwinon keresztül a relativitáselméletig szükségképpen befolyásolja ez a tényállás a társadalmi létet. Itt a munkának mint a társadalmi gyakorlat modelljének dialektikus jellege éppen

abban nyilvánul meg, hogy a gyakorlat fejlettebb formái sok mindenben eltérnek magától a munkától. Korábban már vázoltuk az ilyen közvetett bonyodalmak egy másik formáját, mely persze sokszorosan kapcsolódik a most tárgyalt formához. Mindkét elemzés azt mutatja, hogy a munka azon komplexusok alapvető és ezért legegyszerűbb és legegyértelműbb formája, amelyeknek dinamikus összessége adja a társadalmi gyakorlat sajátosságát. Éppen ezért újból és újból utalni kell arra, hogy a munka sajátos jellemvonásai nem vihetők át csak úgy a társadalmi gyakorlat bonyolultabb formáira. Az azonosság és nem-azonosság ismételten kimutatott azonosságának szerkezeti formái, úgy véljük, arra nyúlnak vissza, hogy maga a munka anyagilag megvalósítja az ember és a természet anyagcseréjének gyökeresen új viszonylatát, a társadalmi gyakorlat többi, bonyolultabb formáinak túlnyomó többsége számára viszont ez az anyagcsere, az ember társadalomban végbemenő újratermelésének alapja, már megszüntethetetlen előfeltétel. E bonyolult formák valódi természetével csak a következő fejezetekben foglalkozhatunk; kimerítő elemzésükre az etikában kerülhet sor.

Mielőtt azonban rátérnénk az elmélet és a gyakorlat viszonyának — ismét hangsúlyozzuk: ideiglenes, bevezető — tárgyalására, hasznosnak látszik, ha még egy pillantást vetünk visszafelé, a munka létrejöttének ontológiai feltételeire. A szervetlen természetben egyáltalán nem fordul elő tevékenység. A szerves természetben alapjában véve csak az keltheti a tevékenység látszatát, hogy az újratermelési folyamat a szerves természet legfejlettebb fokain kölcsönhatásokat idéz elő az organizmus és a környezet között, amelyeket közvetlenül valamilyen tudat irányít. De ezek még a legmagasabb fokon is (mindig szabadon élő állatokról beszélünk) pusztán biológiai reakciók a környezetnek azokra a jelenségeire, amelyek a szóbanforgó állatok közvetlen létezése szempontjából fontosak; ezért semmiféle szubjektum—objektum-viszonylatot nem idézhetnek elő. Ehhez arra a távolságteremtésre van szükség, amelyet már vázoltunk. Az objektum csak akkor válhat a tudat tárgyává, ha ez olyankor is meg akarja ragadni, amikor a mozgásokat hordozó szervezetet semmilyen közvetlen érdek nem fűzi a tárgyhoz. Másrészt a szubjektumot csak az teszi szubjektummá, hogy ha ilymódon módosítja a külvilág tárgyaival kapcsolatos beállítottságát. Ebből látható, hogy a teleológiai célnak és megvalósítása okozatilag működő eszközeinek tételezése olyan tudati aktusok eredménye, amelyek nem hajthatók végre egymástól függetlenül. A teleológia és a tételezett kauzalitás szétválaszthatatlan összetartozása a munka elvégzésének ebben a komplexusában tükröződik és valósul meg.

A munkának ez az ős-struktúrája, hogy így fejezzük ki magunkat, kiegészül még azzal, hogy a tételezett okozati sorok megvalósítása adja meg tételezésük helyes vagy hibás voltának kritériumát. Világos tehát, hogy a munkában, önmagáért véve, a gyakorlat szolgáltatja az elmélet számára a feltétlen kritériumot. Amennyire kétségbevonhatatlan ez általánosságban, éspedig nemcsak a szűkebb értelemben vett munka szempontjából, hanem minden olyan, hasonló, de bonyolultabb tevékenység esetében is, ahol az emberi gyakorlat kizárólag a természettel áll szemben (gondoljunk például a természettudományi kísérletekre), annyira konkretizálásra szorul, mihelyt a szóbanforgó tevékenység túllépi azt a szűkebb anyagi alapot, amely a munkát (és az elszigetelten vett kísérletet is) jellemzi, vagyis mihelyt egy konkrét komplexus elméletileg tételezett okozatiságát be kell illeszteni a valóság általános összefüggésébe, gondolatilag reprodukált magábanvaló létébe. Ez azonban már a

kísérletben is megtörténik, még ha eleinte eltekintünk is elméleti kiértékelésétől. Minden kísérletet valamely általánosítás érdekében hajtanak végre. A kísérlet teleológiailag mozgásba hozza anyagok, erők stb. bizonyos csoportosulását, amelyek meghatározott kölcsönhatásaiból — a különnemű, tehát a keresett kölcsönös vonatkozások szempontjából véletlen körülményektől lehetőleg eltekintve — meg akarják állapítani, hogy valamely hipotetikusan tételezett okozati viszony megfelel-e a valóságnak, vagyis hogy a jövőbeli gyakorlat szempontjából felfogható-e helyesen tételezettnek. Eközben feltétlenül érvényben maradnak azok a kritériumok, amelyek magában a munkában mutatkoztak meg, sőt közvetlenül még tisztább formában jelentkeznek: a kísérlet éppolyan egyértelműen dönthet a helyes és a téves között, mint maga a munka, és ezt az általánosítás magasabb szintjén, a szóbanforgó jelenségkomplexusra jellemző mennyiségi-dologi összefüggések matematikai megfogalmazásában hajtja végre. Ha mármost eredményét a munkafolyamat tökéletesítésére használják fel, akkor itt nem válik problematikussá a gyakorlat mint az elmélet kritériuma. Bonyolódik a kérdés, ha az így elért ismeretet magának a megismerésnek a kitágítására használják fel. Ebben az esetben ugyanis nemcsak arról van szó, hogy vajon egy meghatározott, konkrét okozati összefüggés képes-e ösztönözni egy szintén konkrét és meghatározott helyzetben valamely meghatározott és konkrét teleológiai tételezést, hanem arról is, hogy természetismeretünk általában kibővül és elmélyül. Ilyen esetekben nem elegendő már egy anyagi összefüggés mennyiségi oldalainak pusztán matematikai megragadása, ellenkezőleg, a jelenséget anyagi léte valódi sajátosságában kell megérteni és így megértett lényegét összhangba kell hozni a többi, tudományosan már rögzített létmódokkal. Közvetlenül ez annyit jelent, hogy a kísérlet eredményének matematikai megfogalmazását ki kell egészíteni és tökéletesíteni kell fizikai, kémiai vagy biológiai stb. értelmezésével. Ez azonban — az érdekeltek akaratától függetlenül — szükségszerűen ontológiai értelmezésbe megy át. A matematikai képletek ugyanis ebben a tekintetben többértelműek; a speciális relativitáselmélet einsteini megfogalmazása és az úgynevezett Lorenz-féle transzformáció formulája tisztán matematikailag egyenértékűek egymással — a helyességükről folytatott vita feltételez egy másik vitát a fizikai világkép teljességéről, tehát szükségképpen ontológiai területre csap át.

Ez az egyszerű igazság állandó harci területet jelöl ki a tudomány történetében. Az emberek összes ontológiai elképzelését — ismét mindegy, mennyire tudatosan — messzemenőkig társadalmi tényezők befolyásolják, és egyre megy, hogy ebben a hétköznapi élet, a vallásos hit stb. komponensei vannak-e túlsúlyban. Ezek az elképzelések nagymértékben befolyásolják az emberek társadalmi gyakorlatát, gyakran éppenséggel társadalmi hatalommá sűrűsödnek össze; csak a marxi disszertáció Molochra vonatkozó fejtegetéseire emlékeztetünk.[21] Ez olykor nyílt ütközetekre vezet a tudományosan objektív megalapozottságú és a pusztán társadalmi létben gyökeredző ontológiai koncepciók között. Bizonyos körülmények közt — és ez jellemző korunkra — ez az ellentét maguknak a tudományoknak a módszerébe is behatol. Erre azért nyílik lehetőség, mert az újonnan megismert összefüggések gyakorlatilag kiértékelhetők az ontológiai döntések felfüggesztése esetén is. Ezt már Galilei idejében világosan felismerte Bellarmin bíboros a kopernikuszi asztronómiá-

[21] MEGA, I, 1/1, 80. és köv.

val és ennek a teológiai ontológiával ellentétes jellegével kapcsolatban. A modern pozitivizmusban Duhem nyíltan síkraszállt a bellarmini felfogás „tudományos fölénye" mellett,[22] és ugyanilyen módon értelmezte Poincaré a kopernikuszi felfedezés módszertani lényegét: „Kényelmesebb azt feltételezni, hogy a föld forog, mert így sokkal egyszerűbb nyelven fejezhetők ki a csillagászati törvények."[23] Ez a tendencia a neopozitivizmus klasszikusainál éri el a legfejlettebb formáját, amennyiben „metafizikának", tudománytalannak bélyegeznek és ezért elutasítanak minden létre való hivatkozást ontológiai értelemben, és egyes-egyedül a fokozott gyakorlati alkalmazhatóságot tartják a tudományos igazság kritériumának.

Így hát mélyen a jelenlegi társadalmi létben gyökeredzik az az ellentét, amely benne rejlik minden munkafolyamatban és az ezt irányító tudatban: egyik póluson található a lét helyes megismerése az okozati tételezés tudományos továbbfejlődése révén, a másikon megelégszenek azzal, hogy a konkrétan megismert okozati összefüggéseket gyakorlatilag manipulálják. Fölöttébb felszínes eljárás volna ugyanis, ha a munkában jelentkező ellentmondásnak azt a megoldását, hogy a gyakorlat az elmélet számára kritérium-jelleggel bír, egyszerűen ismeretelméleti, formállogikai vagy tudományelméleti felfogásokra vezetnénk vissza. Az ontológiai kérdésfeltevések és válaszok lényegüket tekintve sohasem sorolhatók be ezek közé. Hosszú időn át a természeti ismeretek kezdetlegessége, a természet fölötti uralom korlátai nagy szerepet játszottak ugyan abban, hogy a gyakorlat mint kritérium egy hamis tudat korlátozott vagy eltorzult formáiban jelentkezett. De a hamis tudat konkrét formáit, és főként befolyását, terjedelmét, hatalmát stb. mindig társadalmi viszonyok határozták meg, természetesen a szűk ontológiai látkörrel kölcsönhatásban. Ma, amikor a tudományok tárgyi fejlődésfoka objektíve lehetővé tenne egy helyes ontológiát, még világosabban látható, hogy a tudománynak és szellemi befolyásának terén tapasztalható hamis ontológiai tudat az uralkodó társadalmi szükségletekre épül fel. Hogy csak a legfontosabb példát vegyük: a mai kapitalizmusban mindenekelőtt a gazdasági manipuláció vált az újratermelés egyik döntő tényezőjévé, és ebből a középpontból kiindulva kiterjedt a társadalmi gyakorlat minden területére. Ezt a tendenciát — nyíltan vagy burkoltan — vallásos oldalról is támogatják. Általában bekövetkezett, amit Bellarmin évszázadokkal ezelőtt el akart titkolni: a vallások ontológiai alapjai összeomlottak. A vallások teológiailag rögzített ontológiai dogmái mindinkább széttörnek, elillannak, és helyükbe egy a mai kapitalizmus lényegében gyökeredző, tudatszerűen többnyire szubjektív veretű vallásos szükséglet lép. Ennek megalapozásához nagyban hozzájárul a tudományokban alkalmazott manipulációs módszer, mivel lerombolja a kritikai érzéket a valódi lét iránt, és így szabaddá teszi az utat egy szubjektív gyökerű vallásos szükséglet számára, továbbá mivel a modern, neopozitivista módon befolyásolt tudományok bizonyos elméletei, például a térről és az időről, a kozmoszról stb., megkönnyítik a gondolati megbékélést a vallások elhalványuló ontológiai kategóriáival. Jellemző, hogy — noha a vezető természettudósok itt az előkelő pozitivista-tudományos semlegesség álláspontjára szoktak helyezkedni — akadnak olyan nagynevű és érdemes tudósok, akik egyenesen arra tesznek kísérletet, hogy

[22] P. Duhem: „Essai sur la nature de la théorie physique de Platon à Galilée", Paris 1908, 77. és köv., 129. és köv.

[23] J. Poincaré: „Wissenschaft und Hypothese", Lipcse 1906, 118.

a legújabb természettudományok ilyen értelmezéseit kibékítsék a modern vallásos szükségletekkel.

Iménti fejtegetéseink tartalmaznak bizonyos ismétléseket. Azért van ez, mert egészen konkrétan meg akartuk mutatni itt, amit már szintén jeleztünk korábban, hogy problematikus dolog a gyakorlatot közvetlenül, kritikátlanul, abszolút módon az elmélet kritériumává nyilvánítani. Amilyen bizonyossággal érvényesül ez a kritérium magában a munkában és — részben — a kísérletben, annyira be kell iktatni minden bonyolultabb esetben a tudatos ontológiai bírálatot, hogy ne veszélyeztessük a gyakorlat kritérium-funkciójának alapvető helyességét. Bebizonyult ugyanis, amiről már szintén gyakran beszéltünk és még beszélni fogunk, hogy mind a hétköznapi élet „intentio rectá"-jában mind a tudományban és a filozófiában olyan helyzeteket és irányzatokat teremthet a társadalmi fejlődés, amelyek a valódi lét megragadásától elvezetik eltérítik ezt az „intentio rectá"-t. Az ezért szükségszerűvé vált ontológiai bírálatnak tehát feltétlenül konkrétnak kell lennie, a mindenkori társadalmi teljességre kell felépülnie és e felé is kell orientálódnia. Feltétlenül tévútra vezetne, ha feltételeznénk, hogy a tudomány minden esetben ontológiailag-kritikailag helyesen korrigálhatná a hétköznapi gondolkodást, vagy a filozófia a tudományokat, vagy pedig megfordítva, a hétköznapi gondolkodás eljátszhatná a tudománnyal és a filozófiával szemben a molière-i szakácsnő szerepét. A társadalom egyenlőtlen fejlődésének szellemi következményei olyan erősek és sokrétűek, hogy e problémakör megközelítése során minden séma csak messzebbre vezetne bennünket a léttől. Az ontológiai bírálatnak tehát a társadalom differenciált — osztályszerűen konkrétan differenciált — egészére, és az így kialakult magatartásmódok kölcsönös vonatkozásaira kell irányulnia. Csak így alkalmazható helyesen a gyakorlatnak, mint az elmélet kritériumának működése, amely minden szellemi fejlődés, minden társadalmi gyakorlat számára döntően fontos.

Idáig az új vagy új módon funkcionáló kategóriák (tételezett okozatiság) új komplexusának létrejöttét túlnyomórészt az objektív munkafolyamat oldaláról szemléltük. De azt is feltétlenül meg kell vizsgálnunk, hogy a szubjektum magatartásmódjában milyen ontológiai változásokat idéz elő ez az ugrás a biológiai lét szférájából a társadalmi létbe. Itt is elkerülhetetlenül a teleológia és a tételezett okozatiság ontológiai együtteséből kell kiindulnunk, mert a szubjektumban kialakuló új jellegzetesség e kategoriális konstelláció szükségszerű eredménye. Ha most abból indulunk ki, hogy a szubjektum döntő cselekedete a teleológiai tételezés és ennek megvalósítása, akkor rögtön szembetűnik, hogy e műveletek kategoriálisan döntő mozzanata már tartalmazza a Legyen által meghatározott gyakorlat jelentkezését. Minden egyes megvalósításra szánt cselekvésnek már csak azért is szükségképpen a Legyen a közvetlenül meghatározó mozzanata, mert a megvalósítás minden lépését az determinálja, hogy elősegíti-e, és ha igen, akkor mennyiben segíti elő a cél elérését. A determináció iránya a következőképpen fordul meg: a normális biológiai, okozati meghatározottságban, az embernél csakúgy, mint az állatnál, okozati folyamat megy végbe, amelyben szükségképpen folyvást a múlt határozza meg a jelent. Az élőlényeknek a megváltozott környezethez való alkalmazkodása is okozati szükségszerűséggel megy végbe, amennyiben azokat a tulajdonságokat, amelyeket a szervezetben múltja termelt ki, az ilyen változás megőrzi vagy szétrombolja. A célkitűzés, mint láttuk, megfordítja ezt a magatartást: a cél (a tudatban) előbb van jelen, mint megvalósítása, és az ehhez

vezető folyamat során minden lépést, minden mozdulatot a célkitűzés (a jövő) irányít. A tételezett okozatiság értelme, innen nézve, abban rejlik, hogy úgy választja ki, hozza mozgásba, hagyja mozogni stb. az okozati tagokat, okozati sorokat stb., hogy ezzel ösztönözze a kezdetben elhatározott cél megvalósítását. Még ahol, Hegel szavaival élve, a természet a munkafolyamatban pusztán „ledolgozza magát", ott sem okozatilag spontán, hanem teleológiailag irányított folyamatról van szó, melynek fejlődése éppen a spontán folyamatok ilyen teleológiai irányításának javításából, konkretizálásából és differenciálásából áll. (A tűznek, a víznek és egyéb természeti erőknek a felhasználása a munka céljaira.) A szubjektum szempontjából a cél Legyen-je irányítja ezt a bizonyosnak tételezett jövő oldaláról determinált cselekvést.

Óvakodnunk kell itt is attól, hogy olyan kategóriákat vetítsünk bele a Legyen-nek ebbe az ősformájába, amelyek csak fejlettebb fokokon jelentkezhetnek. Ez csak, mint különösképpen a kantianizmus esetében történt, fetisizáló módon eltorzíthatja az eredeti Legyen-t, ami a fejlettebb formák megértését is kedvezőtlenül befolyásolja. A Legyen első jelentkezésekor elég egyszerű a tényállás: hiszen az okozatiság tételezése éppen abban áll, hogy olyan okozati láncolatokat, okozati viszonylatokat ismernek meg, amelyek megfelelő kiválasztás, befolyásolás stb. esetében meg tudják valósítani a kitűzött célt, és maga a munkafolyamat azt jelenti, hogy a cél megvalósítása érdekében ilymódon befolyásolják a konkrét okozati viszonylatokat. Láttuk, hogy eközben szükségképpen az alternatívák szakadatlan láncolata jön létre, és itt a helyes döntést minden esetben a jövő, a megvalósítandó cél határozza meg. Az okozatiság helyes megismerését, helyes tételezését csak akkor érthetjük meg, ha belátjuk, hogy ezt a cél határozza meg; valamely helyes megfigyelés és felhasználása, amely, mondjuk, egy kő csiszolásakor fölöttébb célszerű, a reszelés esetében elronthatja az egész munkát. A valóság helyes visszatükröződése természetesen a helyesen működő Legyen elkerülhetetlen előfeltétele; de ez a helyes visszatükröződés csak akkor lehet hatékony, ha valóban ösztönzi annak megvalósítását, aminek lennie kell. Itt nem csupán általában a helyes visszatükröződésen, a valósággal kapcsolatos megfelelő reagáláson múlik minden, hanem valamely elhatározás helyes vagy téves volta, tehát a munkafolyamatban felmerülő alternatívák eldöntése minden esetben kizárólag a célból, a munkafolyamat megvalósításából kiindulva ítélhető meg. Tehát itt is a Legyen és a visszatükröződés (a teleológia és a tételezett okozatiság) közti megszüntethetetlen kölcsönhatásról van szó, aholis a Legyen tölti be az elsődleges mozzanat funkcióját. A korábbi formákról való leválás, a társadalmi lét autochtonná-válása éppen azoknak a kategóriáknak a túlsúlyra jutásában fejeződik ki, amelyekben megnyilvánul e létmód új, fejlettebb jellege az alapjukul szolgáló létmódokhoz képest.

Ismételten utaltunk már arra, hogy az ilyen ugrások az egyik létszintről egy magasabbra igen nagy időszakot követelnek, és hogy valamely létmód kifejlődése specifikus kategóriáinak fokozatos — ellentmondásos, egyenlőtlen — eluralkodását jelenti. Minden kategória ontológiai történetében látható és bebizonyítható a tulajdonképpenivé-válás ilyen folyamata. Az idealista gondolkodás végső soron módszertanilag azért képtelen még a legegyszerűbb és legnyilvánvalóbb ontológiai viszonylatok megértésére is, mert megelégszik azzal, hogy a kategóriák legfejlettebb, legátszellemítettebb, legfinomabb megjelenésmódjait ismeretelméletileg vagy logikailag elemezze, és eközben nemcsak elhanyagolja, sőt tökéletesen semmibe veszi valódi eredetük ontológiailag

iránymutató problémakomplexumait, hanem még azt a hibát is elköveti, hogy a társadalmi gyakorlatnak a társadalom természettel folytatott anyagcseréje szempontjából kizárólag távoli formáival foglalkozik, és nemcsak nem veszi tudomásul azokat a bonyolult közvetítéseket, amelyek a távoli formákat az ősformákkal összekötik, hanem éppenséggel ellentéteket konstruál köztük. Így e kérdések idealista feldolgozásainak túlnyomó többségében csaknem teljesen eltűnik a társadalmi lét sajátossága, ehelyett a Legyen (az érték) mesterkélten gyökértelenített szféráját konstruálják meg, és ezt szembeállítják az emberek — állítólag — pusztán természeti létével, noha ez objektíve ontológiailag mindig éppoly társadalmi, mint amaz. A vulgáris materializmus erre úgy reagál, hogy egyszerűen semmibe veszi a Legyen-nek a társadalmi létben betöltött szerepét, és az egész szférát a tiszta természeti szükségszerűség modellje szerint próbálja megérteni; ez még inkább összekuszálja ezt a problémakört, és a jelenségeket mindkét póluson tartalmilag és módszertanilag persze ellentétesen, de tárgyilag összetartozó módon fetisizálja.

A Legyen ilyen fetisizálását a legvilágosabban Kantnál figyelhetjük meg. A kanti filozófia csak a morál legmagasabbrendű formáinak viszonylatában vizsgálja az emberi gyakorlatot. (Természetesen csak az etikában tárgyalhatjuk, hogy mennyiben zavarja és merevíti meg „felülről" Kant fejtegetéseit, hogy nem tesz különbséget a morál és az etika között.) Itt az a döntő, hogy nézeteinek korlátait „alulról", a társadalmi genezis teljes hiányának oldaláról vizsgáljuk meg. Mint minden következetes idealista filozófia esetében, Kantnál is létrejön az ész önállósító fetisizálása. Az ilyen világképekben a szükségszerűség, ismeretelméletileg is, elveszti „ha . . . akkor" jellegét, amely pedig egyedül tudná konkretizálni; egyenesen abszolútumként jelenik meg. A rációnak ez az abszolutizálása érthető módon a morálban jelenik meg a legtúlzottabb formában. A Legyen ezzel — szubjektív és objektív értelemben — elszakad az emberek konkrét alternatíváitól; ezek a morális ráció ilyen abszolutizálásának fényében inkább abszolút, tehát az emberek viszonylatában transzcendens törvények megfelelő vagy meg-nem-felelő megtestesülései. Kant ezt mondja: „A gyakorlati filozófiában nem annak okaival kell foglalkoznunk, ami *történik*, hanem annak törvényeivel, aminek *történnie kell*, még ha nem is történik meg soha."[24] Az imperatívusz, mely létrehozza az emberekben a Legyen-vonatkozásokat, ezzel transzcendens-abszolút (kriptoteológiai) elvvé válik. Jellegét az határozza meg, hogy „olyan szabály, melyet a cselekvés objektív kényszerét kifejező Legyen állít fel", mégpedig egy olyan lényre (vagyis az emberre) vonatkozóan, „akinél az ész nem egészen egyedül határozza meg az akaratot". Így hát az emberi egzisztencia, amelyet csakugyan nem kizárólag a kanti önállósított ész határoz meg, valódi ontológiai lényegét tekintve csupán az általános érvényű imperatívusz kozmikusan (teológiailag) kialakult különös eseteként jelenik meg. Kant igen élesen el is határolja az imperatívusz objektivitását, minden „értelmes lényre" kiterjedő érvényességét az ember társadalmi gyakorlatától, amelyet mi a Legyen egyedül valóságos területének tartunk. Nem tagadja ugyan kifejezetten, hogy az itt létrejövő, a cselekvést befolyásoló — az imperatívusz abszolút objektivitásával ellentétes — szubjektív maximák szintén hathatnak a Legyen valamilyen fajtájaként, de ezek pusztán „gyakorlati" előírások, és nem „törvények", mégpedig azért, „mert hiányzik belőlük a szükségszerűség, amely, ha gyakorlativá akar

[24] Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", Phil. Bibl. Lipcse 1906, 51.

lenni, szükségképpen független a patologikus, tehát az akaratra véletlenül rátapadó feltételektől".[25] Így hát az emberek valamennyi konkrét tulajdonsága, törekvése stb. Kant szerint patologikus, mert csak véletlenül tapadnak a — szintén fetisizált — elvont akarathoz. Itt nem bírálhatjuk behatóan ezt a morált. Jelenleg csak a társadalmi lét ontológiája, és ezen belül a Legyen ontológiai jellege foglalkoztat bennünket. Ezért megelégszünk ezekkel a gyér jelzésekkel, amelyek azonban jelenlegi céljaink számára kielégítően világítják meg Kant alapvető álláspontját. Csak utalunk még Kantnak arra a meggyőződésére, ami szintén e morál kriptoteológiai jellegét mutatja, hogy ő ezen a minden társadalmi-emberi meghatározástól elvonatkoztató módon, abszolút, törvényteremtő érvénnyel tud választani az emberek leghétköznapibb morális alternatíváira. Arra a meglehetősen ismertté vált döntésére gondolunk, hogy miért nem szabad letéteket elsikkasztani; ezt a fejtegetését Hegel már a jénai korszakában élesen és helyesen bírálta. Mivel az ifjú Hegelről írott könyvemben részletesen foglalkoztam ezzel a bírálattal,[26] itt csak utalok rá.

Ismét nem véletlen, hogy a Legyen-nek e kanti felfogása ellen éppen Hegel lépett fel olyan határozottan. Persze az ő felfogása sem problémátlan. Gondolkodásában két különböző tendencia áll közvetlenül szemben egymással. Egyrészt jogosultan elutasítja a Legyen kanti fogalmát transzcendens túlfeszítettsége miatt. Ez azonban gyakran egy pusztán elvont, egyoldalú oppozícióra vezet. Ez látható „Jogfilozófiá"-jában, ahol a kanti formális érzület-morál benső problematikusságával és kétértelműségével az erkölcsiség területén egy tartalmi etikát próbál szembeállítani. Itt a Legyen-t kizárólag a moralitás megjelenésmódjának, „a Legyen vagy a követelmény" álláspontjának, olyan tevékenységnek fogja fel, „amely még nem juthat el semmilyen *mi van*-ig". Ezt csak az erkölcsiség, az emberi egzisztencia beteljesült társadalmisága érheti el, ahol ezért ez a kanti Legyen-fogalom elveszti értelmét és érvényét.[27] Hegel álláspontjának téves volta összefügg polémiája jellegével. Bírálja ugyan a kanti Legyen-tan szűkösségét és korlátozottságát, de közben ő sem haladja meg pozitív módon e szűkösséget és korlátozottságot. Amilyen helyesen mutatja ki a kanti tiszta erkölcs benső problematikusságát, olyan hibásan állítja vele szembe az erkölcsiséget mint beteljesült társadalmiságot, ahol a gyakorlatnak a moralitásban megnyilvánuló Legyen-jellegét az erkölcsiség megszünteti.

Az „Enciklopédiá"-ban, ahol Hegel elfogulatlanul, Kant-ellenes polémiájától függetlenül tárgyalja ezt a kérdéskomplexust, sokkal közelebb kerül az igazi ontológiai problémához, noha itt is megterheli néhány idealista előítélet. A szubjektív szellemről szóló szakaszban, a gyakorlati érzésnek mint a szubjektív szellem egyik fejlődési szakaszának vizsgálatakor a következőképpen határozza meg a Legyen-t: „A gyakorlati érzés tartalmazza a *Legyen*-t, önmeghatározását mint *önmagában* létezőt, egy olyan létező egyediségre *vonatkoztatva*, amely csak akkor érvényes, ha megfelel ama önmeghatározásnak." Hegel itt teljesen helyesen ismeri fel, hogy a Legyen az emberi létezés egyik elemi, kezdeti és eredeti kategóriája. Furcsa, hogy noha alapvetően helyesen ismeri fel a munka teleológiai jellegét, a Legyen viszonyát a munkához mégsem veszi figyelembe. Ehelyett jellegzetesen idealista, elítélő megjegyzések

[25] „Kritik der praktischen Vernunft", Phil. Bibl., Lipcse 1906, 24. és köv. [Vö. „A gyakorlati ész kritikája", Budapest 1922.]

[26] G. Lukács: „Der junge Hegel"; „Werke", **8**, 3. kiadás, Neuwied—Berlin 1967, 369. és köv.

[27] „Rechtsphilosophie", 108. § és pótlás.

következnek e Legyen-nek a kellemessel és kellemetlennel kapcsolatos viszonyáról, aholis nem mulasztja el, hogy ezeket leszólja mint „szubjektív és felszínes" érzéseket. Ez azonban nem gátolja meg annak megsejtésében, hogy ennek a Legyen-nek az emberi létezés egész birodalmát meghatározó jelentősége van. Ezt mondja: „Az okozza a bajt, ha a lét és a *Legyen* nem felel meg egymásnak", és kiegészítésképp hozzáfűzi: „E Legyen-nek sok a jelentése, sőt végtelenül sok, mivel a véletlen *célok* is a Legyen formáját öltik fel."[28] A Legyen fogalmának ez a kiterjesztése annál is becsesebb, mivel Hegel kifejezetten az emberi (a társadalmi) létre korlátozza érvényességét, és tagadja, hogy bármiféle Legyen létezik a természetben. Bármilyen felemásak is az ilyen fejtegetések, hatalmas lépéssel haladják meg a korszak és a következő korok szubjektív idealizmusát. Nemsokára láthatjuk, hogy Hegel ezekkel a problémákkal kapcsolatban alkalomadtán még szabadabb álláspontot is el tud foglalni.

Ha helyesen akarjuk megérteni a Legyen-nek a munka teleológiai lényegéből fakadó, és mint hisszük, kétségbevonhatatlan eredetét, akkor ismét emlékeztetnünk kell arra, amit a munkáról mint minden társadalmi gyakorlat modelljéről már mondtunk: hogy a modell és későbbi, sokkal bonyolultabb változatai között az azonosság és nem-azonosság azonosságának viszonya forog fenn. A Legyen ontológiai lényege a munkában a dolgozó szubjektumra irányul ugyan, és nemcsak a munkához, hanem önmagához, mint a munkafolyamat szubjektumához való viszonyát is meghatározza. Ez azonban, mint már nyomatékosan hangsúlyoztuk, olyan folyamat, mely az ember és a természet közt zajlik le, ez az ember és a természet anyagcseréjének ontológiai alapja. A cél, a tárgy, az eszközök ilyen jellege a szubjektív magatartás lényegét is meghatározza; mégpedig annyiban, hogy a szubjektum oldaláról is csak a legszigorúbb objektivitás alapján végrehajtott munka lehet sikeres, és ezért a szubjektivitásnak ebben a folyamatban termékenyen szolgáló szerepet kell játszania. A szubjektum tulajdonságai (megfigyelő képesség, ügyesség, szorgalom, szívósság stb.) természetesen extenzíven és intenzíven egyaránt döntő mértékben befolyásolják a munkafolyamatot. De az ember összes, ilyenkor mozgósított képességei lényegében kifelé irányulnak, arra törekszenek, hogy a munka segítségével ténylegesen uralmuk alá hajtsák, anyagilag átformálják a természeti tárgyat. Amennyiben — és ez elkerülhetetlen — a Legyen a szubjektum benső életének bizonyos oldalaihoz is folyamodik, követelményei mégis azt célozzák, hogy az ember benső változásai lendítsék elő az anyagcserét a természettel. Az emberek önuralmát, amely szükségképpen először a munkában a Legyen hatásaként bukkan fel, saját spontán hajlamainak, szokásainak stb. fokozódó megismerését e folyamat objektivitása szabályozza és irányítja, ez az objektivitás azonban lényegében a munka tárgyának, eszközeinek stb. természeti létezésén alapul. Ha meg akarjuk érteni, hogy a Legyen miként befolyásolja és módosítja a munkában a szubjektumot, akkor ebből az objektivitásból mint szabályozóból kell kiindulni. Ennek az a következménye, hogy a munka szempontjából elsődlegesen a dolgozó tényleges magatartása a döntő; ezt nem feltétlenül befolyásolja mindaz, ami közben magában a szubjektumban játszódik le. Láttuk persze, hogy a Legyen a munka során olyan emberi tulajdonságokat támaszt és serkent, amelyek később a gyakorlat fejlettebb formái számára döntőkké válnak; elég ha az indulatok megfékezé-

[28] Hegel: „Enzyklopädie", 472. §. [Vö. „Enciklopédia", III. rész, Budapest 1965.]

sére emlékeztetünk. Itt azonban a szubjektumnak ezek a változásai nem, vagy legalábbis nem közvetlenül érintik totalitását mint személyt; a munkában akkor is kitűnően működhetnek, ha a szubjektum életének egyéb vonatkozásait nem befolyásolják. Mindenesetre lényegbevágó lehetőségeik vannak erre, de ezek csak lehetőségek.

Mihelyt, mint láttuk, más emberek befolyásolásának teleológiai célja megvalósítandó teleológiai tételezésekké válik, a tételező szubjektivitása minőségileg más szerephez jut, és az emberek társadalmi viszonyainak fejlődése végül oda vezet, hogy a szubjektum önátalakítása is Legyen-szerű teleológiai tételezések közvetlen tárgya lesz. Ezek a tételezések természetesen nemcsak abban különböznek a Legyen munkafolyamatban meglelt formáitól, hogy bonyolultabbak, hanem, éppen ezért, minőségileg is mások. Későbbi fejezetekben és főként magában az etikában elemezhetjük ezt behatóbban. De ezek az alapvető minőségi különbségek mégsem homályosíthatják el azt az alapvetően közös tényállást, hogy valamennyien a Legyen vonatkozásai, olyan műveletek, amelyekben nem a múlt határozza meg spontán okozatiságával a jelent, hanem inkább a teleológiailag tételezett jövőbeli feladat az erre irányuló gyakorlat meghatározó elve.

A régi materializmus szellemileg kompromittálta az „alulról" vezető utat, mivel a fejlettebb szerkezetű, bonyolultabb jelenségeket közvetlenül az alacsonyabbrendűekből akarta származtatni, mintha egyszerű termékek volnának. (Moleschott hírhedt levezetése szerint a gondolkodás az agy kémiájából fakad, tehát tiszta természeti termék.) A Marx által alapított új materializmus az emberi létezés természeti alapját megszüntethetetlennek tekinti ugyan, de ez számára csak eggyel több indíték arra, hogy a természet és társadalom ontológiai szétválásának folyamatából fakadó kategóriák specifikus társadalmiságát éppen a maga társadalmiságában tisztázza. Ezért olyan fontos a munkában tapasztalható Legyen problémájánál a munkának az a funkciója, hogy megvalósítja az anyagcserét a természet és a társadalom között. Ezen a viszonyon alapul mind általában a Legyen-nek a szükséglet-kielégítés emberi-társadalmi módjából való létrejötte, mind pedig sajátos természete, különös minősége és mindazok a lét-meghatározta korlátai, amelyeket ez a Legyen, mint valóságos viszonylatok formája és kifejezése alakított ki és határozott meg. Az azonosság és nemazonosság ilyen egyidejűségének felismerése azonban nem elegendő a helyzet teljes megismeréséhez. Éppolyan hibás volna, ha a munkafolyamatban működő Legyen-ből mintegy logikailag akarnák levezetni bonyolultabb formáit, mint amennyire téves az idealista filozófiában a szembeállítás dualizmusa. A Legyen a munkafolyamatban, mint láttuk, máris a legkülönfélébb objektív és szubjektív lehetőségeket tartalmazza. A mindenkori, konkrét társadalmi fejlődéstől függ, hogy közülük melyek és miként válnak társadalmi valóságokká, és, mint szintén tudjuk, e fejlődést a maga konkrét meghatározásaiban csak utólag érthetjük meg adekvát módon.

A Legyen-nek mint a társadalmi lét kategóriájának problémájával elválaszthatatlanul összefügg az érték problémája. Mert ahogy a Legyen mint a szubjektív gyakorlat meghatározó tényezője csak azért játszhatja a munkafolyamatban ezt a specifikus meghatározó szerepét, mert az ember számára értékes, amire törekszik, úgy az érték sem valósulhat meg az ilyen folyamatban, ha nem képes arra, hogy megvalósítása Legyen-jét a dolgozó emberben a gyakorlat vezérfonalává tegye. E bensőséges összetartozás ellenére, mely első pilla-

natra csaknem az azonosság benyomását kelti, az érték mégis külön tárgyalást igényel. Hiszen a két kategória azért tartozik olyan bensőségesen együvé, mert ugyanannak a közös komplexusnak a mozzanatai. És mivel az érték túlnyomórészt a célkitűzést befolyásolja és a megvalósított termék megítélésének elve, míg a Legyen inkább magának a folyamatnak a szabályozója, sok mindenben különböznek is, mint a társadalmi lét kategóriái, ami persze nem szünteti meg, ellenkezőleg, konkretizálja összetartozásukat. Ha abból indulunk ki, hogy az érték a mindenkori munka végtermékét értékesnek vagy értéktelennek minősíti, akkor rögtön felmerül a kérdés: ez a minősítés objektív vagy pusztán szubjektív? Vajon az érték valamely dolog objektív tulajdonsága, amelyet a szubjektum értékelő aktusa — helyesen vagy helytelenül — csupán felismer, vagy pedig éppenséggel az ilyen értékelések eredményeképpen születik meg az érték?

Az értéket bizonyára nem vonhatjuk ki közvetlenül valamely tárgy természetadta tulajdonságaiból. Ez rögtön kitűnik az érték minden magasabbrendű formájából. Egyáltalán nem kell itt olyan „szellemiesített" értékekre gondolnunk, mint amilyenek az esztétikai vagy etikai értékek, Marx már az emberek gazdasági érintkezésének kezdetével, a csereérték kialakulásával kapcsolatban megállapítja, mint annak idején kimutattuk, hogy ez lényegileg nem természeti jellegű: „Eddig még egyetlen vegyész sem fedezett fel a gyöngyben vagy a gyémántban csereértéket."[29] Jelenleg persze még csak az érték elementáris megjelenési módjával, a használati értékkel van dolgunk, amelyet megszüntethetetlen kötöttségek fűznek a természeti létezéshez. Az teszi használati értékké, hogy az ember élete szempontjából hasznos. Mivel itt a pusztán természeti létből a társadalmi létbe való átmenetről van szó, lehetségesek — mint Marx kimutatja — olyan határesetek, ahol valamely használati érték nem a munka terméke. „Ez az eset" — mondja Marx —, „amikor hasznát az ember számára nem a munka közvetíti. Ilyen a levegő, a szűzföld, a természetes rétek, a vadon növő fa stb."[30] A levegő kivételével, amely csakugyan határeset, minden más tárgy azért értékes, mert egy későbbi hasznos munka alapja, munkatermékek létrehozásának lehetősége. (Utaltunk már arra, hogy a természeti termékek gyűjtögetését is a munka kezdeti formájának tekintjük; jellegének pontos vizsgálata rögtön megmutatja, hogy a gyűjtögetésben is csírájukban jelen vannak a munka összes objektív és szubjektív kategóriái.) Ezért nem térünk el az igazságtól, ha ezekben az általános fejtegetésekben a használati értékeket, a javakat a munka konkrét termékeinek fogjuk fel. Ennek az a következménye, hogy a használati értékben objektív társadalmi tárgyiassági formát fedezhetünk fel. Társadalmiassága a munkán alapul: a használati értékek túlnyomó többségét a munka, a természeti tárgyaknak, körülményeiknek, működésüknek a megváltoztatása hozta létre, és ez a folyamat, mint a természeti korlátok visszaszorítása, szélességében és mélységében egyaránt mindinkább kibontakozik a munka fejlődésével és társadalmiasodásával. (Ma a levegőnek a szállodák, szanatóriumok stb. jóvoltából még csereértéke is van.)

Így a használati értékek, a javak társadalmi tárgyiassági formát öltenek, amely csak abban különbözik a többi gazdasági kategóriától, hogy mint a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének objektivációja az összes

[29] „Kapital", **I**, 49. és köv. [Marx és Engels Művei, **23**, 85.]
[30] Uo. 7. [**23**, 46.]

társadalmi formációra, valamennyi gazdasági rendszerre jellemző, és így — általánosságában nézve — nincs alávetve történelmi változásnak; közben persze szakadatlanul változnak konkrét megjelenési formái, ugyanazon a formáción belül is. Másodszor is a használati érték e keretek között objektív. Eltekintve attól, hogy a munka társadalmiasságának fejlődésével egyre nő azoknak a használati értékeknek a száma, amelyek csak közvetve szolgálják a szükséglet kielégítését — ne felejtsük el, hogy ha egy kapitalista gépet vásárol, használati értékét akarja megszerezni —, a hasznosság, amely egy tárgyat használati értékké tesz, a munka kezdeti szakaszában is igen pontosan megállapítható. Ezt az objektivitást nem szünteti meg, hogy ennek a hasznosságnak teleológiai jellege van, ez csak meghatározott konkrét célok szempontjából hasznos. A használati érték tehát nem szubjektív, értékelő műveletek egyszerű eredménye, hanem ezek csak tudatosítják a használati értékek objektív hasznosságát, helyes vagy téves voltuk a használati érték objektív természetében rejlik, és nem megfordítva.

Első pillantásra kissé paradoxnak látszik, hogy a hasznosság a dolgok tulajdonsága. A természet egyáltalán nem ismeri ezt a kategóriát, pusztán a mássávválás okozatilag meghatározott folytatólagos folyamatát. Csak a teodiceákban fordulhatnak elő olyan otromba meghatározások, hogy például a nyúl „hasznos", mert a róka tápláléka stb. A hasznosság ugyanis csak valamely teleológiai tételezésre vonatkoztatva határozhatja meg egy tárgy létmódját, csak ebben a viszonyban tartozik, mint létező dolognak a lényegéhez, hogy hasznos vagy haszontalan legyen. Ezért a filozófiában nemcsak a munka ontológiai szerepét kellett megérteni, hanem a társadalmi létnek mint új és önálló létmód megalkotásában betöltött funkcióját is, hogy valóságnak megfelelő kérdésfeltevéshez jussunk. Ezért módszertanilag könnyen érthető, hogy olyan világképek, amelyek az össz-valóság állítólagos teleológiai jellegéből indultak ki, a természeti és társadalmi tárgyak jellegzetességét arra vezették vissza, hogy a világ transzcendens teremtője alkotta meg őket, és ennek objektivitásával próbálták e tárgyak jellegzetességét megindokolni. Ágoston például ezt mondja a dolgokról: „Vannak, mert Te teremtetted meg őket, de nincsenek, mert nem olyanok mint Te. Mert csak az valóságos, ami nem változik." A dolgok léte tehát azzal fejezi ki érték-jellegét, hogy isten alkotta őket, míg pusztulásuk képviseli nem-létező mozzanatukat. Ebben az értelemben „minden, ami létezik, jó", a rossz, a gonosz „nem valóságos dolog".[31] Természetesen ez csak különös esete annak, hogy miként indokolják meg kozmikus-teológiai módon a dolgok, és velük és általuk az értékek objektivitását. Nem foglalkozhatunk itt az ilyen álláspontok egymástól nagyon eltérő változataival, csak azt állapítjuk meg, hogy az objektivitást itt is a munkából — persze teremtéssé történő transzcendens önállósításából — vezetik le. Ebből azonban az következik, hogy egyrészt, még kifejezettebben, mint az általános idealista világképek esetében, a bonyolult, átszellemiesítettebb értékek többé-kevésbé éles ellentétbe kerülnek az anyagi, a földi értékekkel, és az előbbiek tételezési módjától függ, hogy ezeket egyszerűen alájuk rendelik vagy — aszkétikusan — elvetik őket. Az etikában látni fogjuk, hogy minden ilyen értékelés mögött a társadalmi viszonyok valódi ellentmondásai rejlenek, de itt még nem bocsátkozhatunk az ilyen problémakomplexusok részleteibe.

[31] „Die Bekenntnisse des heiligen Augustin", VII. könyv 11—12. fejezet, München é. n. 215. és köv. [Vö. „Szent Ágoston Vallomásai", Budapest 1944, 2, 92—94.]

Mindenesetre itt egy — persze transzcendens módon eltorzított — objektivista válasz születik az érték és a javak problémáira. E válasz transzcendens-teológiai megalapozása miatt érthető, hogy a reneszánsszal létrejött vallásellenes világnézeti álláspont a szubjektív értékelés műveletére helyezte a súlyt. Hobbes ezt mondja: „Az ember vonzalmának minden tárgyát *jónak* nevezi, *gonosznak* hív mindent, amit utál vagy gyűlöl, *rossznak* pedig azt, amit megvet. A jó, a gonosz és a rossz kifejezéseket tehát arra vonatkoztatva kell érteni, aki használja őket; mert semmi sem önmaga által jó, gonosz vagy rossz, és a meghatározás alapja nem maguknak a dolgoknak a természetében rejlik, hanem szükségképpen attól függ, aki . . . használja őket."[32] Spinoza is nagyon hasonlóan fogalmaz: „Ami a jót és a rosszat illeti, ezek a kifejezések semmi pozitívat sem jelölnek meg a dolgokban, ha ugyanis a dolgokat magukban véve vizsgáljuk . . . Mert egy és ugyanazon dolog ugyanabban az időben lehet jó és rossz és közömbös is."[33] Ezek az értékfelfogás teológiai transzcendenciája ellen irányuló jelentős ellenzéki mozgalmak a felvilágosodásban érik el filozófiai csúcspontjukat; gazdaságilag először a XVIII. század fiziokratái és angol közgazdászai próbálták megalapozni őket; legkövetkezetesebben, de egyúttal leglaposabban és legszellemtelenebbül pedig Bentham.[34]

A két véglet vizsgálata azért tanulságos ontológiai kérdésfelvetésünk szempontjából, mert mindkettő értéktelennek vagy lényegtelennek bélyegzi a társadalmilag reális értékrendszereket, és csak a kifinomultan szellemi, illetve közvetlenül anyagi értékekben találja meg az érték autochton érvényességét. Ezen a tényálláson mit sem változtat, hogy mindkét rendszer szintén elveti az azonos szintű, de ellentétes tartalmú értékeket, mint például Ágoston a manicheizmust. Ugyanis mindkét véglet arra törekszik, hogy tagadja az értéknek mint a társadalmi lét valódi tényezőjének végső egységességét, mely független a társadalmi fejlődés során bekövetkező fölöttébb jelentős minőségi, szerkezeti változásoktól. E két véglettel szemben csak a dialektikus módszer kínálhatja a tertium datur-t. Ugyanis csak ez tisztázhatja, hogy egy új létmód ontológiai eredete már tartalmazza e létmód döntő kategóriáit — kialakulása ezért ugrás a fejlődésben —, de ezek kezdetben csak magukban véve vannak jelen, és a magábanvaló szükségképpen mindig hosszadalmas, egyenlőtlen és ellentmondásos történelmi folyamat során bontakozik ki magáértvalóvá. A magábanvaló megszüntetése (Aufhebung), melyet magáértvalóvá történő átalakulása hajt végre, a megsemmisítés, a megőrzés és a magasabb-szintre-való-emelés formális, logikailag egymást látszólag kizáró, bonyolult meghatározásait tartalmazza. Ezért az érték primitív és fejlett formáinak összehasonlításakor is ragaszkodni kell a megszüntetésnek ehhez a bonyolult jellegéhez. Tévedett a felvilágosodás, amikor — gyakran szofisztikusan, gyakran, kegyes kifejezéssel élve, arca verejtékével — azon fáradozott, hogy a legmagasabbrendű erényeket a puszta hasznosságból vezesse le. Ezt közvetlenül nem lehet megtenni, ami nem jelenti azt, hogy a megszüntetés dialektikus elve itt nem játszik szerepet. Hegel, aki, mint láttuk, gyakran esett áldozatul idealista előítéleteknek, már „A szellem fenomenológiájá"-ban megkísérelte, hogy a felvilágosodásnak a hasznosságról mint alapvető értékről vallott tanában objektíve benne

[32] Hobbes: „Leviathan", 11. fejezet, Zürich—Lipcse 1936, 95. [Vö. „Leviathán", Budapest 1970, 85.]

[33] Spinoza: „Ethik", LV. rész, Előszó, Phil. Bibl., Lipcse, é. n. 174. és köv. [Vö. „Etika", Budapest 1952, 256. és köv.]

[34] Vö. MEGA, I, 5, 386. és következők.

rejlő ellentmondásosságot saját dialektikája tudatos ellentmondás-tanának alapjává tegye. Ez az ontológiailag egészséges törekvés sohasem ment nála teljesen veszendőbe. Filozófiatörténetében például rátér a sztoikusok hasznosság-felfogására, és józan bírálattal megmutatja, milyen hamis „előkelőséggel" utasítja el ezeket a kategóriákat az idealizmus, és miként lehet és kell mégis megőriznie magát a hasznosságnak — mint megszüntetett mozzanatnak — a gyakorlat magasabbrendű értékformáiban. Hegel ezt mondja itt: „Ami a hasznosságot illeti, a morálnak nem kell olyan ridegen ellene szegülnie; ugyanis minden jó cselekvés valójában hasznos is, vagyis valósága van, valami jót hoz létre. A jó cselekvés, amely nem hasznos, nem cselekvés, nincs valósága. A jó magábanvaló haszontalansága a jónak mint valóságnélküliségnek az absztrakciója. Nemcsak meg szabad, hanem meg is kell szerezni a hasznosság tudatát; mert igaz, hogy hasznos tudni a jót. A hasznosság nem más, mint tudni, mit teszünk, mint tudatosan cselekedni."[35]

Az érték ontológiai eredeténél tehát abból kell kiindulnunk, hogy a munka, vagyis a használati értékek (javak) termelése során a szükséglet kielégítése szempontjából való használhatóság vagy használhatatlanság alternatíváját mint a hasznosság problémáját, mint a társadalmi lét aktív elemét tételezik. Ha tehát az érték objektivitásának kérdéséhez közeledünk, akkor rögtön láthatjuk, hogy az érték tartalmazza a helyes teleológiai tételezés igenlését, jobban mondva: a teleológiai tételezés helyessége — a helyes megvalósítás esetében — a mindenkori érték mindenkori konkrét realizálását jelenti. A konkrétságot nyomatékosan hangsúlyozni kell az értékviszonyban. Az értékek idealista fetisizálásának elemei közé tartozik ugyanis objektivitásuk absztrakt eltúlzása a ráció már tárgyalt eltúlzásának mintájára. Az érték esetében is hangsúlyoznunk kell társadalmi-ontológiai „ha . . . akkor"-jellegét; egy kés akkor értékes, ha jól vág stb. Az az általánosítás, hogy az előállított tárgy csak annyiban értékes, amennyiben helyesen, a lehető legjobban tudja szolgálni a szükséglet kielégítését, nem emeli a „ha . . . akkor"-nak ezt a szerkezetét elvont-absztrakt szférába, csupán a törvényszerűségre irányuló absztrakción belül fogja fel ezt a viszonyt. Ebben az értelemben vitathatatlanul objektív az érték, mely a munkában használati értéket újratermelő folyamatként jelenik meg. Nemcsak azért van ez így, mert a termék mérhető a teleológiai tételezésen, hanem ez maga is kimutathatóan és bizonyíthatóan objektíve létezik és érvényes a szükséglet kielégítéséhez való „ha . . . akkor"-viszonyában. Itt tehát szó sem lehet arról, hogy az értékelések mint egyedi tételezések konstituálnák az értéket mint olyant. Ellenkezőleg. A folyamatban megjelenő, a folyamatnak társadalmi tárgyiasságot kölcsönző érték dönt afelől, hogy vajon a teleológiai tételezésben és megvalósításában jelentkező alternatíva megfelelt-e az értéknek, tehát helyes, értékes volt-e.

Természetesen a helyzet itt, mint már korábban a Legyen esetében, sokkal egyszerűbb és egyértelműbb, mint a bonyolultabb formáknál, amelyek már nem kizárólag a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének szférájához tartoznak, hanem inkább, e szférát mint alapot folyton feltételezve, egy társadalmivá vált világban működnek. Ezt a kérdéskomplexust is csak későbbi összefüggésekben tárgyalhatjuk megfelelő módon; itt csak egy példát választunk, hogy módszertanilag megmutassuk az újonnan kialakult közvetítések

[35] Hegel: „Geschichte der Philosophie", II, Glockner kiadás, XVIII, 456. és köv [Vö. „Előadások a filozófia történetéről", Budapest 1959, II, 297. és köv.]

és megvalósítások jellegét és irányát. Nézzük legáltalánosabb formájában azt, amit Marx „az áruk metamorfózisának" nevez, az áruk egyszerű vételét és eladását. Ahhoz, hogy csereérték és pénz alapján egyáltalán lehetséges legyen az árucsere, társadalmi munkamegosztásra van szükség. De, mondja Marx, az árutulajdonos „Munkáját a munka társadalmi megosztása ugyanolyan egyoldalúvá teszi, mint amilyen sokoldalúvá teszi szükségleteit." A munkamegosztásnak ez az elementáris és ellentmondásos következménye olyan helyzetet teremt, amelyben a tárgyilag összetartozó műveletek, a vétel és az eladás gyakorlatilag szétválnak egymástól, egymáshoz képest önállókká, egymással szemben véletlenszerűekké válnak, „senkinek sem kell azonnal vásárolnia, amiért ő maga eladott" — mondja Marx. Láthatjuk tehát: „Az, hogy az önállóan egymással szemben fellépő folyamatok belső egységet alkotnak, éppannyira azt is jelenti, hogy belső egységük külső ellentétekben mozog." És Marx ezen a helyen arra is rámutat, hogy ezek a formák magukban foglalják „a válságok lehetőségét, de csakis a lehetőségüket".[36] (Valóságuk persze olyan viszonyokat követel, amelyek még csak nem is létezhetnek az egyszerű áruforgalom szintjén.)

Már e csekély számú, de persze fontos mozzanatból is kitetszik, hogy mennyivel bonyolultabb a valóságos, mindig társadalmibbá váló gazdasági folyamat, mint az egyszerű munka, a használati értékek közvetlen termelése. Ez azonban korántsem zárja ki az itt létrejött értékek objektivitását. A legbonyolultabb gazdaság is alternatív formákban jelentkező egyedi teleológiai tételezéseknek és szintén alternatív megvalósításaiknak eredménye. Persze az általuk létrehozott okozati láncolatok összmozgása, közvetlen és közvetett kölcsönhatásai révén társadalmi mozgást eredményez, melynek végső meghatározásai előrehaladó totalitássá összegeződnek. Ezt azonban a tételező és alternatívan döntő gazdasági szubjektumok egy bizonyos foktól kezdve nem foghatják fel olyan közvetlenül, hogy döntéseik teljes bizonyossággal az érték szerint orientálódjanak, mint a használati értékeket alkotó, egyszerű munka esetében. Sőt, az emberek a legtöbb esetben saját döntéseik következményeit sem igen tudják helyesen kiszámítani. Hogyan alkothatnák meg akkor érték-tételezéseik a gazdasági értéket? Maga az érték azonban mégis objektíve jelen van és éppen objektivitása határozza meg — ha objektíve nem is adekvát bizonyossággal, szubjektíve pedig nem adekvát tudattal — az értékre irányuló, egyedi teleológiai tételezéseket is.

Részben már a Marx-fejezetben jeleztük, és később még többször visszatérünk arra a kérdésre, hogy miként termel ki magából értékeket a mind bonyolultabbá váló társadalmi munkamegosztás. Itt csak arra utalunk, hogy a csereérték által közvetített és mozgásba hozott munkamegosztás az idő jobb kihasználásának segítségével kitermeli az idő fölötti uralom elvét. „Gazdálkodás az idővel — mondja Marx — ebben rejlik végül minden gazdaság. A társadalomnak éppúgy célszerűen kell beosztania az idejét, hogy össz-szükségletének megfelelően termeljen, mint ahogy az egyénnek is helyesen kell beosztania idejét, hogy megfelelő arányban szerezzen ismereteket, vagy hogy kielégítse a tevékenységével szemben támasztott különféle igényeket. Gazdálkodás az idővel, valamint a munkaidőnek a termelés különböző ágazataiban való tervszerű elosztása — ez marad tehát a közösségi termelés alapján is az első gazdasági törvény."[37] Marx itt mint a társadalmi termelés törvényéről beszél

[36] „Kapital", I, 70, 77, 78. [Marx és Engels Művei, **23**, 105, 111, 112.]
[37] „Grundrisse", 89.

erről. Joggal teszi ezt, mert a különböző jelenségek okozati hatásai ilyen törvénnyé összegeződnek, és így meghatározóan hatnak vissza az egyedi aktusokra, és az egyénnek, ha nem akar elpusztulni, alkalmazkodnia kell ehhez a törvényhez.

Az idővel való gazdálkodás azonban egyúttal értékviszonyt is jelent. Már az egyszerű munka is, amely csak használati értékre törekszik, alávetette a természetet az ember által az embernek, részint olymódon, hogy szükségleteinek megfelelően formálja át, részint úgy, hogy saját pusztán természeti ösztönei és indulatai fölébe kerekedik, és ennek segítségével kialakítja specifikus emberi képességeit. A gazdasági törvényszerűségnek az időmegtakarításra való objektív irányulása közvetlenül a társadalom mindenkori optimális munkamegosztását juttatja érvényre, tehát mindenkor a mind tisztábbá váló társadalmiság magasabb szintjére emeli a társadalmi létet. Ez a mozgás tehát objektív, független attól, ahogy az érdekeltek felfogják, lépés afelé, hogy a társadalmi kategóriák kezdeti magábanvaló létükből egy mind gazdagabban meghatározott, mind hatékonyabb magáértvaló létté fejlődjenek át. De a kibontakozott, önmagához megérkezett társadalmiság magáértvaló létének adekvát megtestesülése maga az ember. Nem az általában vett elszigetelt ember elvont, soha és sehol sem létező bálványképe, hanem a konkrét társadalmi gyakorlatában megnyilvánuló ember, aki tetteivel, tetteiben megtestesíti, valóra váltja az emberiséget. Marx mindig tisztán látta ezt az összefüggést a gazdaság és a között, amit a gazdasági élet magában az emberben idéz elő. Gondolatilag közvetlenül az idővel való gazdálkodásról mint gazdasági értékelvről szóló imént idézett helyhez kapcsolódva ezt írja: „A valódi gazdaság . . . a munkaidő megtakarításában van; . . . ez a megtakarítás azonban a termelőerő fejlődésével azonos. Tehát semmiképp sem *lemondás az élvezetről*, hanem a termeléshez szükséges erő és képességek fejlesztése, és ezért azoknak a képességeknek a fejlesztése is, amelyek az élvezet eszközei. Az élvezés képessége ugyanennek feltétele, tehát első eszköze, és ez a képesség egy egyéni hajlam, egyéni termelőerő fejlődése. A munkaidő-megtakarítás a szabad idő növelését jelenti, vagyis az egyén teljes fejlődését szolgáló időét, mely mint a legnagyobb termelőerő ismét visszahat a munka termelőerejére."[38] Csak az utolsó fejezetben foglalkozhatunk behatóan azokkal a konkrét problémákkal, főként a szabad idő és a munka termelőereje közti viszonnyal, amelyeket Marx itt felvet.

Magát Marxot ezúttal elsősorban nem az itt felmerülő egyedi problémák érdeklik, hanem az objektív gazdasági fejlődésnek és az ember fejlődésének általánosan szükségszerű, elválaszthatatlan összefüggése. A gazdasági gyakorlatot az emberek hajtják végre, alternatív műveletekben, e gyakorlat totalitása azonban objektív dinamikus komplexus, amelynek törvényei, minden egyes ember akarását meghaladva, az emberrel objektív társadalmi valóságaként, a valóságra jellemző ridegséggel állnak szemben, de objektíve előrehaladó dialektikájukban mind magasabb fokon produkálják és reprodukálják a társadalmi embert; pontosabban: egyaránt produkálják és reprodukálják azokat a viszonylatokat, amelyek lehetővé teszik az ember továbbfejlődését, és magában az emberben azokat a képességeket, amelyek az ilyen lehetőségeket megvalósítják. Ezért folytathatja így Marx imént idézett meghatározásait: „Ha nagyjában és egészében vesszük szemügyre a polgári társadalmat, akkor

[38] Uo. 599.

a társadalmi termelőfolyamat végső eredményeként mindig maga a társadalom jelenik meg, vagyis maga az ember a maga társadalmi viszonylataiban. Mindaz, aminek szilárd a formája, például a termék stb., csak mozzanatként, múlékony mozzanatként jelenik meg ebben a mozgásban. Maga a közvetlen termelőfolyamat is csak mozzanatként jelenik meg itt. A folyamat feltételei és tárgyiasulásai is szintúgy ennek mozzanatai, és csak az egyének jelennek meg ennek szubjektumaiként, mégpedig egymáshoz való viszonylataikban, amelyeket éppúgy újratermelnek, mint újonnan termelnek. Állandóan mozgásban vannak, amelyben éppúgy megújulnak, ahogyan megújítják a gazdaság világát, amelyet ők teremtenek meg."[39] Érdekes összevetni ezt a fejtegetést a korábban már idézett hegeli felfogással, mely hangsúlyozza, hogy a munkaeszközök a munka objektíve tartós mozzanatai, ellentétben a szükséglet mindenkori kielégítésével, amelyet ezek tettek lehetővé. A két kijelentés szembeszökő ellentéte azonban csak látszólagos. Hegel, magát a munka aktusát elemezve, hangsúlyozza, hogy a szerszám a társadalmi fejlődés szempontjából tartósan hatékony mozzanat, döntően fontos közvetítési kategória, amelynek következtében a munka egyedi aktusa meghaladja egyediségét, és amely e műveletet a társadalmi folyamatosság mozzanatává emeli. Hegel tehát elsők közt jelzi, hogyan válhat a társadalmi újratermelés mozzanatává a munka aktusa. Ezzel szemben Marx a gazdasági fejlődést kibontakozott dinamikus totalitásában veszi szemügyre, és itt az ember szükségképpen az összfolyamat kezdeteként és végeként, kezdeményezőjeként és végeredményeként jelenik meg, és noha gyakran — és egyediségében mindig — elmerülni látszik ennek az összfolyamatnak az áramában, de dacolva minden mégoly indokolt látszattal, ő e folyamat valódi lényege.

A gazdasági érték objektivitása a munkának mint a társadalom és az ember közti anyagcserének a lényegén alapul, de értékjellegének objektív valósága messze túlmutat ezen az elementáris összefüggésen. Már a munka ősformája is, mely a hasznosságot mint terméke értékét tételezi, noha közvetlenül a szükséglet kielégítésére vonatkozik, de az őt elvégző emberben olyan folyamatot indít meg, mely objektíve — mindegy milyen mérvű tudatossággal — az ember valódi továbbfejlesztésére irányul. A gazdasági érték minőségileg magasabbrendű, mint az az érték, mely a használati értéket előállító, egyszerű tevékenységgel már immanensen adva volt. Ellentmondásos kettős mozgás alakul ki itt: egyrészt az érték hasznosság-jellege egyetemessé fokozódik, eluralkodik az egész emberi életen, és ezzel egyidőben a hasznosság mind elvontabbá válik, azáltal, hogy a mindig közvetített, általánossággá emelt, magában ellentmondásos csereérték az emberek egymás közti társadalmi érintkezésében átveszi a vezető szerepet. Sohasem szabad persze szem elől téveszteni, hogy a csereérték érvényrejutása mindig alapjaként feltételezi a használati értéket. Az új tehát a keletkezéskor már meglevő eredeti meghatározások ellentmondásos, dialektikus kibontakozása, nem pedig egyszerű elvont tagadásuk. Másrészt maga ez a fejlődés, mely a kapitalizmushoz és szocializmushoz hasonló, valóban társadalmi formációk megalkotására vezetett, önmagában, fölöttébb jelentékenyen és gyümölcsözően ellentmondásos: a termelés kibontakozott társadalmisága a gazdaság immanensen önmagát mozgató, önmagában zárt rendszerét hozza létre, amelyben valódi gyakorlat csak úgy lehetséges, ha immanens gazdasági célkitűzésekre és eszközkutatásokra törekszik. A „homo oeconomicus" műszó megszületése koránsem véletlen és nem is puszta félre-

[39] Uo. 600.

értés; pontosan és szemléletesen fejezi ki az embernek a társadalmivá vált termelés világában közvetlenül szükségszerű magatartását. Persze csak közvetlen magatartását fejezi ki. Hiszen mind a Marx-fejezetben, mind pedig jelenlegi fejtegetéseink során meg kellett állapítanunk, hogy nincs olyan gazdasági művelet — az eredeti munkától a tisztán társadalmi termelésig —, amelynek alapját egyúttal ne a benne ontológiailag immanens emberréválási intenció alkotná, a szó legtágabb értelmében, vagyis az eredettől a kibontakozásig. A gazdasági szférának ez az ontológiai jellege megvilágítja e szféra viszonyát az emberi gyakorlat más területeihez. Mint más összefüggésekben már ismételten láttuk, a gazdaságnak jut itt az ontológiailag elsődleges, megalapozó szerep. És noha ezt is többször tárgyaltuk már, mégsem felesleges talán, ha még egyszer hangsúlyozzuk: ez az ontológiai elsődlegesség nem tartalmaz semmilyen értékhierarchiát. Csak azt a szerény, létszerű tényt hangsúlyozza, hogy a lét egy meghatározott formája alkotja a másik forma megszüntethetetlen ontológiai alapját, és ez a viszony nem fordított vagy kölcsönös. Az ilyen megállapítás magában véve teljességgel nélkülözi az értékrendet. Csak a teológiában és a teológiai színezetű idealizmusban képviseli az ontológiai elsődlegesség egyúttal a magasabb értéket is.

Ezzel az ontológiai alapnézettel megadtuk annak irányát és módszerét is, hogy miként kell egy létszférán belül genetikusan felfogni a magasabbrendű (bonyolultabb, közvetettebb) szemléleti és gyakorlati kategóriáknak az egyszerűbb, megalapozó kategóriákból való kifejlődését. Elutasítandó a kategóriák (itt: az értékek) felépítésének, elrendezésének minden „logikai levezetése", mely elvontan felfogott általános fogalmukból indul ki. Ez ugyanis az összefüggéseknek és minőségeknek, melyeknek sajátszerűsége ontológiailag valóságosan társadalmi-történelmi eredetükre épül, a fogalmi-rendszeres hierarchia látszatát kölcsönözné, és ez az igazi lét és az állítólag meghatározó fogalom diszkrepanciája következtében meghamisíthatná konkrét lényegüket, konkrét kölcsönhatásukat. És ugyanígy el kell utasítani a vulgármaterialista ontológiát is, amely a bonyolult kategóriákat egyszerűen az elementáris-meghatározó kategóriák mechanikus termékének tartja, és így egyrészt elzárja magát a bonyolultabbak különös sajátosságainak megértésétől, másrészt hamis, állítólag ontológiai hierarchiát teremt köztük, amely csak az előbbieknek tulajdonít tulajdonképpeni létet. Különösképpen akkor fontos elutasítani mindkét téves felfogást, ha helyesen akarjuk megérteni a gazdasági értéknek a társadalmi gyakorlat (és a vele legszorosabban összefüggő elméleti magatartás) egyéb értékeihez való viszonyát. Láttuk már, hogy az érték elválaszthatatlanul összefügg a társadalmi gyakorlat alternatív jellegével. A természet nem ismer értéket, csak okozati összefüggéseket és a dolgok, komplexusok stb. ezek által létrehozott változásait, másléteit. Az érték tényleges szerepe ezért a társadalmi létre szorítkozik. Megmutattuk már, hogy a munkában és a társadalmi gyakorlatban miként orientálódnak az alternatívák az olyan értékek felé, amelyek korántsem csupán eredményei, összegezései stb. az egyedi szubjektív értékeknek, hanem ellenkezőleg objektivitásukban a társadalmi léten belül döntenek az értékekre irányuló alternatív tételezések helyes vagy téves voltáról.

Korábbi fejtegetéseinkben utaltunk már arra, hogy a pusztán használati értékre törő munka eredeti alternatívái és a magasabb fokokon végzett munka alternatívái között a döntő különbség főként azon alapul, hogy az előbbi természet-átformáló teleológiai tételezéseket tartalmaz, míg az utóbbi elsősorban

más emberek tudatának befolyásolását tűzi ki célul, hogy a kívánt teleológiai tételezésekre bírja őket. A társadalmilag fejlett gazdaság területén mindkét értéktételezés sokféleképpen fonódik össze, és az ilyen komplexusban az előbbiek is, eredeti lényegük elvesztése nélkül, variációs változásoknak vannak alávetve. Ezzel a gazdaság területén már az érték és az értéktételezés nagyobb gazdagsága jött létre. De ha a nem-gazdasági területekre térünk át, akkor még nagyobb, minőségileg megváltozott problémákkal kerülünk szembe. Ez semmiképp sem jelenti azt, hogy megszűnt volna, vagy elvesztette volna hatékonyságát a társadalmi lét folyamatossága. Egyrészt világos, hogy a társadalmi gyakorlatnak a történelem során önállóvá fejlődő fajtái és szabályai lényegileg pusztán közvetítő formák és eredetileg mint ilyenek jöttek is létre, hogy jobban szabályozzák a társadalmi újratermelést; gondoljunk csak a jog szférájára a szó legtágabb értelmében. Láttuk azonban, hogy ennek a közvetítői funkciónak, éppen hogy a legtökéletesebben teljesíthesse feladatát, a gazdaságtól önállósult, vele szemben különnemű szerkezettel rendelkező felépítéshez kell jutnia. Ismét kiderül itt, hogy mind az idealista fetisizálás, mely valami tökéletesen öntörvényű képződményt akar csinálni a jog szférájából, mind pedig a vulgáris materializmus, mely mechanikusan a gazdasági szerkezetből akarja levezetni ezt a komplexust, szükségképpen figyelmen kívül hagyja a tulajdonképpeni problémákat. Éppen a jog területének a gazdaságtól való objektív társadalmi függősége, valamint így előidézett különneműségük együtt határozzák meg dialektikus egyidejűségükben az érték sajátosságát és társadalmi objektivitását. Másrészt a Marx-fejezetben és itt is láttuk, hogy a tisztán gazdasági tételezéseket lehetetlen volna gyakorlatilag végrehajtani, ha nem alakulnának és fejlődnének ki az egyes emberekben, egymáshoz való viszonyukban stb. — egészen az emberiség valódi létrejöttéig — olyan emberi képességek (bizonyos körülmények között persze csak e képességek lehetőségei az arisztotelészi dünamisz értelmében), amelyeknek következményei messze túlhaladnak a gazdasági szférán, de amelyek — az idealista elképzelésekkel ellentétben — mégsem hagyhatják el soha a társadalmi lét talaját. Minden utópia tartalmát és irányát az a társadalom határozza meg, amelyet elvet, történelmi-emberi ellenképei a társadalmilag-történelmileg létező hic et nunc meghatározott jelenségére vonatkoznak. Nincs olyan emberi probléma, amelyet végső soron nem a társadalmi lét valódi gyakorlata váltott volna ki és határozott volna meg.

Az ellentétesség itt csak az összetartozás fontos mozzanata. A Marx-fejezetben már részletesen beszéltünk arról, hogy az emberi fejlődés legnagyszerűbb eredményei gyakran — és korántsem véletlenül — ilyen ellentétes formákban jelennek meg, és ilymódon, objektíve társadalmilag, elutasíthatatlan értékkonfliktusok forrásaivá válnak. Gondoljunk például az emberiség egyedül igazi és valódi létrejöttének ott idézett történetére. Éppen mert a gazdaságban végbemenő fejlődés a maga totalitásában nem teleológiailag tételezett, hanem — noha az egyes emberek egyedi teleológiai tételezésein alapul — spontánul szükségszerű okozati láncolatokból áll, a bennük történelmileg mindig konkrétan szükségszerű megjelenésmódok kifejezhetik a gazdaság — és ezért az emberiség — objektív haladása és ennek emberi következményei közt megmutatkozó igen éles ellentéteket. (Talán fölösleges megismételnünk, hogy véleményünk szerint a jelenségvilág a társadalmi valóság létező része.) Az őskommunizmus felbomlásától a manipuláció jelenlegi formáiig a történelemben mindenütt találkozunk ezzel az ellentétességgel. Rögtön megfigyelhetjük itt,

hogy míg magával a gazdasági fejlődéssel kapcsolatos alternatív állásfoglalás, csaknem az egyszerű munka modellje szerint, messzemenőkig egyértelmű, a gazdaság életet meghatározó következményeivel kapcsolatos erkölcsi állásfoglalásokban, úgy látszik, az értékek antagonizmusa uralkodik. Ennek az az oka, hogy ahol a gazdasági-társadalmi folyamat okozati törvények által meghatározott egyértelműséggel halad előre, a reá való alternatív reagálások szintén szükségképpen — közvetlen — érték-egyértelműséget idéznek elő. Balzac, a franciaországi kapitalizmus legmélyebb történésze, Birotteau magatartásában ábrázolja a csődöt a kapitalizmus akkoriban szokásos üzanszaival szemben, és noha Birotteau lélektani-erkölcsi indítékai tiszteletreméltóak, a csőd mégis negatív értékhangsúlyt kap, míg segédje és derekas veje, Popinot, aki ugyanezeket a gazdasági problémákat meg tudja oldani, joggal pozitív értékelésben részesül. Nem véletlen, és Balzac tisztánlátására jellemző, hogy Popinot későbbi fejlődésében kíméletlenül negatívaknak ábrázolja gazdasági sikereinek emberi-erkölcsi árnyoldalait.

A gazdasági és már-nem gazdasági, emberi-erkölcsi alternatívák megkülönböztetésében azonban távolról sem lehet olyan éles egyértelműséggel meghúzni a határt, mint annak a munkának az esetében, amely csupán egyszerű anyagcsere a természettel. Ilyen egyértelműség csak akkor válhat időszerűvé, ha a gazdasági folyamat a maga objektivitásában, bizonyos mértékig mint „második természet" működik, és ha egyszersmind az illető egyén alternatíváinak tartalma teljes mértékben vagy túlnyomórészt a tulajdonképpeni gazdasági területre összpontosul. Különben magának a gazdasági folyamatnak és társadalmi-emberi megjelenésmódjainak — gyakran kifejezetten antagonisztikus — ellentmondásossága válik szükségképpen uralkodóvá. Lucanus már a régi Rómában világosan megfogalmazta az itt jelentkező érték-dilemmát: „Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni." Vagy gondoljunk Don Quijote alakjára, akiben koncentráltan jelenik meg ez a feszültség egyrészt a szenvedélyesen elutasított objektíve haladó társadalmi fejlődési szükségszerűség, másrészt az emberi nem erkölcsi integritásának éppily szenvedélyes vállalása között, még ha ez a vállalás véglegesen letűnt formák közt zajlik is le, olymódon, hogy a groteszk hóbortosság és a fennkölt lelki tisztaság egy személyben egyesül. Ezzel azonban még távolról sem értünk el ennek az ellentmondásosságnak a gyökereihez. A gazdaság immanens törvényszerűsége nemcsak folyamatának objektív lényege és az emberi életben mindenkor megmutatkozó jelenségformái között termel ki ilyen antagonizmusokat, hanem az antagonizmust magának az összfejlődésnek egyik ontológiai alapjává avatja, azáltal, hogy például az őskommunizmust gazdasági szükségszerűséggel az osztálytársadalom váltja fel, és ezzel az osztályhelyzet és az osztályharcban való részvétel mélyrehatóan meghatározza a társadalom minden tagjának életbevágó döntéseit. Így alakul ki, mihelyt az alternatívák tartalma határozottan túlmegy a társadalom természettel folytatott anyagcseréjén, a konfliktusokkal terhes jelenségek mozgástere. Sőt, az értékek megvalósítására irányuló alternatívák ilyenkor gyakran a megoldhatatlan kötelesség-konfliktusok alakját öltik fel, mivel ezekben a konfliktus nemcsak az értéknek, mint a döntés Mi?-jének és Hogyan?-jának az elismerésén belül zajlik le, hanem mint konkrét, konkrétan érvényes értékek konfliktusa a gyakorlatot is meghatározza; az alternatíva egymással küzdő értékek közti választásra irányul. Úgy látszik tehát, mintha fejtegetésünk Max Weber már említett tragikus-relativista koncepciójához vezetne vissza, amely szerint az értékeknek ez a konfliktusok-

kal terhes, megoldhatatlan pluralizmusa az emberek társadalmi gyakorlatának alapja.

Ez azonban csak látszat. Nem a valóság rejlik mögötte, hanem egyrészt megtorpanás annál a közvetlenségnél, amelyben a világ jelenségei megmutatkoznak, másrészt az értékek túlracionalizált, logizált, hierarchikus rendszere. Ezek az egyformán hamis végletek, mihelyt mozgásba hozzák őket, vagy tisztán relativisztikus empirizmushoz vezetnek, vagy pedig egy, a valóságra nem megfelelően alkalmazható ész-épülethez; egymásra vonatkoztatva azt a látszatot ébresztik, hogy az erkölcsi ész tehetetlen a valósággal szemben. Itt nem foglalkozhatunk konkrétan és behatóan ezzel a kérdéskomplexussal; ez az etika feladatai közé tartozik. Csak ott lehet majd illően megkülönböztetni egymástól a változás és a változásban való önmegőrzés formáiban megjelenő igen különböző értékeket és megvalósításokat. Itt csak egészen általánosan jelezhetjük ezt a folyamatot, egy jelentős alternatíva társadalmilag helyes eldöntésének példájával. Egyedül az a feladat itt, hogy a lehető legrövidebben felmutassuk annak az ontológiai módszernek a legfontosabb vonásait, amellyel ehhez a komplexushoz közeledni kell. A szubsztancialitásnak abból a meghatározásából kell itt kiindulnunk, amelyről más összefüggésekben beszéltünk már. A létről szerzett új felismerések szétrombolták a szubsztancia statikus, megváltoztathatatlan koncepcióját; ebből azonban korántsem következik, hogy tagadni kell a szubsztanciát az ontológiában, hanem csak fel kell ismerni lényegileg dinamikus jellegét. A szubsztancia az, ami a dolgok örök változásában, változva is, meg tudja őrizni folyamatosságában önmagát. Ez a dinamikus önmegőrzés azonban nincs feltétlenül „örökléthez" kötve. A szubsztanciák keletkezhetnek és elmúlhatnak, és továbbra is szubsztanciák maradnak, ha csak egy időszakban is dinamikusan megőrzik önmagukat.

Minden igazi érték fontos mozzanat a társadalmi létnek abban az alapvető komplexusában, amelyet gyakorlatnak nevezünk. A társadalmi lét léte szubsztanciaként őrződik meg az újratermelési folyamatban, ez azonban olyan teleológiai műveletek komplexusa és szintézise, amelyek nem választhatók el tárgyilag valamely érték helyeslésétől vagy elvetésétől. Így minden gyakorlati tételezés — pozitív vagy negatív módon — egy értékre tör, ami azt a látszatot keltheti, mintha maguk az értékek csak e műveletek társadalmi szintézisei volnának. Csak annyi igaz ebből, hogy az értékek nem juthatnának a társadalomban létszerű jelentőségre, ha nem válnának szükségképpen ilyen tételezések tárgyaivá. Az értékmegvalósításnak ez a feltétele azonban nem azonos egyszerűen az érték ontológiai eredetével. Az eredet igazi forrása inkább annak a társadalmi létnek a szakadatlan szerkezeti változása, amelyből közvetlenül fakadnak az értékmegvalósító tételezések. A marxi felfogás alapvető igazsága, mint láttuk, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem tehetik ezt magukválasztotta körülmények között. Az emberek maguk válaszolnak — többé vagy kevésbé tudatosan, többé vagy kevésbé helyesen — azokra a konkrét alternatívákra, amelyeket a társadalmi fejlődés mindenkori lehetőségei tárnak eléjük. Ez azonban implicite már tartalmazza az értéket. Kétségbevonhatatlan, hogy például az embernek a munka eredményeképpen kifejlődött uralma saját indulatai fölött: érték, ez azonban magában a munkában rejlik, és társadalmilag valóra válhat úgy is, hogy nem ölt feltétlenül rögtön tudatos formát, és nem érvényesíti érték-jellegét a dolgozó emberben. Akkor is a társadalmi lét mozzanata és ezért valóságosan létező és hatékony, ha csak tökéletlenül vagy egyáltalán nem tudatosítják.

Társadalmilag persze a tudatosodás sem véletlenszerű. Különösen hangsúlyoznunk kellett a függetlenségnek ezt a mozzanatát, hogy az érték társadalmi-ontológiai létjellegére kellően felhívjuk a figyelmet. Az érték társadalmi viszony cél, eszköz és egyén között, és mint ilyen, társadalmi léttel rendelkezik. Ez a lét persze egyúttal a lehetőség elemét is magában foglalja, mivel magában véve csak a konkrét alternatívák megoldásának játékterét, társadalmi és egyéni tartalmát, a benne foglalt kérdések megoldásának irányait határozza meg. Az érték magábanvaló léte az őt beteljesítő cselekvésekben bontakozik ki valódi magáértvaló létté. Jellemző azonban az itt fennforgó ontológiai tényállásra, hogy ez az érték végső valósága szempontjából nélkülözhetetlen megvalósítás továbbra is elválaszthatatlanul magához az értékhez kapcsolódik. Az érték nyomja rá bélyegét a megvalósítására, és nem megfordítva. Ezt nem szabad úgy értelmezni, mintha az értékből gondolatilag „levezethető" volna megvalósítása, mintha a megvalósítás egyszerű emberi „munka terméke" volna. Az alternatívák a társadalmi-emberi gyakorlat megszüntethetetlen alapjai, és az egyéni döntéstől csak elvonatkoztatva lehet őket elválasztani, valóságosan soha. De hogy az ilyen alternatív megoldás mit jelent a társadalmi lét szempontjából, az az értéktől, pontosabban valamely társadalmi-történelmi hic et nuncra való gyakorlati reagálás valódi lehetőségeinek mindenkori komplexusától függ. Azok a döntések tehát, amelyek ezeket a valódi lehetőségeket legtisztább formájukban — értéket igenlően vagy tagadóan — megvalósítják, a mindenkori fejlődési foknak megfelelően pozitív vagy negatív értelemben példaképszerűekké válnak. Kezdetleges fokon ez közvetlenül, szájhagyomány útján tartja fenn magát. Azokból lesznek a mitikus hősök, akik a törzsi élet ilyen — értékekben kulmináló — alternatíváira az emberi példaképszerűség olyan magas szintjén válaszoltak, hogy ez a válasz — pozitív vagy negatív értelemben - példaadó módon egy ilyen élet újratermelése számára társadalmilag tartósan fontossá vált, és ezért ennek a változó és önmagát megőrző újratermelési folyamatnak alkotóeleme lett.

Ezt a megőrződést nem kell külön bizonyítanunk; hiszen közismert, hogyan tartották fenn magukat társadalmi alternatívák ilyen személyes megoldásai már a mítoszteremtő koroktól egészen napjainkig. De ez csak a folyamat egyik oldalát fejezi ki. Éppolyan fontos annak megállapítása, hogy e fennmaradás csak akkor lehetséges, ha a mítoszt szakadatlanul át lehet értelmezni; vagyis ha a mindenkori jelen gyakorlata mindig másképpen alkalmazhatja mint példaképet. Az alapvető tényálláson mit sem változtat, hogy ez az első időkben a szájhagyomány útján történik, később a költői-művészi megformálás stb. segítségével. Mindezekben az esetekben ugyanis arról van szó, hogy valamely társadalmi alternatívára irányuló cselekvés, konkrét részleteinek, ezek értelmezésének stb. szakadatlan változásai ellenére, mégis lényeges marad a társadalmi lét szempontjából. Az itt megvalósítandó érték specifikus jellegét az fejezi ki, hogy mindez az egyéni alternatíva formájában zajlik le, és nem a törvények vagy tilalmak formájában, mint más értékterületeken; ennek az értéknek a tendenciája közvetlenül az ember személyiségéből fakad, önmagát mint az emberi nem benső magvának folyamatosságát igazolja. A valódi társadalmi összefüggés mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy a változás vitathatatlanul döntő mozzanata, az értelmezés mindig a mindenkori jelenkor társadalmi szükségleteiben gyökeredzik. Ezek a szükségletek döntenek afelől, hogy az így rögzített alternatívákat miként és hogyan értelmezik. Nem az esetleg felmerülő történeti igazság felfedezése a döntő itt.

Pontosan tudjuk, hogy a legendák Brutusa nem felel meg a történelmi igazságnak, ez azonban a legcsekélyebb mértékben sem csökkenti a Shakespeare-figura hatását, és ellentétes értékelések (Dante) szintén koruk szükségleteire épülnek fel. A változást és az állandóságot tehát egyaránt a társadalmi fejlődés idézte elő, kölcsönös vonatkozásuk a szubsztancialitásnak azt az új formáját tükrözi, amelyről e gondolatmenet kezdetén beszéltünk, és amelynek szerves alkotóeleme a társadalmilag objektív érték.

Az értékek objektivitása tehát azon alapul, hogy ezek a társadalmi összfejlődés mozgó és mozgató alkotóelemei. Így aztán ellentmondásosságuk, az a vitathatatlan tény, hogy nagyon gyakran nyilvánvaló ellentétbe kerülnek gazdasági alapjukkal és egymással is, nem az értékek végső viszonylagosságára vall, mint Max Weber véli, és még kevésbé mutat ebbe az irányba, hogy lehetetlen hierarchikus-táblázatos rendszerbe besorolni őket. Létezésük, mely egy társadalmilag tényszerűen kötelező Legyen formájában nyilvánul meg, amelyhez bensőleg szükségszerűen hozzá tartozik pluralitásuk, egymáshoz való viszonyuk, a különneműségtől egészen az ellentétességig, post festum racionalizálható ugyan, de éppen ez fejezi ki a társadalmi-történeti összfolyamat ellentmondásos egységét, egyenlőtlen egyértelműségét. Ez az összfolyamat objektív okozati meghatározottságában mozgalmas teljességet alkot, mivel azonban alternatív-teleológiai tételezések okozati összegezéséből épül fel, valamennyi e folyamatot közvetlenül vagy közvetve megalapozó vagy gátló mozzanatnak ilyen alternatív-teleológiai tételezésekből kell állnia. E tételezések értékét valódi, gyakorlatban objektívvé vált szándékuk dönti el, mely lényeges vagy tovaillanó, haladó vagy gátló stb. tartalmakra irányulhat. Mivel a társadalmi létben valóban léteznek és hatnak mindezek a tendenciák, mivel ezért a legkülönfélébb irányú, szintű stb. alternatívákat válthatnak ki a cselekvő emberekben, a viszonylagosság megjelenési módja korántsem véletlenszerű. Ez is hozzájárul ahhoz, hogy a kérdésekben és feleletekben, legalábbis részben, eleven marad a törekvés a valódiságra, hiszen a mindenkori gyakorlat alternatívája nemcsak egy meghatározott érték igenlésében vagy tagadásában nyilvánul meg, hanem egyúttal abban is, hogy éppen milyen érték a konkrét alternatíva alapja és milyen okokból kifolyólag foglalnak velük kapcsolatban így vagy úgy állást. Tudjuk: a gazdasági fejlődés a tényleges haladás gerince. Ezért a folyamatban megőrződő döntő értékek — tudatosan vagy öntudatlanul, közvetlenül vagy esetleg távoli közvetítésekkel — mindig erre vonatkoznak; adódnak azonban objektíve fontos különbségek, aszerint, hogy a mindenkori alternatíva melyik mozzanatát tűzi ki és találja meg az összfejlődésnek. Így őrződnek meg az értékek a szakadatlanul megújuló társadalmi összfolyamatban, így válnak, a maguk módján, a társadalmi lét újratermelődési folyamatának létező alkotóelemeivé, a „társadalmi lét" nevezetű komplexus elemeivé.

Szándékosan választottunk ki ennek az ontológiai helyzetnek a megvilágításához egy olyan értéket, mely nagyon távol van a munkától mint modelltől. Először is azt akartuk ezzel megmutatni, hogy olyan esetekben is, amikor az alternatíva közvetlenül már tisztán bensővé vált, a döntés szándéka mégis objektív társadalmi létezés-meghatározásokon alapul, hogy tehát a gyakorlatban megvalósított érték szükségképpen mégis társadalmilag objektív jellegű. Emlékeztettünk már Brutus alakjára, akinél az érték kézzelfoghatóan gyökeredzik a társadalmi létben. Ugyanígy, vagy talán még világosabban, látható ez, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy Hésziodosz szemében Prométheusz bűnöző

volt, akit joggal büntettek meg az istenek, Aiszkhülosz tragédiája óta viszont fényhozóként és jótevőként él tovább alakja az emberiség tudatában. Ha ehhez hozzáfűzzük még, hogy az ótestamentumi bünbeesés (NB. a munkával, mint büntetéssel), az eredendő bűn kereszténvi tanítása felfokozott társadalmi hatékonysággal képviseli a hésziodoszi álláspontot, akkor egyértelműen kiviláglik, hogy az alternatívák tartalma ebben az esetben ez a döntés: vajon az ember magamagát hozza-e létre a munkájában — vagy transzcendens hatalmak szolgáló termékének kell felfognia magát, amiből szükségképpen következik, hogy minden önálló tett, mely magában az emberben, társadalmiságában gyökeredzik, bűntény a magasabb hatalmakkal szemben. Az alternatívákban rejlő társadalmiság érvényesülése szempontjából azonban — másodszor is — ez a szerkezet szélsőséges, persze fölöttébb jelentős eset, amely az emberiség történetében csak viszonylag fejlett fokon válhat hatékonnyá. Az értékek társadalmilag szükséges tételezésének ezért más szerkezetű eseteket is létre kell hoznia. Mivel ezt az egész problémakomplexust csak az etikában lehet megfelelően tárgyalni, csak merőben formális utalásokra szorítkozunk: vannak olyan társadalmi értékek, amelyeknek — esetleg persze fölöttébb különböző formájú — intézményes apparátusra van szükségük ahhoz, hogy társadalmilag érvényesüljenek (jog, állam, vallás stb.), és vannak olyan esetek, ahol a valóság visszatükrözésének objektivációi válnak értékhordozókká, értéktételezések kiváltóivá stb. Itt még csak nem is jelezhetjük azokat a különbségeket, különnemű szerkezeteket, amelyek nyílt ellentétességeket idéznek elő, mert mindezek csak valamennyi érték konkrét társadalmi kölcsönhatásaiban és kölcsönös vonatkozásaiban nyilvánulnak meg adekvát módon, és ezért csak a társadalmi gyakorlat, és ezzel a társadalmi lét teljességére törő, valóban szintetikus fejtegetés ragadhatja meg őket.

(*Fordította* Eörsi István)

AZ EGYÉN POLGÁRI TÁRSADALOMBELI FEJLŐDÉSTENDENCIÁIRÓL

KALOCSAI DEZSŐ

„Az ember csak a történeti folyamat által válik elkülönültté. Eredetileg mint *faji lény, törzsi lény, társas állat* jelenik meg — bár korántsem mint politikai értelemben vett társas lény. Ennek az elkülönülésnek egyik fő eszköze maga a csere. A csere feleslegessé teszi a nyájszervezetet és felbomlasztja azt . . ."

(Marx)

1. AZ INDIVIDUALIZMUS ÉS AZ EGOIZMUS TÁRSADALMI-GAZDASÁGI LÉNYEGÉRŐL

A polgári társadalomban az emberek egymáshoz való viszonyában, amely — mint Marx kimutatja — a tőkés magántulajdon alapján áruvá vált terméken, dolgon, pénzen keresztül közvetítődik, az a lényeges, hogy az egyik egyén a másik számára mint (ilyen vagy olyan formában létező) csereérték birtokosa és fogyasztója van adva. Következésképpen egyéniségük egyéb emberi kvalitásaival, értékeivel szemben közömbösek. A csereviszonyok alapján mindegyik egyén „úgy áll szemben a másikkal, mint a másik szükséglete objektumának tulajdonosa".[1] Az elkülönült individuumok tehát annyiban nem közömbösek egymással szemben, amennyiben az egyik egyén az áruban vagy valamilyen „szolgálat" formájában tulajdonképpen tárgyiasult szükséglet a másik egyén számára. Ebben fejeződik ki társadalmiságuk, ennyiben nyúlnak túl saját különös szükségletükön is, mint nembeli lények. Ennyiben tudatosul társadalmiságuk, nembeli lény mivoltuk is.

Ám azzal, hogy a vázolt viszonyok alapján az egyik egyén „túlnyúl" saját szükségletén és mások szükségletére termel vagy végez valamilyen formában „szolgálatot", még egyáltalán nem válik kollektivistává, annak ellenére, hogy e tevékenységével közösségi érdeket is kielégít. Minthogy az egyén számára a mások szükségletének kielégítése mint *uralkodó* tendencia *önmagára* vonatkoztatott, tehát *saját* haszna kielégülésére vonatkoztatott, így uralkodó tendenciaként az egyéni önzés valósul meg, az egoizmus mélyül el.

Marx ezt az egész társadalmi-gazdasági viszonyt és a benne uralkodó egoista tendenciát a következőképpen szemlélteti: „*A* egyén csak annyiban és azért szolgálja *a* áru révén *B* egyén szükségletét, amennyiben és mert *B* egyén *b* áru révén *A* egyén szükségletét szolgálja és vice versa. Mindegyik azért szolgálja (dient) a másikat, hogy önmagának szolgáljon; mindegyik kölcsönösen mint eszközét használja (bedient sich) a másikat. Mármost mindkét egyén tudatában megvan mindkettő: 1. hogy mindegyik csak annyiban éri el célját, amennyiben eszközül szolgál a másiknak; 2. hogy mindegyik csak mint öncél (magá-

[1] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Részletek.); „Magyar Filozófiai Szemle", 1965/2, 285.

ért-való lét) válik eszközzé a másik számára (másért-való lét); 3. hogy a kölcsönösség, amely szerint mindegyik egyszerre eszköz és cél, mégpedig csak annyiban éri el célját, amennyiben magát mint öncélt tételezi, hogy tehát mindenki másért-való létnek tételezi magát, amennyiben magáért-való lét — hogy ez a kölcsönösség szükségszerű tény, amely a csere természeti feltételeként előfeltételezett, hogy azonban mint ilyen a csere két szubjektuma minegyikének közömbös, és e szubjektum számára ez a kölcsönösség csak annyiban érdekes, amennyiben az ő érdekét mint a másiknak az érdekét kizárót, erre való vonatkozás nélkül kielégíti."[2]

A fontos tehát nem a másik érdekének kielégítése, hanem az önérdeké, következésképpen e viszonyban a *másik ember* alapvetően *eszközként* és nem célként szolgál az öncél megvalósításában, a magánhaszon elérésében.

„Vagyis a közösségi érdek, amely az egész aktus indítékaként jelenik meg, mint tény mindkét részről el van ugyan ismerve, de *mint ilyen nem indíték*, hanem úgyszólván csak az önmagukra reflektált *külön érdekek háta mögött nyomul előre*. Erről az utóbbi oldalról az egyénnek legfeljebb még az a vigasztaló tudata lehet, hogy ellentétes egyedi érdekének kielégítése éppen a megszüntetett ellentétnek, a társadalmi általános érdeknek a megvalósítása. Magából a csere aktusából az *egyén*, a cserélők mindegyike, *önmagára reflektált* mint a csere *kizárólagos* és *uralkodó* (meghatározó) szubjektuma."[3] Minthogy a másokkal való kapcsolatban az egyénnek önmagára mint uralkodó tényezőre való reflektáltsága az alapvető, következésképpen e kapcsolatban eszközzé is azért és annyiban teszi magát, amennyiben önnön érdekét uralkodóként, dominánsként kielégítheti.

Mindebből *egyrészt* az is természetes: minthogy egyénileg mindenki önző érdekét akarja megvalósítani e társadalmi viszonyok alapján, a közösségi érdek tulajdonképpen az önző magánérdekek cseréjében van. A társadalom uralkodó általános érdeke tehát „az önző érdekek általánossága".

Másrészt, minthogy e társadalmi viszonyok alapján általában és egyénileg mindenkit önző magánérdeke hajt egyéniségének és viszonyainak fejlesztésére, önző egyéni érdekét akarja kielégíteni, az emberek közötti viszonyok alapvető vonatkozása a bellum omnium contra omnes állapot alapján van adva. Ez azonban nem egyszerűen egyének egymás közötti harca, hanem *osztályhelyzetükben* meghatározott egyének konkurrenciaharca az osztályon belül magánérdekeikért, és ugyanakkor különböző formában és különböző — történelmileg erősödő — intenzitással folytatott harc az *osztályok között* is az osztály sajátos helyzetében formálódott közös érdek érvényesítéséért.

Ez a küzdelem, amelyben mindegyik egyén igyekszik a másik létfeltételeit saját érdeke eszközeként korlátozni, elragadni, saját egyéni létfeltételeit mások érdekei ellenében alakítva, szükségképpen termeli ki az individualista egyén (történelmileg változó, mégis egylényegű) típusát.

A csereértékek magáncseréjének polgári rendszere születése pillanatától főleg a *polgári osztályon belül* a tőke szükségletének megfelelő *kettős* tendenciát érvényesít. *Egyrészt* az egyént szellemi és fizikai erői, képességei sokoldalú kifejlesztésére kényszeríti legalábbis olyan mértékben, amilyen mértékben ez a tudás és képesség közvetlenebbül szerepel tőkeképzőként. Ez konkrétebben azt jelenti, hogy a polgári osztály egyéneinek az érvényesüléshez és

[2] Uo. 286.
[3] Uo. 286. (Kiemelés — *K. D.*)

fejlődéshez megfelelő tudásra, választási készségre, ember- és helyzetismeretre, jártasságra, ügyességre stb. van szüksége a tőkével való „bánni tudáshoz", ill. ahhoz, hogy a hozzá hasonlókkal szemben saját osztályán belül is eredményesen tudja megvívni konkurrenciaharcát. Tehát ahhoz, hogy önálló maradjon és fejlődjön, önálló, sajátos egyéniségre és annak fejlesztésére van szüksége. Ezek biztosítják a klasszikus kapitalizmus „emelkedj az emberek fölé" egoista elvének nemcsak egyéniségfejlesztő és gazdagító pozitív tendenciáit, hanem az egyén boldogulásának szubjektív feltételeit is. *Másrészt* ugyanakkor e pozitív egyéni tudás, képesség, ügyesség, ember- és helyzetismeret stb. maga is csereértékké, tárggyá lesz és a csereértékek cseréjében meghatározott törvényeknek, önző érdekeknek alávetetten érvényesül. Ebben a tényben az egyéniség pozitív fejlesztés-szükségletével együtt már jelen van és mindinkább előtérbe nyomul az emberi elidegenedés, és jelen van az „ember embernek farkasa" viszony is. Ezek együtt, főleg a tőkésosztályon belül, társadalmi szükségletté teszik a „farkas"-természetű egyént. Éppen ebben a kettős — az egyéniség pozitív fejlesztését és egyben antiszociális vonásait is kitermelő — tendenciájában van adva az egyén mindenoldalúságát kiérlelő folyamat uralkodó polgári szakasza.

Az egyéniség fejlődésének ez utóbb jelzett tendenciái áthatják a polgári társadalom más osztályait és rétegeit, tehát még a kialakuló munkásosztályt is. Mégis, annak megfelelően, ahogyan a gépipari termelés alapján a munkások osztállyá szerveződése végbemegy és főképpen ahogyan — a múlt század harmincas éveitől kezdve Európában — az osztály közös érdekein alapuló szervezettsége és szervezett osztályharca megindul a tőkések ellen, az individualista fejlődéstendenciáknak ellentmondó és a közös osztályhelyzetben és érdekekben megalapozódó együvé tartozásnak, szolidaritásnak kollektivista vonásai mindinkább felszínre kerülnek és megerősödnek.

A klasszikus kapitalizmus gépipari termelése nagyon szűk körű, korlátozott individualizálódási lehetőségeket teremt a munkások számára. Hiszen e korszak gyáripara — lényegében a gépi berendezés fejlődésének mértékében — a kézműiparoshoz képest csökkenti a munkás egyéniségének, szubjektív tényezőinek szerepét a termelésben azzal, hogy a munkást általában „izom"- vagy „robot"- ember mivoltában meglevő tulajdonságaiban működteti mint termelőerőt. A munkás magasabb szintű szakképzettsége, önállósága, alkotókészsége, egyéni véleménye stb. még hosszú ideig társadalmilag alapjában szükségtelen tényezők a tőkés termelés alakulása számára.

Ugyanakkor a kapitalista gépipari termelés mechanizmusa a munkások termelési együttműködésének, szervezésének, egyesítésének és fegyelmezésének kialakításával egyszersmind osztályszervezeteik tevékenységéhez, osztályharcuk formálásához is objektív lehetőséget teremt. A közös érdekeken alapuló osztályszervezetei és osztályharca révén ilymódon mindenekelőtt a munkásosztály a hordozója a polgári társadalmat uraló egoisztikus-individualista tendenciákat keresztező emberibb, közösségi vonásoknak, életformának. Éppen itt, a tőkeellenes harc szervezett formáiban indulhat fejlődésnek fokozatosan az individualizálódás polgárinál magasabb formája, mindenekelőtt a munkásosztály forradalmi harcát vezető és irányító forradalmárok révén.

A munkásosztály objektív helyzetében és érdekeiben megalapozott szervezett harc teszi ugyanis szükségletté azt is, hogy az ember a polgári társadalom mindent eldologiasító, elidegenítő fejlődéstendenciáival ellentétben közvetlenül közösségi-emberi kvalitásaiban és azok gazdagításában legyen és

maradjon szükséglet az osztály-társai számára. A polgári társadalom fejlődésében azonban természetesen nem ez utóbbi az uralkodó fejlődéstendencia. Az uralkodó tendenciát a tőkés érdekek határozzák meg. Ez a fejlődéstendencia a társadalmi és emberi viszonyok eldologiasodása és elidegenedése irányába mutat, ahol az eldologiasodott nembeliség révén, a pénz hatalma által megy végbe az egyén mindenoldalúvá válása, gazdagodása. De egyben és tulajdonképpen abban a mértékben, ahogyan „a pénz *mennyisége* lesz mindinkább egyetlen *hatalmas* tulajdonsága" az embernek — főleg a monopolkapitalizmus kifejlődésével —, egyre inkább hangsúlyt kapnak az egyént gyengítő, kiüresítő, magányossá tevő, elidegenítő fejlődéstendenciák is.

2. A TÁRSADALMI VISZONYOK ELDOLOGIASODÁSA ÉS A PÉNZVISZONY URALKODÓVÁ VÁLÁSA AZ EMBERI KAPCSOLATOKBAN

Ahogyan a polgári fejlődés minden terméket, emberi tevékenységet, tudást, képességet és általában minden emberi tulajdonságot csereértékké tesz és még inkább a csereérték absztrakt tárgyi kifejezésére, pénzre redukál, lesz az embernek *alapvető* emberi szükségletévé a *pénz*, és az ember közvetlenül emberi mivoltában, emberi kvalitásaiban tulajdonképpen szükségtelenné. A polgári társadalom előrehaladásában — a tőkés érdekek révén — tulajdonképpen ezt az antihumánus tendenciát tette alapvető társadalmi viszonnyá és a folyamattal együtt az egyén emberi természetének egyik legfontosabb tartalmává, tehát a mindenoldalúsága részévé is.

A pénz közvetítésével történő — és mindenre kiterjedő — értékszemléletet, mint uralkodót a kapitalizmus további fejlődése termelte ki. Ezen értékszemléletnek társadalmilag uralkodóvá válásához ugyanis társadalmi-gazdasági alapként előfeltételeznünk kell az emberek közötti társadalmi kapcsolatok eldologiasodását, továbbá a csereérték fejlődésének azt a tendenciáját, amelyben a termékekben materializálódott emberi értékek, emberi lényegi erők mint áruk, ezen emberi szubsztanciáktól elvált tisztán *dologi* értékké, általános csereértékké, pénzzé formálódnak. Ebből nyilvánvalóan következik uralkodó társadalmi tényezőként az is, hogy „a *pénz* az a kötelék, amely engem az *emberi* élethez köt, amely hozzám köti a társadalmat, amely összeköt engem a természettel és az emberekkel".[4]

Továbbá: „Minthogy a pénz — ahogyan Marx kifejti — nem egy meghatározott minőségre, egy meghatározott dologra, emberi lényegi erőkre, hanem az egész emberi és természetes tárgyi világra cserélődik, ennélfogva hát — birtokosának álláspontjáról tekintve — minden tulajdonságot minden tulajdonságra — neki ellentmondó tulajdonságra és tárgyra is — kicserél."[5] Ezért mondja Marx azt, hogy „a pénz minden *kötelékek* köteléke", olyan köteléke a társadalomnak, amely egyaránt funkcionál általános *szétválasztó* eszközként és a társadalom igazi *összekötő* eszközeként. „A pénznek ez az *isteni* ereje a pénznek a *lényegében* mint az emberek elidegenült, külsővé-idegenné tevő és külsővé-idegenné váló *nembeli lényegében* rejlik. A pénz az *emberiség* külsővé-idegenné vált *képessége*.

Amire én qua *ember* nem vagyok képes, amire tehát egyéni lényegi erőim nem képesek, arra képes vagyok a *pénz* révén. A pénz tehát e lényegi erők

[4] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", Budapest 1962, 96.
[5] Uo. 98.

mindegyikét olyasvalamivé teszi, ami magán-valóan nem, azaz *ellenkezőjévé.*"[6]

A pénznek ezt a „csodatevő" isteni erejét Marx Goethe „Faust"-jából és Shakespeare „Athéni Timon"-jából idézett részletekkel szemlélteti, és az idézett részleteket elemezve lényegében azt mutatja meg, hogy a pénz mint emberi lényegi erők elvont tárgyiasult formája, éppen mint elvont és emberektől elidegenült emberi érték, hogyan teheti a pénz birtokosának egyéniségét ellentétes módon gazdagabbá, szebbé, szellemesebbé stb., mégpedig nem egyéni képességei, tulajdonságai, hanem a pénz képességei és tulajdonságai — mindenekelőtt az általános megvásárolhatóság — révén.

„A pénz tulajdonságai — írja Marx — magamnak — a birtokosának — tulajdonságai és lényegi erői. Azt tehát, ami *vagyok* és amire *képes*, semmiképpen sem egyéniségem határozza meg. Rút *vagyok*, de megvásárolhatom a *legszebb* asszonyt. Tehát nem vagyok *rút*, mert a *rútság* hatása, elriasztó ereje a pénz révén megsemmisült. Én — egyéniségem szerint — *béna* vagyok, de a pénz 24 lábat szerez nekem; tehát nem vagyok béna; rossz, becstelen, lelkiismeretlen, szellemtelen ember vagyok, de a pénzt tisztelik, tehát a birtokosát is. A pénz a legfőbb jó, tehát a birtokosa jó, a pénz ezenfelül mentesít attól a fáradságtól, hogy becstelen legyek; tehát becsületesnek fognak vélelmezni; *szellemtelen* vagyok, de a pénz minden dolgok *valóságos szelleme*, hogy lenne a birtokosa szellemtelen? Mindehhez még megvásárolhatja a szellemes embereket, és ami a hatalom a szellemesek fölött, nem szellemesebb-e, mint a szellemes? Én, aki a pénz révén *mindenre*, amire csak az emberi szív vágyik, képes vagyok, nem rendelkezem-e minden emberi képességgel? Nem változtatja-e tehát a pénzem minden képességnélküliségemet az ellenkezőjévé?"[7]

Nyilvánvaló tehát, hogy a pénz birtokosa nem elsősorban egyéni-emberi kvalitásai révén, hanem a pénz kapitalizmusbeli társadalmi kvalitásai révén gazdagszik emberileg is. Az, hogy a pénz általános csereértékként funkcionál, hogy tehát „az egész emberi és természetes tárgyi világra cserélődik", *egyrészt* képessé teszi birtokosát, hogy az egyéniségének ellentmondó minden tulajdonságra és tárgyra is szert téve — „a lehetetlent testvéresítve" is — gazdagítsa magát; *másrészt* ugyanebben a társadalmi folyamatban termelődik ki minden emberi érték és tulajdonság általános prostitúciójának lehetősége, csakúgy, mint az emberek általános korrumpálódásának lehetősége.

Abban a társadalmi-gazdasági folyamatban, amelyben a csereérték absztrakt formában, pénzben kifejlődik és uralkodó társadalmi viszonnyá lesz, egyúttal az *egyik* alapvető tendenciaként „az egyéni személyi hajlamok, képességek, tehetségek, tevékenységek" csereértékké válva általánosan (a tőke részeként) társadalmilag hasznosíthatókká, felhasználhatókká formálódnak és ezáltal nemcsak a társadalmi, hanem az egyéni (természetesen mindenekelőtt a tőkés) gazdagság (alapvetően tárgyi gazdagság) kiterebélyesítőiként funkcionálnak. Ennyiben „az általános prostitúció úgy jelenik meg, mint a személyi hajlamok, képességek, tehetségek, tevékenységek társadalmi jellegének egy szükségszerű fejlődési fázisa".[8]

Ugyanez a folyamat *másik* alapvető tendenciaként az embert emberi mivoltában elerőtleníti, kiüresíti, minthogy minden emberi értéket, képességet

[6] Uo. 97.
[7] Uo. 96.
[8] Marx: „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai", Id. kiad. 281.

arra kényszerít, hogy pénz formában elidegenedve működjék. Következésképpen a tőkés fejlődés alapvetően antihumánus tendenciákat érvényesítő tartalma abban az ellentmondásban is kifejezhető, hogy olymódon fejleszti az emberi tehetséget, tudást, képességet stb., hogy közben az ember mint ember „túlad" magán, „túlad" közvetlenül emberi személyi jellegű szükségletein és kötelékein. Közvetlenül emberiként jelentkező szükségleteit, vonatkozásait sorvasztja, miközben sokrétű tárgyivá tett és tulajdonképpen pénzre redukált szükségleteit mérték nélkülivé gazdagítja.

A polgári társadalom napjainkig terjedő fejlődésében a klasszikus kapitalizmustól napjaink állammonopolista kapitalizmusáig sokrétű változás mutatható ki, de e társadalom nem változtatta meg alapvetően *antihumánus természetét*, sőt — az osztályharc által kikényszerített bizonyos humanista tendenciák ellenére — még inkább megmutatkozott lényege, az, hogy a pénz szükséglete az egyetlen igazi emberi szükséglet.

A monopoltőkés fejlődés előrehaladásával, annak alapján tehát, hogy az embernek „a pénz *mennyisége* lesz mindinkább egyetlen *hatalmas* tulajdonsága", az egyén fejlődését gyengítő tényezők kapnak mind nagyobb hangsúlyt a polgári osztályon belül is. A tőke koncentrációja, a monopóliumok kifejlődése a gazdasági élet legkülönbözőbb ágaiban legalábbis korlátokat szab a kis- és középtőkések személyes kezdeményezésének; az egyre kisebb számú monopoltőkés csoport társadalmi-gazdasági és állami nyomása következtében fokozódik a létüket és fejlődésüket fenyegető kiszolgáltatottság és bizonytalanság. Az egyének egymás közötti konkurrenciaharca nem az egymáshoz hasonlók és relatíve önálló és független partnerek versengése többé a tőkésosztályon belül sem, hanem a nagy monopóliumoknak és konszerneknek egyre jobban kiszolgáltatottak konkurrenciaharca is, amelyben az egyének személyes kvalitásainak milyensége egyre inkább alárendelt szerepet játszik.

3. A FOGYASZTÓI JELLEG ELURALKODÁSÁNAK ÉS AZ EGYÉN KIÜRESEDÉSÉNEK TENDENCIÁI

A tőke általában úgy teremt és termel az emberek számára szükségleteket, hogy abban *mindenekelőtt saját maga* találja meg önhasznú szükségletének — a profitnak— kielégítését, mégis a felszínen mint általában a társadalomért levő, mint a fogyasztók szükségletei kielégítéséért létező és tevékenykedő — mutatkozik.

Igaz, egy-egy új termék, amit ez a társadalom előállít, mint új emberi szükséglet*teremtés*, tehát mint a mindenoldalúság teremtésének egy újabb mozzanata létezik. De a monopoltőke fennhatósága alatt levő társadalomban egyúttal minden új emberi szükséglet mint új áldozatra kényszerítés, mint új idegen hatalom, tehát mint a pénztől egyre közvetlenebbül és mindenoldalúbban történő függés eszköze működik, főleg a dolgozó tömegek vonatkozásában.

A tőke a mai monopolkapitalizmus legfejlettebb országaiban a termelési struktúra átalakítása alapján alapvetően önérdekében rendkívüli szélességűvé és minden eddiginél változatosabbá gazdagította az ember *anyagi* szükségleteinek körét és kitágította azoknak a dolgozó rétegeknek a határait, amelyek a tartós fogyasztási szükségletek egy részét is elérhetik. Ám ezzel a tendenciájával egy régebbi ellentmondását tette közvetlenebbül nyilvánvalóbbá; főleg a munkásosztályon belül, de az ún. középrétegekben is mind tágabb azoknak

a tömege, akik közvetlenebbül és intenzívebben érzik és tudatosítják a szükségletek növekedése és a pénz szűkössége közötti ellentmondás embertelenítő hatásának fokozódó tendenciáját: azt tehát, hogy minden új termék új szükséglet a pénzre is, de az emberi jelleg kifosztásának is új potenciálja.

A monopoltőke tehát mindenekelőtt önérdekében szélesíti, gazdagítja a fogyasztási javak, az emberi szükségletek körét. Ennek következtében az emberi szükségletek gazdagítása alapvetően egoista, antihumánus indíttatású, mégis e folyamat a felszínen, mint a tőke humánuma mutatkozik meg.

Továbbá minthogy a földuzzasztott anyagi-társadalmi szükségletek elérése egyes emberek vonatkozásában mindenekelőtt pénzkérdés, ezért a soha nem látott gazdagságú emberi szükségletekre való igény mint az embertől elidegenedett növekvő hatalom működik vele szemben. Hogy az ember egyre többet tegyen magáévá belőlük, hogy tehát *ellenséges* lényegén úrrá legyen, egyre több pénzre van szüksége. Márpedig az emberiség jelentősen nagyobb számú munkás és dolgozó tömegénél olyan ellentétes tendencia érvényesül, hogy míg a modern technika felhasználásával folytatott termelés növekedésével az emberi tárgyak és fogyasztási szükségletek köre rendkívüli mértékben kitágul, még nagyobb arányban növekszik a pénztelenség, a pénz szűkössége és vele a pénz emberek fölötti hatalma.

Ezért — ahogyan fentebb erre már utaltunk — a pénz szükséglete minden eddiginél intenzívebben lesz a legfőbb emberi szükséglet, hiszen csak általa, közvetítésével érheti el az ember egyéb emberi szükségleteit is. Az tehát, hogy mi lesz egyéni-emberi szükséglétté, általában a társadalmi osztályhelyzet, kulturáltság stb. kérdése, de ezen belül mindenekelőtt pénzkérdésre redukálódik. A legfejlettebb tőkésországok (a jól fizetett munkásrétegek kivételével) a munkások többségének *szükségletét* azonban még korunkban is a *fizikai* élet sok vonatkozásban szűkös fenntartására korlátozzák, és lényegében ami ezen kívül van, az elvetendő, mert elérhetetlen fényűzésként jelenik meg; a munkások többségének *tevékenységszükségletét* pedig lényegében a fejlett gépi technika követelményeinek megfelelő monoton, mechanikus termelő munkára redukálják.[9]

A tőke egészen napjainkig terjedő és a legfejlettebb monopolkapitalista országokban elért fejlődése alapján is a munkást mindenekelőtt csak a fizikai élete közvetlen fenntartásával összefüggő fogyasztási (közte néhány tartós

[9] Ferdinánd Lunberg — akit nem lehetne kommunista elfogultsággal vádolni — „A gazdagok és szupergazdagok" c. könyvében az agyonreklámozott amerikai jólétről aprólékos munkával készített statisztikai adatokkal alátámasztott érveléssel rántja le a leplet és mutatja meg, hogy e legfejlettebb tőkésország, ahol a leginkább összefonódott a gazdagság és a politikai hatalom, a gazdagság és a bűnözés, a legkitartóbban állt ellen minden humanizálási szükségletnek. Ugyanakkor „a legtöbb amerikai, a világ leggazdagabb, leghatalmasabb országának polgára — írja — általában nem rendelkezik többel, mint háztartási eszközökkel, néhány mutatós tárggyal, így autóval és televíziós készülékkel — rendszerint részletre vásárolták, vagy másodkézből — és a ruhákkal, amelyeket viselnek. Az amerikaiak tömege, sőt talán a többsége viskókban, barakkokban, a viktoriánus korszakból megmaradt ronda épületekben, roskatag bérkaszárnyákban él.

Ugyanakkor egy maroknyi amerikai dúskál a pénzben, mint az ezeregy éjszaka hercegei. Propagandistái pedig elkábítják a megzavart világot dicshimnuszaikkal, amelyeket a magántulajdon előnyeiről és a gazdagok növekvő hatalmáról zengenek. Hazánk polgárainak nagy többsége azonban — írja — a hatvanas években aligha mondhatna kevesebbet magának, ha az Egyesült Államok lakossága már hosszú ideje az alattvalóit kihasználó diktatúrában élne." („Die Zeit", 1969. ápr. 28.)

fogyasztási) javak vonatkozásában tette emberi szükségletek kielégítésére érzékenyebbé.

A tőkés fejlődés alapján teremtett és az ember (elsősorban mint fogyasztó) fizikai életét érintő szükséglet-gazdagodás is ellentmondást rejt magában. A kapitalizmus az előállított fogyasztási javakat, mint *minden* ember fogyasztási szükségletét reklámozza, minden emberben felkelti és felfokozza a vágyat és igényt minden újabb termékre, de egyben eltakarja az igény és kielégíthetőségének *valósága* közötti ellentmondás feszültségét. Eltakarja tehát azt, hogy a gazdag szükségletekre való igény és e szükségletek valóságos egyéni kielégíthetősége végső fokon az osztályhelyzet, a munkamegosztásban elfoglalt hely, tehát a valóságos életviszonyok függvénye.

Miközben a tőkés társadalom a rafináltan hatásos és változatos reklám segítségével kialakítja és felfokozza a vágyat pl. munkás és dolgozó emberek tömegeiben is, hogy jobban éljenek, hogy a választékos gazdagságú javakból egyre többet megszerezzenek, birtokoljanak és fogyasszanak vagy használjanak, a pénzeszközeik relatív szűkítésével és a létbizonytalanságuk fokozásával emberi méltóságukban sérti meg őket, mert kicsinyes lemondásokra, sziszifuszi küzdelmekre, megtakarításokra, számításokra, irígységekre, kapzsiságokra stb. kényszeríti őket.

A modern kapitalizmus „fogyasztói társadalma" alattomosan közelíti meg az embert, mert az általában vett humánum jegyében szivélyesen ajánlva lopja be minden ember, a dolgozó tömegek legfőbb törekvéseinek és vágyainak világába is, a változatos gazdagságú áruk és tárgyak birtoklásának elérhetőségét és felhasználásának tág terű lehetőségeit; mert a fogyasztási szint szüntelen növelésére irányuló törekvést teszi — a valóságos osztályviszonyokat és osztályellentmondásokat elhomályosítva — egyetemes alapvető életigénnyé, miközben ugyanennek a társadalomnak alapvető törvényeként kényszeríti őket a szűk lakás, mindennapos étkezés, szerény nyaralás, „ha nem is nyomorúságos, de . . . meglehetősen korlátozott valóságába".[10]

A változatos javak sohasem kielégíthető bőségének birtoklásáért, felhasználásáért, a jobb életért, az „életszínvonalért" türelmetlen, az egész életet átfogó, egoisztikus küzdelemben a munkások, a dolgozók között is kialakul az egyénnek az a típusa, amely „túlad" a közös osztályérdekben megalapozott, tágabb és mélyebb értelemben vett kollektívabb, emberséges életen, és egyben „túlad" a kollektív érdekek megvalósításán alapuló emberies tulajdonságai és érzelmei gazdagításán és voltaképpen azon a lehetőségen is, hogy az ember mint „embernek szükséglete szükségletté váljék".[11] Ahogyan az élet legfőbb emberi lényege, tartalma a létfenntartási eszközök, a „javak", a „dolgok" bőségének magánérdekű, individualista jellegű bírására redukálódik, „az *összes* fizikai és szellemi érzékek helyébe — írja Marx — ennélfogva az *összes* ilyen érzékek egyszerű elidegenülése, a *birás* érzéke lépett. Erre az abszolút szegénységre kellett redukálni az emberi lényeget, hogy belső gazdagságát magából kivajúdja."[12]

Mai, fejlettebb szakaszában a kapitalizmus általában olyan ellentmondást hoz tehát létre munkás és dolgozó egyén fejlődésében is, hogy előbb mint individuumnak, mint a polgári talajon formált *fogyasztónak* felfokozottan élet-

[10] Georges Perec: „A dolgok", Európa 1965, 14.
[11] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", 72.
[12] Uo.

tartalmává teszi „a dolgok" megtermelt gazdagsága alapján kialakított *egyéni* birtoklás vágyát, a szerzés vágyát, miközben elszegényíti, „némává" törekszik tenni a munkás sokoldalú kollektív érdekű közéleti tevékenységben adott értelmesebb, emberiesebb célokban gazdagabb és szebb élet iránti igényét és főképpen ennek realizálását. Ebben a fejlődéstendenciában a magán- és a közélet között feszülő diszharmóniában tulajdonképpen szintén a tőkés társadalom apologetikus szükséglete fejeződik ki. Ugyanis az egyénnek az a típusa, amelyik az élet alapvető tartalmává, az élet voltaképpeni élvezésévé a „javak" gazdag magánérdekű és egyéni birtoklását és fogyasztását teszi meg, a kapitalizmus érdek-horizontján belül mozgó konformista típusává változik, olyan emberré, akinek érzelmei, gondolatai és életvitele az egyéni „életszínvonal", a „dolgok" egyéni birtoklása függvényeként manipulálhatók. A „dolgok"-nak és általában a fejlett nyugati monopolkapitalizmus menedzserei kifinomult és változatos manipulációinak kiszolgáltatott átlagegyénből aztán szinte természetesen hal ki függetlenségének és szabadságának az a felismerése — amiről G. Perec fent említett munkájában beszél —, hogy nemcsak életszínvonalával, hanem azon túlemelkedve individuális emberi karakterével is elégedetlen és türelmetlen legyen, vagy — amiről Erich Fromm tesz említést — elfelejti, hogy az *ember* „jelent valamit önmaga és a világ számára".[13]

4. A KONFORMIZMUS ÉS ELMAGÁNYOSODÁS TENDENCIÁI. UTÓPISTA KIÚTKERESÉSEK

Az individualistának ez a „fogyasztó" típusa, akit David Riesman egy bizonyos vonatkozásban helyesen nevez „kívülről irányított"[14] típusnak, azt a monopolkapitalizmus utóbbi évtizedeiben kialakult fejlődéstendenciát jelzi, hogy a munkás és alkalmazott — magánérdekeinek realizálása miatt — nem csupán munkaerejét és képességeit kell hogy a munkapiacra vigye, hanem egész egyéniségét, jellemvonásait is magánérdekében kell működtetnie. Így az egyén nemcsak a manipuláció, hanem az *önmanipuláció* tárgyává is teszi személyiségét: magánérdeke szolgálatában állandóan arra kényszerül, hogy magatartásváltoztatással, szerepcserével mondjon le személyiségéről, és idegenítse el azt magától. Ennek a „kívülről irányított" individualista típusnak a tekintete mindig a kortárs csoport magatartására, fogyasztói stb. igényére irányul, és külsőségekben csakúgy, mint belső élményeiben velük akar azonosulni, hogy elnyerje tetszésüket, elismerésüket és támogatásukat. Ez a típus alkalmazkodási törekvésében valóban valamiféle nyáj-erkölcsöt tükröző normákat szül, olyanokat, amelyekben ilyenféle szabályok szerint cselekednek az emberek: ha nem akarsz konfliktusokat, légy olyan, mint a többiek; mindig úgy cselekedj, hogy a többieknek is tessék stb.

Ez az egyéniség-típus mind általánosabb lesz a legfejlettebb monopolkapitalista országokban (mindenekelőtt az Egyesült Államokban), olyan viszonyok között — amint ezt E. Fromm is kifejti —, ahol „a legtöbb ember számára nem maradt más hátra, mint hogy alkalmazkodjék, felvegye a lépést, és együtt meneteljen, mint egy katona, ugyanazon ütemben mozogjon, mint

[13] Erich Fromm: A szabadság kettős arca és a modern ember; „Korunk", 1968/10, 1454.

[14] David Riesman: „A magányos tömeg", Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1968.

a futószalagot kiszolgáló segédmunkás".[15] Ám azzal, hogy az egyén, „felveszi a lépést" és „együtt menetel" a többiekkel, nemhogy elkerülné a konfliktusokat, hanem minden eddiginél mélyebb és megoldhatatlanabb konfliktusokba bonyolódik. Hiszen az az ember, aki tulajdonképpen sohasem „használhatja" valódi énjét, akaratát, érzelmeit, gondolatait, akinek mindig arra ügyelve kell cselekednie, gondolkodnia és éreznie, hogy elnyeri-e mások, főleg a függőségi szálak kézbentartói elismerését és tetszését, bizonytalan, amorf egyéniségg változik.

A problémát csak mélyíti, hogy a monopolkapitalizmus társadalma az antagonisztikus létérdekű csoportok megszámlálhatatlan sorát és változatát termeli ki, amelyek mindegyike alkalmazkodást igényel, tehát az egyéntől magánérdeke kielégítése érdekében állandó tájékozódást, informálódást és ezeknek megfelelő magatartásváltozást és szerepcserét követel. A *társadalmi* igénynyé vált alkalmazkodási szükséglet azonban nem egyszerűen azzal jár, hogy az egyén elveszti, felőrli személyiségét, hanem azzal is, hogy a magánérdek követelte magatartásváltozás és szerepcsere szétszaggatja és felőrli a stabil személyes, emberi-baráti jellegű kapcsolatok lehetőségét és ezzel az emberek mind nagyobb számú tömegét egyedülmaradásra, magányosságra ítéli. A magány pedig minden eddiginél intenzívebbé fokozza az egyén — Kierkegaard-tól Camus-n keresztül Franz Kafkáig terjedően oly sokoldalúan vázolt — tehetetlenségét, gyötrődését, kiúttalanságát, nihilizmusát a világban.

Miközben a mai monopoltőkés világ apologétái e világ egyéneinek függetlenségét, szabadságát és gazdag lehetőségeit hirdetik, addig ugyanennek a világnak valóságos, monopoltőkés érdekeket kifejező törvényei az egyén mind teljesebb elszigetelésével jelentéktelenségét, tehetetlen parányiságának érzését fokozzák be nem láthatóvá még a kis- és középpolgári rétegek tömegeinél is. Sajátos történelmi paradoxona ez a tőkés társadalom történelmi mozgásának.

Ahogyan a tőke monopoltőkévé fejlődött — lényegében a technika, az elnyomó állami-politikai gépezet, a tömegtermelés stb. kiterjedése és jelentőségének növekedése arányában —, egyre inkább veszendőbe mentek a polgári individualizmus egyéniséget fejlesztő tényezői, és mindinkább hangsúlyt kaptak az individualista egyént kiüresítő, beszűkítő és velük az egyén jelentőségét degradáló tendenciák. Az ember által teremtett és lenyűgöző hatalommá duzzasztott „dolgok" világában e „dolgok"-nak, a monopoltőkés érdekeknek tehetetlenül kiszolgáltatott elszigetelt egyén meg van fosztva egyéniségétől és emberségétől is. A monopoltőke intézményrendszere pedig mindent elkövet azért, hogy megrögzítse őt elszigeteltségében és távoltartsa a haladó mozgalmaktól, attól, hogy rátaláljon a társadalmilag helyes perspektívát felmutató útra.

A monopoltőkének korunkban változatos és hatékony társadalmi gépezet áll rendelkezésére arra a célra, hogy *magánérdekeik* alapján még azokat is integrálja rendszerébe, akik már eljutottak a kapitalizmus elidegenítő hatásának felismeréséhez és kritikájához, de a szocializmus alternatíváját legalábbis problematikusnak ítélik meg vagy éppen tagadják. Ezen az alapon a „beépítés" sikeréhez számos tényező járul hozzá, amelyek között igen jelentős az, amelyre Lukács György a „Neues Forum"-nak adott nyilatkozatában utal Adorno kritikája kapcsán: „Adorno negatív dialektikája lényegében azt jelenti: ‚Mint intelligens ember úgy látom, hogy a kapitalizmus emberhez méltatlan és meg-

[15] Erich Fromm, 1454.

alázó rendszer. Mivel azonban ma csak negatív dialektika van, nem pedig pozitív, mint az elavult Marxnál, ilymódon ebben a rendszerben kitűnően élhetek. A rendszer is kész arra, hogy integráljon engem és kész arra, hogy ebben a vonatkozásban a legmagasabb megbecsülést megadja nekem.' "[16]

A rendszer következetes kritikájának és vele egy a polgári társadalmon túlmutató, ebben az értelemben *társadalmi távlatot* eredményező *katarzis*nak a lehetőségét elfedni segíti a hétköznapiság szintjén tartó és magánérdeken alapuló „fogyasztói orientációjú" „kitűnően élhetek" szemlélet is, amit csak erősít a Riesman által is érintett „adásvételi-információk", manipulációk özöne.

Mindezek alapján igaznak tűnik az, hogy a fejlettebb társadalmi távlatokat elzáró tehetetlen elszigeteltséget az átlagember nem is igen érzékeli: „Eltakarja — ahogyan E. Fromm írja — mindennapi munkájával, azzal a biztonságot nyújtó elismeréssel, amellyel magánéletében vagy társadalmi kapcsolataiban találkozik, mindenféle ‚kicsapongással', ‚szórakozással', ‚ismeretséggel', ‚kalanddal', ‚kiruccanással'."[17] Mindezekhez említett könyvében Riesman és idézett nyilatkozatában Lukács hozzáteszi (természetesen más szinten), hogy tulajdonképpen elenyésző az olyan irodalmi, művészeti és tudományos alkotásoknak a száma, amelyek a lét legfontosabb kérdéseit „praktikus szint" fölé emelnék és ezzel hozzásegítenének ahhoz, hogy a magánérdekét követő, a haladó társadalmi perspektívák felismerésétől elzárt embert szembesítsék mai önmagával, és hogy kiemelnék a társadalmi távlat nélküli szokások kényszerű, tehetetlen kényelméből.

Kétségtelen, hogy a haladó mozgalmak és társadalmi perspektívák iránt elkötelezett irodalom, művészet és tudomány ideológiai előkészítő szerepe korunkban — pl. „a több szabadidő" értelmes felhasználásának lehetőségével is — minden eddiginél jelentősebbé vált. Igaznak kell tekintenünk Lukácsnak azt az álláspontját, hogy a „mi történik a szabadidőben?" kérdése a polgári társadalomban is növekvő jelentőségű ideológiai és *politikai* kérdés. Mert amennyiben az egyén tehetetlen elszigeteltségét és kiszolgáltatottságát a magánéletben vagy a társadalmi kapcsolatokban a Frommtól fentebb idézett értelemben a megnövekedett szabadidejében is mindenféle „kicsapongással", „szórakozással", „ismeretséggel", „kalanddal", „kiruccanással" takarja el, ezzel mit sem változtat a kapitalizmus rendszerébe „beépült" kilátástalan helyzetén, inkább „beépültségét" fokozza.

Ebben az értelemben a polgári társadalom elszigetelt egyéne nemcsak hogy nem jutott túl Franz Kafkának „A kastély" című regényében megformált erőtlenül, kétségbeesetten kiutat kereső, de azt soha meg nem találó emberén, hanem a monopoltőke még inkább felfokozta és kiszélesítette a felette uralkodó idegen hatalmakat, „zűröket", a kompenzációs kiutat kínáló „zűrös" ideológiákat és ezáltal az *egyéni* útkeresés nehézségeit, sőt a hiábavalóság érzését is.

Ami a társadalmi kiútkeresést illeti, tulajdonképpen a zavart növelték pl. azok a jóhiszemű baloldali ideológusok és ideológiák is, amelyek bár több vonatkozásban mélyreható, leleplező kritikáját adják a monopoltőke embert elidegenítő világának, sok tekintetben találó diagnózissal szolgálnak, de a probléma megoldásában utópikus elgondolásokat sugallnak.

Az olyan elgondolások, mint például Riesmané, mely szerint a *konformista*

[16] „Neues Forum", XVI. Jahr, Heft 185. Wien, Mai 1969. 360.
[17] Erich Fromm, 1454.

karakterrel szemben az „*autonóm*" karaktert kell a társadalom domináns típusává tenni, mert az felül tud emelkedni a fogyasztói társadalom elidegenítő tendenciáin, *utópikus* szabadulási kísérlet csupán. Ez az álláspont és megoldási kísérlet még mindig csak a „negatív szabadság" (Fromm) felé tett lépés.

Riesman álláspontja annyit jelent, hogy az egyén reagálhat, védekezhet a kapitalizmus embertelenítő nyomásával szemben úgy, hogy egyéni eszközeivel (autonómiájával) küzd ellene, amely azonban inkább azt jelenti, hogy autonómiája alapján megerősítheti magában a függetlenség illúzióját. Hiszen a történelmi tapasztalat mégiscsak azt mutatja, hogy az individuális alapon, individuális eszközökkel történő lázadás rendkívül erőtlen e viszonyok legyűréséhez, ezért végső soron inkább a fatalista belenyugvást, a küzdelem hiábavalóságának érzését erősíti. De szolgálhat az ilyenfajta ideológia az egyén társadalmi jelentőségű képességeinek illuzórikus felnagyítására is. Valahogy úgy, mint az amerikai Mickey-Mouse filmekben: „valami kis dolgot fenyeget és veszélyeztet valami lenyügözően erős és hatalmas dolog — hogy Fromm példájával éljünk —, meg akarja semmisíteni vagy fel akarja falni; a kicsi elszalad, sikerül elmenekülnie, talán még kárt is tud tenni a gonosz ellenségben . . .".[18] És ahogyan a néző a film „végén azzal a vigasztaló megnyugvással" tér haza: mindenek ellenére „mégiscsak megmenekül, sőt még le is győzi a roppant erőt",[19] hasonló illúziókat ébreszthetnek az utópista baloldal ideológiái a monopoltőkés társadalom manipulált individualista egyénében.

Az individuum függetlenségének és szabadságának elérése nem lehet csupán egyéni erői magánfelhasználásának, bármennyire is haladó magánakcióinak kérdése. A haladó egyéni cselekvésigénynek — amelynek felkeltésében a társadalmi haladásért elkötelezett irodalom, művészet és tudomány távlatokat mutató ideológiai előkészítésének is felbecsülhetetlen jelentősége van — éppen azért, hogy társadalmilag is hatékony valóságos tényező tudjon lenni „a lenyügözően erős és hatalmas" ellenséggel, a monopoltőke világával szemben, osztályjellegű, szervezett és a társadalmi alapok megváltoztatását célzó kollektív társadalmi erővé kell alakulnia. Vagyis a szervezett, kollektív cselekvést, a kollektív érdekeket képviselő küzdelmet is vállalva, tudományosan megalapozott osztályálláspontról kell tagadnia a monopoltőke embert elidegenítő világát. E világ tagadása pedig — bármit hirdetnek is a Marxot elavultnak bélyegző mai polgári és reformista-revizionista elméletek — korunkban is a munkásosztály objektív érdekeit következetesen hordozó mozgalmak és a munkásosztály érdekeit következetesen kifejező tudományos ideológiák alapján lehet a legteljesebb és a leghatékonyabb.

5. AZ INDIVIDUALIZMUS MEGHALADÁSÁNAK LEHETŐSÉGE A POLGÁRI VILÁG KOMMUNISTA ÉS MUNKÁSMOZGALMÁBAN

A monopoltőkés rend embertelenítő individualista világának legteljesebb és legkövetkezetesebb megtagadása és az új, a tudományos alapokon nyugvó társadalmi perspektíva megteremtése, csakúgy mint az érte való következetes és hatékony harc, azért lehetséges egyedül a munkásosztály objektív érdekeire alapozott, mert a tőkés társadalom korunkban is a munka és a tőke *alapvető*

[18] Erich Fromm, 1454.
[19] Erich Fromm, 1454.

ellentmondásában mozog (bármilyen magas legyen is egyes munkásrétegek életszínvonala egyes nyugati országokban). A kapitalizmus egész fejlődésére — korunkban még fokozottabban — igaz az a Marx által kifejtett ellentmondásos mozgástendencia, hogy a termelőerők forradalmi fejlődése, „az általános gazdagság", a javak, a szükségletek, a tudás stb. gazdagsága és fejlődése végső fokon mint a munkásosztályból „kimunkált" jelenik meg; úgy jelenik meg, mint amelyekben „a dolgozó egyén túlad magán"; olyan viszonyként jelenik meg, ahol a munkás a belőle kimunkáltakhoz nem mint az ő saját, hanem *idegen gazdagságnak* és az ő saját szegénységének feltételeihez viszonyul. Ez az ellentétes forma maga azonban elmúló, és kitermeli a saját megszüntetésének reális feltételeit.

Minthogy a munka és a tőke ellentmondásos előremozgásában tehát a munkásosztály az a társadalmi tényező, amely a legteljesebben „elszegényíti" emberi feltételeit, éspedig éppen az emberi-társadalmi gazdagságot teremtő munkája által, egyúttal, ugyanezen ellentmondásos történelmi mozgásban, ez az osztály teremti meg létérdekeiben a legteljesebben az objektív feltételeket és az objektív szükségleteket arra is, hogy a szervezett osztályharc alapján leküzdje az embert elidegenítő, kizsákmányoló világot, leküzdje a tőkés világ embert elszigetelő, magányossá és erőtlenné, kiúttalanná tevő viszonyait, az individualizmust társadalmilag újratermelő antiszociális és antihumánus viszonyokat. Ilymódon az individualizmus leküzdésének és a szervezett közösségteremtésnek objektív történelmi feltételei és szükségszerűsége is a munkásosztály objektív helyzetéből eredő céljában és az objektív történelmi célt realizáló osztályküzdelmeiben tételeződnek.

A tőkés fejlődésnek tehát éppen a tőke és a munka mindent átfogó alapvető ellentmondásában — jóllehet ez az ellentmondás a mai „modern" kapitalizmus világának a felszínén igen változatos formákat ölt és bennük olykor „elrejtőzik" — nemcsak az elidegenedést és az individualizmust oly (fasizmus, magasfejlettségű haditechnika, fajelmélet, elitelméletek stb. formájában) hatalmassá tevő tendenciái működnek, hanem *ugyanebben* az ellentmondásban létrejön az elembertelenedés, elidegenedés, a „fogyasztói" szemléletű individualizmus leküzdésének, az emberies közösségteremtésnek a szükséglete és objektív lehetősége is. Ebben a társadalomban az ilyen közösségszükséglet, amely a tőkés viszonyok felszámolásáért és az új társadalom megteremtéséért, mint tudományosan megalapozott célok megvalósításáért folytatott harcban realizálódik, a munkásosztály osztályszervezetei formájában fejeződik ki és teremtődik meg.

Marx zsenialitása abban is megmutatkozik, hogy a munka és a tőke alapvető ellentmondásában nemcsak a *negatív*, hanem a *pozitív* történelmi tendenciákat is felfedte. A kapitalista termelés és kizsákmányolás mechanizmusában nemcsak a proletariátus nyomorának, elnyomásának és szolgaságának társadalmi formáit fedte fel, hanem *ugyanebben* a mechanizmusban fellelte szervezésének, egyesítésének és fegyelmezésének olyan lehetőségeit is, amelyekben mintegy benne rejlik a proletariátus forradalmi képességei kialakíthatóságának objektív alapja is.

A gyári, üzemi munkában összehangolt terv alapján történő termelői együttműködés egyúttal a proletariátus tömegerejét is szervezi és fejleszti, mintegy előkészíti az utat egy pozitív új társadalmi kapcsolat, a proletár szolidaritás és kollektivizmus magasabb szintű kialakítása számára. Még akkor is így van ez, ha a szolidaritásérzés kifejlesztésének és a közösségteremtésnek

ez az előkészítése maga is ellentmondásos folyamat. Az üzemben a munkások szervezett együttműködése *mint termelőalakulat* a kapitalizmus hatalma, tehát mint rajtuk kívül álló és velük szemben működő idegen erő is egzisztál. De — ahogyan fentebb már említettük — ez a szervezett együttműködés egyben objektíve előkészíti a magasabbszintű, a proletariátus érdekeiből kiinduló emberi szolidaritásérzés és kollektívateremtés fejlesztésének lehetőségeit a tőke elleni harc különböző formáiban és szervezeteiben.

Ezekkel a lényegesebb objektív okokkal magyarázható, hogy a múlt század második felétől kezdve tulajdonképpen a munkásmozgalom formájában bontakozik egyre intenzívebben ható társadalmi-politikai erővé a kollektíva — és vele egy emberibb individuumteremtés szükséglete. A kapitalizmus viszonyai között tehát mind a társadalmi, mind az egyéni fejlődés szükséglete — *tömegek* emberi fejlődését biztosító és eredményező közösségteremtés szükségleteként — elsősorban a munkásosztály objektív helyzetében és objektív érdekeiben, új, magasabbrendű társadalmat teremtő céljaiban alapozódik meg legteljesebben.

De általános elvként nem tévedés azt állítani, hogy a munkásosztály társadalmi-politikai céljait megvalósítani törekvő konkrét közösségformák — munkáspártok, szakszervezetek stb. — lényegében annak megfelelően hordoznak pozitív társadalmi értéktartalmakat, hogy mennyire teljesen és átfogóan képesek a munkásosztály objektív érdekeit konkrétabban is kifejezni és gyakorlati harcuk sajátos feltételeinek megfelelően azt mint megvalósítandó célt következetesen képviselni és alkalmazni, valamint a tömegeket e cél megvalósítására — a történelmi lehetőségeknek megfelelően — szervezni, mozgósítani.

Ebben a relációban a munkásosztály érdekeit ilyen vagy olyan mélységgel kifejező, képviselő és érte harcoló politikai közösségformák között is kifejeződik bizonyos *értékhierarchia*. Ennek az értékhierarchiának a csúcsán ma is a munkásosztály történelmi érdekeit a legteljesebben, legátfogóbban és legkövetkezetesebben képviselő, a társadalmi folyamatokat tudományosan elemző, marxista—leninista elveken nyugvó kommunista és munkáspártok állnak.

Mindezek alapján az is nyilvánvaló, hogy a társadalom bajainak egy *társadalmilag is hatékony* megoldásútja megtalálásához az egyénnek is a munkásosztály objektív érdekeit hordozó és tudományosan kifejező közösségek tevékeny, elkötelezett részesévé kell válnia. Az egyén értékeinek ez a társadalmi jelentőségű, történelmileg pozitív célok megvalósítása érdekében való felhasználása, működtetése és értékelése tulajdonképpen az a bázis, amelyen az egyénben helyes önbecsülésével együtt kialakul egy társadalmi értékű igényesség individuális emberi karakterével szemben is.

Ebben az értelemben az egyén kollektív tendenciájú emberi fejlődésének legteljesebb szervezett társadalmi-politikai formája a kommunista párt és általában a vezetése alatt álló munkás- és ifjúsági mozgalom — már a kapitalizmus feltételei között folytatott szervezett küzdelmeiben is. Ez a küzdelem jelenti tulajdonképpen és különösen a munkás számára a *közéletiségnek* a kapitalizmus körülményei között elérhető olyan formáját, amelynek alapján az egyén a leghatásosabb pozitív befolyást gyakorolhatja a társadalmi eseményekre és osztályközössége közvetítésével önmagára is. Ugyanis a kommunista mozgalom ideológiája és gyakorlati politikai tevékenysége tartalmazza mindazokat az elemeket, amelyek az egyén osztálytudatos emberi kvalitásainak fejlesztését jelentik. Az osztálytudatosságnak az a foka, amelyre a kommu-

nista közösségek az egyént „rávezetik" — a munkásosztály objektív érdekeiben megalapozott haladó emberi célok tudományosan feltárt felismerése, egyéni meggyőződéssé érlelése és elkötelezett, cselekvő vállalása alapján — az egyéniség pozitív emberi feltételeinek és emberi kvalitásainak kibontakoztatását is tartalmazza. Ezért a kapitalizmus mindent elidegenítő világában az emberek e szervezet révén léphetnek olyan viszonyokba egymással, hogy együttműködésük az osztályérdekükben adott saját hatalmukat, *saját* szellemi és fizikai képességüket növeli és fejleszti, nem pedig a tőke velük szembenálló hatalmát és képességét. Hasonlóképpen tudományos eszméik is, mint „az általános történelmi fejlődés kvintesszenciája" (Marx), a közösség szervezett tevékenysége révén jelennek meg *saját* társadalmi erőikként.

Természetesen amíg a dolgozó egyén a tőke érdekei által teremtett feltételek és viszonyok között kell hogy biztosítsa közvetlen létfeltételeit, a munkásmozgalomhoz való csatlakozásnak, a közösségi jellegű emberi természet alakításának és a magasabb szintű önmegvalósításnak az igénye tulajdonképpen egy, a magánélet és a politikai közéletiség antagonisztikus osztályellentmondásos feszültségében jelentkezik, és ebben a feszültségben érvényesíti az egyén autonómiáját, valósítja meg egy bizonyos színvonalon választási és cselekvési szabadságát. Ez a legfejlettebb tőkésországokban lényegében és általános szinten egyfelől a magánérdekeken alapuló, „fogyasztói" orientációjú „nyugodtan" és „jól élhetek" életmód stabilizálása, másfelől az értelmesebb — bár mint „fogyasztó" jól élhetek, de *mint teljesebb ember* méltatlannak és megalázónak érzem társadalmi helyzetemet, ezért inkább vállalom az osztályérdekeken alapuló emberibb társadalomért való küzdelmet akár a szolid egzisztencia feladása árán is — életforma irányába mutató alternatívákba épül be.

INTENZIONÁLIS UNIVERZUMOK

GEROLD STAHL

Az alábbi tanulmány eredetileg a *Philosophy and Phenomenological Research* c. folyóiratban (Vol. XXX, No. 2, December, 1969, 252—257) jelent meg angol nyelven, „Intensional Universes" címmel; a magyar nyelvű fordításnak a Magyar Filozófiai Szemlében való közlését a szerző és az idézett folyóirat kiadójának szíves hozzájárulása teszi lehetővé.

A cikk szerzője a Chilei Állami Egyetem (Santiago) tanára. A szerző szakterülete a szimbolikus logika és a matematika filozófiája. Több egyetemi tankönyvet és számos tudományos cikket publikált. 1970 őszén a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem vendégeként előadást tartott a matematika filozófiájáról.

Gerold Stahl cikke a modern logika egyik eleven, forrongásban levő, még megoldatlan problémájához csatlakozik. Annak érdekében, hogy a szerző gondolatai minél szélesebb körben hozzáférhetővé váljanak, rövid bevezetőt iktattunk a cikk elé, abban a reményben, hogy ez némileg megkönnyíti a tanulmány nálunk alig ismert témájának megközelítését.

Cikkünket, tudományos jelentősége mellett, szerény hozzájárulásnak szánjuk a hazánk és Chile közötti tudományos kapcsolatok fejlődéséhez.

EXTENZIONÁLIS ÉS INTENZIONÁLIS PROBLÉMÁK A LOGIKÁBAN

A klasszikus kétértékű logika logisztikai kalkulusai — a szokásos interpretáció mellett — jellegzetesen *halmazelméleti* felépítésűek. Egy predikátum (tulajdonság) kifejezésére azon individuumok halmaza szolgál, amelyekre a szóban forgó predikátum igaz (ezt a halmazt az adott predikátum *terjedelmének* nevezik). Egy (kéttagú) relációt azon párok halmazával reprezentálnak, amely párok között a szóban forgó reláció fennáll (ez a halmaz a reláció *terjedelme*). Hasonló a helyzet a kettőnél több argumentumú relációk ábrázolásával is. Ugyancsak halmazelméleti jellegű a *függvény* értelmezése is: egy függvény olyan párok halmaza, melyekben az első komponens az értelmezési tartomány egy eleme, a második komponens a hozzá rendelt függvényérték (kikötve, hogy egy elemhez csak egy érték lehet hozzárendelve). Mivel az elemi logikai műveleteket (negáció, konjunkció stb.) mint *igazságfüggvényeket* értelmezik, a függvény fogalmán keresztül végül e műveletek is bizonyos halmazokkal ábrázolhatók. Ezért szokás azt mondani, hogy e kalkulusok *extenzionális* (terjedelmi) alapozású logikai elméletek.

Valóban, e kalkulusokban minden fogalom extenzionális jellegű. E tény az azonosság Cantor-féle halmazelméleti fogalmának teljes átvételén alapszik. E szerint két halmaz azonos, ha ugyanazon dolgok az elemeik, és két individuum azonos, ha ugyanazon halmazoknak az elemei (ha az egyik eleme valamely halmaznak, akkor a másik is eleme ugyanazon halmaznak). Az az azonosságfogalom, amelyet ezek az ún. *extenzionalitási axiómák* fejeznek ki, bizony messze esik a Leibniz-féle *identitas indiscernibilium* fogalmától, amely szerint az azonosak minden tulajdonságukban megegyeznek, és minden összefüggésben *salva veritate* (az igazság megőrzésével) helyettesíthetők egymással. Pontosabban szólva, a két azonosságfogalom egybeesik, ha *dolgokra* (vagy legalábbis ha konkrét fizikai dolgokra) alkalmazzuk őket, hiszen *két dolog* sohasem lehet azonos: bármely dolog *csak önmagával* azonos. A problémát azonban az okozza, hogy a dolgokat valamilyen névvel illetjük, s egy dolognak több neve is lehet. Az $a = b$" alakban szimbolizált logikai azonosságrelációban a és b nem mint fizikai dolgok, hanem mint *nevek* szerepelnek. A halmazelméleti felfogásban a és b azonossága csupán azt jelenti, hogy e két név egyazon dolgot nevez meg (így a két név lehet különböző is), a leibnizi felfogásban pedig azt, hogy e két név bármely állításban fölcserélhető egymással anélkül, hogy az állítás logikai értéke

(igaz vagy hamis volta) megváltozna. A leibnizi azonosságfogalom tartalmazza a cantorit, de nevezetes példák cáfolják a fordított irányú tartalmazást. Lássunk néhány ilyen példát.

A halmazelméleti felfogásban a következő azonosságok igaznak számítanak:

(1) Hajnalcsillag = Alkonycsillag

(hiszen mindkettő ugyanazt az égitestet, a Venus bolygót nevezi meg),

(2) a Waverley szerzője = Walter Scott,
(3) dr. Jekyll = Mr. Hyde

(úgy értve, hogy Stevenson „Dr. Jekyll és Mr. Hyde különös esete" c. regényében e két név ugyanazt a szereplőt jelöli).

De ezek az azonosságok a leibnizi felfogás szerint hamisaknak bizonyulnak. Mert vegyük pl. ezt a mondatot:

(4) Valamikor nem tudták, hogy a Hajnalcsillag azonos az Alkonycsillaggal.

Ez a mondat nyilván igaz. Helyettesítsük benne a „Hajnalcsillag"-ot az „Alkonycsillag"-gal, (1) szerint:

Valamikor nem tudták, hogy az Alkonycsillag azonos az Alkonycsillaggal.

Ez a mondat viszont hamis, az (1)-ben szereplő két név tehát nem helyettesíthető egymással az igazság megsértése nélkül.

Történeti feljegyzések szerint a következő mondat is igaz:

(5) IV. György angol király egyszer megkérdezte, igaz-e, hogy Scott írta a *Waverley*-t.

Helyettesítsük e mondatban „Scott"-ot „a Waverley szerzőjé"-vel, a (2) azonosság szerint:

IV. György angol király egyszer megkérdezte, igaz-e hogy a *Waverley* szerzője írta a *Waverley*-t.

Ez a mondat bizonyára hamis, ilyen butaságot még egy angol király sem kérdez. Az „azonosak" tehát ebben a példában sem helyettesíthetők egymással az igazság megsértése nélkül. Hasonló ellenpélda a (3) azonosságra:

(6) Stevenson regényében dr. Jekyllt mint közkedvelt orvost ismerik az emberek.

Ez is igaz mondat. Helyettesítsünk benne a (3) azonosság szerint, eredményül hamis mondatot kapunk.

Az (1)—(3) azonosságok *referenciálisan* igazak: bármelyikben a két név azonos individuumra utal. De, mint a példák mutatják, a referenciálisan azonosak nem minden mondatban helyettesíthetők egymással az igazság megsértése nélkül. Referenciális azonosság helyett *extenzionális* azonosságot is szokás mondani, arra gondolva, hogy ha a és b azonos referenciájúak, és a eleme egy halmaznak (egy predikátum *terjedelmének*), akkor b is eleme ugyanazon halmaznak.

Az individuumnevekre vonatkozó példák után lássuk most a problémát predikátumnevekre. A halmazelméleti felfogás szerint az „európai arab ország" és a „svájci tengeralattjáró" azonos predikátumok, mert mindkettőnek terjedelme üres, (tehát extenzióban azonosak). Persze, ezek sem helyettesíthetők egymással az igazság megsértése nélkül. Mert pl. a

(7) Szükségszerű, hogy minden svájci tengeralattjáró vízijármű

állítás igaz (hiszen a tengeralattjáró, fogalma szerint, vízijármű), de ha e mondatban a „svájci tengeralattjáró" predikátumot a vele azonos terjedelmű „európai arab ország"-gal helyettesítjük, hamis állítást kapunk:

Szükségszerű, hogy minden európai arab ország vízijármű.

(Bár jelenleg nincs európai arab ország, ilyen létezése nem lehetetlen, és ha lenne ilyen ország, az aligha lenne vízijármű.)

A *szűkebb* vagy *elsőrendű* predikátumkalkulusban csak individuum- és predikátumnevek szerepelnek. Elvontabb összefüggések logikai elemzéséhez predikátumok predikátumai, majd ilyenek predikátumai stb. is szükségesek lehetnek; ezeket a másod-,

harmad- stb. rendű predikátumkalkulus keretében vizsgálhatjuk. Mindezekben a magasabbrendű kalkulusokban változatlanul megmarad az azonosságok *extenzionális* jellege, s ezzel együtt a fenti probléma is.

Alonzo Church az idevágó probléma megoldását úgy látja, hogy Frege nyomán meg kell különböztetnünk a név *referenciáját* és *értelmét*. Primitív tulajdonnevek esetén ez a különbségtétel nyilván elesik (pl.: a „Duna" név referenciája egy bizonyos folyó, s a névnek más értelme nincs, mint hogy épp azt a bizonyos folyót nevezi meg), a kettőt egyszerre ismerjük vagy nem ismerjük. Már más a helyzet összetett (más nevekből alkotott) nevek esetében. Előfordulhat, hogy egy ilyen név értelmével tisztában vagyunk (pl. ha ismerjük a „fővárosa" relációt, és a „Tatár Autonom SzSzK" fogalmát, akkor ismerjük „a Tatár Autonom SzSzK fővárosa" név értelmét), referenciáját azonban nem ismerjük (pl. nem tudjuk, hogy az említett név referenciája azonos a „Kazán" primitív tulajdonnév referenciájával). A név értelme mindig egy fogalom, s ha a fogalomnak is van neve, akkor e név referenciája maga a fogalom, tehát az eredeti név értelme. De egy tárgyat megjelölő név fogalmának megnevezésére rendszerint ugyanazt a szót használjuk, mint magának a tárgynak a megnevezésére. Ennélfogva különbséget kell tennünk közönséges és *idézett* (oblique) névhasználat között: az idézett használat esetén a név referenciája ugyanaz, mint közönséges használat esetén a név értelme. Church szerint a fentebbi helyettesítési példákban a közönséges és az idézett névhasználat összekeverése okozza a zavart. Az (1)—(3) azonosságok a *referenciák* azonosságait fejezik ki, ennélfogva a bennük szereplő nevek csak olyan mondatokban helyettesíthetők egymással, amelyekben közönségesen használtatnak (helyettesítés előtt is, után is). Pl. a (4) mondat precíz megfogalmazása ez volna:

> Valamikor nem tudták, hogy a „Hajnalcsillag" referenciája azonos az „Alkonycsillag" referenciájával —

és így már szemléletes, hogy mindkét név *idézett* használatú. Az alkalmazott helyettesítés tehát szabálytalan volt.

Az (5) mondatban a „Scott írta a *Waverleyt*" részmondat kétségtelenül idézett használatú. Itt a szabály megsértését e mondatnak az „a *Waverley* szerzője írta a *Waverleyt*" mondattal való helyettesítése jelenti, mert bár e két mondat referenciája azonos (amennyiben egy mondat referenciáján a logikai értékét értjük), értelmük különböző. Hasonló eredményre vezetne a többi példa elemzése is.

Az (5) példa fenti elemzése mutatja, hogy a Church-féle diagnózis csak akkor helyes, ha a referencia és az értelem megkülönböztetést mondatokra (kijelentésekre) is átvisszük. Ez a Frege-től származó eljárás kissé mesterkéltnek tűnik. Más megoldás is van. E szerint az idézett mondatok kivétel nélkül *modális* kijelentések, és így teljes elemzésük a klasszikus kétértékű logika területén kívül esik. A modális jelleget a (7) mondatban világosan mutatja a „szükségszerű" predikátum explicit fellépése; a többi mondat az ún. episztemikus (az ismeretre vonatkozó) modális logika keretében elemezhető. E megközelítés esetén azt kapjuk, hogy az azonosság Cantor-féle és Leibniz-féle felfogása a klasszikus logikában egybeesik, a modális logikában azonban nem. Quine ezt a modális logika lehetetlenségének bizonyításaként értékelte, Hintikka pedig — elfogadván az azonosság extenzionális (halmazelméleti) fogalmát — úgy értékelte, hogy a Leibniz-féle helyettesítési elv a modális logikában nem érvényes.

A logikai kalkulusok szemantikai megalapozásában a kiindulást mindig egy ún. *tárgyalási univerzum* megadása jelenti. Ez az univerzum tartalmazza, a klasszikus felfogás szerint, a tárgyalásban szóba jöhető összes individuumot. Ha az univerzumnak n eleme van, akkor részhalmazainak száma 2^n, az elemeiből képezhető párok száma n^2, így a párok halmazának 2^{n^2} eleme van.[1] Így az n elemű univerzumon az extenzionális felfogás szerint 2^n különböző egyargumentumú predikátumot, 2^{n^k} kéttagú relációt, és általában 2^{n^k} k-tagú relációt lehet értelmezni. Az ilyen univerzum elemei az individuumnevek referenciái, részhalmazai a predikátumok terjedelmei stb.

Elképzelhető azonban olyan tárgyalási univerzum is, amelyben az elemek nem az individuumnevek referenciái, hanem e nevek *értelmei* (azaz a nevek kifejezte *fogalmak*). Az ilyen univerzumot, a szokásos *extenzionális* jellegű univerzumokkal szembeállítva, *intenzionális univerzumoknak*, elemeiket *intenzionális objektumoknak* szokták nevezni. Több szerző kísérletezett az azonosságprobléma (és más, az extenzionális megközelítésből származó probléma) intenzionális univerzumok, ill. objektumok segítségével való megoldásával. Egy ilyen megoldás vázlatát mutatja be Gerold Stahl cikke.

[1] Ezek az összefüggések akkor is érvényesek, ha n valamilyen végtelen számosságot jelöl.

Egyes logikusok szívesen hangoztatják azt a nézetet, hogy az extenzionális megalapozású logikai elméletek számára bizonyos logikai problémák, amelyeket gyűjtőnéven intenzionális problémáknak neveznek, teljesen hozzáférhetetlenek. (Az intenzionális problémák lényegében a nevek és a mondatok értelmére — vagy ha úgy tetszik, intenziójára — vonatkozó összefüggések.) Az extenzionális alapozást a szimbolikus logika jellemző, sőt elengedhetetlen vonásának vélve, egyesek a szimbolikus logika csődjéről és bukásáról beszélnek. A szimbolikus logika alapvető vonása azonban nem az extenzionális alapozás, hanem *a matematikai eszközök és módszerek használata* a logikai kutatásokban. Ezeknek az eszközöknek a használata szinte az első nekifutamodásra átütő sikereket hozott az extenzionális logika területén, és az intenzionális összefüggések feltárásában eddig elért részeredmények, különösen az utolsó 15 év eredményei, nagyon biztatóak. Ám függetlenül a jövő eredményeitől, egy megállapítást biztosan tehetünk: Egy logikai problémának vagy van matematikai precizitású, egzakt megoldása, vagy *nincs* megoldása. És teljesen világos, hogy az egzakt megoldáshoz (ha van ilyen) csak a megfelelő eszközök használatával juthatunk el. A technika mai korlátaiból fakadó problémákat és nehézségeket nem a kőkorszakba való visszatéréssel, hanem csakis a technika továbbfejlesztésével, tökéletesítésével lehet leküzdeni.

Ruzsa Imre

A cím ellenére e cikk anyagát gyakorlatilag extenzionális módon fogjuk kifejteni. Bizonyos tárgynyelvi[2] kifejezéseket — amelyekről gyakran föltesszik, hogy intenzionális kezelést igényelnek — extenzionálisan formalizálunk itt anélkül, hogy a tradicionális bonyodalmakba ütköznénk. Ezt alapvetően úgy érjük el, hogy olyan tárgyalási univerzumokat használunk, amelyek a szokásos univerzumok minden egyes individuuma helyett több mint egy individuumot tartalmaznak. Az alábbiak alkalmazhatók intenzionális problémákkal kapcsolatos kifejezésekre, függetlenül az intenzió típusára, tehát nincs szükség az „intenzió" vagy „az intenzió azonossága" specifikus definíciójára, feltéve hogy (a) a kifejezések és az intenziók között fönnáll egy *sok—egy* reláció, (b) a probléma kontextusa alapján világos, hogy mely intenziókat kell és melyeket nem kell különbözőeknek tekinteni, (c) ha két kifejezés extenziója különböző, akkor intenziójuk is különböző (ez teszi lehetővé, hogy kifejezések egy adott halmazának intenziói és extenziói között *sok—egy* megfeleltetést létesíthessünk).

Az említett gondolatok kifejtéséhez tekintetbe kell vennünk, hogy az (azonossággal bővített) szűkebb predikátumkalkulus alkalmazható bármely egy vagy több elemű tárgyalási univerzumra, ha az egyszerű típuselmélet korlátozásait[3] figyelembe vesszük. Ha mármost adott a közönséges nyelv kifejezéseinek egy halmaza, az individuumokra vonatkozó intenzionális problémákkal (az individuumnevek idézett használatával), akkor bevezetjük a következő sematikus denotációs szabályt, amely *sok—egy* megfeleltetést létesít az individuum-kifejezések[4] és az individuumok között: ha két individuum-kifejezés intenziója (a nem-formális felfogás szerint) azonos, akkor azonos individuumot neveznek meg, ha viszont intenziójuk különböző, akkor különbözőeket. Így az Alkonycsillag különbözni fog ($\neq$) a Hajnalcsillagtól, Scott a Waverley szerzőjétől, Jekyll doktor mr. Hyde-től, Trója színhelye a megfelelő törökországi

[2] Egy formalizált nyelv kifejezéseiről van szó, megkülönböztetésül a nyelv*re* vonatkozó, ún. metanyelvi kifejezésektől. Pl. ha a tárgynyelv az aritmetika nyelve, akkor '2+3' egy tárgynyelvi, 'az összeadásjel' pedig egy metanyelvi kifejezés. (Szerk.)

[3] E korlátozás lényege röviden az, hogy egy univerzum elemei között saját részhalmazai nem szerepelhetnek. Ennek megsértése paradoxonokhoz vezet. (Szerk.)

[4] Olyan kifejezések, amelyek individuumot jelölnek. Pl. a szűkebb predikátumkalkulusban a szabad (kvantorral le nem kötött) individuumváltozók. (Szerk.)

helytől stb. Mindezen individuumok különbözőek, mert úgy tekinthetők, mint amelyek különböző predikátumokat elégítenek ki, az intenzionális problémák kifejezéseinek halmaza szerint (pl. amiről úgy tudjuk, hogy hajnalonként, ill. amiről úgy tudjuk, hogy alkonyatkor látható; akiről IV. György tudta, ill. akiről nem tudta, hogy azonos Scott-tal; akit tekintélyes orvosnak, ill., akit gyilkosnak ábrázol a regény; amit Schliemann keresett, ill., amit nem keresett stb.).

Az ilymódon alkotott kibővített univerzumot „intenzionális univerzumnak", a definíciójához használt azonosságot pedig „intenzionális azonosságnak" nevezhetjük (az intenziók azonosságának megfelelően), beleértve azonban, hogy mindkettő egy teljesen extenzionális eljárás része. Az intenzionális univerzum bizonyos individuumai között fönnáll egy speciális kétargumentumú reláció, amelyet az „$=_e$" szimbólummal jelölhetünk, és „extenzionális azonosságnak" nevezhetünk. Ez megfelel a szokásos univerzumok azonosságának, ahol az Alkonycsillag és a Hajnalcsillag stb. azonosak. Képezve az extenzionálisan azonos individuumok ekvivalenciaosztályait[5], az ezen ekvivalenciaosztályok alkotta tárgyalási univerzum *egy—egy* megfeleltetésbe hozható a szokásos eljárásban a megfelelő univerzummal.

Tekintsünk egy szokásos univerzumot, mely m individuumot tartalmaz, és a neki megfelelő kibővített univerzumot $m + n$ individuummal. Az előbbin 2^m, az utóbbin 2^{m+n} különböző egyargumentumú elsőrendű predikátum (részosztály) definiálható; hasonló igaz kétargumentumú elsőrendű predikátumokra is.

Ha magasabb rendszert használunk, úgy ezek a megfontolások magasabb rendre is kiterjednek. A magasabbrendű predikátumkalkulus axiómáinak, jelesen az extenzionalitási axiómáknak feladása nélkül így juthatunk osztályok és relációk olyan megkülönböztetéséhez, amely lehetővé teszi a közönséges nyelv kifejezései bizonyos halmazainak formalizálását osztályokra és relációkra vonatkozó intenzionális problémákkal (osztály- és relációnevek idézett használatával). Mindez teljesen *extenzionális rendszerek* (a szűkebb vagy valamely magasabbrendű predikátumkalkulus) *intenzionális univerzumokon* való használatával érhető el (ahol ezek az intenzionális univerzumok önmagukban szintén némileg extenzionálisak).

Természetesen nem állítjuk, hogy intenzionális problémák alkotta kifejezések bármely halmaza formalizálható extenzionális rendszernek intenzionális univerzumra való alkalmazása útján. De két lépéssel tovább mehetünk az itt jelzett irányban, és így egészen közel juthatunk az intenzionális problémákra vonatkozó kifejezések totális formalizálhatóságához. Az első lépés volna az extenzionalitási axióma feladása, megengedvén, hogy egy adott n elemű intenzionális univerzumban 2^n-nél több osztály is lehetséges (így A és B különböző osztályoknak számíthatnának akkor is, ha az intenzionális univerzum ugyanazon individuumait tartalmazzák) stb. Ez a nem-standard magasabbrendű predikátumkalkulus nevezhető „szűkebb intenzionális rendszernek". A második lépésben ezt a szűkebb intenzionális rendszert átalakítjuk egy többértékű rendszerré, mely intenzionális igazságfüggvényeket tartalmaz (ebben két igazságfüggvény, mely azonos argumentumokhoz azonos értékeket rendel, nem mindig számít azonosnak). Ezzel valami olyasmit kapunk, amit „radikális intenzionális rendszernek" nevezhetnénk.

[5] Két individuumot akkor és csak akkor tekintsünk ekvivalensnek, ha extenzionálisan egyenlőek. Az ekvivalenseket soroljuk egy osztályba, a nem ekvivalenseket különböző osztályokba. Az így kapott osztályok lesznek a jelzett ekvivalenciaosztályok. (Szerk.)

A jelen cikkben nem foglalkozunk az utóbbi típusokba tartozó rendszerekkel, csupán a közönséges nyelv olyan intenzionális problémákat érintő kifejezéseinek halmazaival, amelyek intenzionális univerzumokra épült extenzionális rendszerekben formalizálhatók.

Az Alkonycsillag, Scott, Jekyll doktor stb. föntebb említett esetei most könnyen megoldhatók. Az „Alkonycsillag" és a „Hajnalcsillag" kifejezések az intenzionális univerzum különböző objektumait jelölik, amelyek ennélfogva — *teljesen extenzionális alapon* — nem helyettesíthetők többé egymással annak kockázata nélkül, hogy a helyettesítés megváltoztatja az őket tartalmazó mondatok igazságértékét.

Speciális probléma az ismeret relációja. Az egyszerű típuselmélet szerint előfordulhat, hogy az x individuum (rendszerint egy személy) ismeri az y individuumot (formalizálva: xKy), vagy az F osztályt (xKF), vagy egy elsőrendű kétargumentumú relációt stb., vagy (magasabbrendű nyelvben) egy kifejezést stb. Vegyük a legegyszerűbb esetet, amelyet „xKy" szimbolizál, az ismeret egyéb relációi hasonlóan kezelhetők. Az intenzionális univerzum individuumai között nemcsak személyeket és fizikai tárgyakat, de úgynevezett „szituációkat" is megengedve, nyerjük a következőket: x ismeri az Alkonycsillagot (anélkül, hogy szükségszerűen ismerné a Hajnalcsillagot), x ismeri mr. Hyde-ot, x ismeri Caesar halálát stb.

A szituációk individuumokként való bevezetése némi kommentárt igényel. Tegyük föl, hogy adott egy formális nyelv vagy egy élő nyelv igaz mondatainak[6] egy halmaza, azzal az egyetlen megkötéssel, hogy valamennyien a nyelv egyazon szintjéhez tartoznak.[7] Egy lehetséges megoldás az, hogy e halmaz minden egyes u mondatához kölcsönösen egyértelműen hozzárendelünk egy $\mathbf{s}_u$ objektumot, melyet „az u leírta szituáció"-nak nevezünk; azaz ha két mondat mint jelsorozat különböző, akkor a megfelelő szituációk is különbözőeknek számítanak. A mindennapi nyelvben a „Caesar halott" mondatnak megfelelő szituáció Caesar halála, a „Brutus megölte Caesart" mondatnak pedig az a tény, hogy Brutus megölte Caesart stb. Ennélfogva az a tény, hogy Brutus megölte Caesart, különbözni fog attól a ténytől, hogy Caesart Brutus ölte meg. Ám a szokásos intenzionális problematikában mindkét esetben azonos szituációról beszélnek. Ennélfogva, általános stratégiánknak megfelelően, pontosan azok a szituációk lesznek különbözőek, amelyek az intenzionális problémákra vonatkozó specifikus kifejezések szerint különbözőeknek tekintendők.[8] Az említett mondatok és a szituációk közötti *egy—egy* megfeleltetés helyett ilymódon egy *sok—egy* megfeleltetést kapunk. A szituációk redukált halmazát aztán befoglaljuk az intenzionális univerzumba.

Jelöljük az u és a t mondatoknak megfelelő szituációkat rendre $\mathbf{s}_u$-val és $\mathbf{s}_t$-vel, tegyük föl, hogy $xK\mathbf{s}_u$, és hogy u maga után vonja t-t. Ezekből nem következik $xK\mathbf{s}_t$, még a legegyszerűbb esetben sem (ha $\mathbf{s}_u \neq \mathbf{s}_t$); vagyis x

[6] Olyan megközelítés is lehetséges, amelyben hamis mondatok is megengedettek (az ezekre vonatkozó ismeret állítása persze hamis), vagy akár olyan szabályos kifejezések is, amelyek nem mondatok, sőt a rendszeres elemzés szempontjából ezek megfelelőbbek is.

[7] Ez a korlátozás a szemantikai paradoxonok elkerülése érdekében szükséges.

[8] Ez nem azt jelenti, legalábbis a szokásos intenzionális problematikában nem, hogy az ekvivalens mondatoknak megfelelő összes szituációt azonosítjuk (kétértékű tárgyalásban ekkor csak egy szituáció maradna). A mondatok és a szituációk közötti viszony nem azonos a denotáció viszonyával; a szituációkat bizonyos individuális kifejezések jelölik, míg a mi extenzionális tárgyalásunkban a mondatok igazságértékeket jelölnek (vagy velük *egy—egy* megfeleltetésben levő dolgokat).

tökéletesen ismerheti az u-nak megfelelő szituációt anélkül, hogy ismerne egy olyan másik szituációt, amely u egy következményének felel meg. Még az is előfordulhat, hogy xKs_u, és hogy az u mondatban az intenzionális univerzumban szereplő valamely a személy is említésre kerül, anélkül hogy xKa fönnállana.

Általánosságban, egy személy ismeretei, vagy személyek egy csoportjának ismeretei közötti összefüggéseket nem kezelhetjük úgy, mint a logikai bizonyítás anyagát; csak valami empirikus jellegű kutatás alkalmazható helyesen az ilyen ismeretek meghatározásához.

A K reláció empirikusan elemezhető. Egy pszichológus bizonyára megkülönböztetné a következőket: K_d (direkt ismeret, személyes érintkezés és élő tapasztalat alapján), K_r (ismeret referálás: hallomás, olvasás alapján), K_a (ismeret analízis alapján) stb. Csak ha eltekintünk a tényleges tudástól, és a tudás egy idealizált típusát tekintjük (pl. azt, ami elvileg megismerhető), csak akkor fogja a premisszák ismerete maga után vonni a konklúzió ismeretét.

Természetesen ez nem zárja ki a K relációra vonatkozó levezetéseket (bármely értelemben), mint ahogyan más relációkra is vonatkoznak bizonyos levezetések. Így pl. „xKa"-ból következik, többek között[9] „$(Ey)xKy$".

Intenzionális univerzumokkal foglalkozva, érdekes osztályok egész sorát kapjuk automatikusan; közülük kettőt említünk. Az elsőt „a tulajdon személyek osztályának" nevezzük („Prop")[10], elemei: Szókratész, Caesar, Abelard . . . (vagyis személyek tulajdonneveik szerint). A második „a történelmi aktivitású személyek osztálya" („Hap")[11], elemei: Platón tanítómestere, a római szenátusban megölt ember, Heloise szerelmese . . . (vagyis a valamely történelmi cselekedetük alapján tekintett személyek). Ezek az osztályjelek, az extenzionális azonosság „$=_e$" jelével együtt lehetővé teszik a közönséges nyelv bizonyos bonyolultnak tűnő kifejezéseinek könnyű formalizálását, pl. „x tudja, hogy kicsoda Platón tanítómestere", azaz „$(Ey)\,(Prop\,y \,\&\, y =_e$ Platón tanítója $\&\, xKy)$"[12] vagy „x tudja, hogy kicsoda Abelard", azaz „$(Ey)\,(Hap\,y \,\&\, y =_e$ Abelard $\&\, xKy)$."

Az individuumként kezelt szituációkat eddig s_u, s_t stb. szimbolizálták. Mélyebb elemzésükhöz részletesebb szimbolizáció szükséges, amely „$s\{\ldots\}$" alakú lehet, ahol a pontok helyére az u, t stb. jelű mondatok írandók. Mint láttuk, az „$xKs\{a$ filozófus$\}$" mondatból nem vezethetjük le az „$xKs\{(Ey)y$ filozófus$\}$" mondatot; de intuitíve teljesen helyesnek tűnik az elsőből a „$(Ey)xKs\{$y filozófus$\}$" mondat levezetése. Ilyen típusú levezetésekhez speciális formulaképzési szabályokat tartalmazó rendszer szükséges.[13] Semmi akadá-

[9] Az itt és a későbbiekben használt logikai jelek: „E" az egzisztenciális kvantor, „$\sim$" a negáció, „&" a konjunkció jele. (Szerk.)

[10] Eredetileg a „proper persons" rövidítése. (Szerk.)

[11] Eredetileg a „historical activity persons" rövidítése. (Szerk.)

[12] Az unicitás esete analóg, ehhez csupán a *Prop* egy részosztályára van szükség (pl. a *fő* tulajdon személyek osztályára), amely minden történelmi aktivitású személyhez pontosan egy tulajdon személyt tartalmaz; ez fontos az olyan esetekben, mint Voltaire—Arouet esete.

[13] Pl. a szűkebb predikátumkalkulus megengedett kifejezéseit (a szokásos definíció szerint) nevezzük „0 fokú szabályos kifejezéseknek". Ilyen kifejezések befoglalása az „$s\{\ldots\}$" jelbe „0 fokú szituációs kifejezést" eredményez. Az $n+1$ fokú individuumkifejezések a legföljebb n fokú szituációs kifejezések, és a 0 fokú szabályos kifejezésekben előforduló individuumkifejezések. Az $n+1$ fokú szabályos kifejezések ugyanúgy jönnek létre az $n+1$ fokú individuum-kifejezések fölött, mint a 0 fokúak a 0 fokú individuum-kifejezések fölött. Az $n+1$ fokú szituációs kifejezéseket az $n+1$ fokú

lya ilyen rendszer bevezetésének. Az említett típusú levezetésekhez itt fölöslegesek azok a korlátozások, amelyeket Quine [3] vagy Hintikka [2] említ: Abból, hogy „x tudja, hogy a Pegasus egy szárnyas ló", következik, hogy „Van olyan dolog, melyről x tudja, hogy szárnyas ló", mert ez nem alapja egy reális létezésnek, csupán az intenzionális univerzumhoz való tartozásnak (még nemintenzionális univerzumok is tartalmazhatnak „reális" objektumokon kívül másokat is, pl. [6]).

Nehézség nélkül kezelhető a reflexív ismeret is, pl. „$bKs\{bKs_u\}$", azaz „b tudja, hogy ő *(b)* ismeri az s_u szituációt", és ez a nyelvnek ugyanazon szintjéhez tartozik, mint maga az u mondat. Hasonló módon, ahogyan az ismeret logikai aspektusát elemeztük, kezelhetjük a „véli", „sejti", „kétli" stb. kifejezésekkel kapcsolatos problémákat is. Egyetlen eltérés: az individuumok közé nemcsak szituációkat, de antiszituációkat is föl kell vennünk; ez utóbbiak a hamis mondatokhoz *egy—sok* megfeleltetéssel hozzárendelt objektumok.

Ugyancsak igen tanulságosnak bizonyul a megfelelő modális problematikára alkalmazott extenzionális rendszer intenzionális univerzummal. Itt csak *de re* modalitással foglalkozunk.[14] Így pl. „$9 \neq$ a bolygók száma" — és „$9 =_e$ a bolygók száma". Továbbá „a bolygók száma nagyobb mint 7" és „$\sim$ (a bolygók száma szükségszerűen nagyobb mint 7", ahol a *szükségszerűen nagyobb* reláció a *nagyobb* relációnak egy rész-relációja; e részreláció esetünkben csakis két puszta szám között állhat fenn (mint pl. 9 és 7 között), de nem állhat fenn alkalmazott szám (a bolygók száma) és puszta szám (7) között. Látjuk, hogy speciális számosztályaink vannak, mint a puszta számok és az alkalmazott számok (utóbbiak tovább osztályozhatók), hasonlóan a tulajdon személyekhez és a történelmi aktivitású személyekhez stb.

Az itt kifejtett rendszerben a szükségszerű azonosság egybeesik az intenzionális azonossággal, az utóbbi pedig rendszerünkben *az* azonosság. E reláció rész-relációja az extenzionális azonosságnak, és ügyelnünk kell arra, hogy amikor a köznyelv az „azonosság" kifejezést használja (a „szükségszerű" jelző nélkül), rendszerint az extenzionális azonosságot érti rajta.

(Fordította Ruzsa Imre)

IRODALOM

[1] Church, A., *Introduction to Mathematical Logic.* Vol. 1, Princeton, 1956.
[2] Hintikka, J., *Knowledge and Belief.* New York, 1962.
[3] Quine, W. V., *From a Logical Point of View.* Cambridge Mass., 1953.
[4] Reichenbach, H., *Elements of Symbolic Logic.* New York, 1966.
[5] Stahl, G., „General considerations about modal sentences", *Zeitschrift. f. Math. Logik u. Grundl. d. Math., V.* (1959), 280—290.
[6] —, „Le problème de l'existence dans la logique symbolique", *Revue philosophique de la France et de l'étranger, 1* (1960), 97—104.
[7] —, „Logical terminology and theory of meaning", in: Bunge, M., *The Critical Approach to Science and Philosophy,* New York—London, 1964, 178—185.
[8] —, „Linguistic structures isomorphic to object structures", *Philosophy and Phenom. Research, XXIV* (1964), 339—344.

szabályos kifejezéseknek az „$s\{\ldots\}$" jelbe foglalásával nyerjük. *Végül az új megengedett kifejezések a bármilyen véges fokú szabályos kifejezések.*

A szűkebb predikátumkalkulus axiómáit és bizonyítási szabályait nem szükséges módosítani, csak a „szabad" és a „kötött" fogalmakat kell természetes módon kiterjeszteni a szituációs kifejezésekre.

[14] Kijelentésekre vonatkozó és *de dicto* modalitásokról lásd [5].

SADE MÁRKI ÉS SZERENCSÉTLEN ÖRÖKSÉGE. II*

ALMÁSI MIKLÓS

ÉLVEZET, SZEXUALITÁS, ELIDEGENEDÉS

Sade nevét jobbára abból a fogalomból ismerik, melyet nevéből képeztek: a szadizmusból, a szexuális öröm perverz eltorzulásainak eme rém-formájából, a kínzás, voyeurség, kegyetlenkedés jelenségének címszavából. Más kérdés, hogy e pszichopata viselkedésmódhoz kb. annyi köze van, mint Amerigónak a róla elnevezett földrész felfedezéséhez: csak nevét adta egy jelenséghez. Szomorúbb, hogy ez a címszóvá degradálódott vezetéknév eltakarja valódi érdemét: azt a körülményt, hogy ő teremti meg az *első modern értelemben vett élvezetfilozófiát*. Az utókor csak a patológikus élvezetgyakorlat modelljét látja benne, hogy ne kelljen észrevennie: ez csak másodlagos következménye egy eredeti teljesítménynek, *a modern társadalom élvezetmodellje szatirikus-cinikus leírásának*. Mert Sade a maga fantáziadús módján az elidegenedett élvezet különböző, lehetséges abszurditásait írja le.

Számára csak az önélvezet létezik, a külvilág, a társak, a szeretők csupán tárgyi kellékei az egyén örömének. A „másik" nem is látszik, mert csak dologi minőségében lehet jelen, a libertinus hősei ezzel a sokszínű, sokszorosan jelenlevő tárggyal, ezzel az emberből dologgá, dologból lárvaszerű emberré, „élvezetgéppé" változtatott lénnyel azoncsulnak. Ez a libertinus passzió az *elidegenedés mámora* és leleplezése egyszerre: hiszen ha a nő puszta tárgy, ha csak objektumként juthat szerephez, úgy a férfi is tárggyá változik, csak ebben az eltárgyiasulásban lelheti fel magát. A kegyetlenség, az élvezet szolipszizmusa, a fantázia képeinek valósággá változtatása — a későbbi fejlődés elidegenedésszimptomáinak előlegezése, cinikusan *őszinte dicsekvés* egy fájdalmas perspektívával.

Ezt az őszinte pillanatot úgy lopta el a történelemtől: pár évig tart az a korszak, melyben szinte tobzódó nyiltsággal lehet szólni ezekről a jelenségekről: nem zavarja már az ancien régime felhőtlen-bukolikus erotikafelfogása, sem a napóleoni korszak képmutató ájtatossága. Sade ezt a korszakot használja ki, s teremt kortársai bátortalan erotikus regénykísérleteiből egy élvezetfilozófiai dömpinget. Mert kortársai között megtalálhatjuk műfajának és gondolatainak csíráit: említettük már Mirabeau írásait, az „Eroticon biblion"-t, vagy a neki tulajdonított „Education de Laura" c. regényt, sorolhatnánk Casanova „Emlékirat"-ait, melyet egy évvel a forradalom előtt kapkodnak szét, Restif de la Bretonne szeméremsértően szemérmes regényeit, melyet a kor irodalmi ízlése oly magas szinten jegyez. (Schiller pl. Goethének dícséri alakbőségét, érzéki sokszínűségét, 1789. jan. 2-án kelt levelében.) Sorolhatnánk az

* A tanulmány első része a „Magyar Filozófiai Szemle" 1971/5—6. számában jelent meg. — *Szerk.*

élvezetről írott kisebb-nagyobb traktátusokat is La Mettrie-től Reynierig. Sade filozófiai újításának őseit azonban hiába keresnénk bennük: csak a téma azonos — a gondolat különbözik. Sade az ember elrothadását fedezi fel, az öröm korrumpálódását, az élvezet elidegenedését — ott ahol írótársai a szórakoztató irodalmat gyártják. Nála válik először kritikai filozófiává — jóllehet még elméleti műveiben is szószátyár gondolathalmazzá — a polgári hedonizmus gyakorlata. Valójában ő képviseli tiszta típusában azt a fejlődést, melyet Marx a felvilágosodás élvezetelvének társadalmi kétarcúságával jellemzett: a hedonizmus „tulajdonképpeni filozófiává csak a forradalmi burzsoázia néhány írójának keze alatt válik, akik egyfelől részesei voltak az udvari nemesség műveltségének és életmódjának, másfelől osztoztak a burzsoáziának ez osztály általánosabb feltételein nyugvó általánosabb szemléleti módjában". (MEM 3, 411.) Sade nemcsak szemléletileg, de származásában is őrzi ezt a kettős meghatározottságot: márki és forradalmár, a forradalom tagadója és anarchista apostola, az élvezet meghirdetője és elidegenedési jelenségeinek első leleplezője. Ami Bretonne-nál, Mirabeau-nál, Casanovánál reflexiómentes életérzés és epizódtömeg — az nála a felvilágosodás vívmányainak filozófiai összefoglalása. Ezenkívül azonban ismeri a polgári köznapok ellentmondásait, a képmutatás mögötti élvezetsóvár életet, sőt ennek embertelen megnyilvánulási formáit is. Ezért nem Mirabeau és Restif *folytatója*, hanem *Fourier* elődje, annak a Fourier-nak, aki megírta a szerelem utópisztikus kiteljesítésének vízióit is, többször is idézve Sade gondolatait. („Le nouveau monde amoureux", 1825.)

A felvilágosodásnak nem volt élvezetfilozófiája, még kevésbé élvezetkritikája. A puritán polgári szemléletmód nem engedi szóhoz jutni az élvezetelv ellentmondásait, s ez csak a hatalomrajutás után bukkan elő — de akkor már csak ájtatos képmutatás fogadja jelentkezését. Sade élvezetkritikájának mégis van előnye. Bár La Mettrie-t szokás említeni előfutáraként, ez azonban csak részben igaz. Írt ugyan dolgozatokat az élvezet jogáról („Az élvezetről", „Az élvezés művészetéről", 1775.), de ez a proklamáció csupán a polgári szabadságeszmény alkalmazása volt a privát élet területére: eredménytelen felszabadulási kísérlet a puritanizmus és vallás kettős szorításából. La Mettrie még semmit sem látott a polgári hedonizmus dialektikájából: az élvezet felfokozásának és elembertelenedésének ellentmondásaiból. Ezt csak Diderot közelíti meg, aki a „Rameau"-ban kimondja a gonoszság axiómáját, miszerint csak nagyon rossznak érdemes lenni, mert a kis bűnösöket eltaposssák, míg a nagyokat tisztelik. A bűn és élvezet azonosításával, az élvezet örömének és az erények hervadtságának feltárásával olyan tényt tudatosított, ami a polgári lét és tudat alapelve lett. Ráadásul mindezt frivol dialógusokban, ahol az állítás és tagadás, tézis és kritika szinte megkülönböztethetetlen. Ez a nyílt hang azonban a forradalmi szigor számára is elfogadhatatlan. Az élvezet valami titkolnivaló, olyasmi, ami négy fal között ugyan tenyészthető, de nyilvánosan illik *megtagadni*.[1] Ez a puritanizmus természetes következménye a forradalomra készülők fegyelmének, a főúri cinizmustól való elhatárolódás hevességének. Azonban ez a magatartás egyúttal a speciálisan polgári élvezetmozzanat felismerését akadályozta: annak a gyakorlatnak arculata maradt árnyékban,

[1] Robespierre 1794-ben — a Legfőbb Lény vallásának bevezetésekor — éles hangon ítéli el az epikureizmust, összekapcsolva azt az Enciklopedisták elleni támadásával. (Vö. Robespierre: „Textes choisis", Paris 1958, 170. és köv.)

mely már a Thermidorban szinte korlátlanul felszínre tört: elidegenedettségében és nyílt agresszivitásában egyaránt.

Sade-ot nem kötik ezek a béklyók, s ezért tud messzebb látni, ezért kíméletlenebb, ezért látszik — vagy valójában az? — hedonisztikusabbnak. Nem az élvezet humánus lehetőségeiről ír — erről nem is tud sokat —: fonák érvényesülési formái, embertelen gyakorlatának hirtelen elszabadulása érdekli, az az *élvezetkultusz*, mely néhány évre nyíltan, majd ájtatosságba burkolózva vezérli a polgári életet.

Bár az elidegenedett élvezet jelenségeiből csak a csírákat láthatja, mégis erre koncentrálta figyelmét: a kéj csúcsa az a gyönyör, mikor a partner már pusztán tárggyá változik, s ebben a tárggyá redukálásban önmagát is tárgyként élvezheti. Ezért olyan fontos eleme a sade-i orgiáknak a *tárggyá alázás*, az ökonómiai fetisizmus barbár áttelepítése az erotikába. Az ember-*társ* jelenléte ugyanis csak zavarhatja a kéj *szolipszizmusát*, azt az érzést, mely az egoizmus végső felfokozásában születik. „Nem találja-e sokkal izgalmasabb érzésnek azt a gőgöt, amit a nő élvezetének elfojtásában érzünk, azt a törekvést, hogy *pusztán csak mi élvezhessünk*, hogy csupán a magunk örömével lehessünk elfoglalva? A zsarnokság nem sokkal izgatóbban hízeleg a gőgnek, mint a jócselekedet?" (J. 218.) A kizárólagosság csupán jobban megragadható fogalom, hogy eredetét, az egoizmuselvet könnyebben lehessen felismerni: embertelensége világosabb. Így Sade mondja ki azt a kapcsolatot, ami az angol felvilágosodás végének szubjektív idealizmusát és szolipszizmusát összeköti a francia egoizmusetikával: minden önzésre alapított *társas viszony* az individualizmus kizárólagosságára, szoliptikus önmegvalósítására törekszik. A sade-i gyönyörelemzések újra meg újra visszatérő sajátsága a nő partnermivoltának kíméletlen lehántása, majd szerepük *tárgyi mechanizmussá* változtatása. A nők legfeljebb csak *gépszerű dologiságukban* lehetnek jelen: a „libertinus számára teljesen közömbös, vajon a nő élvez-e, vagy sem, boldog, vagy szerencsétlen — fontos, hogy ő maga gyönyörködjék. Őrültség lenne a tárgy érzelmeivel foglalkozni a magunké kárára." (J. 219—220.) A szolipszizmus ennek a tökéletes egoizmusnak önélvezete: „Az az aktus, melyben viszonozni kell az érzelmeket, megfagyasztja a képzeletet: ezekben az orgiákban arra van szükségünk, hogy élvezni tudjuk annak gyönyörteljes gondolatát, hogy *egyedül tudhatjuk magunkat a földön*." (HC. 369.)

A tehetetlenség szülte börtönvíziókban, majd későbbi regénymonstrumaiban a tárggyá degradálás eme élvezetét írja le, azt a különös metamorfózist, melyben a tárggyá tevő, a megalázó saját objektiválódását és embertelenedését élvezi. Az ember önmagát mintegy *kívülről* kívánja szemlélni — nem az átélés, hanem a reflexió a lényeges, az a körülmény, hogy tárgyként kerüljön szembe önmagával. Ezt az öntárgyiasítást csak úgy tudja megidézni, ha a másikat — partnerét — tárggyá silányítja. Nem a szexualitásból, az ösztönök szabadonengedéséből gomolyog elő ez az élvezetelv, hanem a *nem-emberiből*, a tárgyak magasabbrendűségének fetisisztikus élvezetéből. A libertinus ezen a rafinált kerülőúton lesz maga is tárgy, s éri el egyben negatív megvalósítása csúcsát. Mert itt a kéj maximuma — „felemelkedés" a puszta objektum ürességébe.

Sade itt egy olyan jelenséget ír le — gúnnyal és élvezettel —, amit a klasszikus német filozófiában Kant vett észre: a polgári *házasság — és szerelem — eldologiasító mozzanatát*. Sade elemzése szinte gondolatról gondolatra egyezik Kant diagnózisával, azzal a különbséggel, hogy Kant, a realista, áldását adja az

eldologiasodás tényére, Sade viszont abszurd társasjátékot csinál belőle. Kant szerint a házasságban „az ember dologgá minősíti vissza önmagát, ami ellentétes humanitásának saját személyében rejlő jogával. Ez a jog csupán egy feltétellel lehetséges: nevezetesen úgy, hogy mialatt a két személy egyikét a másik pontosan mint valami dolgot veszi birtokába, a maga részéről ez is birtokába veszi a másikat: így ismét megtalálja önmagát és helyreállítja saját személyiségét." Sade a gondolat első felével egyetért, de azt, hogy ha mind a két fél tárggyá változik, akkor ez az emberség kiteljesedését jelentené, már csak szatirikus abszurdumként tudja elfogadni. Ezért legalább az egyik fél számára következetesen végigviszi az eltárgyiasodás folyamatát. Kant persze abból az alapvető gondolatból vezeti le a nemi viszonyt, hogy senki számára sem engedhető meg mások tárgyként kezelése: a házasság viszont legális intézmény, elemzése ezért nem végződhet azzal, hogy embertelen vagy immorális. Ezért egyezik ki az eredménnyel és szentesíti a teljes eldologiasodást egy látszólagos megoldással. A jelenség felfedezésében azonban valóban találkozik Sade és Kant.

Sade erotikafelfogásának lényege, hogy nála a *test és szexualitás csupán másodlagos szerepet játszik az élvezetben.* Az élvezet forrása nem a test spontán öröme, hanem az egykori emberi méltóság, társadalmi rang, szellemi érték — valamint a jelenbeli, géppé alacsonyított nem-emberség közötti kontraszt. A libertinus úgy csiholja ki gyönyörét, hogy az emberit és embertelent *vonatkoztatja egymásra.* Az egyenrangúnak vagy éppen magasabbrendűnek tartott embert és a megalázottság állapotába taszított lényt vonatkoztatja egymásra — fantáziájában, a kéj tudatában. De e két minőség között a *test* teremt egyenlőségjelet, ez köti össze a szokáserkölcs által értékelt humánumot és a megaláztatásban lealacsonyított lény valóságát. A test *emlékeztető* a *volt*-emberire, ami a társadalomban egyébként — legalábbis a kialakuló szokáserkölcsök szintjén — egyenlő joga és tulajdona lehetne mindenkinek. A test csupán mindama morális, társadalmi, humánus érték tagadásának provokátora vagy emlékeztetője, melynek a megsemmisítése a libertinus öröme. A *tagadás* maga a kéj — de ennek a gyönyörnek felfokozója a test *factum brutuma* —, a libertinus csupán ezt a brutális tényt brutalizálja.

A tárggyá degradáltakkal való azonosulás a *bírás örömét* nyújtja: a tulajdon dologi relációjának kéjét. Sade *élvezetfilozófiája* ezen a ponton tűnik át a polgári életmód alapjelenségének, a fetisizációnak, az általános eltárgyiasulásnak szinte ördögi víziójába: a dolgok elevenednek meg, emberek változnak dolgokká, mindezt a brutalitásnak, racionalitásnak, érzelem nélküli fantáziának olyan kötetlenségével felidézetten, ahogy azt egyébként — a normális életben — Jonathan Wild eredeti felhalmozódásának világa mutatta. Hősei sokszor elszavalják, hogy az igazi, felsőbbrendű gyönyör a hatalom, az uralom gyakorlása a tulajdonukba kerültek felett. A tulajdon profán gyakorlati jelentése egy olyan azonosulást tételez fel, melyben a dolgokkal és emberekkel azt tehetünk, amit akarunk, s azoknak nem lehet semmi közük szándékainkhoz, tetteinkhez. Ezzel az *önkénnyel* és embertelenséggel az „Emberi jogok dekrétumá"-nak szellemét követi: a 6. artikulus ugyanis azt mondja, hogy „a tulajdon az a jog, melyet minden polgár élvezhet, s ami lehetővé teszi, hogy *tetszése szerint rendelkezzék a törvények által számára biztosított javakkal*". A sade-i élvezetfilozófia és társadalomelmélet alapja ez a „*tetszése szerinti*" élvezet: azt tesz vele (a tárggyal, a nővel, az alárendelttel), amit akar . . . Cinizmusának kritikai éle csak ott bukkan elő, mikor Sade ezt az azonosulást a férfi—nő viszonyban

mutatja ki. Engels írja, hogy a szerelmi örömben az azonosságban érzett különbözőség és a különbözőségben érzett azonosság élvezete alig választható el. Sade ezt a dialektikát az elidegenedés menetében forgatja ki: hősei a különbség minimalizálásában (mindketten tárggyá alakulnak), valamint felnagyításában — az úr—szolga viszony felidézésében — egyszerre élvezik a hamis különbséget és rossz azonosságot. A kéj forrása a tulajdon abszolutizálása — egy olyan tárgyon, mely — elvileg — nem kisajátítható.

A kisajátítás élvezete egyúttal a *hatalom mámora*. „Az erőszak egyetlen öröme az *erő készségének gyakorlása*, azaz a legteljesebb elnyomás kifejtése: így azt a kéjt, melyet a két nem képtelen egymásban megtalálni, azt az egyik nem — a férfi — megtalálhatja a másik felett gyakorolt uralma maximális kiélésében." (J. 278.) Sade másutt is hangsúlyozza, hogy a hagyományos szerelmi élvezet gyönyörtelen, mert csak ösztönkiélésre korlátozódik — és ennyiben csak állati öröm. Az igazi élvezet az alávetésből származik. Honnan ered, milyen forrásokra utal ez a hatalmi élménymodell? *Látszólag* a seigneuri szokáserkölcs lefordítása: a despotikus uralom gyakorlása. Ez azonban csak látszat: hőseiknek ugyanis a hatalom gyakorlását újra meg újra ki *kell* vívniok, ez pedig cseppet sem a nagyúri szokásokra utal: a seigneur és szolga számára egyaránt természetes az alávetettség, tehát semmi rendkívülit, kikényszerítendőt, és ezáltal élvezhetőt nem tartalmaz. Sade hősei viszont már egy olyan korban élnek, ahol ez a viszony elvesztette magától értetődő természetességét, mert Sade márki már nem a feudális rendiségből veszi modelljét, hanem a polgári *egyenlőség* normáit veszi alapul, s ebben mutatja ki az *egyenlőtlenség*, a kíméletlen alávetés *valóságát*. A hatalom mámora abból táplálkozik, hogy olyanokkal szemben érvényesíti brutális elnyomó gesztusait, akikkel szemben egyébként az egyenrangúságnak kellene érvényesülnie. A férfi és a nő *szerelmi egyenjogúsága* talán a legrégibb spontán polgári tézis, mert e viszonyban szinte biológiai adottság az egyenrangúság — hozzá képest másodlagos a méltóság, a rang, a vagyon teremtette különbség. Sade ezt a természettől fogva egyenlőséget feltételező viszonyt használja arra, hogy az elnyomás szerkezetét és élvezetmozzanatát mutassa ki — azét az uralmi formáét, melynek feltétele — mint a szerelemben — a formális egyenrangúság. A feudalizmusban a férfiuralom olykor kegyetlen megnyilvánulásai sem keltettek megütközést, következésképpen nem is lehetett az élvezet felfokozásának segédeszköze. Gilles de Retz rémtetteit ugyan rossz néven vette a kor törvényhozása, de az újabb, bár szintúgy kegyetlen kegyúri kicsapongások java részét a kor normális uralmi viszonyai velejáróinak tartották. A jobbágyfeleségek „használata", gyermeklányok „kölcsönadása" még a XVIII. században is természetes „usus" volt, s épp ezért nem is rendelkezett különösebb pikantériával, tehát nem emelhette az élvezetnívót. Sade-nál viszont más szerepe van az erőszaknak. Olyan korszak írója, melyben megszületett már a női egyenjogúság formális tudata, s vele kezdi érvényét veszíteni az alávetettséget természetesnek elfogadó szokáserkölcs. A felvilágosodás természetjogi vitái, majd alapvető drámatémája — a polgárlányok erényessége — jelen van a köztudatban, mint az egyenlőség-jelszó mellékhajtása: az „Ármány és szerelem" tíz évvel korábban íródik, mint a „Justine", Lessing bölcs és a férfilogikát „lekörözö" hősnői (Minna von Barnhelm, Emilia Galotti) már múlt idejű szomorújáték-alakok. Sade erre az egyenlőségtudatra támaszkodva teremti meg a férfi—nő viszony terrorisztikus uralmi játékait. Hősnői ezért már nem rendelkeznek azzal az önfeladási készséggel, mellyel korábban beletörődtek

megaláztatásukba. Justine erényessége ugyan szatírája ennek a női autonómiának — hiszen ezernyi kudarc cáfolja magatartásának ésszerűségét —, ő mégis fenn akarja tartani emberi méltóságát, s ha a komikum határán is, de ragaszkodik autonóm elveihez. A „Juliette" megalázási jelenetei azokkal a nőkkel folynak, akik uralkodásra születtek, sőt gyakorolták is a libertinus erkölcsöket, akik számára már korántsem természetes, hogy felettük uralkodjanak. Sade nőalakjait tehát, ha nem is az egyenlőség, de az emberi méltóság szenvedélye fűti, ezért nem lehet őket a régi rendben szokásos természetességgel úri passziók statisztáivá tenni. Nemcsak felháborodnak azon, hogy pusztán gépszerepet akarnak rájuk osztani, de minden erejükkel ellenállnak ennek az alávetésnek. Persze épp ez az ellenállás adja bírásuk libertinus élvezetét.

Az erőszaknak így két új funkciója lesz. Nem *közvetlen* viszony — mint pl. az úr és szolga kapcsolata —, hanem a szolgává *tevés folyamata* a lényeg. Egyrészt a terror segítségével készítik elő áldozataikat, ennek révén ölik ki lelkükből a társadalmi rang adta tartást, majd a női méltóságot, s végül az emberhez méltó magatartást is — miközben a *folyamatot* magát, a hiábavaló tiltakozás kilátástalanságát élvezik. Másrészt az erőszak alkalmazásával ébresztik fel azt az ellenállást, melyet élvezettel törnek meg: a *tiltakozást*. A Saint Marie des Bois kolostorban csak addig tűrik meg a nőket, amíg él bennük a tiltakozás szenvedélye, amíg morálisan, sőt, *világnézetileg* jobban kínlódnak, mint a megtépett test fájdalmaitól. Amint eltompulnak vagy hozzátörődnek a procedúrához — elteszik őket láb alól, mert többé már nem alkalmasak a morális megszentségtelenítés kívánatához. „*Az ellenállás — ez a kéj egyedül igaz forrása* . . . ezerszer becsesebb, mint a szerelem . . ." oktatja Noirceuil társaságát. (H. III, 168.)

A tiltakozást a terror váltja ki, de a kínzás eszközei ismét „világnézeti" jellegűek: szimbolikus jellegükkel a múltat idézik. A korbács, a láncok, az inkvizíció kínzókampói a középkor relikviáiként szerepelnek — mind a libertinusok, mind áldozataik szemében. A hóhérok és áldozatok egyaránt tudják, hogy ezeknek az eszközöknek kora lejárt, hogy alkalmazásuk nemcsak atavizmus, de a jelen elveinek megcsúfolása. De a libertinusok épp ezzel a középkort idéző gépezettel váltják ki áldozataikból a *polgári tiltakozás* szenvedélyét, az egalitáriánus tudat pátoszát, hogy aztán saját egyenlőségelvük indokait — az önzést — olvassák fejükre: az „azt teszek veled, amit akarok", szinte ellentmondásmentesen következhet az egyenlőség jelszavából. Sade orgiái ezt a jelszót támadják — excesszusai csupán látványos kerülők e tétel társadalmi tartalmának bemutatására. Sade az ideálokban, a forradalmi jelszavakban magukban fedezi fel az ellentmondást, ezért élezi ki kegyetlen jeleneteit az egyenlőség *látszatának* és a kegyetlen egyenlőtlenítés *valóságának* ellentétére. A polgári egyenlőségelv rejtett modellje a munkaerőáru paradoxona: a munkás és tőkés a piacon mint egyenrangú és egyenlő szerződő fél jelenik meg, de az egyenrangú tárgyalás után — a munkaerő működtetésekor már az egyoldalú kizsákmányolás uralkodik. A látszat az egyenlőség, mint jogi fikció valóban előfeltétele a munkaerő tőkés alkalmazásának, de egyben „valótlan tény" is, mert realitása éppen ellentéte annak, amit hirdet. *Marx* merő gúnnyal ír erről az ellentmondásról: „ . . .Az árucsere területe, amelynek korlátai között a munkaerő vétele és eladása mozog, valóban igazi paradicsoma volt a velünk született emberi jogoknak. Itt kizárólag . . . Egyenlőség . . . uralkodik . . . Egyenlőség! Hiszen csak mint árutulajdonosok vonatkoznak egymásra, és egyenértéket cserélnek egyenértékért." *(A tőke*, I. köt. Bp. 1961,

168.) Az egyenlő feltételek alapján kötött szerződés után a tőkés természetesen *azt csinál a munkaerővel, amit akar:* önkényét legfeljebb üzleti számításai korlátozzák, de elvileg korlátlan a hatalma az eddig még vele egyenlőként szereplő partnere felett. A sade-i túlzás itt is döbbenetesen hasonlít az új társadalmi gépezet működés-szabályára. Nem a kegyetlenség, a kizsákmányolás, eltárgyiasítás, alávetés az elsődleges, hanem a felhasználás *közömbössége:* „Teljesen közömbös, mit fog a tőkés kezdeni a munkás munkaerejével." (*„Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie"*, Berlin 1954, 193.) Itt ugyanaz a kegyetlen tétel hangzik el, ami fellengzős formában az *Emberi jogok tábláján* hirdetődött: az ember azt tesz a tulajdonával, amit akar. Mindezt azonban elleplezi a *szerződés:* a munkaerő eladása éppúgy kétoldalú megállapodásnak tűnik — mint a húsvásárlás. S Sade joggal tiltakozik ezért *minden szerződéselmélet* ellen: cinikusan leplezi le, hogy a szerződés csupán látszat, mert mögötte egy hatalmi-függőségi viszony rejlik. Ez a látszat — mint Marx kimutatja — egészen a gépesítés forradalmáig tart — ami aztán el is söpri ezt a látszatot: többé nem lehet az egyenjogúság látszatát posztulálni. De addig élhet ez a forradalmi eredet ellenére is hamis illúzió. És Sade ezt leplezi le.

Miért élvezik ezek a libertinusok *mások méltóságának* összetöréseit? Milyen öröm származik a tulajdonbavétel ilyen brutális formáiból? Láttuk, Sade az értelmes egoizmusból a kéj szolipszizmusát vezeti le; a *„nő élvezetének elfojtása"* vagy a *gőg* sokkalta nagyobb örömmel szolgál, mint a jócselekedet. (J. 218.) De miért jó másokat megfosztani ettől az örömtől? A *gőg*, amire Sade hivatkozik, *önigazolás-pótlék.* Már nem a rendi-nemesi habitus sajátja, hanem éppen a tartás *hiányának*, az önmegvalósítás bizonytalanságának következménye. Olyankor jelentkezik, mikor a társadalmi rang már nem képes jelezni az ember valóságos társadalmi értékét, és ezért látszólagos *többletértékeket* kell gyűjtenie — a maga számára is, de mások előtt bizonyítandó is —, hogy elfogadhatóvá tehesse status quóját. A *presztízsvadászat* azoknak műfaja, akiknek állandóan igazolniok kell, hogy a látszat ellenére, valóban birtokosai rangjuknak. Az újgazdag polgár magatartásformája ez. Az állandó bizonyítás-igény e látszatok ellensúlyozására szolgál: el kell hitetniök — önmagukkal is, ellenfeleikkel, partnereikkel, a társadalommal, hogy értékeik és hatalmi viszonyaik nem azonosak a láthatóval. Többek, mint aminek látszanak, mert a látszat ellenük dolgozik. Voltaképpen a *félig elnyomottak* tartásformája ez: valamilyen függőségi vagy alávetettségi viszonyt kell kompenzálni, az élet olyan területén kell visszafizetni érte, ahol módjukban áll. S Sade itt fedez fel egy ördögi kört: figurái csupán privát viszonyaikban, zárt ajtók mögött, *„házizsarnokként"* tombolják ki hatalmukat, *mutatják többnek* önmagukat, csak itt élvezhetik ezt a hatalmi többletet – közemberként alá vannak vetve a társadalmi hierarchiának, ahol maguk is ki vannak szolgáltatva másoknak.[2] Néhány figurát idézzünk a „Justine"-ből: Dubois útonálló, aki ugyan rettenthetetlenül néz szembe a biztos akasztófával, de a társadalmi hierarchia legalján kell élnie — ezért is van szüksége, hogy kegyetlenséggel vegyen elégtételt ezért a kiszolgáltatottságért. Du Harpin fösvény uzsorás, aki lemondásáért és a jó társaság megveté-

[2] „Mindazokban az esetekben, mikor nem engeditek meg az embernek, hogy titkon kiélhesse despotikus vágyait, melyeket a természet ültetett szívébe, úgy a kormányoknak fog bajokat okozni. Ezért, ha el akarjátok kerülni ezt a veszélyt, engedjetek valami úton szabad folyást ezeknek a zsarnok hajlamoknak . . . mert, ha az ember *házi zsarnokságában* kielégülhet, úgy . . . nem akarja felforgatni majd azt a kormányt, mely biztosítja neki ezt a boldogságot." (Ph. 233.)

séért kárpótolja magát a négy fal között űzött rafinált kínzásaival. Bressac, nagynénje vagyonától függ, a Saint-Marie des Bois apátság főpapjai az egyházi hierarchiának vannak alávetve magas állásaikban, de még a társadalmi gúla tetején is megtalálható ez a kompenzáció. Juliette, mint udvarok és hatalmasok kurtizánja, megismeri királyok és uralkodó hercegek, a pápa és titkos társaságok szokásait, s még itt is azt tapasztalja, hogy a *legálisan* nem érvényesíthető hatalom azonnal privát kerülőutakat keres. Mintha csak a frusztráció terméke lenne a kegyetlenség: az önigazolás szükséglete a társadalmi rang emelkedésével nő. Az uralmi rendszerek közös sajátsága ez: a beosztottak a nekik kiszolgáltatottakon bosszúlják meg magukat. Az ügyfél, a vevő, az alárendelt baka vagy a kiszolgáltatott fogoly gyötrése éppúgy *privát elégtétel*, mint a szexuális manipuláció, csak a hivatalban, az eladó és őrmester itt a *foglalkozás közegébe* rejtheti el bosszúját, privát önigazolási igényét: hogy támadhatatlan legyen, úgy tesz, mintha helyette csak a hatalmi gépezet működne. Itt tehát nem látszik a „maszek" elégtétel. Ezért választja Sade a szerelmi élet intimitását: itt nem fonódik egybe a társadalmi gépezet önmagában is kíméletlen logikája és a magánbosszú, privát elégtétel kegyetlensége. Itt is jól látható, hogy amit felfedezett, túlnő a *szadizmus pszichológiai reakcióján:* ezt az önigazolást és kisiklott elégtételformát az élteti, hogy az egyén nem tud oda visszaütni, ahonnan elszenvedte a pofonokat — arra kényszerül, hogy továbbadja a szenvedés mennyiségét. *A kegyetlenség cirkulációja ez, melyet az egyenlőtlenség társadalmi hierarchiája teremtett.*

Sade ennek a modellnek felrajzolásával félre is tolja azt a különbséget, melyet a felvilágosodás a nemesi és polgári büszkeség, a *gőg* és *öntudat* között emelt: nem akar tudni a Miller Lujzák és Valmont vicomte-ok büszkeségének ellentétéről. Ebben az egyszerűsítésben sok igazság van: annak a kornak a jelensége ez, melyben a nemesi hatalom már szertefoszlóban van, ami viszont kiváltja ennek az uralomformának kétségbeesett igazolását; a polgári hatalom viszont még csak rejtett, illegitim, s ezért kell jelenvalóvá kényszeríteni. A büszkeség mind a két esetben más motívumokból születik, de megvalósításának módszereit azonosaknak érzi: az önigazolás magatartásformájaként ábrázolja.

Az elidegenedésről, önélvezetről, és ennek cinikus eszményítéséről beszéltünk: a sade-i dezilluzionálás fő formája a brutális és embertelen szexualitás. De ebben az élvezetelvben benne van a felvilágosodás és szentimentalizmus *érzelem*felfogásának cáfolata is. Sade csupán annyit sejt meg, hogy az új társadalom feltehetően durva korlátok közé fogja szorítani az érzelmi kultúra kibontakozását, s ugyanakkor egyre szenvedélyesebben kelti fel az emberekben az érzelmi igényeket, az individuális szerelem sokszínűségének reményét. Feltehetően angol regény-élményeinek hatására (Smolettet, Richardsont ismerte, Fieldinget, az ellenpéldát idézi is), valamint a forradalmi napok tapasztalataiból — az érzelmek hirtelen felfokozódását, majd devalválódását látva — jut el arra a meggyőződésre, hogy a szentimentális embereszmény hazug illúzió, mely mögött az érzelmek korrumpálása, vagy machiavellisztikus felhasználása a profán valóság. De ha ez így van, akkor csak cinikus profanizálással lehet kezelni: mivel nincsenek érzelmek — ezért még a legnyilvánvalóbb emberi relációban, a szerelemben is csupán a puszta szexualitásra tanácsos korlátozódni.

Sade az elidegenedett érzelmek kritikája során arra is rájön, hogy a puszta szexualitás és birtoklás csak egy embertelen lépésrendű fantázia révén válha-

tik örömmé. Egyáltalán: csak a *fantázia pótlékában* válik a hatalom gyakorlata önélvezetté. Mert csak a fantáziában lép ki az ember a test közvetlenségének, és a másik emberi elsajátításának normális áramköréből, s jut el a világuralmi álmok, hatalmi víziók élvezetéhez.

A csapongó és „bűnös" fantázia a börtön magányában születik, mint természetesen kínálkozó menekülési forma — mégsem csak a zárt intézet pszichológiáját tükrözi: Sade-nak sikerül egy új jelenséget felfedeznie és beépítenie az elidegenedett érzelmek és eszmék kritikájába: a *fantazmagória voltaképp a kor illúzióinak, hamis tudatának kiteljesedése*, olyan érzelempótlék, mely látszólag megőrzi az érzéseket, valójában segít megszüntetni azok emberi formáit. Mert a libertinus fantazmagóriák a világ virtuális kisajátításának, az egyén imaginárius felnagyításának eszköze. Amikor néhány szerencsétlen áldozat alávetésében ezek a fantázia-termelte érzelmek a világ alávetését és birtokbavételét, valami *kozmikus bosszút sugall* hőseinek, úgy egy olyan érzelemforma csúcsára tornászták fel magukat, ahol már megszűntek az emberi érzelmek, jóllehet organisztikusan felfokozódtak. Általa győzhetik le feljebbvalóikat, ellenfeleiket és balsorsukat — s az áldozat, a szexuális „tárgy" csupán azt a kezdő energiát kínálja, melyet az elidegenedett fantázia aztán fel tud transzformálni — egészen a világuralom víziójáig. „Ennek a képzeletnek segítségével a bujaságnak olyan lényeit teremtjük, melyeknek valóságos létezése — sajnos — lehetetlen. Valld be, kedves angyal, hogy nem is lehetne fogalmunk ezekről az általunk feltalált lényekről, melyeket mi teremtettünk, azokban az isteni percekben, mikor tűztől áthatott lelkeink többé már csak a bujaság tisztátlan szerveiben élnek ... *az egész föld a miénk ezekben a boldog pillanatokban, egyetlen lény sem tud ellenállni nekünk.*" (H. III, 196—197.) A fantázia maga is érzelem, de már a szentimentalizmus érzelemkultuszának nyílt tagadásaként íródik le: a *birtoklás víziójának* érzelmi kísérője. A képzelet tobzódásában és érzelmi felfokozottságában kozmikus méreteket ölt a *birásvágy*, a tulajdonra építő monománia.

Persze: amennyire elidegenedett ez az érzelmi pótlék, annyira imaginárius: kilép a valóságból, s alig talál vissza. A fenti idézet ugyanis így folytatódik: „ha élvezni akarunk, az illúziót sokkal inkább kell szeretnünk, mint a valóságot". (H. III, 198.) A fantázia önállósul, egy ellen-valóságot teremt magának, és foglyait alig engedi vissza a realitásba. Mint a *kábítószer*, úgy fosztja meg az embert a realitástól, környezetének valóságától, s rajta keresztül önmaga valós élvezetétől. Itt hangzik el Sade elidegenedés-kritikája: a tobzódás cinikus képei mögött ennek az életformának kíméletlen kicsúfolása vág grimaszt.

Az elidegenedett fantázia elemzésében azonban felfigyel egy világtörténelmi fontosságú modern jelenségre: az *erotika (és erotikus fantázia) megjelenésére*. Igaz ugyan, hogy Sade a fantáziatípus negatív lenyomatát, cinikusan kifordított változatát vizsgálja, de a jelenség, ami e mögött az elidegenedett kép mögött áll, a modern szerelmi viszonyok új *társadalmi-pszichológiai funkcióján és szerkezetén* alapul. Az *erotika*, s vele az *erotikus fantázia* ugyanis csak az élvezetbeli egyenjogúság alapján alakulhat ki. Előtte csak a szexualitás, és vele a fantázia korcs, kiforratlan formája létezett. Akkor jelenik meg, mikor a férfi élvezete már nemcsak a puszta szexualitásra korlátozódik, hanem gyönyöre a nő örömének függvénye lesz. Ezzel kialakul egy másodlagos, *transzponált élvezet:* az erotikus fantáziáé, mely képes kiegészíteni és teljességbe foglalni a szexuálpartner gyönyörének jelzéseit. A másik öröme közvetlenü

nem lehet élvezet forrása, csak a fantázia kiegészítésében, feltranszformálásában. Míg a fantázia arra is képes, hogy elszakítson a másiktól, és annak testi valóságát — az érzéki jelzések elvontsága révén — egy másik, képzeletbelivel helyettesítse, vagy még elvontabb, szinte allegorikus képeket helyettesítsen be. Elemi szerepe azonban a szexualitás *természeti korlátainak* felrobbantása, és az ösztönök elemberesítése. Az ember társadalmasításának elemi serkentője. A másik örömének tartalmára ugyanis a puszta szexuális ösztönkielégítés nem tud figyelni: a test önmagára koncentrál, s szinte kizárja a partner emberi mivoltának, *egyediségének* jelenlétét, csak mint szexuális lényt tudja észlelni. Ebben az élvezetmodellben egy még természetesnek mondható elidegenedéseffektus működött: a szexualitás természetes logikája zárta ki a partner egyéniségét, érzelmi és emberi reakcióit, s vette pusztán a szexualitás tárgyi feltételének — akkor is, ha *egyébként* kedvelte. A szexus szférájába itt még nem tudott betörni az *érzelmi* mozzanat: éppen annak önmagára koncentráló jellege miatt. Itt tehát tovább élt az a bizonyos „természeti korlát", melyről Marx szól: „visszaszorítására" csak az individuális szerelem kialakulásának *második lépcsőjében* kerülhet sor, abban a kölcsönösségi viszonyban, ahol a másik élvezetének lereagálása maga is élvezet forrása lehet. Az erotika — feltevésem szerint — csak ebben az egyenjogú viszonyban születik, s vele együtt alakul ki az erotikus fantázia is, mely már képes „figyelni", sőt képzeletben követni, és így együttörülni a másik örömével, képes „visszakapcsolni" társa élvezetét, s ezzel humanizálni azt a tárgyiasító mozzanatot, mely korábban minden szexuális kapcsolat természetes velejárója volt. A fantázia normális funkciója ennek a természettől adott tárgyiasulásnak humanizálása, az elidegenítés lehántása. Új társadalmi szerepét is ez határozza meg: az ember olyan új, érzelmileg dúsított társas viszonyra talál, ahol legintimebb viszonyaiban is megerősítést, szellemi-érzelmi felfokozódást nyerhet társától — olyan önmegvalósítási energiaforrás alakul ki ezzel, melyet a korábbi szerelmi formák nem tudtak nyújtani.

Ugyanakkor a polgári egalitáselv kétértelműsége — s vele a női egyenrangúság látszata — az erotikus fantázia születésével annak elidegenedési lehetőségét is magában foglalja. Két irányú lehet ez az élvezetforrás: a tárgyiasulás, külsődleges szexualitás levezetésének, valamint a tárgyivá változás, az elidegenedés felfokozásának eszköze. Sade ez utóbbit írja, s ezen belül csak sejteti az *erotika megszületésének* világtörténelmi fordulatát.

Az erotikus fantázia megjelenésével épül ki a híd a *szerelmi viszony intellektualizálása* felé: Sade-nál — és később a modern irodalomban — a testi kapcsolat és az intellektus szinte rövidzárlatban élnek egymással, a testi élvezet elsősorban morális vagy immorális gesztusként élhető át, mert a fantázia azonnal társadalmi, etikai vívmányt, lázadást vagy kigúnyolást, hőstettet vagy blaszfémiát fog benne láttatni. Ez az intellektualizált vonatkozás a döntő Sade libertinusainak magatartásában: minden erotikus vagy brutális gesztus azonnal transzponálódik erre a morális síkra, azonnal mint a normák áthágásának, felrúgásának, megsemmisítésének *intellektuális élvezete* fogalmazódik meg bennük. De ehhez az intellektuális és immorális élvezethez a *fantázia* az átvezető híd. „Ne képzelje, Thèrese, hogy a nő szépsége kelti fel a libertinus érzékeit, sokkal inkább annak a bűnnek a fajtája, mely bírásukkal van kapcsolatban. Ezt bizonyítja, hogy mennél bűnösebb körülmények között tesszük magunkévá az asszonyokat, annál jobban lángolunk: annak a férfinak, aki férjétől csábítja el feleségét, vagy apjától szökteti meg a lányt, sokkal

nagyobb gyönyörben van része, mint a férjnek, aki csak feleségét élvezi. Mennél tiszteletreméltóbbnak tekintett köteléket szakítunk el, annál nagyobbra nő a kéj." (J. 327.) De ezeknek a „tiszteletreméltó kötelékeknek" elszakítása elsősorban a fennálló szokások sztereotípiáival, tehát elképzelhető gesztusrendjével való képzeletbeli leszámolás, melyet e szokásokkal szemben érvényesített tettek valósága tesz izgatóvá. Az elképzelt és valóságban megcsúfolt normák kontrasztja adja a sade-i *libertinizmus intellektuális élvezetét.* S ez a kéj már-már háttérbe szorítja a tárggyá tevés aktusát is — másodlagos értékűvé változik. A normák cinikus vagy nihilista széttörése, mégpedig ennek hatását az áldozatok tiltakozásán mérve, a képzeletben jelenlevő átlagmorál és a valóságban élvezhető megcsúfolás kontrasztja lesz a fontos. Az intellektuális élvezet csupán gyújtólángként használja a szexuális kéjt.

A DIABOLIKUS EMBER ÉS AZ IMMORALITÁS DICSÉRETE

Libertinus hősei elvből és nem földhözragadt érdekből gonoszak: a „tiszta", desztillált embertelenséget élvezik, ebben keresik magasabbrendűségük igazolását és élvezetét. Az átlagemberek csak hadd éljék a maguk életét, kisszerű érdekeik miatt elkövetett kis bűneik és kis csalásaik unalmában, az *immoralitás arisztokratái* nem alacsonyodnak le ezekhez az örömökhöz: az elrettentő bűnöket élvezik. A gonoszság náluk nem kivételes állapot, hanem életforma: „Mennél borzalmasabbnak tűnik egy-egy tett, mennél inkább szembe látszik állni a szokásokkal és erkölcsökkel, mennél szemtelenebbül szakít a korlátokkal, s mennél jobban sérti azt, amit a természet és társadalom törvényeinek hiszünk, elkövetésével annál inkább szolgálunk a természetnek . . . Törekedjünk tehát legyőzni ellenérzéseinket, és máris megízlelhetjük üdvözítő hatását. Az ellenérzések különben is csak a természet kokettériájából fakadnak: ezzel fokozza fel bennünk a későbbi győzelem örömét." (J. 227.) Az „action gratuite" első megfogalmazója: hősei spontán ötleteiket követik, mai barátaikat holnap halálra kínozzák, míg tegnapi ellenségükkel együtt élvezik testvéreik vagy gyermekeik elégetését — s eközben a kéj aszkétái maradnak: nemcsak az érdekek megvalósításáról mondanak le, hanem tetteik tartalma is másodlagos számukra: nem azt élvezik, ami áldozataikkal történik, nem a vér és szenvedés képei, a fizikailag átélhető borzalmak szórakoztatják őket, hanem a *morál, az emberség, a szokáserkölcs sárbatiprása,* melyhez a fizikai gyötrelmek csak indítékul vagy bizonyítékul szolgálnak. Szinte spirituális világban élnek: a morális kódexek lehetséges összes változatait kiforgatják és módszeresen végigjátsszák az összes variációt az alapvető etikai tételek tagadásában: s ebből táplálkozik élvezetük. Egy spiritualizált gonoszság, a diabolitás elvont papjaiként tevékenykednek, látható módon stilizált lények: egy társadalmi gyakorlat cáfolatának megtestesítői. Azt bizonyítják, mennyire lehetetlen elvi korlátokat felállítani az immoralitással és gonoszsággal szemben. Már itt meg kell azonban jegyeznünk, hogy ennek a magatartásnak, elvnek, hitvallásnak gyakorlati megvalósítása csak *többek között* kapcsolódik a szexualitáshoz: a brutalitás, kínzás és szexualitás kapcsolatát jobbára csak a freudista utókor illesztette Sade szélesebb — és jóval pesszimistább, embertelenebb — elméletéhez.

Ez a spiritualizált gonoszság tehát egyfajta *aszkézis:* lemondás a közvetlen *haszonról,* a test egyszerű öröméről: csak szellemi értelemben szabad élvezni

mások szenvedését. Ezért fejti ki több helyen is a *cinikus sztoicizmus* életelvét, mint a jövő emberének magatartását: a hidegvérű kíméletlenség, a szenvedélymentes (mert nem érdekekhez kapcsolódó!) brutalitás fokozza a cselekvés szabadságát és élvezetét. A harag, a bosszú, a féltékenység és irigység, még ha gyilkos tett motívuma is — még *emberi* indíték, s még immorálisnak minősítve is belül van az emberi értékrenden. Az *igazi immoralitás* s vele a modern, nagyvonalú gonosztevő ki kell hogy lépjen ebből a körből: függetlenítenie kell magát emberi szenvedélyeitől. Valami tárgyiatlan közöny állapotát kell kialakítania, mely aztán bármilyen embertelen tettre képessé fogja tenni. Sztoikus higgadtságot kell megszereznie: „A szenvedélyeknek ez a nyugalma, ez a sztoicizmus engedi meg, hogy bármit meg tudjak tenni, és bármit el tudjak szenvedni, minden érzelmi rezdülés nélkül" majd: „legyen bátorságod más szerencsétlenségének közönyös szemléletéhez, s ahhoz, hogy ebben örömet is találj". (H. II, 123—124.) Sade ezzel egy olyan *lelki diszpozíció* születését sejti meg, ami majd később, a polgári életforma kialakulásakor a sikeres életvitel előfeltétele lesz. Csupán annyit mond, hogy a hidegfejű tömeggyilkos és a nagyvonalúan sikeres pénzember morális habitusa között nincs elvi különbség: a siker mindkét esetben ettől a „sztoikus kegyetlenségtől" függ. Ez az a lelki készség, mely lehetővé teszi, hogy pusztán az ügy racionális megoldását kövessük, és ne törődjünk sem humanitárius megfontolásokkal, sem szenvedélyeink követelésével.

A felvilágosodás racionalizmusa teljesedik ki ebben a típusban: az ész csak akkor tudja racionálisan vezérelni az embert, ha az hajlandó lemondani mind a kegyetlenségtől való tartózkodásról, mind a magánszenvedélyek kiéléséről. Gépszerű fegyelmet követel, amit a sztoikus közöny tesz lehetővé, ez a hidegfejű rendelkezés *minden* embertelen és emberfeletti eszköz felett. A példát most is az eredeti felhalmozásban, Fielding leírásaiban találta. Mikor a kor tőkése partnerét megfosztja kenyerétől, hajóit és vagyonát tengerbe veszejti, mikor százakat ítél egyetlen szerződés aláírásával éhhalálra — nem bosszúból vagy haragból cselekszik, mint a keleti despoták vagy az ókori zsarnokok. Ellenkezőleg: szenvedélymentes racionalitással, sakkjátszmához hasonló, hosszútávon gondolkozni képes indulatmentességgel — s főként az emberi szenvedéssel szembeni teljes *immunitással*. Sade kegyetlen gyakorlatai voltaképp *előkészítő iskolák* ehhez a lelki diszpozícióhoz. Rájött már arra, hogy akit megfertőz a szánalom, — az ebben a modern világban alul marad a versenyben: a törvény — kihasználni az embertársak gyengéit, kiszolgáltatottságát, épp azokat tovább kínozni, akiket az élet kereke már amúgy is maga alá tiport. Aki erre képtelen, maga kerül a kerekek alá. Ezért kell egy lelki átalakuláson keresztülmenni: az immoralitás arisztokratizmusa elérendő ideál, amit csak kevesen érnek el.

A diabolikus ember cinikus felmagasztalásával kettős célt követ: egyrészt végképp nevetségessé akarja tenni a *szentimentalizmus emberképét*, fekete-fehér ábrázolását, a „jótét lelkek" és „rossz emberek" sémáit. A felvilágosodás kritizálta ugyan ezt a Richardsontól örökölt, könnyeztetően naív látásmódot, de csak vadhajtásait nyesegette, naív-optimista lényegét nem tudta, vagy nem is akarta cáfolni. Másrészt — s számunkra ez a fontosabb törekvése — be akarja bizonyítani, hogy az emberi gonoszság a civilizáció feltételei között legalább az egyéniség negatív kiteljesedését jelentheti, míg a morál parancsainak engedelmeskedni részint lehetetlen, részint, ha sikerül, együtt jár az egyéniség elvesztésével. Másszóval megsejti, hogy a modern polgári társadalom

etikai rendszerei egy *elidegenedett magatartást* foglaltak kódexbe, és elveik megvalósítását is csak az elidegenedés működtetésében keresték.

S ebben a diagnózisában nem tévedett, a felvilágosodás etikai vívmánya a *nyilvánosság privát formáinak* felfedezése: az ember erényes viselkedésének biztosítéka, hogy *mások is látják* mit csinál, hogy a szomszédok, társak, konkurrensek és irigyek vizsgáló tekintete előtt kell cselekednie. A morális életnek ez a nyilvánossága természetesen nem azonos már a görög polisz társadalmi kontrolljával: ez egy privatizált nyilvánosság, a magánemberek között kialakuló *látszatszféra*. A szomszéd csak azt a bűnt ítélheti el, amit észrevesz, s ki-ki nyilván ügyel arra, hogy minél kevesebbet lehessen látni igazi ügyeiből, s minél többet abból, amit célzatosan közszemlére kínál. A görögöknél fel sem merült, hogy az ember otthon, a négy fal között másképp is viselkedhet, mint a fórumon. Szókratész magányában is kiitta a bürökpoharat. De mikor ez a társadalmi kontroll a privatizált nyilvánosságnak adta át a helyét, mikor már nem az össztársadalom értékein mérődik az egyén, hanem csak egy-egy szomszéd egyedi ítéletén — akkor már csak önvédelemből is kialakul a képmutatás, a látszat eme mesterséges formája.

Ezt a tényt, a modern életforma kiküszöbölhetetlen valóságelemét veszi tudomásul a felvilágosodás, mikor innen próbálja levezetni a morális viselkedés *biztosítékát*. Jellemző, hogy jóval Rousseau és Kant etikája előtt, az ökonómus Adam Smith mondja ki ezt az alapelvet: „Az erények, melyek különböző, sőt majdnem minden körülmény közepette fennmaradnak, csak egyetlen elv révén ajánlhatják magukat figyelmünkbe: az illendőség érzése révén, egy pártatlannak elfogadott szemlélő figyelembevétele révén." Ebből a helyzetből adódik a maxima, hogy „cselekedj úgy, hogy egy pártatlan szemlélő szimpatizálhasson tetteiddel". (Adam Smith: „Theorie des sentiments moraux", Paris 1857, 307.) Ez a sovány végeredmény egy hosszú fejtegetés eredménye, melyben kiderül, hogy sem a lelkiismeretből, sem a „common sense"-ből nem lehet levezetni az erkölcsös viselkedés elveit. Egyetlen *reális* körülmény marad: a „más" által való megítélés viszonylagos általánosítása, melyben nem nehéz felismerni a későbbi, kanti „kategorikus imperatívusz" formulájának ősét. Az ember csak akkor cselekszik helyesen, ha „mások" helyeslik tetteit. Ebből a tételből azonban már hiányzik az a mozzanat, hogy miképp tud az ember *önmagától*, belső indíttatásból jó lenni.

Ez az ellentmondás lesz Sade támadásának céltáblája is. Először is kimutatja, hogy ennek az elméletnek *jobb véleménye van a megfigyelőről, mint a morálisan cselekvőről*. A cselekvő, autonóm egyén — akinek pedig a moralitás felépítésében vezető szerepet kellene játszania — másodrendű státuszt kap. De milyen alapon „jobb" a szemlélő, mint a „cselekvő"? Miért a „kívülálló" határozza meg az erényt? Sade csak a helyzet abszurditását mutatja ki: az egyén ebben a világképben semmivé válik, fikció, morális értelemben vett értékeit csak a másiknak és nem önmagának köszönheti: nem autonómiájából, hanem annak feladásából következik etikai státusza. (Vö. H. III, 123.) Sőt: mivel ugyanaz az egyén egyszerre lehet cselekvő és megfigyelő, így egyszerre lehet „erényes" és gonosz. A példa kézreáll: Fielding „Jonathan Wild"-jában — Sade kedvenc olvasmányában — Wild úr akkor háborodik fel a legjobban, mikor éppen azzal van elfoglalva, hogy játékostársa zsebéből kilopja a nyert aranyakat, s közben észreveszi, hogy partnerei csalnak. Az „ellenőr" szerep magasabbrendűsége elnyomja — mert elnyomhatja — a cselekvés önértékét.

Sade ezt az ellentmondást csak az esetelemzés szintjén fedezi fel: nem állít

„ellenelméletet" Smith és Kant véleményével szemben. Eközben mégis az elidegenedés morálfilozófiájának első kritikusa lesz. Annak az elméletnek bírálója, mely az egyén semmisségét, az autonómia gyanús ellenőrizhetetlenségét, és az átlagembernek, a „másnak" mindenhatóságát hirdeti. A „más" uralmának kimondása, annak a világnak harmóniáját írja le, melyben az egyén helyére önmaga mása, az elidegenedett társadalmi klisé lép, s melyben boldogan kell tudomásul vennie saját megsemmisülését. Az individualista Sade ezt a morálfilozófiát nem tudja elfogadni: ezért támadja olyan szarkasztikusan annak a „jó embernek" típusát, mely ezen az erkölcsfilozófiai alapon fogalmazódik meg: a szentimentális regények hőseit és a *rousseau-i morálelméletet.*

Pedig Rousseau már nem követi a smithi példát: a mérték nála nem a „többiek" ítélete, hanem végre maga az egyén, a lelkiismeret. Ám azt is látja, hogy *csak* erre támaszkodva bizonytalan marad a tájékozódás: nemcsak azért mert a körülmények kelepcéje ismeretlen konfliktusokat nyit az ember előtt, hanem azért is, mert túlságosan szubjektív. Ezért az erényt ki kell egészíteni az erkölcsi eszménnyel, melynek bizonyos objektivitását a társadalom gyakorlata biztosítja. (Vö. Heller Ágnes: Rousseau és az Új Heloise; az „Érték és történelem" c. kötetben, Bp. 1969, 220. és köv.) Ebben a követelményben tehát latens formában tovább él a nyilvánosság ama pótléka, melyet Smith még naiv egyszerűséggel fogalmazott: a társadalmiság csak közvetett formában irányíthatja az egyéni életet, ha nem a „másik" ellenőrző szerepe révén, akkor egy elvont eszménnyé kivetített formában. Ez az eszmény azonban csak elidegenedett kifejezése annak a társadalmi igénynek, mely minden etikai követelmény alapja. S ugyanakkor, ezzel az ideális formával szemben az egyén újra csak másodrendű státuszt nyer: mindig fontosabb és igazabb az etikai ideál, mellyel szemben az egyénnek csak alárendelődnie lehet. Sade ezt az összefüggését természetesen csak megsejti a heroikus figurának kritikájában — elsősorban Justine már-már komikus önfeláldozásainak esetében. De ezt a sejtelmét a jakobinus elmélet és gyakorlat sugallja: ekkor érzi meg, hogy a Robespierre által meghirdetett „erény diktatúrájában" a rousseau-i gondolat támad fel, s fordul ismét az egyéniség ellen.

Sade egész morálkritikáját az a gondolat foglalja keretbe, hogy elméletileg és gyakorlatilag lehetetlen megalapozni a jóságot, illetve morális korlátokat állítani a gonoszság ellen. Amint valaki megpróbálja, csak olyan tételekre tud jutni, melyek szemben állnak a tényleges gyakorlattal — tehát képmutatásra kényszerítik az egyént, önmagukban ellentmondók, amennyiben egyszerre követelnek jót és rosszat —, vagy csak úgy tudják biztosítani az erkölcsös életet, ha az egyén elbutul és lemond minden emberi igényéről.

A *morál lehetetlenségét* bizonyítja. Először is észreveszi a polgári etikák alapvető ellentmondásosságát: nem lehet egy lélegzetre *jót követelni* és nem tudomásul venni a *rossz eszközök* — morális és gyakorlati — kikerülhetetlenségét. Egy olyan világban, melyben egyetlen lépést sem lehet tenni ezeknek az immorális eszközöknek akár öntudatlan működtetése nélkül, nem lehet „jónak" lenni, s nem lehet megvalósítani a moralitás általánosítását. Érzi, hogy maga a *morál szférája* rejti magában azokat az ellentmondásokat, melyek lehetetlenné teszik saját parancsai *értelmes* megvalósítását. Másrészt a következetes gonoszságban látja a *racionalizmus kiteljesedését is:* számára a morál — a valláshoz és a babonához hasonlóan — vagy a tudatlanság, vagy a butaság maradványa, ha nem a gyengeség ideológiája. Az immoralitás viszont egy „magasabbrendű" embertípus viselkedésmódja. Persze: Sade-nál a helyeslés,

az igazolás sohasem fogadható el névértékben: a gúny, az irónia, és a társadalomkritikai fenntartás is helyet kap benne. Ez a magasabbrendűség tehát az ő szemében egyszerre élvezettel teli és katasztrofálisan értéktelen.

Nyilván nem ő fedezi fel elsőnek a gonoszság társadalmi szerepét — Mandeville és Fielding nem véletlenül sorakozik könyvespolcán —, de ő az, aki ezt az elméletet az *érdek nélküli gonoszság elméletévé* fejleszti tovább. Rájön ugyanis arra, hogy nemcsak a „jóság" lehetetlen, de — a törvények és a közmorál képmutató szerkezete miatt — a *köznapi értelemben vett gonoszság* is az: ami esetleg keresztülvihető az egyik trükk esetében, egy másik szituációban már csődöt mond. Viszont ha nem kötődik konkrét érdekekhez — ha az ember *általános habitusát* jellemzi —, akkor sokkal nagyobb hatásfokkal lehet alkalmazni az egyedi esetekben is. Így szabadul meg a diabolikus ember a szentimentális regények utolsó színfoltjától is: egy modern méretű bestialitás nevében emel szót, s mond ítéletet egyben a polgári rend szerkezetéről is.

A döntő érv természetesen a legegyszerűbb: a diabolikus ember szabadítja fel az élet élvezetét is: nem unalmas magatartás — mint a jóság —, izgalmas és veszélyes. Nem egyhangú, mert fantázia is kell hozzá; nem konvenciók, hanem az ötletek és az önkény vezérli, nem a klisék, hanem a szeszély élvezete adja ízét. Legtöbbször olyasmit igyekszik feltalálni, ami még nem volt, amire mások még nem gondoltak, vagy nem voltak képesek. S ez a magatartás nemcsak etikailag botrányos, hanem a modern üzleti taktika szempontjából is hatékonyabbnak bizonyul. Sade a gonoszságnak ezt a tulajdonságát *„teremtő indulatnak"* nevezi: a jóság csak feléli a már kész normákat, a világot viszont a „rosszak" teremtik, mert csak bennük van meg a változtatáshoz, az átformáláshoz szükséges szenvedély és energia. (Vö. HC. 175.) S végül: a gonoszság enged egyedül teret a *maximális önélvezetnek:* a libertinus azt teszi, amit akar, minden szeszélyét azonnal megvalósíthatja, nem szab korlátot számára a társadalom. Zavartalanul élvezheti képzeletét. Bár a gonoszság társadalmi racionalitásból származik, egyben a képzelet kiteljesedése: Sade hősei a kegyetlenség kitalálásában agyafúrt gonosztettek kidolgozásában olykor önmagukkal is versengenek, egyre mélyebbre ásva az emberelőtti ösztönök, mű-szükségletek felelevenítésében. De ezek a víziók azonnal valósággá válnak: a libertinus, a diabolikus ember nem él kettős életet, mint a nyárspolgár. Nem osztja fel egyéniségét a vágyálmok és a sivár valóság kettősségére. Önmaga próbája a víziók megvalósítása: igazi rangját az adja, hogy nemcsak kitalálni merészeli az embertelen játékokat, hanem végig is csinálja.

De nemcsak magánerkölcsben lett gyakorlati szabály az immoralitás: Sade itt is szakít a szentimentalizmus morálfilozófiájával, mely pusztán a magánéletre korlátozta vizsgálódását és a politikát *eleve* a morál szférájának tartotta. Mivel számára csak a diabolikus ember természetessége létezik, így egyenlőségi jel kerül a privát bűnök és politikai immoralitás közé: mindkettő eredményességének titka a gonoszság. A forradalom egyik tapasztalata ez: az immoralitás pozitívuma és realitása nemcsak a négy fal között jelentkezik, hanem a nyilvánosság új és régi fórumain is. Jóllehet ennek a tapasztalatnak nagyon is töredékes és meglehetősen elfogult összegzője marad, két alapvető következtetésével jelentős fordulatot teremt az európai gondolkozásban. Az egyik: a politikai tettek morális megítélhetetlensége. Az egész felvilágosodással száll vitába, mely a jó királytól a köztársasági erényig hitt a politikai szféra teljes moralizálhatóságában. Sade a polgári létforma részeként leplezi le a politika közegét, s ugyanannak az immoralitásnak rendeli alá, mint a privát

bűnöket.[3] Ez már a polgári forradalom tanulsága, a *machiavellizmus demokratizálása:* a társadalom nem oszlik két, morálisan különböző törvényeknek engedelmeskedő részre, az uralkodók etikáját ugyanazok az egoista motívumok vezérlik, mint az átlagembert. Arisztokratizmusuk legfeljebb következetességükben és a hatalom birtokosainak kivételezett helyzetében keresendő. De ez is csak a privát immoralitás felfokozottságát igényli tőlük; azt a manipulatív képességet, hogy ismerjék és használják alattvalóik gyengéjét: a bűnök révén könnyebb ugyanis kézben tartani az embereket. Mandeville-i gondolat ez is: „Aki az embert civilizálni és politikai testületbe rendezni akarja, annak alaposan ismernie kell vágyait és szenvedélyeit, alkatának erős és gyenge oldalait és értenie kell, hogyan fordíthatja legsúlyosabb gyarlóságait a köz javára." („Méhek meséje", Bp. 1969, 161.) Sade ezt a manipulatív okosságot fejleszti tovább: az ember hibáit nemcsak kihasználni, hanem termelni is kell, hogy annál könnyebb legyen őket — mintegy a szenvedélyek pórázán — vezetni. A diabolitás nemcsak egy ember tulajdonsága, hanem ki kell terjeszteni a társadalomra is.

Másik következtetése lényegesebb: felfedezi a *politikai szféra* ellentmondásosságát. A forradalom teremtett első ízben olyan ideálszférát a politikai cselekvések számára, ahol megkettőződik a politikai gyakorlat. A feudalizmus keretei között egy-egy döntés egyúttal a hatalmi eszközök birtokában történik: a nemes úr „magánéletében" is politikai személy. A felvilágosodás államelméletében és a forradalom gyakorlatában születik meg először a képviseleti rendszer, ahol *szétválik egymástól a népfelséget képviselő politikai testület* (ennek gyakorlata, vitái, hatalmi eszközei) és maga a népi hatalom, az utca, a szekciók reális hatalma. A politikai szféra önállósul — s bár *rendelkezik* közvetlen hatalommal (forradalmi bíróságok, dekrétumok, hadsereg stb.), valójában ezt a hatalmat végül is — csak a nép megbízásából gyakorolhatja. Egy conventbeszéd és határozat csupán *ideálisan* érvényes, mindaddig, amíg végrehajtókra nem talál, s ha ezek a közvetlen hatalmi szervek nem vállalják — úgy csupán elvi döntés, ideális követelmény marad. De a politikai szféra önmagában is megkettőződik: a népfelség képviselete mint törvényhozó hatalom — az ideális elvek és eszmények birodalmává változott, morális erővé, míg a végrehajtó hatalom — a guillotine-nal, hadsereggel, börtönökkel: fizikai erővé, melyet viszont az idealizált formulák fedtek, tettek elfogadhatóvá. A politikai szféra eme belső meghasonlottsága nem is egyszer vezet robbanásra a forradalom folyamán. (Szeptemberi vérengzés, a Terreur fokozásának vagy csökkentésének vitája — e körül az ellentmondás körül forog: elegendő-e az ideális népfelség elv, vagy fokozni kell ennek reális érvényesülését, első lépcsőben a terror kiterjesztésével, második lépcsőben a népi gyakorlat szabadonengedésével.) Sade, aki ennek a belső ellentmondásnak maga is szenvedő alanya, elsőként fogalmazza meg ezt a tényt: *„Csak a szuverenitásban összpontosulhat minden hatalom, s mivel ez a hatalom csupán morális jellegű, mivel fizikai értelemben a népé a valóságos hatalom, ezért a kormányzat csak a despotikus tettek szakadatlan sora révén szerezheti meg a fizikai hatalmat, mellyel egyébként nem rendelkezik. Különben csak ideálisan lesz birtokában ennek a hatalomnak." (H. III, 123—124.)* A jakobinus diktatúra tapasztalatai összegeződnek ezekben a sorokban,

[3] „Ha megbocsájthatónak tartják a morális vagy politikai okokból elkövetett gyilkosságokat, akkor milyen alapon akarjuk büntetni a személyes indokokból való emberölést?" (HC. 125.)

a morális és fizikai hatalom szétválásának és mesterséges azonosításának ellentmondásában. A politika immoralitása ebben a szakadékban születik: a citoyen eszmények és polgári gyakorlat közötti ellentétben, az ideális és reális hatalom szétválásában. A gyakorlati politikust nem kötheti meg nem valósítható eszmény, de nem is vezérelheti a köznapi érdek: cselekvésterülete így az önkény. Ezt az antinómiát — mondja cinikusan — csak a modern *homo politicus*, az érzelmektől és szentimentalizmustól mentes uralkodói típus fogja megoldani: az az ember, aki gátlástalanul fogja érvényesíteni a despotizmusát *mint privátszenvedélyt* — mert a politikai szféra önállósulása ezt nemcsak lehetővé teszi, de el is várja: csak az a köztársaság bukik meg, ahol gondoskodnak az alattvalókról, ahol tehát a szuverenitás morális tartalma szerint cselekszenek, és nem törekednek kitölteni azt brutális fizikai tartalommal.

Ez a fizikai hatalom egyúttal egybeesik a privát immoralitással, ez Sade *politikai antropológiájának* jóslata.[4] E jóslat értelmében a diabolikus ember a politikai hatalom gyakorlásában fog igazán megjelenni.

A politika emberét tehát egy gonosz *gépezet* szelektálja: „Azonban ez a gépezet, mely a kormányzatot vezeti, sohasem lehet erényes, mert lehetetlen úgy megakadályozni a bűnöket, úgy védelmet nyújtani ellenük, hogy eközben magunk ne váljunk bűnössé . . . *aki romlott embereket vezet, annak magának is romlottnak kell lennie.*" (H. III, 125.) A hangsúly az új, felszabadult romlottság mesterségesen — politikailag — tenyésztett immoralitásán van.

A *politikus és a diabolikus ember* azonosítása nyilván cinikus gesztus: Sadenál részben a kiábrándulás, részben a profécia szülötte: ha az eszmények csak egy véres húsdaráló működtetésére szolgálnak, akkor jobb, ha elvetjük az eszményeket, és a gépezetet egy olyan ember működteti, aki élvezi is ezt a kegyetlenséget. Sade csak a munkamegosztás képmutatását utálja: a szavaló széplelkek és a guillotine működtetőinek elkülönülését. Ha a vér végül is profán érdekek biztosítása érdekében ömlik, akkor azok szavaljanak, akik élvezik is ezt a kegyetlenséget: így legalább tiszta lesz a képlet, és eltűnik a képmutatás maradéka is. A forradalom következetességét kívánja: ne szégyellje magát a Terreur, ha gyilkol — legyen bátorsága a mészárlás élvezetéhez is. Az eredeti felhalmozódás itt, Franciaországban vérben születik — kár lenne ezt elhazudni. A politikus merje hát vállalni diabolikus szerepét: amit a diabolizmus dicsőítésére leír, voltaképp valami közönyös undor, intellektuális tehetetlenség hangulata, s az az élvezet, melyet a politikai vérfürdők leírásában megragadni vélünk írásaiban, inkább cinikus túlzás, a felháborodás elfojtása. Talán ez különbözteti meg a restauráció íróitól, akiknél ugyancsak kedvenc fordulat lett a „diabolikus ember" és a „terrorista politikus" (elsősorban Robespierre) azonosítása. (De Maistre 1797-ben megjelent „Consideration sur la France" c. könyve fejti ki először Robespierre szerepét az „ördögi zsenialitásból": „csak ez a vértől megittasult férfi, Franciaország ostora volt képes egyesíteni az országot az intervenciósok ellen, s így megmenteni a nemzetet a pusztulástól". [Vö. J. de Maistre: „Consideration sur la France", Paris 1936, 21—22.] De Maistre azonban csupán átmeneti jelenséget lát alakjának diabolitásában: történelmi szerepe, hogy a királyság számára tisztítja meg a

[4] „Csak dolgozzanak az emberek, mint másodrendű gépek a kormányzat virágzásáért, a kormánynak viszont sohasem szabad az emberek javára törekednie. Minden kormányzat, mely az emberrel törődik, gyenge; csak az nevezhető erősnek, mely önmagát mindennek, az embereket pedig semminek tartja . . . Róma beteg és gyenge lett, mihelyt önmagát akarta kormányozni." (H. III, 123.)

terepet, utána újra a rend és erkölcs kora következik.) Sade ezzel a feketére festett ördög-arccal és restaurációs hátsó gondolattal vitázik: a diabolitás a *polgári politikus* maradandó tulajdonsága, mert a kegyetlenség *felvilágosult*, morális előítélettől mentesült gyakorlatát a polgári átlagélet nap mint nap igazolja. Csak éppen vállalni kell ezt a szerepet. A politikai filozófia terén is érvényesíti a felvilágosodás tételeit: mennél inkább emancipálódik a politika a feudális önkénytől, mennél inkább „önállósult gépezetként" kezd működni, mennél jobban levetkőzi a vallás, morál, ideológia sallangjait — annál inkább ki fog derülni diabolitása: az elnyomott osztályokat csak embertelen racionalitással lehet sakkban tartani: ezt nem kell szégyellni vagy elleplezni. Célszerűbb élvezni: hatékonyabb lesz maga a politika is. Az elidegenedés gépezetté változtatja a politikai mechanizmust — a diabolikus ember viszont azonosulhat ezzel a gépezettel, s ha negatív formában is, de embertelenül emberi szenvedélyével töltheti ki. Ez a felvilágosodás következetes szatírája: az uralmi rend racionalitásának keserű jóslata: a politika itt már sem nem önkény, sem nem immorális vérengzés — egyszerűen racionálisan kiszámított lépések gépezetszerű lejátszása —, amit legfeljebb élvezetessé tesz a diabolikus szenvedély. De ez a szenvedély is csak követheti a nagy mechanizmus által előírt lépésrendet.

De miért kegyetlen az ember — túl a társadalmi okokon? Sade e jelenség magyarázatára két érvet ismétel. Az egyik: a kegyetlenség a természet önmagára ismerésének következménye. Az ember csak lejátssza azt, amit a természet minden élőlénytől megkövetel. Ez a naturális adottság részint ösztöneiben van, részint — a civilizáció csúcsán — a társadalmi szabályokban jelenik meg újra, mint parancs. A másik: a kíméletlenség a racionális gondolkozás kiteljesítéséből adódik, ez szabadítja meg az embert a morális előítéletektől, mivel a ráció csak mint individuális képesség hozható működésbe, és így csak mások legázolásának, az uralomnak és elnyomásnak lesz egyre tökéletesebb eszköze. A két magyarázat össze is kapcsolódik: a természet ugyanazt követeli az embertől, mint a civilizáció vívmányaként megjelenő racionalizmus, s ezzel a kör bezárul, az okos ember ugyanolyan brutális, mint az oktalan állat . . .

E magyarázatokból azonban le kell vonnunk azt, amit az utókor hozzáadott: Sade *elméletileg* nem kapcsolta össze a szexuális ösztönt és élvezetet a kegyetlenséggel: számára ez csak egyik megnyilvánulási területe volt a sok közül. Csak a „Juliette"-et és a „La Nouvelle Justine"-t kell elolvasnunk, hogy lássuk kiélésének ezernyi változatát, a kompenzációból űzött kegyetlenségtől („. . .nagyokat ütök a libám fejére" — mivel más nincs, akire üthetnék . . .) az uralkodói önkényig, bármelyiket kísérheti — vagy esetleg okozhatja — szexuális jellegű élvezetforma felfokozási igénye. Freud és a mélylélektan fedezte fel a szexuális ösztön és a kegyetlenség rokonságát, beteges esetekben az utóbbi helyettesítő szerepét, s adta ennek a jelenségcsoportnak jelzésére a „szadizmus" elnevezést. Az *eredeti* Sade azonban — mint láttuk — szélesebb körben vizsgálta a diabolitást és kegyetlenséget, és nem korlátozta magyarázatát a szexualitás perverzióira. (Nem érezzük magunkat hivatottnak e probléma vizsgálatára: ezért csak a jelenség filozófiai mozzanatait követjük nyomon.)

Sade első magyarázatában a természetesség és embertelenség azonosításában felködlik már írásaiban az „ösztön"-fogalom őse. Sade, a pesszimista szerző egy *negatív antropológiát* ír: nem hisz abban, hogy a pozitív értékek az emberiség fejlődése során természetivé, szokáson túl is viselkedés-determináló adott-

sággá válnak, abban viszont igen, hogy az állati tulajdonságok — feltételezett — változatlan minőségükben konzerválódnak, legfeljebb tökéletesednek, és a később szerzett *negatív* képességekkel együtt természetivé változnak. A civilizáció negatív következményei ilyen rossz természeti hajlamként határozzák meg az ember viselkedését: megkövesedtek, ösztönné váltak, annyira, hogy sem az etika, sem a szokás nem tudja megváltoztatni. Ennyiben megy túl a természetjogi érvelésen: igaz, hogy az ember természettől fogva sem nem jó, sem nem rossz, igaz, hogy a természet — az emberé is — közömbös az etikai kategóriák iránt, de az ember azért ha valamit, akkor inkább a rosszat örökíti tovább — míg a pozitív értékekkel szemben immunis. A jóságot legfeljebb egyedei öltik magukra, luxusként. Sade az „emberi természet" fogalmán tehát nemcsak az ösztönök impulzusait, az „őstermészet" adta hajlamokat érti, hanem a kultúra által kialakított negatív vonásokat is, mert a természet csak negatív tulajdonságokat örökít meg, s változtat az ember le nem vetkőzhető alapvonásává. Ezzel azonban nemcsak a természetjogi felfogáshoz képest mondott újat, hanem azt a vitát is felújította, mely az ember „eredendő jósága" vagy „rosszasága" körül folyt — Szent Tamástól Rousseau-ig és Kantig. Sade paradoxonával: az ember ugyan rossznak született — ami nem lett volna baj —, a társadalom azonban azzal tette még gonoszabbá, hogy meg akarta javítani. („Az erények nemcsak károsak, de minden bűnnek is forrásai" — mondja egy helyen.) Ha viszont olyannak fogadjuk el, amilyenek, tehát megrontottnak és gonoszságra kötelezettnek, akkor talán még jó cselekedetekre is vetemedik . . . A természetivé változó gonoszság eredeti felhalmozódása (öröklődése) és bővített újratermelése tehát a civilizáció. Ez a magyarázat azonban csak amolyan csipkelődő abszurdizálása a „természet rendszerének". Hiszen Sade-nak tudni kellene, hogy az oroszlán nem kegyetlen, mikor felfalja az antilopot — csak éhes; míg a kegyetlenség speciálisan társadalmi jelenség: előfeltétele a jóllakott biztonság, a sértetlenség tudata. Ezért legcinikusabb érveit a *diabolikus racionalizmus* vizsgálatára tartogatja.

Hiszen a *racionalitás és kegyetlenség* rokonításában Sade az öngyilkos emberi értelem modern jóslatának előfutára lett. Szillogisztikus tézise — mint már említettük — úgy szól, hogy a *felsőbbrendű morál* azonos a kegyetlenséggel, viszont ezt a felsőbbrendű morált kizárólag a korszerű racionalitás képviseli. Ebben a szillogizmusban — bármily furcsa is — a kiindulópont Kantéval azonos: mindketten a felvilágosodás alapállását, a *racionalizmus mindenhatóságát* fogadják el. Kant is, Sade is kizárólag a rációban látja a moralitás letéteményesét és biztosítékát — s ugyancsak mind a ketten úgy vélik, hogy az immoralitás veszedelmét — az ésszel szemben — a hajlamok és érzelmek képviselik. Az észnek, amennyiben az meg akarja védeni morális irányító szerepét, a hajlamok ellen kell harcolnia. Ezzel aztán vége is a párhuzamnak, mert a sade-i értelemnek kizárólag az ún. *morális érzelmek* ellen kell küzdenie: a felebaráti szeretet, a szánalom, a segítőkészség stb. spontán gesztusai ellen, mivel az ember — átszerelés nélkül — érzelmileg nem tudja elviselni a vér látványát, mások kínlódását. (Sade minden libertinus-növendékének szájába rágja, hogy a viszolygás a vér látványától, mások kínlódásának átélésétől csupán alacsonyabbrendű, irracionális érzelem, amit az észnek le kell győznie.) Amikor meg akarja teremteni a bűnözés modern értelemben vett, sztoikus eszményét, a hidegfejű gyilkos típusát, akkor éppen ezt a készséget kell kialakítania tanítványaiban. S Sade vad cinizmussal tárja fel, milyen nehéz kiölni az emberből ezeket a humanitárius érzelmeket! Sade nem olvashatta Kantot — bár a

„Tiszta ész kritikája" 1781-ben jelent meg, s gondolatai feltehetően már a „levegőben" is voltak. Mégis, mintha a kanti koncepciót akarná cáfolni szenvedély- és rációelméletével: a cinikus Sade tudja — amit az individuális racionalizmusból kiinduló Kant nem tudhatott —, hogy az érzelmek magukban hordozzák az ember társadalmasultságának fenntartóit, lehetőségeit, s ezért nem lehet azokat egyoldalúan „rossznak" tekinteni. Érvelésében, melyben épp a „gyanús" érzelmek kiáltanak a „tiszta" ész embertelensége ellen — mintha Kantot akarta volna szatirizálni. Éppen arról a közegről mutatja ki a hagyományos értelemben vett moralitást, melyről Kant egyértelműen elítélően beszélt.

Sade logikáját tehát nem a kegyetlenség öncélú vagy hedonista dícsérete vezeti. Valójában a modern racionalizmus kritikáját írja meg. Az az „ésszerűség", mely egyaránt magának követeli a társadalom irányítását és az ember moralitásának meghatározását — az individualizmuson alapuló emberi fejlődés egész eddigi történelmének következménye. Olyan konzekvencia, melynek jelei már láthatók — jóllehet teljes egészében még nem bontakozott ki hatása; Sade ezt a jövőt hozza karhossznyira. S nem is humanitárius okokból. Ő sem szereti a társadalmasult érzelmeket: mint anarchista, individualista utasítja el ezeket a „morális érzelmeket", mert érzi, hogy korlátoznák önkényének kiélésében: ezért áll Kant oldalán, a ráció abszolút uralmának elismerésében és morális fennhatóságának — egy magasabbrendű morálnak követelésében. De azt is tudja, hogy az eddig kialakult ráció kizárólag az *egyéni célszerűség technikai* feltételeit, leghatékonyabb „lejátszásának" lépéseit teremti meg. Ez a diagnózis csak annyira kritikus, mint amennyire cinikus: az *emberiség addigi fejlődése során az ésszerűség csak a legritkább esetekben kapcsolódott kollektív érdekek megvalósításához*, ezért feltehető, hogy csak azokat a működési formáit fejlesztette gazdagabb változatossággal, melyek épp e *társadalmasodás ellenében* hatottak. Sade csak az eddigi emberi fejlődés irányát hosszabbította meg, mikor feltételezte, hogy az ész hatalmának további bővítésével végre fel lehet számolni azt a kettősséget, mely egyfelől a társadalmasodást hordozó érzelmek és morális vonzalmak, valamint a puszta egyéni célszerűséget megtestesítő ésszerűség között eddig uralkodott. Ő persze nevet ezen az ördögi lehetőségen, sőt élvezni is látszik a diabolitás jövőbeli kiteljesedését — egyúttal azonban rá is villant a modern civilizáció alapellentmondására: arra, hogy milyen *egyenlőtlen fejlődést* teremtett az ember etikai kibontakozása, társadalmi volta, „elemberesedése" és technikai-célszerű racionalitása között. Ebben az összefüggésben a „diabolikus ember" nem pusztán a mephistophelesi „rosszaság", tehát valami mesebeli szörny nevelő szándékú felidézése, hanem egy *reális veszedelem* bemutatása: a felvilágosodás a meztelen ésszerűség robbanásszerű kibontakoztatásával hirtelen elhagyja a morál, emberség, érzelmek stb. szféráját, megbontja azt az egyensúlyt, mely azért eddig úgy-ahogy érvényesült a társadalmak életében és olyan előnyt nyújt az individuális racionalitásnak — a társadalom és társadalmasult ember rovására —, melyet nehéz lesz behoznia.

Ez a jóslat tehát nem azt jelenti, hogy *minden* észelv eleve embertelen: nem az emberi ész rejtett elátkozása, hanem a felvilágosodás *polgári* mivoltának kritikája. Sade — filozófiailag kifejtetlen formában — csak azért átkozza el, azaz cinikusan azért dicséri fel a kegyetlen-embertelen ésszerűséget, mert észreveszi, hogy fejlődésének eddigi formái pusztán az individuális, egoisztikus emberideál kiteljesítését szolgálták, hogy tehát *antropológiailag volt egyoldalú*

ez a fejlődés. Adornónak tehát csak a végeredményt illetően van igaza, mikor már idézett tanulmányában (id. mű, 139. és köv.) az ész„hatalmi-terrorisztikus eszközének" pesszimisztikus következményekkel járó felfedezését tulajdonítja Sade-nak. Valóban: Sade észreveszi, hogy a politikai-uralmi formák, valamint a magánélet élvezetei egyaránt a racionális célszerűség kiteljesítésének segítségével tökéletesíthetők. De nem az észelvben általában, hanem a racionalitás eddigi fejlődésének egyoldalúságában látja az okot: az individualizmus és racionalitás egymásra találásában, s abban a rendkívül gyors egyoldalú tökéletesedésben, melyet egymás serkentésével értek el.

Az ésszerűség tehát korántsem lett az *általánosság* letéteményese — ahogy Kant, a felvilágosodás vívmányait összegezve hitte —, sokkal inkább egy *pszeudo-általánosságé*, egy egoizmust, individuális érvényesülést az *összes többiek felhasználásával* (vagy azok ellenében!) megvalósító magatartásnak lett gyakorlati eszköze. Eközben persze fenntartotta az elméleti általánosság ideologikus *látszatát*. A kanti filozófia valóságnak fogadja el ezt az általánosságot, s etikájában csupán a reálpolitikus érzékével keresi, miként lehetne ehhez a kényszerű tényhez alkalmazkodni. A racionalitás álvalóságát, pszeudo-általánosságát majd csak Hegel veszi észre, társadalmi-történelmi okait pedig Marx írja le. Sade nem tud ilyen világosan átlátni a jelenségen, de megsejti — bár mint anarchista helyesli is — ezt a tendenciát, csak éppen levonja minden később várható konzekvenciáját: ha ez az ésszerűség-típus fog győzni, úgy az emberiség önmagát ítéli halálra, mert az „erősek kiválasztódásával" a kíméletlen, moralizálástól megszabadított, „felvilágosult" racionalizmus nemcsak a morális hagyományait, hanem *létének feltételeit* is meg fogja szüntetni.

Sade persze nem egy módszeres gondolkozó, nem néz körül, hogy vajon lehetséges-e egy másik típusú ésszerűségelv. Ő csak azt látja, hogy ez a jelenlegi az individualizmuson nevelődött, ennek rendjét örökítette meg, változtatta általános, már-már logikai racionalizmussá, s érvényesítette magával az emberrel szemben. A későbbi olvasókon múlik, hogy találjanak ki egy másik ésszerűségtípust.

A *diabolikus ember* így nem véletlen vagy hóbortos jelenség: az emberiség fejlődésének, az individualizmuson alapuló racionalizmus egyoldalúságának *utópisztikus* következménye. De mondhatjuk-e, hogy ez az utópia csak tévedés, vagy hedonisztikus remény volt? Sade a maga cinikus módján, gondolati bakugrásaival itt is jósolt: egy olyan társadalom közegét sejteti — indirekte —, melyben az ésszerűség vissza tudja szerezni fejlődésének ama egyensúlyát, melyben magába tudja foglalni a teljes embert, s lendítője lehet az embert továbbformáló társadalmasodási folyamatnak is. Szövegeiből persze inkább a cinikus gúnykacaj olvasható ki: ezt akartátok, hát majd ilyen szörnyűség lesz részetek. De a gúny mögött ott van a jelenének és közvetlen jövőjének elutasítása: anarchizmusa nem véletlenül tudott találkozni Fourier utópizmusával. Zavaros gondolkozó? Kétségkívül nem konzisztens, egyetlen gondolati szálon végigfutó teoretikus. A regénygyárosi státusáért nagy árat fizetett. De az idő múlásával olyan mozzanatok is megvilágosodnak írásaiból, melyekre talán még ő sem számított.

SZEMLE

LUKÁCS JÓZSEF „A KERESZTÉNYSÉG ELŐZMÉNYEINEK VALLÁSI TIPOLÓGIÁJÁHOZ" CÍMŰ DISSZERTÁCIÓJÁNAK VITÁJA*

OPPONENSI VÉLEMÉNYEK

A disszertáció témája mind elméleti-filozófiai, mind gyakorlati-politikai (szociológiai) szempontból igen fontos, vagyis a téma kutatása jelentős társadalmi igényt elégít ki. Ilyet elégít ki annak ellenére, hogy a nemzetközi munkásmozgalomban gyakran merültek és merülnek fel olyan „irányzatok", melyek szerint a vallás kérdéseire nem érdemes túl nagy elméleti és gyakorlati energiát fordítani, hiszen a vallás mint felépítmény úgyis automatikusan eltűnik az alap radikális megváltozása során. Hogy az ilyetén prakticista, kvietista, passzív álláspont aligha lehet más, mint — enyhén szólva — megideológizált politikai kényelemszeretet, azt már a mindennapi gyakorlat síkján sem kell különösebben bizonygatnunk. De kiváltképpen nem kell bizonygatnunk éppen ennek a gyakorlatnak elméleti, tudományos aktualitását illetően: mind a jelenben továbbélő és újratermelődő tudatmaradványok megértése, mind pedig az emberiség „előtörténetének" marxista elemzése elképzelhetetlen a vallási tudatforma filozófiai és történeti kutatása nélkül.

A marxista filozófiai irodalom nem túl gazdag „vallásfilozófiai" művekben. Ennek oka — egyrészt — nyilván az, hogy a klasszikusoknak (bármely gyakran tárgyalnak is vallási kérdéseket) nem volt történelmi és mozgalmi „szabadidejük", hogy önálló műveket, monográfiákat szenteljenek kizárólag a vallás kérdéseinek. Másrészt az is igen logikus, hogy a kérdésben azok a filozófusok voltak első soron érdekeltek, akiknek a vallás és egyház közvetlen politikai és ideológiai ellenfeleik voltak még, azaz: a haladó polgárság filozófusai, az „écrasez l'infâme" meghirdetői; nagyon is érthető, ha a marxizmus klasszikusai — köztük Lenin is — nagyra értékelik a francia materialisták, valamint Hegel és Feuerbach ateista vagy antiklerikális munkásságát, de egy részletes vallásfilozófiai kifejtéshez csupán alkalmi vagy más összefüggésben megjelenő megjegyzéseket tesznek, ahhoz csupán vezérelveket fogalmaznak meg. Lukács József vállalkozásának jelentőséget és eredetiséget kölcsönző nagy érdeme az, hogy a marxista klasszikus és szakirodalomnak, mondhatni, teljes ismeretében vállalkozik arra, hogy a vonatkozó részletismereteket most már egy monografikus igényű (és jellegű) szintézisben foglalja össze, másrészt pedig, hogy meghaladva az említett vallásfilozófusoknak polgári pozíciójukból adódó tévedéseit vagy hiányosságait — a ma lehetséges „véglegesség" igényével fogalmazza meg a vallás mibenlétére vonatkozó tudományos álláspontját, az alkotó (és nem csupán bíráló) marxizmus—leninizmus jegyében. Művének éppen ezért fontos értékei közé tartozik a francia materialisták, valamint Hegel és Feuerbach valláskoncepciójának világos, plasztikus bírálata, elemző és felhasználó értékelése. Szerzőnk nem csupán azt állapítja meg, hogy a vallásnak ezek a Marx előtti koncepciói mennyiben helytelenek, hanem nagy gondot fordít arra is, hogy tévedéseik társadalmi meghatározóit is kimutassa, azaz ilymódon — mint egész művében — már a módszertani megállapításokban is követi a lenini alapszabályt, a történeti és logikai mozzanatok megkülönböztető és egyesítő analízisét.

A történeti és logikai vonatkozásoknak ez a komplexitása az, ami a társadalmi jelenségek tudományos, kiváltképp filozófiai vizsgálatát (világnézeti és) módszertani szempontból annyira nehezzé teszi. Kikerülni, megkerülni viszont e nehézséget nem lehet a kutatónak, hiszen akkor vagy a szellemtörténet idealizmusában, vagy a deskriptív történetírás lapályain fog kikötni: marxista megoldásnak egyik sem tekinthető. Metodikai szempontból tehát nagyon is megfelel a kutatott téma

*1971. szeptember 8.

természetének, hogy a szerző a történeti és logikai „oldalak" dialektikus egységének jegyében a vallási típusok kutatásának fontosságát ismeri fel: ez mintegy „másodfokú" általánosításnak felel meg azon az absztrakciós (illetve konkréciós) úton, mely a társadalmi formák és társadalmi tudatformák legáltalánosabb társadalom- és kultúrfilozófiai kategóriáitól a tényleges történelem és tényleges vallás jelenségvilágához vezet, illetve ezektől visszafelé visz az alapvető filozófiai általánosítások felé.

Az egész disszertáció, annak tényleges eredményei, a vallás mibenlétére „és" történetére vonatkozó fontos új megállapításai bizonyítják e metodikai alapállás helyességét és termékenységét. Igen megnyugtató és nemzetközi szempontból is jelentős a disszertációnak a tartalmi „hozama", nóvuma, az hogy ezek az eredmények csakis ezzel az új módszerrel voltak elérhetők, csakis az alkotó marxizmus differenciált, antidogmatikus pozíciójából voltak megközelíthetők és fogalmilag „rekonstruálhatók".

Nem könnyű ez a módszer. Nem elégséges hozzá a filozófiai éles- és mélylátás önmagában is paradox képessége, hiszen ebből legfeljebb egy szép vallásfilozófiai programértekezésre futotta volna. Kell hozzá a történelmi ismereteknek egy olyan redundanciája is, mely csak hosszú, évtizedes, áldozatos kutatómunka során szerezhető meg. És még ilyen nehéz, aszketikusan áldozatos anyaggyűjtés (és „lényeggyűjtés") után is fennáll a veszély, hogy a filozófusok az eredményt túlságosan történetinek, a történészek pedig túlságosan filozofikusnak fogják találni. Ám ez a kettős sebezhetőség talán a legjobb bizonyíték arra, hogy a szerző a helyes marxista úton jár: a jelenségtől a lényegig és a lényegtől ismét a jelenségig, majd a még mélyebb lényegig vezető úton, a Lenin megszabta analízis útján jár.

Az egyszerűségig világos alapgondolat és a tárgyi és logikai részletekbe menő „analitikus" bizonyítás összekapcsolásában szerzőnk sokat tanult Lukács Györgytől, hiszen a társadalmi-tudati jelenségek elemzésekor ő is ezt a műfaji modellt valósítja meg. Ugyanakkor egy percre sem esik az átlag Lukács tanítványok szokványos hibájába, abba ti., hogy a mindennapos, hétköznapi „jelenségvilág" csupán ürügy számukra ahhoz, hogy segítségével prefabrikált, spekulatív elképzeléseiket utólag „illusztrálják".

Ezért igen komolynak vélem a disszertáció *vallástörténeti* hozamát is. Ennek részletekbe menő elbírálására természetesen a vallástörténész a teljes mértékben illetékes kritikus. Amit azonban *filozófiai* oldalról igen lényeges új eredménynek tartok, az az egész művön végigvonuló alapbelátás (ami egyben a filozófiai-történeti módszertan számára is igen jelentős tartalmi nóvum), hogy a vallástörténeti folyamatok megértéséhez nem elégséges a szokványos „lineáris" kategóriarendszer, mely szerint — az iskolában tanult módon — a vallások úgy váltják egymást, amint az alapjukul szolgáló társadalmi formák fejlődésében is felváltja a régit az új. Szerzőnk hatalmas vallástörténeti és filozófiatörténeti anyag elemzése alapján világosan bebizonyítja, hogy ez a világos, oly meggyőzően, oly könnyen tanítható vallástörténeti korszakváltás — sajnos — korántsem olyan egyszerű és világos, amint ez a tankönyvek számára (pedagógiai célból) annyira kívánatos volna. Méghozzá nem csupán azért, mert az egyes társadalmi tudatformák (jelen esetben a vallás) immanens fejlődési jellegzetességei keresztezik és színezik az össztársadalmi fejlődést azzal, hogy részben eltérnek annak menetrendszerű visszatükrözésétől — hanem azon még súlyosabb oknál fogva is, hogy a társadalmi formációk fejlődése maga sem olyan lineárisan egyszerű és áttekinthető, ahogyan azt a tankönyvírók szeretik vagy szeretnék.

Lukács József nem csupán a konkrét vallástörténet számára mond igen lényeges újat, mikor a preklasszikus és klasszikus görögség két vallás- és filozófiatípusát kidolgozza, hanem a történelmi materializmus alapproblémáinak egy fontos részét, a felépítmény „finom-szerkezetét" is új oldalról világítja meg azzal, hogy a vallásos gondolkodásnak mintegy az „előkészületi stádiumait" is kimutatja. Ebben az új marxista megvilágításban tűnik ki, hogy a történelemnek mennyire csupán a felszínét, durva kontúrjait tudta jellemezni a polgári vallástörténet akkor, mikor egyszerűen a platonizmusnak a kereszténység kialakulására való hatásáról szólt, avagy az orfikus tanok hasonló befolyásáról beszélt. Nem egyszerűen egyes vallási tanok vagy filozófiai eszmék önmozgásáról van tehát csupán szó — mutatja ki szerzőnk —, hanem a rokon avagy különböző társadalomtörténeti szituációk mozgásáról, s ez a mozgás mélyen gyökerezik az osztályharc mindenkori állásában és általános fejlődési irányulásaiban.

A disszertáció intellektuális súlyát és elméleti teherbíróképességét jelzi, hogy ez az egyszerre módszertani és tartalmi főeredménye számos részleteredményt hoz magával, s ezek a részleteredmények is osztoznak az alapbelátás erényeiben és újdonságában. Igen szép példája ennek a

275. lapon található igen szép és igen újszerű fejezet a dionüszoszi és apollói vallások történeti-filozófiai funkciójáról. Legtalálóbban talán „tipológiai szinkretizmusnak" lehetne nevezni az itt igen nagy finomsággal elemzett jelenséget és ennek az elemzésnek igen komoly megfontolásokra kell késztetnie mindazokat, akik a jövőben az eszmetörténeti folyamatoknak nem csupán a „főbb vonalait" kívánják (jobbára csupán) leírni, hanem ezeknek a folyamatoknak a történelmi-társadalmi lényegébe is be kívánnak hatolni. Úgy tűnik, szerzőnk igen gondos, logikailag igényes okfejtése alapján, hogy materializmus és idealizmus alapvető ellentéte és ennek mintájára egy sor más eszmetörténeti, ideológiai ellentétpár is csupán bizonyos történelmi „határszituációkban", az osztályharc forradalmivá élesedő helyzeteiben vagy nagy történelmi kataklizmák alkalmával válik egymást kizáróan ellentétessé, tankönyvszerűen egyszerűvé és élessé. A kérdés teljes filozófiatörténeti kibontása természetesen nem lehetett a disszertáció feladata, de bizonyos, hogy a marxista filozófiatörténetnek és kultúrhistóriának részletesen foglalkoznia kell vele, elhagyva a típusalkotás megszokott könnyű útját és megintcsak az alkotó marxizmus szellemében.

Szerzőnk a vizsgált kérdések klasszikus és modern irodalmának általában praktice teljes ismeretében és annak kritikai felülvizsgálata útján bizonyítja felismeréseit. Különösen igényes a modern polgári szerzők vallásfilozófiai nézeteinek figyelembevétele és bírálata (pl. a Ruessell-lel, Popperrel vagy Collingwooddal folytatott kitűnő vitákban), aminek nemzetközi politikai fontosságát felesleges külön hangsúlyozni. Ezzel szemben viszont — éppen az imént kifejtett ideológiai-történeti összefüggésekre hivatkozva — árnyaltabb értékelést, több történeti megértést érdemelnének a polgári materialisták és ateisták, akiknek „történelemellenességét" szerzőnk (125.) túl élesen, mereven, azaz: kissé történetietlenül ítéli meg.

Dacára annak, amit a problematika klasszikus és modern irodalmának praktice teljes ismeretéről fentebb mondottunk, bizonyos pontokon mégis hiányérzetünk támad ebben a vonatkozásban. Így pl. éppen a dionüszoszi és apollói vallásokról szóló, már méltatott, kitűnő fejezetben sajnálattal nélkülözzük nem egyszerűen a Nietzschével való konfrontációt, de ennek kapcsán a Fülep Lajos pozíciójának történeti és elméleti megvilágítását is. Lehet, hogy szerzőnk egy ilyen „kitérővel" megbontotta volna művének kitűnően egyensúlyozott, fegyelmezett arányait; ám az is bizonyos, hogy a századelő polgárian haladó és polgárian dekadens atmoszférájának és ideológiájának egy ilyen nagy távlatú és egészen újszerű aspektusából való vizsgálata nem csupán az adott fejezetet hozta volna közelebb az olvasókhoz, de emellett nagy örömet szerzett volna a magyar irodalom és filozófia történészeinek is — azonfelül, hogy kitűnő kontrollvizsgálatot is jelenthetett volna e két szakma jelenleg folyó fontos, szintetikus kutatásaihoz. Hasonló hiányérzetünk van a típusprobléma irodalmával kapcsolatban is, hiszen itt még szélesebb, átfogóbb, logikailag és metodikailag igazabb konfrontációkra nyílt volna lehetőség; ugyanakkor így az alkalmazott módszer is szélesebb filozófiatörténeti megalapozást nyerhetett volna.

Ha megemlítjük még, hogy szerzőnk — egyébként dicséretes, de — túlságosan szigorú, koncentrált tárgyalási módja, bizonyos metodikai puritánságból, ott is elmulasztja a pszichológiához vezető interdiszciplináris hidak megmutatását, ahol pedig ez (gondolunk itt az irracionalizmus és racionalizmus kérdésére) kézenfekvő lett volna.

Ezzel azonban ki is merítettük hiányérzetünk felsorolását. Ha innen ismét visszatérünk a disszertáció eredményeinek felméréséhez: nagy szakmai örömmel kell megállapítanunk, hogy a mű nemzetközi színvonalon is jelentős valláselméleti monográfiával gazdagítja a marxista filozófiai irodalmat. A mű széles teoretikus lendületéből, tematikájának átfogó íveléséből világosan bontakoznak ki egy nagyigényű koncepció körvonalai. Az elért eredmények tárgyi újdonsága és tudományos súlya méltó a vállalkozás kutatói igényeihez. Nem kétséges, hogy olyan mű áll előttünk, amelyet szerzője ugyan — tudós szerénységgel — csupán kandidátusi disszertációnak nyújtott be, ám e szerénység csupán szubjektív adalék ahhoz az objektív tényálláshoz, hogy a szerző minden tekintetben megérdemli azt a magasabb elismerést, melyet nálunk a tudományok doktora fokozatnak jelentenie kell. Ilyen értelemben teszek javaslatot a t. bíráló bizottságnak: foglaljon állást amellett, hogy e kiváló műve alapján Lukács József elnyerje a filozófiai tudományok doktora fokozatot.

Budapest, 1971. VI. 7.

MÁTRAI LÁSZLÓ
akadémikus

I

Nem szokásos egy disszertációról szóló opponensi véleményt a kiadott „Tézisek"-re vonatkozó megállapításokkal kezdeni. Mégis ezt teszem, mert annál frappánsabb, tömörebb indokolását az értekezés témájának, célkitűzésének nem tudnám adni, mint ahogyan ezt a szerző a tézisek I. és II. fejezetében megadja.

A „Tézisek" áttanulmányozása egyúttal arról is meggyőzi az olvasót, hogy ebben a dolgozatban nem egyszerűen egy — a marxista—leninista valláskritika körébe tartozó — *részkérdés* tudományos megoldásáról van szó, hanem a marxista—leninista valláselmélet *egy új ágának*, egy új tudományos diszciplínának a *megalapozásáról, elméleti alapvetéséről.*

Ez az új tudományos diszciplína: *a vallások tipológiája.*

A dolgozat sajátossága, hogy a marxista—leninista valláselmélet ezen új ágához az elméleti alapvetést, a legszükségesebb fogalmak absztrakt bevezetését adja meg a „Bevezetés. Vallási elidegenülés és vallási típus" című főfejezetben (2—127.), majd — az értekezés címének megfelelően — az I. és II. részben a keleti vallások és az antik görög vallás tipológiai vizsgálatát adja, mintegy „gyakorlati példán" bemutatva a „Bevezetés" absztrakt elméleti eredményeinek alkalmazhatóságát, módszertani és elméleti hatékonyságát. Eközben — a részletekben — egy egész sor rendkívül fontos vallástörténeti és valláskritikai kérdésben jut el nagyon értékes, magas színvonalú új elméleti eredményekhez.

A dolgozatnak alapvető érdeme, hogy a marxi módszertani útmutatásnak megfelelően nem a vallási tükörképből következtet „vissza" a társadalmi háttérre, hanem az adott társadalmi-termelési viszonyokból építi fel azok vallási tükörképét.

Mintaszerűen alkalmazza az elemzés *történeti és logikai* elvének dialektikus módszerét anélkül, hogy a vallástörténeti részletekbe a szükségesnél nagyobb mértékben belebocsátkozna.

Bár az értekezés nem jut el a kereszténység koráig (nem is tűzi ki célul!), mégis csaknem minden részletében világosan érezhető, hogy a kereszténység vallási szintjétől visszatekintve vizsgálja a kereszténység vallástörténeti előzményeit. Konzekvensen ragaszkodik ahhoz az előrebocsátott módszertani elvhez, hogy „. . . a fejlettebb képződmények nyújtanak kedvezőbb betekintést a kezdetlegesebb alakzatok szerkezetébe . . ." (4.)

Még mindig a dolgozat *általános* jellemzésénél maradva, az értekezés legjellegzetesebb *fogyatékosságának* a szerkesztésbeli lazaságát és bizonyos mértékű mozaikszerűségét tartom.

Arról van szó, hogy a dolgozat *egészében túl tagolt és mégsem eléggé tagolt.* Túl tagolt, mert a három főfejezet igen sok — szerkezetileg egyenrangú, de tartalmilag különböző súlyú — fejezetre bomlik. Nem eléggé tagolt, mert a három főfejezetet tovább lehetett volna viszonylag önálló fejezetekre, s azokat — a részletkérdéseket tárgyaló — alfejezetekre bontani.

Úgy tűnik, hogy egy-egy részkérdés — időben is korábban történt — önálló tanulmányként való kidolgozása után, a disszertációba való szerves beleolvasztása nem sikerült mindig zökkenőmentesen.

Mindez persze nem csökkenti az értekezés alapvető értékét. Amennyiben kiadásra kerül — s ezt én a magam részéről feltétlenül szükségesnek és sürgősnek tartom —, egy kissé koncentráltabb, átgondoltabb komponálással, a „tartalomjegyzék" jobb megszerkesztésével ezek a szerkesztési egyenetlenségek kiküszöbölhetők. Ehhez a munkához a továbbiakban néhány részmegjegyzéssel én magam is megkísérlek ötleteket adni.

II

A disszertáció alapvető értékeit és itt-ott megmutatkozó kisebb fogyatékosságait a legmegfelelőbben az értekezés tartalmi végigkövetésével lehetséges összefoglalni.

A „Bevezetés . . ." című első főrészben a szerző a marxi elidegenüléselmélet alkotó alkalmazásával közelíti meg a vallás *általános* fogalmát és azt (a 22. skk., főleg pedig a 29. oldal fejtegetéseiben) jelentősen továbbfejleszti.

Még mellékes utalásaiban is rendkívül fontos — de persze, a dolgozat keretei között ki nem fejthető — megjegyzéseket tesz (pl. a 41—42. oldal zárójeles szöveg: a minden vallásra jellemző *kettősségről*, amely szerint „a vallásokban a . . . természetfölötti *létezők* képzetei mellett mindig megtalálható *az anyagi világ tárgyainak titokzatosságába* . . . vetett hit is . . ."), vagy igen határozottan állást foglal sokszor nagy jelentőségű vitákban is (pl. a 32. oldalhoz tartozó és a 113—114. oldalakon található 29. sz. jegyzet az elidegenülésvitáról).

Egy-egy ilyen — a főtémához viszonyítva tudatosan mellékesként kezelt — megjegyzésnél azonban mégis szükségesnek érezném a megjegyzés pár mondatos kiegészítését. Csak egyetlen példát erre! A 45. oldalon — zárójelben — a Szentháromság-

ról szólva igen helyesen hangsúlyozza, hogy az „. . . ‚Atya' és ‚Fiú' dualitását a ‚Szentlélek' csak formálisan és nem organikusan egészíti ki ‚hármassággá' . . ." Nos, ez igaz! De itt a lényegi kérdés az: hogyan lett az isten-*család* „természetes" harmadik tagjából, az „Anyá"-ból egy megfoghatatlan „Szentlélek"?! Mert a *korábbi* keleti vallásokban (az egyiptomi vagy a perzsa vallás stb.) az isten-család még teljes. A Jahve-hitben pedig sem „anyának", sem „fiúnak" és *éppen ezért* „atyának" sincs nyoma sem! Az ószövetségi Jahve az emberiségnek egyáltalán nem olyan „szerető, mennyei *atyja*", mint amilyennek a kereszténység utólag beállítja.

Egészében és részleteiben is rendkívül figyelemreméltó, újszerű feltárása az érzelmek igen nagy jelentőségének a vallás tényezői között az „Érzelem és elmélet. Hit és értelem" című fejezet. (70—88.) Annál is inkább, mivel a marxista—leninista valláskritikában igen sokáig, tulajdonképpen csaknem napjainkig, háttérbe szorított tényező volt ez. Pedig e tényező nélkül a vallás lényegének tudományos feltárása csak racionalista, a vallásellenes harc pedig csupán „felvilágosító" lehet.

Ennek a rendkívül értékes fejezetnek az indításánál azonban — úgy látom — bizonyos mértékig leegyszerűsítve azonosul az „ösztönösség" („spontaneitás") és az „érzelmek" fogalma. Emiatt a lenini „spontaneitás"-felfogásra építkezni nem egészen pontos. Az érzelem nem valamiféle elméletnélküli, értelmi tényezőtől mentes spontán jelenség. Másrészt a spontaneitás Leninnél — és persze a valóságban is — nem pusztán érzelmi jellegű tényező. Az viszont kétségtelen, hogy a spontaneitásban *dominálnak* az érzelmi mozzanatok.

Az egész „Bevezetés . . ." című főrész elméleti végeredményét „A vallási típus" című zárófejezet jelenti. (89—108.) Itt a szerző szigorúan a marxi—engelsi alapanyagra támaszkodva határozza meg a „vallási típus" fogalmát.

Mintaszerű dialektikával mutatja ki a „vallási típus" fogalma kidolgozásának elméleti *és* gyakorlati jelentőségét. Kimutatja, hogy *a* vallás fogalma csupán *elméleti absztrakció*. A ténylegesen létező vallások vallási *típust* alkotnak, amely *a különös* szintjén realizálódik, és — társadalmi gyökereit tekintve — a termelési mód*tipushoz* kapcsolódik. A típuson belüli *egyes* vallások pedig az *egyes* társadalmi formációkhoz. A *típus* tehát a *különöst*, a vallási *forma* pedig az *egyest* képviseli.

Ahogy a „Tézisek"-ben tömören összefoglalja e gondolatsor lényegét a szerző: „. . .a típussal történetileg általában jellemezhető a vallás (vagy hasonló típusú vallások esetében a tipológiai csoport), de genetikus szerkezete a továbbiakban mégis módosul, a változó társadalmi-gazdasági formációk hatására kialakult *vallási formákban* jut kifejezésre". (Tézisek.)

III

A vallástipológiai alapvetés felhasználásával kezd hozzá a szerző a „keleti" és a „nyugati" vallástípusok tipológiai feldolgozásához.

A nagy „nyugati" „világvallások" differentia specificáját világosan megfogalmazza: „. . . . a történelmi folyamatot . . . üdvtörténetté transzformálva mutatja fel . . ." (132.)

A „keleti" vallásokat *első megközelítésben* egy *negatív* jellemzővel jellemzi. Azzal, hogy ti. „. . . . ilyen, *az egész emberiség sorsát, bűnbeesését és megváltását kifejező mítoszt* nem tartalmaznak". (Uo.)

E „fenomenológiai" megközelítés után, a további elemzés már *pozitív* differentia specificát tár fel: „. . . a természeti emberi világ létét megelőzi egyfajta transzcendens világelv, ‚világtörvény' (dharma, tao stb.) létezése". (136.)

Majd még tovább „élesíti" a különbség feltárását, amikor a nyugati világvallások „egyszeri világfolyamatával" szemben a keleti vallások „örök ismétlődés"-mozzanatát állítja. (137.) Majd később (173. skk.) ezt a vonást részletesen elemzi is.

A disszertáció elemzése itt különösen magas színvonalra emelkedik. Alkotó módon támaszkodik Marxnak „A tőké"-ben és a „Grundrissé"-ben kifejtett gondolataira. Gondosan elemzi a „keleti vallások" specifikumainak társadalmi meghatározóit. Igen jó érzékkel differenciál a társadalmi-történeti tények között, csupán annyit választva ki közülük, amennyire a *filozófiai* elemzéshez elkerülhetetlenül szüksége van. E válogatásnak azonban *olyan* korlátaira is felhívja a figyelmet, amelyek rajta kívül állóak. Az e téren végzett úttörő munkáját önkéntelenül is jelzi, amikor hangsúlyozza, hogy „Pusztán *hipotetikusan* is csak néhány, fontosnak látszó összefüggésre hívhatjuk fel a figyelmet, amelyek további kutatást érdemelnének." (173.)

A további kutatást nem ebben a disszertációban kell elvégezni, de éppen e *hipotézisek* adhatnak elméleti kiindulást a további részletek tudományos vizsgálatához.

A magyar marxista—leninista valláselméleti kutatás itt olyan ösztönzéseket kaphat, amelyek ha hozzákapcsolódnak a

Tőkei által elért — az „ázsiai termelési módra" vonatkozó — elméleti eredményekhez, akkor alapvető elméleti bázisul szolgálhatnak értékes vallástörténeti és filozófiatörténeti eredmények eléréséhez.

Az I. rész befejező szakasza — a 196—199. — nagyszerű összefoglalása a nagy ázsiai vallások közös jellemzőinek, tudatosan szembeállítva az itt jelentkező „transzcendens pesszimizmust" a nyugati vallások, főleg a kereszténység „transzcendens optimizmusával", s egyben megmutatva azt is, hogy ezek „. . . egyazon elidegenedési folyamatnak az osztálytársadalom különböző fokain, különböző körülmények között mutatkozó formái". (199.)

IV

A „II. Rész. Dinamikus és statikus tendenciák az antik görög vallási-ideológiai fejlődésben" című főfejezet bevezető része (215—227.) nagy lendületű, átfogó elemzése és bírálata a zsidó „történelmi szemlélet" és a görög „történelemellenes felfogás" ellentétéről szóló „elméletnek". Kimutatja a keresztény vallás eme két legfontosabb ideológiai forrásának dialektikus egységét, s meggyőzően cáfolja a végletes ellentétükről szóló felfogást.

Rámutat arra, hogy ennek a dialektikus egységnek a társadalmi alapjait az antik termelési mód adja, s különbségeik is e termelési módon *belüli* történelmi különbségekből fakadnak.

Ezt követően (228. skk.) teljesen eredeti módon elemzi a görög vallásban az „ázsiai" és az „antik" termelési mód küzdelmét és a görög társadalomban az utóbbi felülkerekedését.

Ebben központi szerepe van a görög városnak, a polisznak. Az értekezés Max Weber nyomán hangsúlyozza, hogy a görögök „. . . a poliszt a történelem szilárd alapjának, örök intézménynek tekintik (vö. Róma — az ‚örök város'), isteni, abszolút jellegének kifejezéseként . . ." (252.) (Itt csupán zárójelben jegyzem meg: biztos, hogy Róma *ezért* lett az „urbs aeterna"? !)

Bebizonyítja, hogy „Az egyes ember és a polisz-közösség kapcsolata: ez a görög vallás igazi témája . . ." (254.) S ebben a mozzanatban találja meg a görög vallás differentia specificáját az ázsiai nagy vallásokhoz viszonyítva.

Ilyen elméleti alapon elemzi végig a görög vallás jellemzőit, s közben rendszeresen összeveti azt az ázsiai vallásokkal, kimutatva azonosságukat *is* különbségeik mellett.

A részletes elemzés közben olykor túl aprólékossá válik. Pl. az Apolló—Dionüszosz ellentétpár sajátosságait (279—280.) kissé öncélúan túlrészletezi. Alapvető célja szempontjából erre már nem lenne szüksége. Itt elegendő lett volna Dionüszosznak mint meghaló és feltámadó istennek a bemutatása (ami a 281. oldalon meg is történik !), mivel ez mutat Jézus irányába, mint annak az egyik — a görög vallásban legfontosabb — tipológiai előképe. A „lüziosz" (= szolgaságból megváltó Dionüszosz) jelző elemzésével és főleg társadalmi gyökerei megmutatásával ezt is újszerűen tárja fel.

Majd a teogónia és antropogónia egységét megtestesítő Dionüszosz jellemzésével teszi teljesebbé a Dionüszosz-kultusz összképét mint a „korai kereszténység hellén előképét". (289.)

Rendkívül érdekes — és eredeti — az orfikus-paraszti vallási képzelet társadalmi gyökereinek vizsgálata. (295—296.) Ezen belül annak kimutatása, hogy mit jelent a „kereskedelmi tőke" megjelenése és a „gyümölcsöztetett pénz körforgása" ebből a szempontból.

Itt azonban meg kell jegyezni, hogy a kereskedelmi *tőke* kifejezés kissé anakronisztikus. A „piac megjelenése" vagy a „pénzgazdálkodás", vagy akár a „pénz körforgása" kifejezések helyénvalóbbak.

Igen színvonalas az orfizmus dualisztikus szemléletének elemzése. Különösképpen ennek az *elméleti-vallási* dualizmusnak a progresszív *és* regresszív *filozófiai*, sőt *politikai* dualizmusát vizsgáló végkövetkeztetéseiben. (306—307.)

Elemzőkészségének igen finom és mélyenjáró voltát jól mutatja, hogy sehol sem elégszik meg a mítoszok egy-egy mozzanatának (sokszor csak *mellékes* mozzanatoknál sem !) a polgári szinten lehetséges magyarázatával. Ha csak néhány utalás erejéig is, de mindig konzekvensen rámutat a társadalmi háttérre.

Csak egyetlen példát erre !

A 324. oldalhoz kapcsolódik a 431. oldalon található 74. lábjegyzet. Ebben a Prométheusz-mítosz elemzése közben — kiváló szerkesztési érzékkel *csupán lábjegyzetben* — utal a görög demokratikus mozgalom *korai* szakaszára mint az elemzett mozzanatok társadalmi hátterére. S közben — *a főszövegben* — a Prométheusz-mítosz *fő*vonásait elemzi ugyanilyen következetes történelmi materialista módszerrel. (324.)

Ez a „kitérés-jellegű" utalás és jó néhány későbbi hasonló utalása olyan messzire mutató, hogy ezeket érdemes lenne külön is részletesen kifejteni. Természetesen nem ennek a disszertációnak a kereteiben, hanem külön tanulmányokban. Ilyen pl. a

szofizmus és a francia felvilágosodás párhuzamára történő többszöri utalása. (345., 349.)

Ez a jelenség részint a disszertáció gondolatgazdagságát, további kutatásokra ösztönző jellegét bizonyítja, másrészt pedig a szerző bölcs önmérsékletét, amikor elhárítja e kitéréseket a disszertáció főszövegétől.

Eredeti eredmény az is, ahogyan szembeállítja egymással a Prométheusz-mítosz történelmi tendenciáját a sok vonásában vele analóg Krisztus-mítosz történelmi tendenciájával. Mint kimutatja: Prométheusz ott lép fel, „ahol a társadalmi-történeti gondolkodás kilép a mítosz burkából, hogy evilági formát öltsön . . .” Krisztus viszont „annak a szimbóluma, hogy az antikvitás válságából nem volt út előrefelé . . .” (326.)

A „szofisták” című fejezet bevezető része (327—334.) az ion természetfilozófia frappáns összefoglaló jellemzését adja, mintegy bevezetésként a szofisták nézeteinek elemzéséhez. *Tartalmilag* ez a kompendium nem új, de kifejtése metodológiailag mégis mintaszerű, s szervesen illeszkedik a fő gondolatmenetbe.

Rendkívül precíz abban is, hogy a Démokritosz-féle materializmus „mechanikus” jellegét fenntartással kezeli, eltérően a filozófiatörténeti kézikönyvek nagy részétől. Kár, hogy konzekvensen alkalmazott idézőjeleit — melyek éppen ezt a fenntartást jelzik — legalább egy rövid utalás erejéig nem magyarázza meg. Teljesen nyilvánvaló ugyanis, hogy az ókorban *valóságos* mechanikus materializmusról nem lehet szó.

„A démokritoszi atomelmélet” című fejezet egyébként — úgy tűnik — kissé mellékvágányra futó epizód a disszertáció tulajdonképpeni tárgyához képest. Ugyanakkor *önmagában* ez is igen jól kidolgozott, s Démokritosz értékelésében sok új gondolatot ad.

Amíg a „görög historiográfiával” foglalkozó fejezet (359—367.) — bármilyen érdekes is önmagában — bizonyos mértékig további „kitérés” a disszertáció fővonalától, addig *a címében is* „kitérésnek” (filozófiai *intermezzónak*) jelölt, Platónról szóló fejezet rendkívül alapos filozófiatörténeti elemzéssel „visszakanyarodik” a főtémához. Különösen pontosan elemzi Platón szerepét abban, ahogyan filozófiájában az objektív idealista filozófia utat tör egy új vallás — a kereszténység — számára. Mint leszögezi: „A szofisztika és az atomisztika a történelmi tudat szekularizációjának vonásait mutatják, Platón viszont azt az utat jelzi, amelyben e szekularizáció visszájára fordult és amelyen még a filozófiai (az idealista filozófiai) fejlődés is egy új vallás kialakulását készítette elő.” (371.)

A Platón-fejezetet figyelemreméltó filozófiai körképpé egészítik ki a hozzákapcsolódó lábjegyzetek. Különösen a 112. (440—442.), a 113. (442—444.), valamint a 114. (444—445.) számú jegyzetek, melyek szinte egy-egy önálló kis tanulmányt jelentenek, nemcsak Platón műveinek alapos ismeretéről, hanem a szerző kiváló elemzőkészségéről is tanúskodva.

Ebben a fejezetben is nagyon érdekes — *és eredeti* — az az elemzés, melyben a platóni filozófia „ázsiai vonásait” vizsgálja és precízen disztingvál *a körforgás* „ázsiai” illuzórikus „pesszimista” és a platóni illuzórikus „optimista” *felfogása* között. Ezt a gondolatot aztán *jegyzetanyagban* (137. lábjegyzet a 449. oldalon) továbbviszi, s ott a görög *filozófiát* és az egyiptomi *vallást* veti össze. A konzekvenciát azonban — igen helyesen — *a főszövegben* vonja le: „A platóni állam a filozófia segítségével létrehozandó utópia, az ázsiai állam — valóságos állam, amelyet a vallás közvetlenül szentesít.” (398.)

A dolgozat 5 oldalnyi befejező része (411—415.) részint bizonyos fokú összefoglalást ad, részint előrevetíti a gondolatkör további kidolgozásának főirányait a késői görög-hellenisztikus vallási-filozófiai fejlődésben, valamint a zsidó vallási fejlődésben.

V

A disszertáció *forrásanyaga* igen sokrétű. Jól mutatja, hogy a szerző alaposan tájékozott a nemzetközi valláselméleti és filozófiai szakirodalomban, s azt alkotó módon, megfelelőképpen képes felhasználni.

Ezzel kapcsolatban — éppen Lukács József elvtárs össztudományos tevékenységének jellemzése céljából — csupán egy dologra térek ki. A dolgozat rendkívül sokrétűen épít a „Világosság”-ban megjelent tanulmányokra. Ez — és elsősorban e tanulmányokra való építhetőségnek a disszertációban bizonyított magas tudományos színvonala — jól jelzi a „Világosság” nagy vallástudományi jelentőségét, amelynek kibontakoztatásában a szerzőnek — egy évtizedes főszerkesztői tevékenysége folytán — elsőrendű érdemei vannak.

A dolgozat *stílusa* pontos, világos, lendületes. Olykor szinte szépirodalmi lendületű (pl. a 270. skk.), miközben semmit sem veszít tudományos precizitásából.

A stílus világosságát és precizitását azzal is fokozza, hogy idegen szakkifejezéseket a dolgozatban csak a legszükségesebb

mértékig használ. (Ezért is érződik kissé modorosnak a 343. oldalon a „last not least" kifejezés felesleges használata!) Sajnos, ez kevésbé mondható el a „Téziseik" szövegezéséről, amelyet fárasztóvá és nehézkessé tesz az idegen nyelvű szakkifejezések indokolatlan halmozása.

VI

Összefoglalva

Lukács József elvtárs olyan értekezést nyújtott be kandidátusi értekezésként, amely témaválasztásában, a téma kidolgozásának színvonalában, a kidolgozás módjában egyaránt sikeres, magas színvonalú, egészében és főbb részleteiben is új eredményeket hozó önálló tudományos alkotás.

Amikor a szerző — „Téziseiben" — az előírt „elért legfőbb eredmények" címszó alatt szerényen tulajdonképpen a dolgozat tartalmát foglalja össze, akkor híven tükrözi vissza a valóságos helyzetet.

Az opponenst *ilyen értelmű* szerénység nem kötelezi. Mégsem tehetek más megállapítást, mint azt, hogy *a dolgozat egésze maga is nagy jelentőségű új tudományos eredmény.*

A részletekben — mint arra az előzőkben megkíséreltem rámutatni — sok további értékes új eredmény is született. De a legfontosabb kétségtelenül az, hogy az értekezés az első főrészében (a „Bevezetés . . ." című részben) elméletileg megalapozza a vallástipológiát mint a marxista—leninista valláskritikai kutatások számára új távlatokat nyitó tudományos diszciplínát, s aztán a dolgozat tulajdonképpeni I. és II. részében sokrétű és mélyenjáró vallástörténeti anyagon mutatja meg e diszciplína alapjainak alkalmazhatóságát.

A szerző — dolgozatában és benyújtott „Téziseiben" egyaránt — tanúságot tesz arról, hogy témaköre szélesebb nemzetközi és hazai szakirodalmát jól ismeri. Értékes új elméleti eredményeit a marxista—leninista filozófia elméleti és módszertani alapján állva éri el.

A dolgozat tartalmilag és formailag egyaránt megfelel a törvényesen előírt követelményeknek.

Elméleti tudományos színvonalát és elért eredeti eredményeit tekintve *magasan teljesíti* és túlteljesíti a kandidátusi fokozathoz megkívánt szintet. Minden szempontból eléri és teljesíti azt a magasabb követelményszintet, amelyet a tudományok doktoraitól elvárunk.

Éppen kimagasló értékei következtében feltétlenül javasolom a dolgozat könyv formában történő mielőbbi publikálását.

Mindezek alapján örömmel javasolom, hogy a bíráló bizottság fogadja el az értekezést doktori disszertációként, s tegyen előterjesztést a Tudományos Minősítő Bizottsághoz, hogy Lukács József elvtársnak a filozófiai tudományok doktora fokozatot ítélje oda.

Debrecen, 1971. február 15.

DR. KÓNYA ISTVÁN
a filozófiai tudományok kandidátusa

A disszertáció szerzője — akinek filozófiai és valláskritikai tudományos és tudományszervező munkásságát a hazai és külföldi kutatás eddig is megkülönböztetett figyelemre méltatta — most előterjesztett disszertációjában éppannyira jelentős, mint amennyire bonyolult problémakört választott kutatása tárgyává. Messze túlmenően azon, amit tiszteletreméltó szerénységgel műve címében és előszavában programjául kitűz, nem kevesebbről van szó, mint a vallások egy merőben új típusrendszerének kialakításáról. Szerző olyan vallási tipológiát alakít ki, amely lehető teljességgel és pontossággal hivatott kielégíteni azt az alapvető marxi álláspontot, amely a vallási elidegenülésben a valóságos élet elidegenülésének tudati vetületét ismeri fel. Ez azonban annyit is jelent — éppen a marxi elidegenülés fogalmából kiindulva —, hogy „a termelőerőknek, tőkéknek és társadalmi érintkezési formáknak az az összege, amelyet mindegyik egyén és mindegyik nemzedék . . . készen talál, a reális alapja annak . . . amit istenítettek és ami ellen harcoltak". (Disszertáció, 58.) Ebben a gondolatmenetben továbbhaladva nyilvánvalóvá válik az is, hogy egy-egy vallási rendszer *konkrét* megnyilvánulásait azok a *konkrét* termelőerők stb. határozzák meg, amelyek között ez a rendszer megszületett. Egy-egy termelési mód a maga összességében tehát a vallási képzetek és szertartások egy-egy meghatározott típusának felel meg — és viszont. Lukács József munkájának fő *célja* ennek a kölcsönös kapcsolatnak kimutatása termelési mód és vallási típus között; fő *érdeme* pedig az, hogy ezt a feladatot újszerű módon, magas színvonalon és ennek megfelelően meggyőző erővel volt képes megoldani.

Társadalmi realitás és vallási pszeudorealitás közötti kapcsolatok megléte eddig

sem volt ismeretlen a marxista kutatás számára. Szerző vállalkozását mégis legalább három szempontból érzem úttörő jelentőségűnek. *Először* is azért, mert ezen az általános felismerésen túl a társadalom és vallás interdependenciája eddig nem szolgált egy következetesen kidolgozott tipológia alapjául; nehéz is lett volna a tényeken elkövetett szembeszökő erőszaktétel nélkül az ókor valamennyi vallási rendszerét a „rabszolgatartó társadalmi rend" vallásaiként egy gyűjtőfogalom alá vonni. A társadalmi valóságnak adekvát vallástipológia következetes és eredményes kialakítása tehát szerző első nagy tudományos — és egyben ideológiai — érdeme. Megvalósítását a *második* újszerű szempont tette lehetővé. Szerző elveti — nemcsak most előterjesztett disszertációjában, hanem már korábbi, 1966-ig visszanyúló publikációiban is — a társadalmi formáknak korábbi, kizárólag a kizsákmányolás miként jén alapuló rendszerezését és terminológiáját. Ehelyett a vallások tipizálásában is, Tőkei Ferenc nagy jelentőségű társadalomelméleti kutatásaival teljes összhangban, nem az illető társadalom kizsákmányolásának formájából, hanem az annak alapjául szolgáló *tulajdon*formákból indul ki, s ezek sorában — visszanyúlva az évtizedeken át mellőzött marxi terminológiához — megkülönbözteti az „ázsiai" tulajdonformát a görög-római polisz kettős — közösségi és ugyanakkor magánjellegű — tulajdonától. Így módja van két, egymástól lényeges vonásaiban eltérő vallási típus meglétét felismerni. Az *ázsiai* típusú vallások példáiként az indiai és kínai vallásrendszereket elemzi, a polisz-társadalom vallási típusát számára a görög vallás testesíti meg — de kitekintése (és maga a dolgozat címe is) arra utal, hogy a görög polisz-vallásosságot elsősorban a kereszténység egyik történeti előzményeként és alkotó elemeként részesíti elmélyült elemzésben.

Az eddigiekből következik egy *harmadik* — az előzőkhöz hasonlóan termékeny — kutatási szempontja is. Egy-egy termelési mód jellegzetes vallási típusának lényegmeghatározó vonásait a társadalmi forma *egészéből* vezeti le: ezzel egy-egy vallásrendszernek — az adott társadalom realitásán belül — egyetemes emberi, *általános* vonásait emeli ki, míg az eddig sokszor túlzott mértékben is előtérbe helyezett osztályszempontok mintegy másodlagos szerepet töltenek be, mint egy *egységes* alaptípuson belül jelentkező eltérő vagy ellentétes áramlatok meghatározó tényezői. (Vö. főként 57. skk.) A vallás tehát — mint ezt szerző Marx megállapításaiból kiindulva, de értékes és önálló gondolatmenetek eredményeként leszögezi — „nem egyszerűen osztályszükségleteket fejez ki, hanem egy egész társadalmi formáció tevékenységi módjának tükörképe és kiegészítése". Ezt éppen az osztályjelleget egyoldalúan előtérbe helyező és ezzel a vallás általános társadalmi meghatározottságát elhomályosító, vulgarizáló jellegű tézisekkel szemben körültekintő érveléssel bizonyítja szerző anélkül, hogy az osztályjelleget akár a vallási jelenségek interpretálásában, akár pedig egyes perifériás tendenciák értelmezésében mellőzni akarná. Azt az elemzését, amelyben az elidegenülés *általános* jelenségét (mint a vallási típus általános meghatározóját) kettébontja az elidegenültség *állapotára* (mint a nem-munkás, kizsákmányoló osztály életérzésére) s az elidegenült *tevékenységre* (amely a termelő, illetve kizsákmányolt osztályokra jellemző), és ebből kiindulva minden egyes vallási típuson belül megkülönbözteti annak *statikus* (= az állapotot és annak fenntartását szolgáló) és *dinamikus* (= a változtatásra irányuló tevékenységet kifejező) elemeit — a filozófiai elemzés valóságos mesterművének tekintem. (Vö. főként 62. skk.)

A vallási tipológia marxista koncepción alapuló, minden eddiginél logikusabb és következetesebb végigvitele; a társadalomfejlődésnek a legújabb elméleti kutatásokra épülő *alkotó* alkalmazása az adott téma feldolgozásában; végül pedig a vallás *általános* társadalmi meghatározottsága és *részleges* osztálymeghatározottsága közötti dialektikus kapcsolatok felfedése — a dolgozat olyan érdemei, amelyek már önmagukban is indokolttá teszik szerzőjének legalábbis a *filozófiai tudományok kandidátusa* megtisztelő fokozatával való kitüntetését.

Az eddig ismertetett finom elemzések azonban csak kiindulópontul szolgálnak szerző munkája fő mondanivalójához, az egyes vallástípusok differenciált jellemzéséhez.

A dolgozat a vallások két főtípusának adja elemzését: az ázsiai termelési mód talaján létrejött „ázsiai" vallásoknak és a polisz tulajdonformáján sarjadt görög vallásnak. Az *előbbi* típusra uralkodó tendenciaként jellemző az egyén és törekvései háttérbeszorítása (megfelelően annak a tulajdonformának, amelyben az egyén csupán függeléke a közösségnek), a nirvána — azaz: az egyéniség teljes megszűnése, feloldódása, mint elérendő ideál, a passzivitás glorifikálása, az eredendően rossz „sansara" világ megváltoztathatatlanságának érzése, az ebbe való kvietista belenyugvás, mint életideál, az egyéni törekvések és vágyak eleve rosszakként

való elvetése és — legsajátabb vonásként — a történeti változás lehetőségének tagadása, olyan történetszemlélet, amely az egyetemes világtörvény s általa meghatározott világ változatlanságát hirdeti, illetve legfeljebb ciklikus — mindig önmagába, az eredeti rossz állapotba visszatérő —, tehát ideiglenes változások lehetőségét engedi meg. Szerző elemzései szerint, amelyek egészükben meggyőzőeknek tűnnek (bár *legtisztábban* az általa elemzett vallások közül csak a korai buddhizmusra és a hinduizmusra vonatkoznak), ezek a vonások közösek valamennyi, az „ázsiai" termelési mód talaján keletkezett vallás számára.

A másik, a „görög" típus: benne az egyén — aki a *polisz* termelési rendjében már „tulajdonos" — jogaihoz jut: úgy is, mint (a reális világban) legitim vágyak, törekvések hordozója, és úgy is, mint (az illúziók világában) az egyéni üdvözülés várományosa; az ember feladata nem az, hogy elfojtsa önmagát, hanem hogy lehetőségeiben kiteljesedjék. Ennek megfelel a lineáris és (vallási ideológiáról lévén szó) teleologikus világszemlélet, amely a világmindenség és emberiség *keletkezett* voltát vallja, a történelemben nem céltalan és eredménytelen önmagába visszatérő körforgást, hanem egyértelmű, egyirányú fejlődést ismer fel, és a „keleti" *statikus* szemlélettel szemben *dinamikus* életideált hirdet. A kétféle — *ellentétes*nek is nevezhető — vallási típus kétféle alternatíváját is kijelöli az emberi magatartásnak.

Szerző természetesen sokkal árnyaltabban lát és fogalmaz, semhogy ezekben a típusokban abszolút és egymással diametrális ellentétben álló jelenségeket akarna felfedezni. Az általa elemzett vallásokat strukturálisan-funkcionálisan *konkrét* képződményekként elemzi, amelyekben az egyes, statikus és dinamikus, racionális és emocionális elemek egyaránt meglehetnek, de különböző nyomatékkal, fajsúllyal jelentkeznek. Nem tagadja tehát a dinamikus elemek meglétét pl. a „mahájána" típusú buddhizmus mennyországképzetével kapcsolatban, és — mint még erre részletesebben rámutatunk — felismeri a görög poliszvallás statikus tendenciáit, pl. az Apollón-vallásosság „metron-"ideáljában. De éles szemmel veszi észre és különbözteti meg egymástól a lényegmeghatározó, általános jelenségeket és az esetleg ellenáramlatként is jelentkező, színező-módosító tendenciákat.

Az egyes részletelemzések, amelyek közül külön is kiemelném a hinduizmusról (144. skk.) és a buddhizmus két fő irányzatáról (144. skk., ill. 157. skk.) szóló fejezeteket, ugyanazt a magas szintű, és egyben a konkrét valóságtól el nem szakadó kutatási módszert nyújtják, amelyet a bevezető fejezetek filozófiai általánosításaival kapcsolatban már volt alkalmam méltatni. Igen szerencsésnek tartom pl. a „mahájána" buddhizmus üdvözülési elképzeléseinek elemzését, illetve ezen vallási képzetek és a buddhista szerzetességnek a kereskedelmi tőke tevékenységében való érdekeltsége közötti kapcsolat kimutatását. Ezek a részletekbe menő elemzések szervesen illeszkednek bele az egész munka koncepciójába, azt szerencsés módon egészítik ki, illetve konkretizálják.

Sajátos érdeme a dolgozatnak, hogy nemcsak az találó és értékes, ami benne van, hanem elismerésre méltó az az önkorlátozás is, amellyel bizonyos jelenségkomplexumokat eleve kiiktatott vizsgálódása területéből. Feltűnő lehet ui., hogy az „ázsiai" típusú vallások között mellőzi az ókori Egyiptom és Elő-Ázsia, Mezopotámia, Fönícia és Irán vallásait, s ezek között a zsidó vallást is. Szerző ebben a vonatkozásban teljes tudatossággal jár el. (Vö. erre vonatkozóan a 203. 5. sz. jegyzetét.) Itt megállapítja, hogy Ázsia térségében is „a közép- és kelet-ázsiai modelltől — az ázsiai termelési mód keretei között — többféle, lényeges eltérést mutató struktúrát is produkált a történelem" — és e tétele igazolására Japán, Egyiptom és Mezopotámia példájára hivatkozik. Jogosan állapítja meg, hogy ez utóbbi két térségben „a félig szabad paraszt földtulajdona is megjelenik". Itt tehát olyan társadalmak viszonyait — és ezek vallási tükröződéseit — kellene elemeznie, amelyeknek kategorizálása a szaktudomány számára is komoly nehézségeket okoz. Ne felejtsük, hogy maga Marx is, amikor az „ázsiai" termelési mód fogalmát kialakította, jobbadán indiai anyagra támaszkodhatott, Tőkei Ferenc pedig az erről szóló alapvető könyvében saját kutatásait ismertetve a kínai társadalom (elsősorban a Csou korszak) tényeiből indult ki. Jelenlegi ismereteink alapján — és itt elsősorban I. M. Djakonovnak a „Vesztnyik Drevnyej Isztorii" 1967—68. évfolyamában közzétett terjedelmes tanulmányára utalhatok — az ókori Közel-Keleten nem zárható ki sehol sem a földmagántulajdon megléte — bár a királyi földtulajdonhoz képest területileg és jelentőségét, súlyát, társadalmi kihatásait tekintve *alárendelt* helyzetben. Ezekben a társadalmakban az ázsiai termelési módnak legfeljebb bizonyos *elemei* lehetnek meg (hogy milyen súllyal, az más kérdés) és a vallási képletek is ennek megfelelően összetett vagy „átmeneti" típust képviselnek. Az egyiptomi vallás ismeri a lineáris történeti változás

fogalmát — ha lényegileg annak Hésziodosz által képviselt, „dekadens" koncepciójában is —, megvan benne az egyéni üdvözülés eleme is, a perszonifikált istenképzetek is feltűnnek. Mezopotámia vallási elképzeléseiben nagy szerepe van a világ- és emberteremtésnek, a kozmikus események sorát megindító *theomakhia* képzetének, a hierarchikusan rétegzett perszonális istenvilágnak, s a lineáris történeti fejlődés mozzanatának, annak nemcsak dekadens, hanem *aszcendens* változatában is. Anélkül tehát, hogy a szerző által — tudatosan és helyesen! (vö. a 204. 5. j. kitűnő fejtegetéseit) — mellőzött „átmeneti" típusok itt taglalhatók lennének, csak nyomatékosan rámutatok egyrészt a téma korlátozásának átgondoltságára — de arra az óhajra is, hogy a szerző munkája tervezett folytatásának keretében ezeknek a bonyolultabb képleteknek tipológiai beosztására is térjen ki. Még bonyolultabb a zsidó vallás elhelyezése szerző rendszerében: erre csak érintőleg, a görög vallás historizmusával való összehasonlítás keretében történik utalás. (216. skk., 222. skk.)

Az óhéber társadalom azonban ugyancsak igen bonyolult kérdéseket vet fel, ha jellegét pontosan akarnók meghatározni. Az ótestamentumi ideológia szerint — az „ázsiai" termelési módnak megfelelően — nincs földmagántulajdon: „A föld ne adassék el örökre, *mert enyém a föld*, ti pedig idegenek és zsellérek vagytok rajta" hangzik az ismétlődő mózesi intelem. (Móz. III. 25, 23 stb.) A különös és speciális jelenség tehát az, hogy egyes birtokosoknak valóban nincs tulajdonuk — csak birtoklási joguk —, ámde az elsődleges tulajdonos maga az isten — és nem is valamely látható „helytartója" vagy képviselője, akár király, főpap vagy kollektív papi testület. A Náboth szőllejéről szóló ismert történet is igazolja, hogy a királyok nem rendelkeztek jogi értelemben vett elsődleges földtulajdonnal. Az ótestamentumi vallás — a maga roppant határozottan kifejezett illuzórikus történetiségével, üdvtörténetével, messianikus elképzeléseivel, a kinyilatkoztatásra és kiválasztottságra vonatkozó (igaz, hogy az idők folyamán és nagyjából ellenőrizhető körülmények között kialakult) dogmatikus rangra emelt tanításaival lényegesen eltér az „ázsiai" típust *tiszta* formájában reprezentáló távolabbi keleti vallásoktól. Helyesnek látszik tehát, hogy a szerző ennek elemzését és az alapjául szolgáló termelési móddal való kapcsolatának kimunkálását tudományos munkásságának egy későbbi fázisára hagyta.

Akkor, amikor — mint a most vita alatt álló disszertáció esetében történik — egy nagymértékben újszerű tipizálás és elemzés kerül vita alá, tudományos szempontból csak helyeselhető a szerzőnek az a tudatos eljárása, hogy már csak az általa kidolgozott képlet tisztasága végett is a két ellenpólust (az „ázsiai" és a polisztulajdont, illetve az ezeken alapuló vallási képzetek komplexumait) veszi vizsgálat alá, ezzel igazolja elméletének teherbíróképességét, és a más jellegű problémákat felvető átmeneti és összetett társadalmi és vallási alakzatokat kutatásainak egy későbbi fázisában óhajtja feldolgozni. Így értelmezve a szerző tárgyválasztását és munkamódszerét, azt feltétlenül helyesnek és tudományos szempontból *éppen ebben a formában* gyümölcsözőnek fogjuk tekinteni. Így volt elsősorban lehetséges a deskripció helyett valóban mélyreható filozófiai analízist adni, és ezen keresztül bebizonyítani az általa kidolgozott tipológia életerős voltát.

A szerző tárgyfeldolgozásának önmagamegszabta keretei között is felmerülhet azonban néhány elvi megfontolás ennek teljességét és következetességét illetően. Elsősorban talán a vallási és nem-vallási (profán) ideológia egymáshoz való viszonyának és ennek megfelelő figyelembevételének kérdésében láthatunk bizonyos problémákat. Marxista világnézetünk — mint ismeretes — nemcsak a vallási jelenségeket, hanem a jogi, erkölcsi, filozófiai stb. nézetek összességét a társadalmi tudatformák közé sorolja. Ezeken belül a vallási tudatforma csupán egy — igen fontos — terület, de nem meríti ki a szellemi élet teljességét. Ha most egyfelől csupán a vallási jelenségek elemzésére korlátozódunk, érthető a profán kulturális (tudományos, filozófiai stb.) teljesítmények mellőzése: ha azonban az a kérdés vetődik fel, hogy a termelési mód mennyiben határozza meg a benne élő emberek *mindenirányú* nézeteit — nem mellőzhető a vallásón kívüli szellemi tevékenység számbavétele sem. Szerző a görög szellemi élet elemzésénél — nagyon helyesen és teljes tudatossággal — a profán szellemi élet alkotásait is figyelembe veszi: különben nem kerülhetne szóba olyan katexochén „világi" és racionális filozófiai irányzat, mint a szofisztika vagy olyan történetíró, mint Hérodotosz. Az „ázsiai" vonatkozásokban azonban szorosan a vallási elképzelésekre korlátozódik. Ezt nemcsak a munkán belüli arányosság, egyöntetűség és ökonómia szempontjából érzem problematikusnak, hanem elvi szempontból is. Legyen szabad ezt a kérdést némileg bővebben megindokolnom.

Az ókori Közel-Kelet kulturális teljesítményére jellemző a vallási jellegű proble-

matika túltengő jelentősége. Ez bizonyos értelemben szükségszerű jelenség: már Engels rámutatott arra, hogy „minden kezdeti fejlődési fokon" a papok ragadták magukhoz a szellemi műveltség monopóliumát és ezzel az egész művelődés lényegében teológiai jellegűvé vált. (Vö. „A német paraszthábor", II. fej.) Ez annyit is jelent, hogy ezekben a korszakokban — az ókori Közel-Keleten és a polisz-társadalomban egyaránt — a filozófiai, etikai, jogi eszmék vallási mezben szólaltak meg; még a racionális áramlatok, még az istennekkel szemben való kétkedés is a vallási tanítások keretében, azok kategóriáiban és formanyelvén, tehát mintegy a valláson *belüli* áramlatokként szólaltak meg.

Az ókori zsidóság *minden* szellemi alkotása (még a profán szerelmi énekek is) ily módon vallási alkotásként jelenik meg; a történelemről alkotott felfogásuk a történelem *vallásos* interpretációja formájában alakult ki. Nem ilyen szélsőséges formában, de *csaknem* ugyanilyen intenzitással uralkodik a vallási kategóriákban való látásmód az ókori Mezopotámia — egy fokkal korlátozottabb mértékben az ókori Egyiptom szellemi életén. Ha tehát pl. azt a kérdést vetjük fel, hogy az ókori Mezopotámia társadalmi valósága mennyiben határozta meg a szellemi élet egészét — adekvát (vagy ahhoz közelítő) választ kaphatunk a mezopotámiai vallásos jellegű irodalom (benne filozófia, líra, epika, sőt bizonyos jogi szövegek) elemzése alapján. De más képet nyerünk már az indiai és kínai szellemi tevékenységek elemzésekor: itt — főként a fejlődés későbbi szakaszain — kialakult egy „világi" jellegűnek tekinthető értelmiség, megjelentek a profán jellegű tudományok: grammatika, matematika, sőt történettudomány is. Ha tehát szerző kérdésfeltevését, értelemszerűen kitágítva azt, úgy fogalmazzuk meg: miért és mennyiben tette eleve lehetetlenné az „ázsiai" termelési mód megléte egy történeti szemlélet kialakulását, a lineáris történeti fejlődés felismerését — akkor a szorosabban vett vallási irodalom és képzetek világán túl legalább kitekintésként, a kép és érvelés teljessége kedvéért kívánatosnak látszanék a „profán" szellemi alkotások számbavétele is. Azt, hogy ilyen feladat nem megoldhatatlan, sőt roppant jelentős eredményekre vezethet, a kínai társadalomra vonatkozólag Tőkei Ferenc kiváló műve: „A kínai elégia születése" mutatta meg, aki az irodalmon belüli *epikus* műfaj hiányát vezette vissza az „ázsiai" termelési mód stagnálására; egyben szembeállítva a kínai költészetre jellemző elégia „történetietlen" műfaját a polisz-létben sarjadt homéroszi epikával. Ilyen jellegű utalások — éppen az imént idézett példa alapján — feltehetőleg újabb oldalról erősítenék meg szerzőnek a vallási jelenségek elemzése felől elért eredményeit.

Szerző munkamódszerét és dolgozata belső ökonómiáját így is szerencsésnek kell minősítenünk. Hiszen munkája „a kereszténység előzményeinek vallási tipológiáját" akarja nyújtani — a közép- és keletázsiai vallások pedig ennek éppen az ellenpólusát testesítik meg. Itt általánosabb, csak a lényeges vallási jelenségekre szoritkozó és a szellemi élet más területeit csupán periférikusan érintő (vö. ehhez: 202. 4. j., 209. skk. 21. j.) tárgyalásmód volt kívánatos. Más jellegű volt szerző feladata a már *közvetlen* történeti előzményt jelentő görög vallás esetében: itt a kép teljessége kedvéért szükséges volt a szellemi élet egészének feltérképezése és mindazon konzekvenciák elemzése, amelyekkel a polisz tulajdonformája a társadalmi tudatformák számára járt. Ezt az összképet a görögség viszonylatában szerző igen magas szinten meg is adta, s a továbbiakban éppen ezért elsősorban ehhez fűznék néhány reflexiót.

Szerzőnek a görög vallás problematikájából kiinduló elemzése a görög kultúra profán aspektusainak bevonásával válik teljes értékűvé. A görög szellemi életben ugyanis — mint erre szerző is nyomatékosan rámutat (209. skk.) — a vallási gondolkodás alóli emancipálódás a fejlődésnek már korai szakaszán létrejött. A görög gondolkodás fő árama már az i. e. VII. századtól kezdve jobbadán független a vallástól, s ez — más oldalról — annyit is jelent, hogy a vallási képzetek viszonylag korán megkövesedtek, fejlődésükben megállapodtak. Ha a zsidó nép kollektív szellemi teljesítménye lényegileg azonos vallási teljesítményével — történeti igazságtalanság volna a görög nép teljesítményét vallási irányzatainak területére korlátozni. Éppen ezért tökéletesen igaza van szerzőnek abban, hogy a görög szellemi életre vonatkozó elemzését (amely munkájának több mint a felét teszi ki, vö. 214—455.) nem korlátozza a vallási jelenségekre, hanem kiterjeszti mindazokra a területekre, amelyek más kultúrákban mint a vallási ideológia részei jelennek meg. És teljesen igaza van abban a határozott polémiájában is, amellyel tiltakozik a görög néptől a történetszemléletet megtagadó polgári és teológiai nézetek ellen. (215. skk.) Érvelését — amellyel teljes egészében egyetérthetünk — körültekintő tájékozottsággal a görög vallási gondolkodás egyes áramlataira és jelenségeire (elsősorban az orfizmusra, vö. 284. skk.) alapozta — de nem lett volna oly átütő erejű, ha nem vonta volna bele vizsgálódásainak

körébe a profán történetírást (Hérodotoszt) és a szofisztikát. Érvelése csak úgy válhatott teljes értékűvé, hogy a szorosan vett vallási jelenségeken túl is tudott tekinteni. Nem ártott volna azonban, ha művében elvileg is felveti azt a kérdést, mennyiben, mily esetekben és mely korlátok között tekinthető a vallási világnézet egy nép (illetve egy adott termelési módon alapuló kultúra) adekvát értékmérőjének.

Ennek a *deziderátum*nak kifejezésével át is térnék a görög vallást elemző fejezetek részletesebb ismertetésére: azért is, mert ezzel kapcsolatban emeli ki leghatározottabban azt, hogy „a görög poliszok virágkorában elsősorban már nem is a vallásos, hanem a profán, materialisztikus-racionalisztikus filozófiai gondolkodásban jelentkeznek a történeti fejlődés tudatának csírái . . ." (222.) Itt tehát valóban teljes körképet képes nyújtani.

A kiindulópontot az a már érintett kérdés adja: „ahisztorikus- metafizikus" volt-e az antik görög gondolkodás. (215. skk.) Szerző voltaképpen megadja a választ a Diltheytől J. B. Metzig terjedő szellemtörténeti irányzatnak, amikor — teljes joggal — megállapítja: „Mint annyi más gondolatot, a történelmi haladás eszméjét is racionális módon először a görög bölcselet fogalmazza meg az emberiség történetében, messze felülmúlva már ekkor mindazt, amit a zsidóság vagy akár később a kereszténység produkálhatott." (220.) Mégis érdemes volna utánamenni az ahisztorizmusról szóló vélekedés motívumainak. A katolikus és protestáns teológia részéről ez a vádnak beillő nézet voltaképpen érthető: ha az emberiség történetének adekvát értelmezését a keresztény üdvtörténet adja, amely Ádám teremtésétől Krisztus megváltó szenvedéséig, sőt azon túl a második, eszkatologikus parúszia időpontjáig egyetlen ívben fogja át a történteket és eljövendőket — akkor minden más történeti elmélet és elképzelés eleve hamis. A görögöknek nem azért „nem adatott meg kibetűzni a történelem alapszövegét", mert gondolkodásuk ahisztorikus volt, hanem azért, mert a keresztény szellemű „üdvtörténet"-nek nyomai sem láthatók vallási elképzeléseikben (eltérően a zsidóktól, akiknek vallása — és a vallásuktól meghatározott teleologikus történetszemlélete — előkészítő fázis a keresztény elmélethez). Az ilyen jellegű megállapításoktól egészen eltérő motiváció különbözteti meg a Collingwood nevében idézett (de nemcsak általa képviselt) álláspontot: itt arról van szó, hogy a „görög gondolkodás" fogalmát önkényesen és egyoldalúan a Platón által legtisztább formájában képviselt metafizikus gondolkodással azonosítják; ámde a minden változás realitását tagadó eleaták, a változatlan és örök ideák tanítását megfogalmazó Platón nem voltak inkább görögök, mint a mindenben a változás jelenségét felfedező Hérakleitosz vagy Hérodotosz, „a történetírás atyja". Itt egy önmagában definiálhatatlan fogalom: „a görög gondolkodás" önkényes (tehát tudománytalan) leszűkítésével állunk szemben. Ez ismét a szellemtörténeti irányzat jellemző módszere: ezt az ideológiai hátteret érdemes lett volna erőteljesebben hangsúlyozni.

Meggyőzően fejti ki szerző a továbbiakban a görög vallási képzetek fejlődésének fővonalait. Egész koncepciójából logikusan következő gondolatmenete az, hogy a görög történelem első, számunkra megfogható „mükénéi" fázisa (kb. i. e. XVI—XII. század) még az „ázsiai" termelési mód jegyeit viseli magán (a királyok, *vanax*ok elsődleges földtulajdona, a termelőknek teljes ökonómiai és politikai függése a királyi gazdaságtól és adórendszertől, anélkül, hogy rabszolgáknak volnának tekinthetők): ezt Tőkei Ferenc meggyőző érvekkel mutatta ki. Ebből az következik, hogy a vallási képzetek legősibb rétegének az „ázsiai" jegyeket kell magán viselnie. Ezt szerző főként a moirák, „sorsistennők" szerepével magyarázza. (233. skk.)

Elemzésének fő tendenciájával egyetértve, néhány megjegyzés mégis kívánatosnak látszik. Először is: még élesebben különböztetném meg (bár tulajdonképpen ő is megteszi, vö. 234. lent) a *moirát* (egyes számú használatában) a perszonifikált többes számú *moirák*tól. Homérosz csak egyszer (Ilias, 24, 49) használja a *Moirai* (pluralis) formát, egyébként mindig még elvont és egyes számú alakjában: a perszonifikáció csak később történt meg. A *moira* azonban — teljesen helyes ez az értelmezés —: *osztályrész;* eredetileg — az ősi nemzetségi szokásjog értelmében mindenkinek *egyformán* kijutó rész, majd: az az *elv*, az a *szokásjog* vagy csak *illemszabály*, amely mindenkinek mindenből „a neki megillető"t" adja ki. Ezt a szabályt az istenek *általában* megtartják, pl. ezért nem kerülheti el senki halandó a halált, mert ez „hyper moiran" vagy „hyper aisan" stb. lenne. Az a tény, hogy ugyanezt a fogalmat több szó is jelzi *(moira, moros, aisa)* szintén azt sugallja, hogy még nem állunk szemben kialakult, megkövesedett teológiai fogalommal. Így kissé erősnek érzem szerző olyan értelmezését, hogy itt az ázsiai „világtörvény" görög analogonjáról lenne szó. A *moira* ugyanis mindig konkrét helyzetekben kerül említésre, leggyakrabban egy-egy hérosz kikerülhetetlen végzetével kapcsolatban és ez

voltaképpen az egyetlen olyan szituáció, amelyben a *moira* valóban elkerülhetetlen, Zeusz sem szegheti meg. Éppen azt az örökérvényűséget és egyetemességet nehéz felfedezni a görög *moira* fogalmában, amely a „világtörvény" vallásaiban ennek a képzetnek legjellemzőbb sajátja. Mégsem szállnék a jelenség legmélyebb lényegét illetően vitába a szerzővel: felfogásunk között inkább árnyalati eltérések vannak. A magam részéről elismerve annak fontosságát, hogy a moira eredetileg nem személyes hatalom, erősebben hangsúlyoznám az ókori keleti elképzelésektől való eltérést, és — nála ugyancsak erőteljesebben — az ősközösségi-nemzetségi viszonyokban (nem pedig az ennél stadiálisan egy fokkal „magasabban" álló ázsiai formában) való gyökerezését.

Ez a különbségtétel pedig logikusnak tűnik. A mükénéi monarchiák társadalmi és állami rendszere valóban *analógiákat* mutat az ókori Kelet nagy társadalmaival, de nem azonos velük. Maga Tőkei Ferenc is — nagyon helyesen — kimutatta a földmagántulajdon bizonyos speciális formáinak létezését a mükénéi monarchiákban, és értékes könyvéről szóló recenziómban („Antik Tanulmányok", 1969, 213. skk.) ezeket a megfigyeléseit még meg is toldottam. A homéroszi eposzok által közvetített hagyományanyag pedig — vallási vonatkozásban is — inkább a mükénéi kor végső (már többé-kevésbé bomló) szakaszából származik. Talán szabad a *moira* vallástörténeti helyét úgy definiálni, hogy az úgy aránylik a keleti „világtörvény"-hez, mint a mükénéi monarchiák társadalma az ókori Kelet (India és Kína) társadalmaihoz: megvannak benne az analógiák anélkül, hogy teljes azonosságról lehetne beszélni.

Viszont nagyon érdekes feladat lenne annak részletesebben utána járni, hogyan perszonifikálódnak a *moirák* a nemzetségi társadalom hagyományainak elenyészésével, hogyan illeszkednek bele e folyamat keretében a személyes istenek rendszerébe, és válnak genealogiailag is Zeusz alárendeltjeivé, szándékának puszta végrehajtóivá.

Igen érdekesek szerzőnek azok a fejtegetései, amelyekben az „ázsiai" termelési mód elleni társadalmi harcok lecsapódásait elemzi egyes mítoszok interpretációja útján. Az ilyen értelmezések — ezt szerző éppoly jól tudja, mint én — mindig tartalmaznak valamilyen szubjektív vagy önkényesnek is nevezhető elemet. A legszellemesebbnek és legmeggyőzőbbnek e szempontból Thészeusz mítoszának elemzését érzem. Már vitathatóbb a Héraklész-hagyományok ilyen értelmezése: legalábbis részletesebb indokolást igényelne az „ázsiai" szörnyekre való utalás. Héraklész inkább a természet vad erőivel megküzdő *ember*nek — a későbbi mitikus megfogalmazásokban: a dolgozó, küzdő, kizsákmányolt és elismertetéstől megfosztott „plebejus" embernek — jelképe. Ennél konkrétabb társadalmi mondanivalót nem tudnék mítoszaiban felfedezni. Ennél is problematikusabbnak tűnik Kronosz mítoszának elemzése, melyet már E. Forrer az 1930-as években hettita eredetre, a Kumarbi-mítoszra vezetett vissza. A nehézséget az okozza, hogy a mítosz hettita variánsa is ismeri már a kasztrálás és elnyelés azon motívumait, amelyek a görög mítosz szerint az istenek nemzedéki harcát jellemzik. Ha pedig a mítosz motívumanyaga *egészében* bizonyult „ázsiai" eredetűnek, problematikus dolog a görög variánson belül az „ázsiai" istent (Kronosz) a „polisz"-istennel, Zeusszal szembeállítani. Ahhoz, hogy ezt a mítoszt társadalmi mondanivalója szempontjából értékelhessük, alaposabban kellene összevetni a *theomakhia* mítosztípusának keleti és görög variánsait, s ennek alapján a görög változat sajátos vonásait meghatározni; csupán a görög specifikum különválasztása után kerülhet sor ennek társadalomtörténeti szempontú értékelésére. Könnyen lehet, hogy Zeusz szerepének kimagasló jelentősége a görög variánsban — amely alapjában eltér a Kumarbit hatalmától megfosztó Tešub viharisten szerepétől — szerző értelmezéséhez közelálló eredményt fog sugallni: ezt azonban csak további kutatások bizonyíthatnák be.

Viszont érdemes rámutatni egy olyan hagyományanyagra, amelyet szerző saját érvelése szempontjából ígéretesebben használhatna fel. Ez pedig a mükénéi kor királyait zsarnok, elnyomó, apa-, anya-, férj-, feleség-, gyermekgyilkos, vérfertőző stb. színben feltüntető „drámai" hagyomány. Ezekben a mítoszokban ékesen szól hozzánk az a gyűlölet, amellyel a népi hagyomány — amelyet főként a drámai költészet közvetített felénk — az „ázsiai" rend elnyomó hatalmaival szembefordult. Itt — úgy vélem — közvetlenebbül szólal meg az ellenállás a fejlettebb polisz-társadalom talajáról az ősi „ázsiai" elnyomással szemben, mint más, csupán áttételesebb formában hozzánk szóló mítoszokból.

Teljesen meggyőző, ahogyan szerző a továbbiakban a polisz-társadalom perszonifikált és hierarchikus istentársadalmát elemzi — legfeljebb az a kérdés érdemelt volna bővebb elemzést, miként viszonyul ez a polisz-jellegű istenvilág a már ugyancsak perszonifikált (hiszen a lineáris B táblákban névvel nevezett!) korábbi istencsaládhoz. Alighanem a szerző által is

kiemelt „munkamegosztás" elve jelent itt minőségi változást a korábbi stádiumhoz képest. Kitűnő a Hésziodosz-elemzés (267. skk.), elsősorban annak kimutatása, hogy a Hésziodosz *látszólagosan* ciklikus szemlélete mennyivel „történelmibb" és egyben racionálisabb az ókori Kelet *valóságos* elképzeléseinél. Analóg jelenségek közötti — s a felszíni azonosság mellett is fennálló — *lényegi* különbségek finom elemzésére ad példát az orfikus „kerék" és az indiai hasonló szimbolika között tett összehasonlítás. (292. skk.) A „kerék" szimbóluma — Keleten a változatlanul ismétlődő rosszba való belenyugvás jelképe — az orfizmusban éppen a rossztól való szabadulni-akarás, megváltás-vágy kifejezője: ugyanazon jelkép ellentétes törekvések kifejezőjévé is válhatik.

Eredeti és meggyőző elemzések során fordul szembe szerző Kerényi Károly Prométheusz-interpretációjának „tragikus bűn"-elméletével. (308. skk.) Legfeljebb egy ponton fogalmaznék szerzőnél óvatosabban: az elveszett két rész (A felszabadított Prométheusz és A tűzhozó Prométheusz) rekonstrukciójának kérdésében. Aligha képzelhető el, hogy Zeusz a tragédiaíró szerint végül alulmaradt volna a titánnal szemben. Zeusz világuralma, az istenek közötti vezető szerepe és isteni mivoltának az erkölcs őreként való értelmezése Aiszkhülosz számára vallási realitás, amelytől nem térhetett el. Az „istenek és emberek atyja" nem maradhatott alul a bármily tiszteletreméltó titánnal szemben. Csupán *kölcsönös* kompromisszum és „megbocsátás" lehetett a végső, kibékítő megoldás: de nem Zeusz veresége.

Egy fokkal még tovább mennék szerzőnél Hérodotosz „történetiségének" értékelésében. Az a kissé gyermekded kifogás, amit Collingwood hangoztat a „szűk kronológiai perspektíva" emlegetésével (vö. 369. skk.), nem mentegetésre szorul, hanem elutasítást érdemel. Éppen ebben áll Hérodotosznak talán legigazibb történetírói nagysága: tudja saját ismereteinek korlátait — amelyek elkerülhetetlenek voltak — és ezért korlátozza magát a számára még megfogható történeti korok elbeszélésére. Nem mintha a távoli múlt meglétéről nem lett volna fogalma, hanem azért, mert az erre vonatkozó mitikus és legendás hagyományokat kritikával kezelte. *Amikor műve bevezetésében egy kézlegyintéssel intézi el a mitikus hagyományokat — akkor született meg voltaképpen a racionális történettudomány.* Hérodotosz fellépése legékesebb cáfolata a görög gondolkodás állítólagos történetellenességének, illetve történetszemlélet kialakítására való alkalmatlanságának.

Talán csak utalnék a Platón-elemzés igen magas, és minden vulgarizáló tendenciával szakító színvonalára. (Vö. főként a 371. sk., 405. skk.)

*

Lukács József dolgozatának vázlatos áttekintése is — amelybe az opponens hivatali kötelmeinél fogva is beleszőtte a maga itt-ott eltérő álláspontját, néhol talán okvetetlenkedésnek is tűnő észrevételeit — meggyőzött arról, hogy valláskritikai és filozófiai irodalmunk kiemelkedően értékes alkotásával állunk szemben. Tárgyi felkészültsége — a szorosabban vett vallástörténeti fejtegetésekben is — a kérdések lényegét illetően kifogástalan, irodalmi ismeretei bőségesek, vizsgálódásának szempontjai magas színvonalúak és eredetiek, eredményei jórészt meggyőzőek: legfeljebb helyenkénti pontosításuk, illetve kiegészítésük, nem pedig lényegi módosításuk látszik kívánatosnak. A munka méltó beteljesítése a szerző eddigi értékes résztanulmányainak. *Messze meghaladja egy kandidátusi értekezés szintjét* és megítélésem szerint *a doktori szint elérésére is alkalmassá teszi szerzőjét.* Az opponens azzal a megállapítással zárhatja értékelését, hogy az előterjesztett disszertációt a szóbeli vita alapjaként elfogadja és szerzője számára — eredetileg a többi opponenstől függetlenül, de most már opponenstársaival teljes összhangban — a **filozófiai tudományok doktora** tudományos fokozat odaítélését a legjobb meggyőződéssel *javasolja.*

Budapest, 1971. február.

HAHN ISTVÁN
egyetemi tanár

HOZZÁSZÓLÁSOK

Lukács József disszertációja, mely „A kereszténység előzményeinek vallási tipológiájához" címen a keleti vallások legjelentősebbjeinek, valamint a görög politeizmusnak elemzését tartalmazza, minden szempontból sikerült munka. Anyagában részben a hegeli vallásfilozófiára, az elidegenülés marxi elemzésére, továbbá az ázsiai

termelési módnak a marxizmus klasszikusai által történt jellemzésére, Collingwoodra, Thomsonra, Levadára stb., vagyis a kérdéssel foglalkozó legszínvonalasabb irodalomra támaszkodik és ilyen szempontból is a legmegfelelőbb orientációt nyújtja. Mindez azonban még nem tenné igazán értékessé művét, ha nem volna egy olyan vonása, amely mintegy végigvonul a könyv egészén és végeredményben a vallási tipológia társadalmi alapjai és belső struktúrája szempontjából is kulcskérdésnek bizonyul. Erről a problémáról szeretnék néhány szót ejteni.

A probléma lényege az, hogy Lukácsnak sikerül bebizonyítania: minél magasabb fokúak a társadalmi ellentmondások, annál magasabb típusú hamis tudati és általában tudati képződmények születnek meg ennek nyomán. Például a közösségi földtulajdon és a magántulajdon ellentmondása önmagában biztosítja azt, hogy mintegy lehetőségszféraként kialakuljon az emberi individuum és a közösség dialektikája és e kettő együtt a maguk ellentétességében nem csupán a fejlődés zálogai, hanem egyúttal az emberi személyiség kialakulásának is alapjává válnak. Ezért Lukács disszertációjátszemélyiség központú disszertációként jellemezhetném és korántsem véletlen ilyen szempontból, hogy a disszertáció „főhősévé" az aiszkhüloszi Prométheusz növi ki magát. Ez a személyiségközpontúság határozza meg a keleti filozófiák ábrázolását. S noha kétségtelen, hogy — mint a disszerens maga is említi — a keleti filozófiák és vallások igen sok értéket tartalmaznak, éppen ebből a szempontból analízisük azt mutatja, hogy szegényesebbek a görög mitológia világánál. Ez a szegényesség azonban korántsem zárja ki azt, hogy bizonyos motívumaik, legyenek azok szervezetiek, mint a szerzetesrendek, vagy kategória-jellegűek, ne térjenek vissza magasabb fokon akár a kereszténységben is.

Van azonban még egy mozzanat, ami indokolja és aktuálissá teszi a keleti vallások tárgyalását. A modern irracionalista filozófia Schopenhauertől kezdve Eduard Hartmannon át egészen a mai beat-mozgalom zenbuddhizmusáig nemegyszer közvetlenül is visszanyúl a keleti világkép bizonyos passzív, kvietisztikus elemeihez. Ennek okát természetesen ez a disszertáció nem derítheti fel, de mindenesetre bizonyos motívumok közösségére céloz és ebből a közösségből érthető meg, hogy olyan elképzelések, mint pl. Toynbee-é vagy Radhakrishnané, megkísérlik a különböző vallások egyeztetését az örök vallás vagy más elnevezés segítségével. A vallási integráció ezen elképzelései világosan mutatják, hogy mennyire aktuális az olyan tipológiai vizsgálat, melyet Lukács disszertációja reprezentál, és hogy ezek a különböző típusok egy időszakban egymással szembenállóak voltak ugyan, de más, magasabb fejlettségi fokon a már meghaladott vallási elemek visszatérhetnek az elidegenülés újabb formáinak és újabb mélységeinek feltárulásával.

Azonban az ellentétesség, mely minden vallási elképzelés mélyén oly pozitív szerepet játszik, Lukács disszertációja egészén végigvonul. Csak az ellentmondás, tehát olyanok, mint a magán- és köztulajdon, a természetadta viszonyok és a törvényadta viszonyok, tehát a phüszisz és nomosz vagy más vonatkozásban a phüszei és theszei, a jog és erkölcs, a pénz és áru, a test és lélek stb. reális és fantasztikus módon felnagyított ellentmondásai jelentik az alapját annak, hogy magán a vallás belül ki lehessen mutatni a társadalmi fejlődés számára értékes és értéktelen mozzanatokat.

Ez a felfogásmód bizonyos értelemben határozott ellentéte a napjainkban oly divatos strukturalizmus világ- és mítoszfelfogásának. (A kifejtés benső logikája következtében nem is kerülhet sor a strukturalista felfogással való nyílt polémiára, de ennek ellenére a polémia benne lappang a gondolatmenetben.) Tudniillik a strukturális okságok, illetve ezen okságok nyomán megjelenő társadalmi és ideológiai tendenciák kétségtelenül szerepet játszanak egy-egy társadalom fennmaradásában. De legalább olyan szerepet játszanak éppen az oppozíciók következtében és az oppozíciót teremtő erejük következtében egy-egy társadalom felbomlasztásában is. A disszertáció ezeket a mozzanatokat nagyon finoman előlegzi, mint elvont lehetőséget, már a keleti gondolkodások tárgyalásában is, de reálisan és helyesen ezeknek a megjelenését az európai fejlődéssel és elsősorban a személyiség kialakulásával köti össze. Így jön létre például a görög mítoszon belül nem csupán a Kronosz-mítosz, mely mint a könyv helyesen jelzi, a föld és az ég mozdulatlanságának szimbolikus végét, illetve e kettő ölelkezésének szimbolikus végét jelenti, hanem a mítoszon belül a mítoszvilágot felbomlasztó elem, nevezetesen a Prométheusz-mítosz, valamint ugyanezt a mítoszvilágot bomlasztó Dionüszosz-mítosz és ennek szélsőséges orfikus formája.

Meg kell jegyezni, hogy az Apolló- és Dionüszosz-mítosz ellentmondásának találó jellemzése a disszertáció egyik nagy értéke, de kétségtelen, hogy hasznára válna a disszertációnak, ha Lukács legalább széljegyzetszerűen foglalkozna azzal: mennyire

ellentétes módon tárgyalja ő ezt az oppozíciót, mint Nietzsche tette a „Tragédia eredeté"-ben. Viszont Lukács jellemzésének megvan az a nagy értéke, hogy nagyon is célratörően mutatja be azokat az elemeket, amelyek már a görög gondolkodásban a kereszténység felé mutattak. Nála szintén egy dráma játszódik le az oppozíciók között, csakhogy ez a dráma nem irracionalisztikus ihletésű, hanem az objektivitás talaján jön létre. És szemben Nietzschével, aki a dionüszoszi elemben nem csupán irracionálisat, hanem egyúttal antidemokratikusat és így az ő felfogása szerint kereszténységellenes tendenciát is felfedez, a Dionüszosz-mítosz reális értékelését Lukács adja meg. És ha napjainkban oly sokan feltámasztják is a nietzschei felfogást, mint pl. Pierre-Aimé Touchard „Dionysos" című könyve, akkor érezhető, hogy mennyire polemikus és aktuális az ezzel kapcsolatos fejtegetés Lukács Józsefnél.

Az oppozíciók termékeny volta egymást nem kiegészítő, hanem leküzdő hatása olyannyira vezető szempont Lukácsnál, hogy mind a szofisták értékelésében, mind pedig a platóni filozófia értékelésében határozott és értékes karakterrajzokhoz vezet. Ezek az értékelések következetesebbek, mint az eddigiek és így a szofistákat határozottabban tudja a demokrácia sajátos periódusához kötni és Platónt pedig úgy elemezni, mint aki számára végeredményben a keleti típus mint állam és társadalomberendezkedés példaképpé vált. Nyilván ez az oka annak, hogy a korai, még platonista indítású kereszténység oly sok mindent felvehetett magába a keleti vallások — alapjában véve a kereszténységgel ellentétes — sajátságaiból. S nyilván ez az oka annak is, hogy a kereszténységben mint vallási típusban az immanens ellentmondás egy drámai tan kifejlődésévé változik át, amelyben szerepel a szenvedés és a megváltás, amelyben tehát szerepelnek mindazok az elemek vallási formában, melyek a görögségben drámai formát öltöttek. A kereszténység a drámát vallássá változtatta és ezzel sikerült egy olyan mozgásteret teremtenie a maga számára, amelynek segítségével különböző korszakokhoz rugalmasan alkalmazkodott. Lukács törekvése viszont az, hogy a vallást visszaváltoztassa drámává, vagyis visszavezesse az emberi cselekvésre, az emberi konfliktusokra. Ez is oppozíció, de ismereteim szerint ebben a kérdésben a legtermékenyebb oppozíció, mely hol vitává, dialógussá, hol pedig új tudományos eredmények felé fejlődik.

Mindezek alapján javasolom a disszertáció elfogadását.

Budapest, 1971. szeptember 6.

HERMANN ISTVÁN
a filozófiai tudományok doktora

Saját szaktudományom, a görög filológia nézőpontjából fűzök néhány megjegyzést az értekezéshez. Egyáltalán nem kívánok tehát a problémákban és elemzésekben gazdag, metodikailag sok új vonást tartalmazó, kitűnő és széles körű tájékozottságról tanúskodó disszertáció részletes elemzésébe bocsátkozni; mielőtt azonban a görög vallástörténet egyes jelenségeinek s általánosabb összefüggéseinek újszerű megvilágítását méltatnám — helyenkint kritikai észrevételeket is téve — vagy a kutatás folytatásának lehetőségeire és teendőire rámutatnék, értékelnem kell a munka módszertani fontosságát.

A filológia — kiváltképp pedig a klasszika filológia — sok évszázados, sőt (a hellenisztikus kutatásokra gondolva) immár kétezer esztendős hagyományaiban a konkrétumok analitikus vizsgálata és (eltekintve most a mikrofilológia múlt századi pozitivizmusától) az indukciós általánosítás vált metodikai törvénnyé. Az általánosítás tartalmi miléntje és a történeti összefüggések, okszági kapcsolatok vagy jelenségbeli analógiák megkonstruálása természetesen mindig a vizsgálat világnézeti függvénye volt és marad — *tartalmilag*. Egészen más megállapításokra jut pl. Kerényi, mint Thomson, s ismét másra Graves, mint (hogy méltó magyar példát említsünk) Trencsényi-Waldapfel Imre — akár ugyanazon motívumok elemzésekor is. *Formailag* azonban nagyjából megegyeznek abban, hogy az egyesből kiindulva keresik az általánost, a tudományos általánosítás lehetőségét.

Ez természetesen elnagyolt, vázlatos képlet. Éppen a világnézeti-történetfilozófiai meghatározottság árnyalja a képet; a mikrofilológia meghaladásának, tehát az ókortudomány korszerűsítésének lényegileg általános vonása századunkban, hogy bizonyos premisszákból indulnak ki a kutatók: dedukciós úton kísérlik meg, hogy a részjelenségek tanulságait teljesebbé tegyék. A kimondott vagy kimondatlan premisszák ismét csak különbözők, sokszor ellentétesek: a görögség (s általában a történelem) hegeli értelmezése, az „általános emberi" idealista koncepciója, a „görög csoda" taine-i felfogása, az

(állítólag) örök mozzanatok egzisztencialista interpretációja, a jungi—adleri lélektan nézeteinek történetietlen belemagyarázása, az etnikai — sőt, faji — motívumok misztifikálása stb. stb. a hamis vallásértelmezés és önkényes antikvitásfelfogás hullámait kavarta fel. A marxista ókorkutatás (közelebbről pedig a vallástörténet) természetesen a történelmi materializmus módszerével igyekszik elemezni és általánosítani; a megközelítés premisszáiban tehát gyökeresen különbözik az idealista metódusoktól; a kutatás dedukciós „vonalának" materialista felfogásával és alkalmazásával teljesen másképp konstruálja meg az indukció és a dedukció dialektikáját.

Visszatérve azonban e szaktudomány metodikai specifikumára, ismét hangsúlyozzuk, hogy a filológia — toto genere — mindig az egyesből indul ki. Ez természete és szakmai parancsa, de ugyanez okozhat (és okoz is) számos tévedést vagy félreértést: bizonyos beszűkülést, illetve annak indokolt vagy indokolatlan látszatát. — Ellenpólusa ennek a módszernek (szakmának) a filozófiai megközelítésnek, illetve a dedukciós metódusnak azon véglete, amely a történetileg általános sémáiba kívánja elrendezni vagy beszorítani a vizsgálati anyagot. Az egyoldalúság itt ellenkező előjelű tévedések, hibák forrása lehet, ha a kutató mellőzi vagy elnagyolja a konkrét jelenségek konkrét vizsgálatát, s így legfeljebb egy marxizált hegelianusság nívóját éri el, nem pedig az eleven, új eredmények birtokában megújhodni képes marxizmusét.

Lukács József a vallás különösségének vizsgálatában és a vallási tipológia elemzésében szerencsésen társítja a két kiindulást, bár természetszerűleg az általánosnak juttatja az elsődleges érvényt. Ezt maga is okosan és tiszteletreméltó szerénységgel hangsúlyozza. A vallásnak — mint az elidegenülés különös tudatformájának — a megragadásában, a vallási típusok társadalmi meghatározottságának, e tudatforma ellentmondásos egységének és történeti mozgásának elemzésében számos olyan eredményre jut, amely okvetlenül megtermékenyíti a konkrét korokkal, vallásokkal, ideológiákkal, kultúrákkal foglalkozó szakstúdiumokat is.

Talán legértékesebb eredménye, hogy új bázisra helyezi a vallási analógiák értelmezését. Szemben a formai egyezéseket csupán regisztráló vagy szellemtörténeti káoszba fullasztó kutatókkal, de szemben a vulgármaterialista megállapításokkal is, az ázsiai és antik termelési módok egyező és különböző vonásait tekinti meghatározónak a keleti és a görög vallás viszonyának, illetve különösségének alakulásában. Jó példa módszerének eredményességére — egyebek között — a végzetfelfogások, a világciklusok különbözőségének vagy a stabil, illetve aktív elemek túlsúlyának megvilágítása, a görög antropomorfizációnak, a filozófiai és vallásos tudatszférának (e kettő differenciálódásának, majd bizonyos integrációjának) történetileg konkrét analízise. Ugyanez teszi lehetővé — a további kutatásban nyilván teljesebbé — a kereszténység kialakulásának, majd továbbalakulásának illusztrálását a különös síkján. Nem kevésbé fontos az az érzékeny és árnyalt értelmezés, amely a vallás érzelmi komponensére irányítja a figyelmet. Az elidegenülés marxi felfogásának jó alkalmazásával oldja fel a vulgarizálás korábbi görcseit — akár a vallásnak az osztálytársadalmakra szűkítő értelmezésével, akár a különböző tudatformák poláris és antagonisztikus tételezésével szemben.

Igaza van abban is, hogy ember és természet viszonyának ideológiai megragadásában a társadalmasított-humanizált természetet tekinti alapvető kategóriának. Jogosan lép fel a misztifikálás ellen. Itt azonban tovább lehet és kell majd lépnie. Megkülönböztetendők ugyanis a vallási *rendszerek* típusai (ezt megadja az értekezés) és a vallási *képzetek* típusai. A természeti jelenségek tudati tükrözése — úgy tűnik — lényegesen több rokon vonást és lényegesen maradandóbb stabilitást mutat, mint bármely vallási kodifikáció. A Hold és a menstruáció ciklikussága, a napforduló, apály és dagály, a természet halála és feltámadása, a szerelem misztériuma, a születés titokzatossága, az ember kiszolgáltatottsága a kiszámíthatatlan természeti erőknek (hogy csak a legismertebb példákra utaljak, amelyekre hivatkozva minden idealista vallástörténész éppen a történeti lényeget operálja ki a vallási tudatból és a formai analógiák sorozatával „kápráztatja el" olvasóit) — mindez és sok más tapasztalás téves tükrözése csakugyan olyan képzeteket és rítusokat hozott és részben hoz létre (pl. könyörgő körmenetek esőért), amelyek túlélték a különféle termelési módokat és az azoknak megfelelő vallási típusokat. Ennek számbavétele semmiképp sem rontja le a tudati torzulásoknak az elidegenülésből való deriválását. Lukács József néhány utalással ki is tekint a probléma ezen vonatkozása felé: a tipológia lényegéhez és dialektikus módszeréhez tartozik azonban a tematikai bővítés, ami az értekezés pozitív mondanivalóját és polemikus jelentőségét egyaránt gazdagítaná.

Engedtessék meg néhány észrevétel az értekezés konkrétumairól.

A „Vallási elidegenülés és vallási szer-

kezet" című bevezető fejezet („Világosság", 1970. júl. melléklet) körültekintően és meggyőzően alapozza meg a módszert. Elvi vitám nincs a szerzővel (legalábbis a fentebb elmondottakon kívül), csupán az iránt táplálok némi szkepszist, hogy (amit első, * 1· alatti jegyzetében ír) „a fejlettebb képződmények nyújtanak kedvezőbb betekintést a kezdetlegesebb alakok szerkezetébe". Ez nagyjából — de csak nagyjából — igaz; amiképpen pl. az osztálytársadalom valamely fejlettebb formációjának ismerete megkönnyíti az előző formáció vizsgálatát, úgy egy későbbi vallási típus ismerete is támpontot ad az előzmények analíziséhez. Csorbítja azonban e módszertani tétel igazságát, ha — tegyük fel — a törzsi-nemzetségi társadalom mozgástörvényeit vizsgáljuk: egyáltalán nem bizonyos, hogy így kell elindulnunk, sőt a hamis analógia veszélye kísért. Hasonlóképpen gondolnám problematikusnak, hogy osztálytársadalmak és ősközösségi társadalmak vallási típusait és egyes képzeteit így kívánjuk szembesíteni; bármennyire jogos ti. az elidegenülésnek és — ezzel együtt — az elidegenült tudatformáknak kiterjesztése a törzsi-nemzetségi társadalomra, azt az ugrást *is* szükséges vizsgálni, amely az osztálytartalmú állam születésével következett be. Ez az ugrás módosította és kiteljesítette a vallási tudatot — nem csupán formailag, de funkcióiban is.

Ez a bővítési igény semmiképp sem ellenkezik a fejezet további fejtegetéseivel. Kiváltképp fontosnak tartom a vallási elidegenülés definícióját (11.), a statikus és dinamikus absztrakciók tipizálását (12.), valamint a társadalmi gyakorlat és társadalmi állapotok ellentétének tudati tükröztetését. (13.) Ez utóbbi dolgában, elsősorban az istenek és isteni princípiumok kettősségének vagy hármasságának, egy és több dialektikájának vizsgálatában messzire vezetnek a szálak; másutt utal ugyan a szerző a görög monoteizmus egyes jelenségeire, de ebben is folytatni kell a vizsgálatot, éppen a tipológia jegyében.

Jellemző példa a disszertáció bizonyítási precizitására, ahogyan a marxi aforizma („A vallás a nép ópiuma") utóéleti torzulását kimutatja (16.), vagy ahogyan spontaneitás és emocionalitás látszólagos túllépéséről szól a vallásos filozófiák esetében. (19.) Szellemes és tömör igazságokat olvashatunk a vallás racionalizálásának elvi képtelenségéről is (21.), ami a történetileg konkrét vizsgálódásokhoz mások számára is fontos lehet, de aminek árnyaltabb kifejtését (pl. a görög kozmogóniák és kozmológiák vagy az eleai pszeudo-vallásosság figyelembevételével) némileg hiányoljuk.

A „Vallás és történelmi tudat I." című fejezet („Világosság", 1966. jan. melléklete) a keleti és nyugati vallástípusok igen jó differenciálásával gazdagítja nemcsak ismereteinket (ez végül is az értekezés olvasóinak felkészültségétől függ, de imponáló az a tárgyi extenzitás, amely az alapvetést jellemzi), de elsősorban a megközelítés új útjainak-módjainak tisztázásával ébreszt elismerést. Jó látnunk, hogy az ázsiai és antik termelési mód sajátságainak és viszonyának kutatásában a *Tőkei Ferenc* műveiben megalapozott módszert miképpen hasznosítja és egyes vonatkozásokban kritikailag értékesíti a szerző. Külön kell kiemelnem „A világfolyamat mint körforgás" című alfejezetet (14. skk.), ahol a két vallási típus hasonló képzetcsoportjának mélyén rejlő különbségeket dokumentálja, nagyon világosan és az anyag gazdaságos sűrítésével. Ugyanakkor *a* ciklikusságnak bővebb körű elemzése — mint fentebb céloztam rá — további eredményeket hozhat. Nem kevésbé fontos a záró alfejezet (19. skk.), „a transzcendens optimizmus és transzcendens pesszimizmus" dialektikus egységének fejtegetése.

Ugyanezen fejezet II. része („Világosság", 1966. dec. melléklete), amely a történeti változásnak a görög vallásban és filozófiában tükröződő gondolatait ismerteti, helyesen cáfolja azt a felfogást, amely — Dilthey és Spengler nyomán — ahisztorikus és történelemellenes filozófiával vádolta az ókori görögöket. Ezt a vádat a modern ókortudomány már nem is veszi komolyan, mégis hasznos többletet nyerünk a polémiával; s hadd legyünk kissé igaztalanul maximalisták: még többet nyernénk, ha a szerző az egzisztencialista ókorértékeléseket is számításba venné, amelyekben az emberi lényeg történetietlen abszolutizálása — nem mellékesen Kerényi hatására és Heidegger kultúrfilozófiájában — a mai polgárság szellemi stabilizálására szolgál, éppen a görögök nevében. Másik, nem kevésbé maximalista igényünk az lenne, hogy a klasszika-filológiai szakirodalom újdonságait szélesebb körben hasznosítsa a szerző; igaz ugyan, hogy az itt és másutt is említett R. G. Collingwood reprezentáns tudós, de — akár a filozófiával, akár a görög történettudománnyal kapcsolatban — nála jelentősebb vagy önállóbb szellemű ókorkutatók is vannak. (Ha már ennél a témánál tartunk, megjegyzem, hogy Thomson eredményeinek hasznosítása és kritikája a szerző erényeihez tartozik; kár azonban, hogy az orfikával és püthagoreizmussal kapcsolatban nem alaposabban bírálja Thomson egyes megállapításait.) Az egész disszertáció legjobb részei közé tartozik a görög istenek

antropomorfizációjának elemzése (7. skk.), a görög polgárnak mint a polisz konstituensének megrajzolása (10.), Apollón és Dionüszosz viszonyítása (15. skk.), az orfika két vonalának valószínűsítése (20. skk.) vagy a szenvedés-képzet és gazdasági kiuttalanság összekapcsolása. (Uo.) Egyetértek az aiszkhüloszi „Prométheusz" vallástörténeti interpretációjával is (23. skk.), bár itt viszonylag kevés az igazán új eredmény. Szellemi nóvumként és tanulsággal olvassuk fejtegetéseit a szofisták fejlődéselméletéről (29. skk.), kiváltképp pedig Démokritosz társadalomfilozófiájának mechanisztikus vonásairól, arról, hogy — „számos tekintetben a szofisztika kontrapunktjaként" — miképpen és miért becsüli alá a szubjektív társadalmi aktivitást. (34. skk.)

A vallástipológiai érvelés szempontjából természetszerűleg másodlagosak olyan részletek, amelyek a vallástörténet — kiváltképp a komparatista vallástörténet — tekintetében fontosak lehetnek. A szerző tehát indokoltan elégszik meg a „törvény" és „természeti törvény" vagy „íratlan törvény" viszonyításának vázlatos kifejtésével, gondolatmenete azonban a téma folytatását sugallja és segíti elő. Ugyanezt mondhatjuk az „istenek törvénye" fogalom vizsgálatáról, amelynek a pontos értelmezése (vö. Heinimann és Laroche kutatásaival) filológiailag is problematikus (nevezetesen abban, hogy az „istenek" genitivust miképpen interpretáljuk, gen. obiectivusként vagy possesivusként), továbbá az egy Moira és a Moirák gondolkodástörténeti viszonyáról (a prioritás eldöntésénél talán az itáliai vallás korai absztrakcióit is figyelembe lehet venni) vagy egyes istenek és vallási princípiumok (Ananké, Tükhé) képzőművészeti előfordulásairól, ami az antropomorfizáció történetéhez nyújthat adalékokat (szemben a „peprómenon" és rokon értelmű absztrakciókkal).

Néhány apróság vitát vagy korrekciót kíván. Rendkívül fontos gondolatsort olvasunk a görögök népi vallásáról, s ez már csak azért is elismerést kíván, mert a magyar klasszika filológia — ide értve a népszerűsítő vallástörténeti műveket is — mindeddig kevés figyelmet szentelt e témának, s az „olümposzi" (homéroszi—hésziodoszi) vallást a görög vallás egészével azonosította. Indokolt tehát a parasztok hiedelmeinek és rítusainak számításbavétele az objektív történeti teljességhez. Kár azonban, hogy e helyes célkitűzést a megvalósításban kissé elnagyolja a szerző (9. k.); inkább valószínűsíthető konstrukcióként, mint bizonyított tényként szükséges tekintenünk a népi vallásról szóló részletet (pl. azt, hogy ebben — valóban csak ebben? — „a polisz természetfölötti arculatot is nyer" (10.)), a paraszti függőség új formájának ideológiai következményeként. Hasonlóképpen tűnik kétségesnek a *korai* orfika értékelése (Thomson nyomán), mind a Dionüszosz-kultusz és orfika azonosító viszonyításában, mind a történelmi tudat formálását illető méltatásában (18.), noha a hagyományos Tér-princípiumnak az Idő-princípiummal való felváltását rendkívül találóan vázolja a folytatás.

A görög historiográfia kezdeteiről szóló fejezet a történelemszemlélet szekularizációjának és racionalizálódásának fontos csomópontjait elemzi. Helyesen bírálja a szerző Collingwood leszűkítő és elszegényesítő Hérodotosz-felfogását, de tovább lehet (és kell) menni: Hérodotosz korántsem *egy* város történetének meghatározott szakaszáról írt, hanem — az oksági összefüggések hol hagyományos-mitikus, hol racionálisabb feltárásával együtt — az egész görögség és az egész Ázsia múltját térképezte fel. Jól ismerteti Hérodotosz valószínűsítési módszerének szemléleti lényegét. Annál inkább hiányoljuk a thuküdidészi életmű érdemi analízisét, mint amely az emberi történelem és történelemformálás demitizálásának első és klasszikus remeke.

A filozófiai intermezzónak minősített Platón-fejezet — egészében — szintén becses. A szövegek alapos (bár teljességre természetesen távolról sem törekvő) interpretációja vezet az ideatan gondolkodástörténeti lényegének megrajzolásához — elvi határozottsággal, a primitivizáló sémák elkerülésével. Sajnálatos azonban a korrajz vázlatossága: a IV. század első felét jellemző gazdasági-társadalmi változásokról (földkoncentráció, bankuzsora, a kisárutermelés válsága, a rabszolgák számának megnövekedése), amelyekről pedig hiteles forrásaink vannak (elsősorban Xenophónra és a szónokokra utalnék, de természetesen Arisztotelészre is), keveset ír a szerző és kissé rendszertelenül. Elnagyolja az árucsere és a kereskedelem alakulását, s kizárólag a hanyatlás jegyeire figyel, pedig az összkép lényegesen bonyolultabb.

Igen jók viszont azok a gondolatmenetek, amelyek — az arisztokratikus vonások erősödését tekintve meghatározó jelentőségűnek az egykorú filozófia fő tendenciájában — arról szólnak, hogy az eleaták implicit idealizmusa miért és hogyan vált explicit idealizmussá Platón életművében. Nem kevésbé fontos — az egyes embert a szubsztancia járulékává lefokozó ázsiai fejlődéssel szemben — az objektív világrend és a szubjektív tényezők dialektikájának hangsúlyozása, ugyanakkor az *egyes* platóni funkcionáltatásának

korlátozottságára utaló részlet, hogy ti. ez a bölcselet a szintézist csupán a szubjektivitás síkján állítja helyre. „A szubjektívan felfogott objektivitás abszolutizálása" valóban a platóni rendszer lényege. Okvetlenül igaz tehát az a megállapítás, hogy itt mintegy magasabb szinten termelődik újjá a már meghaladott, primitív vallásosság. „Mindenről" természetesen nem szólhat ez a fejezet sem: csak a legfontosabb vonást vázolja, pl. Platón társadalomelméletéről — jó differenciálással és a vulgarizálás bírálatát is nyújtva; ha (= mivel) pedig a vallásfilozófiai témához ennyi elegendő, csak egy Wöpke-féle filológus kérhetné számon az irdatlan szakirodalom hasznosítását vagy kritikáját. Kitűnő meghatározásai közé tartozik, hogy „a platóni álláspont kritikai álláspont, de — mint egyébként minden vallásos-idealista kritika — elidegenedett állapotok kritikája az elidegenedés talajáról". Hasonlóképpen sikerült a görög „világtörvény" specifikumának érzékeltetése vagy az a megállapítás, hogy „a történelmi változás radikális ignorálása, az *örök* formák keresése nyilvánvalóan az ‚ázsiai' termelési mód hellén reneszánszának megvalósítása érdekeit szolgálja Platónnál", hozzátéve, hogy ez az idealizmus „nem vonhatta ki magát az antik tulajdonforma hatása alól", tehát a keleti utópiáknál rugalmasabb és haladóbb szellemű lett.

Látványos, de erkölcstelen vállalkozás lenne valamiféle hiányjegyzéket terjeszteni elő akár a disszertáció egészével, akár csak a Platón-fejezettel kapcsolatban is. Csupán annyit kívánnék megjegyezni, hogy szorosan a témához tartoznék Platón ideatanának és logikai módszerének megkülönböztetése: vallásos jellegű misztikum és kristálytiszta fogalmi gondolkodás drámai ütközésének vagyunk itt tanúi, egy olyan szellemi konfliktusnak, amely az absztrakciós igény magasba ívelésével és a világkép merev, görcsösen konzervatív, steril konstrukciójával a polisz nagyságának utolsó, halódásának pedig egyik első emléke. Vallásos abszolutum és emberi ráció ütközésének ilyen szempontú vizsgálata talán a további fejezetek szempontjából is érdekes lehet.

Ismételten jelzem, hogy elsősorban — majdnem kizárólag — klasszika filológiai tekintetben összegeztem megjegyzéseimet. Más korszakok és kultúrkörök szakemberei bizonyára sokasíthatják a méltató vagy vitázó adalékokat, de — gondolom — a vallástörténet és a filozófiatörténet minden munkását tisztelettel tölti el a disszertáció hatalmas anyaga, a tipológiai módszer meggyőző alkalmazása és a részletanalízisek sok konkrét igazsága.

FALUS RÓBERT

LUKÁCS JÓZSEF VÁLASZA

Hadd kezdjem egy szubjektív megjegyzéssel. Amennyire hálás vagyok tudós opponenseim, Mátrai, Kónya és Hahn elvtársak elismerő véleményéért, annyira világosan kell látnom saját vállalkozásom nehézségeit. Ezek jórészt tárgyi jellegűek: a marxista valláselmélet s ezen belül speciálisan a vallástipológia viszonylagos kidolgozatlansága, az elemzéshez nélkülözhetetlen formációelméleti kérdések körüli vita, a tipizálással járó kockázat, másszóval az, hogy az egyes vallások tipikus jegyeinek egymástól való szükségszerű elhatárolása nem kelt-e olyan látszatot, mintha kapcsolataikról és közös vonásaikról megfeledkeztem volna, s egyáltalán: egy marxista vallástipológia szükségességének kérdése.

Mindhárom opponensem jogosultnak tekinti az ilyen tipológiai megközelítést: Mátrai elvtárs a típuskutatás fontossága, a társadalmi és tudatformák történeti és logikaiegysége jegyében szükségesnek látott eme „másodfokú" általánosítása miatt helyesli ezt az utat, amelyen haladva előmozdítható a tényleges történelem és a tényleges vallás jelenségvilágának jobb megértése, ennek révén pedig a filozófiai általánosítás adekvációja és gazdagítása. Hahn elvtárs — ezzel egybehangzóan — azt emeli ki, hogy szükséges az egyes termelési módok és a nekik megfelelő vallási formák közti összefüggés behatóbb vizsgálata.

Ami engem illet, a fentieken kívül még két ok indított el a jelzett irányba. Ismeretes, hogy a polgári alapon álló vallástipológia, amely jórészt szellemtörténeti kategóriák alapján különböztetette meg a vallásokat, s tipikus jellemzőiket egy általános szellemi elvhez (Max Webernél pl. az etikai racionalizmushoz, illetve a miszticizmushoz mint ideáltípusokhoz) való viszonyuk alapján határozta meg, előregyártott skatulyáiba gyömöszölte mindazt, amit e vallásokról jóformán a priori feltételezett. Ilymódon — számos helyes megállapítása ellenére is — diszkreditálódott mind a szaktudományok, mind a filozófia színe előtt, arról nem is szólván, hogy alapjában véve kizárta a vallások történetében a változások társadalmi okai-

nak kielégítő feltárását, s végső soron maga is történetietlenné vált.

Tény azonban, hogy — a mitológémák minden hasonlósága, sőt kontinuuma mellett is — feltűnő sajátosságok különböztetik meg az egyes vallásokat, vallási csoportokat egymástól, s így tipikus vonásaik meghatározása mégsem mondható feleslegesnek. E tekintetben nem biztat eredménnyel, hogy a vallási formákat visszavezessük társadalmi-gazdasági alapjaikra (ezen az úton például értelmezhetetlenek maradnának a *különböző* vallásokban szereplő *azonos* motívumok), hanem csakis az ellenkező, a Marx által ajánlott módszer: a társadalmi viszonyokból magyarázni azok vallási tükörképét.

Mint ezt Kónya elvtárs megállapítja, jómagam ezt az utat próbáltam járni. A vallás alapjául szolgáló társadalmi viszonyok viszont eleve ellentmondásosak s így vallási kifejezésük is az: kvázi-racionalisztikus és misztikus, kvietisztikus és aktivisztikus egyszerre. De a típuskategóriát éppen akkor ragadhatjuk el a szellemtörténettől, ha ellentétek egységének fogjuk fel, méghozzá olyan ellentmondásnak, amelyben a két oldal *sajátos* módon egyesül, amelyre valamelyik vonatkozás primátusa a jellemző, de amely alárendelt mozzanatként megtartja saját ellentétét is, ahol továbbá ez a kölcsönhatás — a típusban adott határok közt — maga is fejlődőben van, ahol tehát a képlet megszüntetve-megőrzi saját múltját és csíraként felmutatja a jövőjét sejtető lehetőségeket is. Mátrai elvtárs jogosan hiányolja a típusprobléma irodalmának részletesebb feldolgozását, de hadd hangsúlyozzam mentségemül, hogy (nem szólva itt a Hegelre, Weberre, Radhakrishnanra, Glasenappra, Thomsonra, Levadára vonatkozó nagyszámú utalásról) az *egész* munkát voltaképpen ez az irodalom provokálta.

A másik ok, amely miatt bele kellett vágnom a fejszét ebbe a fába, inkább gyakorlati természetű. Az irodalomban és a marxista valláskritikai propagandában gyakran ecsetelik a vallás szerepét az emberi aktivitás korlátozásában, hangsúlyozván, hogy lényegében a vallás idegen, természeti és társadalmi erőktől való függés kifejezése. Eközben azonban — meggyőződésem szerint Marx és Engels eredeti intencióitól eltérően — sokszor figyelmen kívül hagyják a benne kifejeződő szubjektív mozzanatot, amelynek következtében a vallás illuzórikus *tiltakozásként* is funkcionál, s ezzel összefüggően a történelemben egészen a polgári forradalmak koráig — s pl. a harmadik világban helyenként még ma is — felkelések, forradalmak ideológiájaként is szerepelhetett. Természetesen nincsen szó valamiféle világnézeti konvergencia kereséséről. Arról azonban igen, hogy nem elégséges a vallások apologetikus-konzervatív elemének bemutatása és bírálata — égetően szükséges annak kritikai megvilágítása is, milyen körülmények közt misztifikálódik és egészül ki vallásos módon maga a társadalmi aktivitás. Azért is, hogy a párbeszéd lehetséges irányait sokoldalúan megvizsgáljuk, de még inkább azért, mert polémiánk ezzel az aktív, dinamikus vallásossággal szemben nem kevésbé szükségszerű, mint a kvietisztikus-kontemplatív jellegű vallásosság ellenében, viszont a vallásnak ez a keresztény típusban különös jelentőségű oldala az elemző bírálat más útját-módját igényli, mint a konzervatív vallásosságé.

Ez a gyakorlati szükséglet kétségtelenül hozzájárult ahhoz, hogy a vallási típusokat ne csak mint az emberi munkatevékenység, a termelési mód meghatározott rendszerének kifejezését és kiegészítését tekintsem, de e típusokat is mint statikus és dinamikus, emocionálisan és intellektuálisan affirmált elemek konkrét egységét elemezzem.

Hadd tegyek itt még egy megjegyzést. A vallási típusnak, mint a logikai és a történeti kereszteződési pontján szemléltetett ellentmondásnak a jelenségét Mátrai elvtárs „tipológiai szinkretizmusnak" nevezi. Valóban: mint minden ellentmondásban, itt is egyfajta kettősség jelentkezik. Ennek az ellentmondásnak azonban nézetem szerint az a sajátossága, hogy a két oldal bizonyos értelemben csak külsőlegesen egyesül a típusban (s ha közöttük közvetítéssel találkozunk, mint a jól ismert isten-hármasságok esetén, úgy e szintézis-kísérlet végső soron formális marad) annak a szituációnak kifejezéseként, hogy az alapjául szolgáló emberi viszonyokra, valamint az ember és természet viszonyára is jellemző bizonyos értelemben az anyag és a tudat, objektum és szubjektum közötti közvetítések bizonytalansága, hiánya miatti szakadás. Éppen ez az oka annak, hogy az ellentétes érdekű osztályok ugyanazon vallás ellentétes mozzanatait különösebb nehézség nélkül használhatták fel és játszhatták ki egymás ellen.

Ami most már az emocionalitás szerepét illeti a vallásban, természetesen nagyon jól tudom, hogy — mint Kónya elvtárs megjegyzi — az érzelmi szféra a társadalmi spontaneitás fogalmával nem azonosítható, s hogy az emberi érzelem maga is a tudaton át jut kifejezésre. Nem is állítottam az ellenkezőjét, csupán azt, hogy a forradalmi mozgalmak fejletlenebb fokán a tiltakozás, a rebellió „ösztönös jellegű", nem-öntudatos, *főként* emocionáa-

lisan motivált" (s nem véletlen, hogy ezen a fokon kiterjedt a vallás befolyása). A szövegben ezt követően pedig éppen arról van szó, hogy noha „magát a vallást racionalizálni nem lehet", a mítoszok „konkrét interpretációja ... teológiai-filozófiai modellek segítségével", vagyis ideológiai úton történik. A Leninre való utalást itt mégis fontosnak tartottam, már csak azért is, mert itt mód nyílt a tudatos, de *alapvetően érzelmileg motivált* cselekvés és az *öntudatos* cselekvés különbségének érzékeltetésére, a spontaneitás modern mítoszokban is kifejeződő formái és a vallás természete közti hasonlóság hangsúlyozására.

Mátrai elvtárs elismerő szavak kíséretében arra is utal, hogy munkám nyomán alaposabban gondolkodnunk kell a materializmus és az idealizmus konkrét történeti viszonyán, amely csak történeti határszituációkban mutat fel antagonisztikus élességet. Az én értekezésem persze — természetéből fogva —, ahol tehette, kiemelte ezt a világnézeti ellentétet. Ugyanakkor azonban valóban szerettem volna a differenciáltabb szemlélet kialakulását előmozdítani, némi magyarázatot próbálva adni arra a kérdésre, miért volt képes — a régi materializmus korlátozottsága folytán is — az idealizmus és a vallás arra, hogy bizonyos értelemben „kifejezze az aktív oldalt". — Mindezt persze annak érdekében tettem, hogy a marxista materializmus dialektikus és történelmi módszere *termékenységét* hangsúlyozzam a világnézeti harcról lemondó opportunizmus és a szubjektivizmus hipertrófiáját képviselő anarchista eszkatológiák ellenében. Többek között ez volt az oka annak, hogy a marxizmus materializmusa forradalmi specifikumának kiemelésére törekedve — igazat kell adnom Mátrai elvtársnak — talán valóban kissé sommásan bántam a francia materialistákkal.

Hahn elvtárs megtisztel, amikor kijelenti, hogy sikerült „a társadalmi valóságnak adekvát vallástipológiát" produkálnom. Mátrai elvtárs éles szemmel vette észre azt a törekvésemet is, hogy érzékeltessem mind a vallás mozgástörvényeit és az össztársadalmi fejlődést keresztező-színező hatását, mind pedig magának a társadalmi fejlődésnek az egyenlőtlenségét, továbbá a rokonszituációk mozgásának a vallási típusképződést befolyásoló szerepét.

Ami azonban már az általam vázolt tipológia adekvátságát illeti, Hahn elvtárs nem ok nélkül hangsúlyozza ennek bonyolult voltát. Tudjuk, hogy a társadalmi-gazdasági alapformációk sem léteznek vegytiszta formában, vallási tükörképeik kényszerűen tipikusra redukált, lényegre koncentrált alakjai még kevésbé. Átmeneti mozzanatok nagy számmal találhatók, nemcsak Egyiptom és Mezopotámia esetében, de mondjuk a görög vagy zsidó valláson belül is. Kivételeket a filozófus is, a történész is, a filológus is nagyszámmal felderíthet — jómagam a típus tisztaságának, világos voltának kidomborítása végett tudatosan eltekintettem számos, általam ismert kivétel említésétől —, a kérdés csupán az, megcáfolják-e ezek a tipizálás alapelveit és az egyes vallások esetében konkrét megoldását?

Egyiptom és Mezopotámia tekintetében egyébként nemcsak a formáció specifikus volta okozta, hogy mellőztem vallási viszonyaik tárgyalását, hanem főként az a célkitűzés, hogy egy soron következő munkában a kereszténység zsidó és hellenisztikus előzményeit tipizáljam: az egyiptomi, szíriai, föníciai, mezopotámiai, kanaáni, iráni vallási fejlődés hatása vizsgálatának itt lesz a helye. Amit Hahn elvtárs e vallások üdvösség-képzeteiről, istenfiguráiról, sőt az üdvtörténet bizonyos csíráiról mond, s ami ezeket a közép- és kelet-ázsiai típustól megkülönbözteti — ténykérdés. Ezek a lényeges vonások azonban nem ítélhetők meg egymagukban — a vallási típusban adott, velük ellentétes mozzanattal való kapcsolatukon kívül.

Hiszen például, noha Mezopotámiában személyes istenségeket valóban tisztelnek, ezeket ugyanakkor alá is rendelik a sorsnak, a világot egyetemesen irányító erőnek (a sumér *me*, az akkád *parszu*), a „törvénynek", annak, ami meg van „szabva" — ha úgy tetszik „ázsiai" módon. Hozhatunk fel példákat a „lineáris" üdvtörténet keleti formáira, de nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy sok vallási formációban az istenek uralma ciklikusan váltja egymást (példa rá talán Baál és Mot körforgása is Föníciában — hétéves termékenységi periódus szerint — az úgyszólván személytelen világelvvé, a körforgást meghatározó erővé vált *Él* égisze alatt); vagy az a másik tény, hogy a vízözön-mítosz a Keleten általában a káoszba való visszatérést jelképezi, ahonnan a világ kiemelkedik, de csak azért, hogy később ismét visszasüllyedjen oda. Mindezzel — ismétlem — nem kívánom kétségbe vonni Egyiptom és Mezopotámia sajátosságait, csupán arra utalnék, hogy történetfilozófiai szempontból is figyelemreméltó intermedier viszonyaik tanulmányozásánál szem előtt kell tartanunk viszonyaik teljes *komplexitását*.

Ez azonban idáig — ha úgy tetszik — kitérő volna az értekezés fő vonalához képest. Viszont kétségtelenül az általam

vázolt tipológiai felosztás lényegét érintő kérdés — a zsidó vallás típusmeghatározása, még akkor is, ha ez ebben a dolgozatban nem volt tárgyalható. Hahn elvtárs teljes joggal figyelmeztet arra, hogy a zsidó monoteizmus, a prófétikus eszkatológia és apokalipszis olyan jegyek, amelyek a Keleten — talán Irán kivételével — sehol sem voltak megtalálhatók és nehezen volnának magyarázhatók az ázsiai termelési mód produktumaiként. Ezen a fogas kérdésen az sem változtat lényegesen, ha hozzátesszük, hogy ez a zsidó prófétikus-dinamikus tendencia mindvégig harcban áll a zsidó vallás legalisztikus-statikus elemével.

Nem térhetünk itt ki e fontos ellentmondásosság részletes magyarázatára, annyit azonban talán előzetesen és egyelőre hipotetikusan feltételezhetünk, hogy mögötte az eredeti ázsiai jellegű közös földtulajdon magántulajdonná válásának — a magánelsajátításon át vezető — folyamatai fedhetők fel. *Lurje* pl.* kétségtelennek tartotta, hogy a zsidóknál a magántulajdon kialakulása már a bírák idején megindult és Plinius panaszát idézi („Latifundiam perdidere Italiam, iam vero et provincias"), mint a Mikeás (s hadd tegyük hozzá: Jesaja, Hosea) jajszavának folytatását — a mezők elrablása, „háznak házhoz való ragasztása" miatt. Sőt Lurje odáig megy, hogy — Weber nyomán — Judeát olyan értelemben paraszti jellegű királyságnak nevezi, ahogyan Róma paraszti jellegű köztársaságnak tekinthető, a fogság utáni Jeruzsálemről pedig mint „városállamról" szól. Ha ez talán túlzásnak is tekinthető, ismeretes, hogy Marx nem egyszer együtt említi a zsidókat a görögökkel és a rómaiakkal, mint olyan viszonyok hordozóival, amelyeknek feltétele „a közösség szabad önellátó parasztjai közötti egyenlőség fenntartása". („A tőkés termelés előtti tulajdonformák", 12.)

Hahn elvtárs természetesen teljes joggal hivatkozik a Leviticusra, ahol — „ázsiai" módra — istennek tulajdonítják a földet és tiltják örökre való eladását. A megoldás *valószínűleg* ott rejtőzhet, ahol „Istenek és népek" c. könyvében Hahn elvtárs is keresi: a törvénykönyvek „már a magántulajdonosi viszonyok megszilárdulása ... után keletkeztek" (87.) és hadd tegyem hozzá: nem annyira a valós állapotokat, a Sein-t tükrözik, mint inkább a Sollen-t, azt a próféták által közvetített paraszti követelést, hogy az ősi közösségre való hivatkozással az eredeti egyenlőség valahogyan megtartható, a föld kiváltható legyen, az igény pedig éppen azért támad, mert ez az ősi állapot lényegében megszűnt. Maga az a körülmény, hogy szükségessé vált az óvás: „a földet senki el ne adja örökre", nézetem szerint éppen azt bizonyítja, hogy *ténylegesen* a földek elidegenítése, kisajátítása volt a jellemző, vagy legalábbis az általános helyzet alakulása ezzel fenyegetett. Hadd idézzem ezzel kapcsolatban Baront: „A kor legnagyobb társadalmi baját, a nincstelen parasztok földjének kisajátítását a Deuterononiumi törvény csupán mint a szomszéd határköve elmozdításának tilalmát érinti. Ez ismételten hangsúlyozott és Mózes Ebál-hegyi átkai révén is szentesített (Dt. 27, 17) tilalom ellenére, nincs okunk feltételezni, hogy az ilyen elmozdítások törvényellenesekké váltak volna. A fizetésképtelen adós elvesztette birtokát hitelezőjével szemben — úgy mint eddig."

A Jóbel-évben végrehajtandó általános, de valószínűleg teljesen hatékonnyá sohasem vált restitutio in integrumot mind Baron, mind Ed. Meyer „jószándékú, de alig hatékony orvosságnak" tekintik a gazdasági bajokra, mondjuk így: válaszkísérletnek a magántulajdon fokozatos kialakulására, harci jelszónak, amelynek jogalapját az ősi „ázsiai", sőt törzsi-nemzetségi hagyományban keresték, s amelynek ideológiája éppen a prófétikus monoteizmus és messianizmus dinamikus eleme lehetett. E paraszti szószólók történetibb látásmódja, másfelől pedig a Hésziodosz mitikus történetfelfogásához és ethoszához való hasonlósága — a zsidó fejlődés minden eltérő, valóban az ázsiai termelési mód elemeinek továbbélését tükröző vonása mellett sem lehet pusztán a véletlen műve.

Még mindig az általános kérdéseknél maradva, röviden felelnem kell Hahn elvtársnak arra a kérdésére, miért nem vizsgáltam a nagy ázsiai kultúrák kapcsán az ideológia nem-vallási formáit, úgy, ahogy ezt Görögország esetében — szerinte indokoltan — megtettem. Nos, a közép- és távolkeleti profán szellemi élet érintőlegesen, de szerepel a műben — csak utalok itt az indiai filozófiai iskolák szerepéről, a Lao-Ce-ről vagy a konfuciánus etikáról írottakra. Természetesen ismerem Tőkei könyvét is a kínai elégiáról és igaz az is, hogy erről az oldalról szintén megmagyarázható lett volna, miért nem alakult ki egy akár illuzórikus-vallási értelemben vett fejlődésgondolat sem a Keleten.

A részletes tárgyalást azonban a dolgozat szerkezete nem engedi meg. Ez a szerkezet az absztrakttól, az általánostó

*„Zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche".

halad a különös, a tipikus felé. A filozófikus jellegű bevezetés után először a nagy világvallások tipológiai összevetése következik, de végső soron *csak* abból a célból, hogy a kereszténység sajátosságai a közép- és távolkeleti vallási típusokkal való szembesítés során jobban kidomborodjanak. Itt tehát mellőznöm kellett a történeti igényű tárgyalást (lásd a 3. sz. lábjegyzetet: „Nem lehet célunk a kérdést vallástörténetileg is azzal a részletességgel vizsgálni, amelyet pedig megérdemelne" stb.). A fejezet címe: „Kelet és Nyugat vallási tükörben" is azt a szándékot tükrözi, hogy itt e két tipológiai csoportnak kizárólag *vallási* csontvázát állítsam szembe egymással, természetesen tudatosan mellőzve mindkét oldalon a *profán* ideológiai vonatkozásokat.

Merőben más volt a helyzet a görög résznél, ahol már Kónya elvtárs megfogalmazásával — „a kereszténység vallási szintjéről visszatekintve vizsgálom a kereszténység vallástörténeti előzményeit". Itt aztán nemcsak az volt elkerülhetetlen, hogy — az előző rész módszerétől merőben eltérően — számos helyen filológiailag és történetileg is elemezzem ama hellén vallási képleteket, amelyek bizonyos értelemben objektíve a kereszténység előkészítői voltak, hanem arra is elő kell készítenem a feleletet, mi okból adódik a kereszténységben *vallásos* jellegű válasz az antik termelési mód válságának kérdéseire, annak ellenére, hogy korábban már megjelent, sőt hosszabb időn át előtérben állott a természeti és társadalmi változás gondolatának profán filozófiai formája. Ami tehát amott a tárgyalás világosabb kiindulópontjának felmutatása végett mellőzendő volt, emitt tudományosan elkerülhetetlenné vált.

Igaza van Hahn elvtársnak abban, hogy üdvös lenne foglalkozni azzal a kérdéssel, mennyiben tekinthető a vallás egy kultúra adekvát értékmérőjének, hogy miután tisztáztuk a vallási típus meglétének társadalmi meghatározóit, vizsgáljuk meg azt is, mennyiben deformálja a vallási köntös a megismerést és a cselekvést. A típusmeghatározás vizsgálata természetesen a konkrét társadalmi viszonyok és a vallások specifikuma közti *viszonylagos megfelelés* kibontását igényelte, anélkül, hogy pozíciónk rabjaivá válva, megfeledkezhettünk volna egyfelől a torzításról, ami a *tudati* elidegenülés következtében a vallási visszatükrözés szükségszerű mozzanata (legyen szabad itt néhány saját korábbi tanulmányomra utalni: „A tudományos haladás és a mai teológia", [Társadalmi Szemle], „Világnézeti nevelésünk természettudományos alapjai" [Tankönyvkiadó]), másfelől a vallásban munkáló fantázia viszonylag véletlen játékairól.

Annak vizsgálatán túl, hogy milyen körülmények között bontakozik ki a társadalmi tudatban nem-vallási tükrözés, szűnik meg a vallás társadalmi adekvációja a fennálló viszonyokkal (lásd a „Bevezetés" első három fejezetét, vagy az antik tragédiára, a szofisztikára és az atomizmusra vonatkozó részeket). Az értekezés számos helyén találhatók elemzések a vallásos tükrözés elvi korlátaira vonatkozólag, szembeállítva azt a politikával, a filozófiával (l. pl. az orfizmusra vonatkozó fejezet összefoglalását, vagy a görög materializmus és a zsidó „üdvtörténet" összevetését, amely utóbbira Hahn elvtárs maga hivatkozik). Hogy *elméletileg* ezt az — idézőjelben szólva — „ismeretelméleti" aspektust én lényegesnek tartom, azt hadd bizonyítsa a „Bevezetés" azon része, ahol éppen arról van szó, miként emelkednek a megismerés számára elérhetetlennek látszó valóságszférák transzcendenciává, a hitszerű, a pusztán érzelmileg nyomatékos az értelem fölé.

Ezek után rátérnék a főként Hahn elvtárs által szóvá tett mítosz-értelmezésekre. Köszönöm azt a javaslatát, amely a moira-probléma teljesebb kidolgozásához Mükéné viszonyainak elemzését ajánlja. Egyébként vele egyetértésben az én analízisem is onnan indul — Thomson nyomán —, hogy a *moira* eredetileg személytelen és a földkisorsolás gyakorlatával összefonódó elv a törzsi-nemzetségi viszonyok fejlett fokán.

Tisztázandó volna, hogy a perszonifikált alakok, a *moirai* genezise mikori időpontra tehető: kései fogantatásuknak némileg ellentmond e személyes lények jelenléte más indoeurópai vallásokban (parcae, Nornen), ami esetleg közös indoeurópai ősalakokra utal. (Az egyéni sors formálóivá persze vitathatatlanul sokkal később váltak: feltehetően jóval a magántulajdon meggyökerezése után.) Mindez azonban a bennünket érdeklő vonatkozásban nem perdöntő kérdés. Fontosabb volna ennél, hogy tisztázzuk a nagy, „ázsiai" vonásokat mutató adóbirodalmak időszakában játszott szerepüket. Ha én valóban „örökérvényűséget és egyetemességet" tulajdonítanék a Moirának és megkülönböztetés nélkül azonosítanám azt az „ázsiai" természetfeletti világtörvénnyel, ez tényleg túlzás volna. Az értekezés azonban csak *„hasonló* vallási képletről" szól, mint a nagy ázsiai vallásoknál, s ezt egy zárójelben ezzel valószínűsítem: az, hogy „a moira *uralkodni* kezd a világon, *valószínűleg* már annak következménye, hogy a despotikus monarchiák ‚ázsiai' mintára a

közösség fölé kezdenek emelkedni ... Az, ami kezdetben az ősi egyenlőség fenntartásának eszköze, később az egyenlőtlenségre vezető társadalmi munkamegosztás formáinak sérthetetlenségét kezdi garantálni. Mindenesetre azonban az is kétségtelen, hogy Görögországban a munkamegosztás soha nem párosult olyan merev kaszt-határokkal, vagy a patriarchális zsarnokság olyan szilárd formáival, mint Ázsiában." Mindazonáltal a moira mint afféle világtörvény-maradvány egy ideig hatalmasabbnak tünhetett a görög isteneknél is: Aiszkhülosz Prométheusza szerint ez szabja meg a végzet útjait és sorsformáló erejét még Zeusz se kerülheti el. Én tehát csak ebben a vonatkozásban hangsúlyozom a görög és valamely ázsiai típus közti hasonlóságot; ezt viszont azért is szükségesnek tartottam, mert fontos feladat volna részletesebben megvizsgálni: milyen társadalmi alapja volt az ázsiai vallási elemek importjának Hellaszban, másfelől pedig milyen viszonyok tették lehetővé *tagadásukat:* a megszüntetve-megőrzés szellemében.

Hasonló természetű Hahn elvtárs két másik kritikai észrevétele is — Héraklésszel, illetve Kronosszal kapcsolatban (16., 17. skk.). A disszertációban *Héraklész* munkáit egyszerű példaként említettem más mitologémák mellett annak illusztrálására, hogy ez a mitológia a despotikus „ázsiai" viszonyok leküzdésének emlékeként is értelmezhető. Részletesebb bizonyításra nem vállalkozhattam, erre most sincs lehetőségem. Csupán annyit szeretnék kiemelni, hogy számomra a Héraklész keleti megfelelőihez (Melkart, Sámson, esetleg Gilgames stb.) való hasonlóságnál többet mondanak a velük szemben mutatkozó *különbségek.* Ezeket szem előtt tartva talán megengedhető, hogy a Héraklész által legyőzött szörnyeket ne *pusztán* a természet erőivel vívott harc, hanem egy félbarbár, félelmetes és túlhaladott állapot tériomorf allegóriáinak is tartsuk. A vadon legyőzése itt a kaotikus és lenézett ázsiai viszonyok legyőzését is jelentheti, *győzelmes* leszállást a labirinthusba. Sámsont megvakítják, Gilgames elutasítja a halhatatlanságot: Héraklész azonban — NB. Prométheusz segítségével (ázsiai pendantjaival feltűnő ellentétben) megszerzi azt és az istenek közé emelkedik —, földi harca, amely az olümposzi világrend megszilárdítását célozza (Zeusz őt hívja segítségül a gigászok ellen) — nem hiábavaló. Héraklész tehát az új polisz-istenek mellett áll — nyilvánvalóan szemben a vallási ancien régime-mel. S ne feledjük politikai érdemeinek *jellegét:* Ugyanúgy védi meg Thébait az Erginosz-féle adótól, ahogyan Thészeusz Athént a krétai Minosz szörnyű adójával szemben, a Laomedón elleni bosszú során elfoglalja Tróját, részt vesz az argonauta-expedícióban és az amazonoktól megszerzi Hüppolité övét. A bizonyítás folytatható volna, ahhoz azonban talán ennyi is elég, hogy a Héraklész-mítosz rokonítható legyen a krétai minotauroszt Athéné oltárán feláldozó Thészeuszéval.

Kronosz esetében hasonló a helyzet. Jól ismerem persze a mítosz hettita-hurrita eredetét, idézem is. Még hozzátenném: nemcsak úgyszólván az *egész* görög mitológiát vezethetjük vissza ázsiai ősökre, de — mint erre Harmatta János is rámutatott — majdnem az egész görög etnikumot is a pelasgok óta kapcsolatba kell hoznunk Kisázsiával. Én azonban ezúttal arra tettem kísérletet, hogy e hatástörténet objektívált eredményeit elhelyezzem a hellén társadalom koordináta-rendszerében, vagyis azt vizsgáltam, mi teszi e mítoszokat tipikusan *görög* mítoszokká, hogyan komponálódtak át ezek az ázsiai történetek a sok-sok nemzedék során a kialakuló polisz viszonyainak megfelelően; s így ki kellett emelnem *különbségeiket* a nyilvánvaló hasonlóságokkal szemben. Amit Kronosz esetében a Kumarbi-mítoszszal szemben sajátos eltérésnek találtam, három dolog volt.

Először is ez a bizonyosan a rituális gyermekgyilkosság leküzdésének emlékét őrző mítosz Hésziodosznál olymódon értelmeződik át, hogy Kronosz kora az uralkodó barbár vonásai ellenére is az aranykorral azonosul (amit a Kumarbiéról biztosan nem lehet elmondani), s így nemcsak a teomakhia, de egyben az emberi történelem idealizált kiindulópontjává is lesz.

Másodszor: Kumarbi fia, Tešub, amikor bika vontatta viharszekéren megjelenik a színen, Kumarbi trónfosztott atyjának, Anunak, a hettita Uranosznak siet segítségére apja ellenében. Ez bizonyos értelemben visszatérést jelent a kezdethez, mint Ázsiában annyiszor, míg a mítosz hésziodoszi értelmezésében inkább a történelem feltartóztathatatlan (noha hanyatló) áramlása jut kifejezésre.

Harmadszor: a Kronosz nevet Hésziodosz után sorozatosan Chrónoszként interpretálják és az Idővel, a változással azonosítják (az orfikus kozmogónia Chrónosza sem igen lehet független ettől az interpretációtól), a megfelelő római istenségben pedig két vonás kapcsolódik össze: Saturnus az ősi paraszti egyenlőség istene, aki egyben a változás ígéretét is hordozza. (Vö. ezt a Saturnaliák történetével és funkciójával.)

Ezek azok az elemek, amelyek miatt Kronosz és Kumarbi megkülönböztetését

lényegesnek tartom. Ami viszont Kronosznak a *görögországi* „ázsiai" típusú despotia emlékeihez fűződő közvetlen kapcsolatait illeti, magam is indokoltnak tartottam az óvatos, hipotetikus fogalmazást.

A Mátrai, Hahn és Kónya elvtársak véleményében foglalt egyéb részletmegjegyzéseket hálásan köszönöm, azokat a szöveg véglegesítésénél igyekezem majd tekintetbe venni (Hahn elvtárs figyelmeztetését Collingwooddal, főként annak Hérodotosz értékelésével kapcsolatban, Mátrai elvtárs megjegyzését Fülep Lajos munkásságára és a pszichológiai vonatkozások részletesebb kibontására vonatkozóan, Kónya elvtárs igényét az ókori materializmus „korlátainak" pontosabb meghatározásával kapcsolatban stb.). Időhiány miatt ezekre a kérdésekre ezúttal nem térnék ki.

Végezetül még csupán a szerkesztés kérdéseiről szólnék röviden. Mátrai elvtárs a gondolatmenet következetességét hangsúlyozza, Kónya elvtárs viszont a görög rész némelyik fejezetét (pl. a Mátrai elvtárs által éppen pozitíve kiemelt Apollón—Dionüszosz viszony tárgyalását) túl részletezettnek, vagy éppen (mint az atomelmélet vagy a historiográfia érintését) kitérőnek tartja. Az értekezést most, a kritika után áttekintve, úgy érzem, elvi okokból ragaszkodnom kell az eredeti konstrukcióhoz: a Hésziodosz által először képviselt történetibb látásmód elemzéséhez, majd az olümposzi pantheon és a népi kultuszok hajdan latens ellentéte kibontakozásának vázlatához, ez utóbbi fejlődési vonal (Dionüszosz-kultusz, orfikusok) profanizálódásának-humanizálódásának (Aiszkhülosz, szofisták, historiográfia) és a materialista filozófiai gondolkodás meglevő történeti elemének jellemzéséhez — ez nem mellékvágánya az értekezésnek —, hogy aztán a platoni fordulat is érthetővé váljék. Dionüszosznak nemcsak meghaló és feltámadó istenként való ábrázolására volt tehát szükségem, hanem a metrón plebejus tagadásával kapcsolatban is szerepeltetnem kellett kultuszát, valamint az orfizmust, mint egy történetibb, bár irracionalisztikus látásmód kifejezőjét.

Opponenseim abban a megtiszteltetésben részesítettek, hogy a dolgozat úttörő jelentőségét hangsúlyozták egy új tudományos diszciplína, a marxista vallástipológia megalapozásával kapcsolatban. Hadd térjek itt vissza kiindulópontomhoz: azok az elvi-módszertani szempontok, amelyeknek érvényét biztosítani szeretném, szerintem egyenesen következnek Marx formációelméletéből és elidegenülésfelfogásából, Engels vallástörténeti tanulmányainak szelleméből, Leninnek a tudatosság és ösztönösség viszonyára vonatkozó elemzéseiből. Az én érdemem annyi lehet, hogy ezeknek az elveknek a konkretizálását a vallások, főként a kereszténység előzményeinek típusmeghatározásával kapcsolatban — más marxista szerzők idevágó munkáit is felhasználva — megkezdtem. Köszönöm opponenseim szíves fáradozását, konstruktív bírálatukat és az Önök türelmét.

VITA

MEGJEGYZÉSEK AZ ÉSZLELÉS FILOZÓFIAI FOGALMÁRÓL

ALTRICHTER FERENC

1. Vitathatatlan, hogy Márkus György „Az észlelés és a pszichofizikai probléma" című tanulmánya[1] az utóbbi évek egyik legjelentősebb hozzájárulása filozófiai irodalmunkhoz. S ugyanúgy, ahogy hajdanán Hume elolvasása Kantot felébresztette „dogmatikus szendergéséből", Márkus tanulmányának gondos elolvasása mindannyiunkat számos új problémára, a marxista filozófián belül mind ez ideig kielégítően nem megválaszolt kérdésre ébreszt, vagy ébreszthet rá. Ezek a kérdések és problémák egy nagy és centrális jelentőségű kérdés, az ún. *test-lélek probléma* köré csoportosulnak. A test-lélek probléma természetesen a filozófia legrégibb kérdése. Márkus tanulmányának egyik legnagyobb érdeme éppen az, hogy erre a tradicionális filozófiai kérdésre próbál választ adni — a filozófiatörténet és a modern szakirodalom szinte egyedülállóan alapos ismeretének birtokában. Az itt következőkben azonban elsősorban nem a tanulmány általánosan elismert érdemeivel, hanem a — szerintem — vitatható megállapításaival akarok foglalkozni. Célom majdnem egészében negatív, azaz a test-lélek probléma, vagy ezen belül az észlelés-probléma pozitív megválaszolása helyett azt szeretném megmutatni, hogy Márkus megoldási javaslata hibás, és arra is rá szeretnék mutatni, hogy miért hibás a koncepció.

Negatív célom megvalósítása érdekében azonban néha pozitív megállapításokra is támaszkodom — a rendszeres kifejtés igénye nélkül. Ezek a pozitív megállapítások, mint látni fogjuk, elsősorban az általam helyesnek ítélt megoldási javaslat logikai határfeltételeit rögzítik, illetve írják körül.

I

2. *a)* A tanulmánnyal kapcsolatos ellenvetéseimet rögtön a probléma felvetésénél (I. 1. 217.) kezdem. A cikk legelején ugyanis azt olvashatjuk, hogy „Ez a tanulmány kísérlet egy olyan fogalmi séma igen vázlatos kialakítására és felrajzolására, amelynek keretei közt a neurofiziológiai tételek és az introspektív pszichikus állítások, beszámolók, illetve az e kijelentésfajták által leírt jelenségek viszonya tisztázható — legalábbis az észlelés jelenségét illetően. A pszichofizikai probléma megvitatásának ilyen, az érintett jelenségek egyik csoportjára, az észlelésre való korlátozása . . ." (217.) Az idézett rész kapcsán először is egy kérdés motoz a fejünkben, nevezetesen az, hogy miért kell kialakítani, felrajzolni egy ilyen konceptuális sémát? A kérdés jogosult, mert ha végigtekintünk a filozófia történetén, akkor azt látjuk, hogy azok a filozófusok, akik egy új konceptuális séma kidolgozásán fáradoztak, mindig leszögezték, hogy szerintük miért kell elvetni azt a sémát, amelyben mindannyian — s filozófiailag kevésbé öntudatos perceinkben még mi filozófusok is — gondolkodunk a világ dolgairól. Ez a kérdés azonban nem valamiféle velünkszületett gondolkodói konzervativizmus jele, hanem egy nagyon is mélyen fekvő racionalitás-igényből táplálkozik. Mert ha irracionális lenne elfogadni például — az állítást igazoló evidencia, bizonyíték hiányában — azt az állítást, hogy a „Marson négylábú emberek vannak", akkor minden bizonnyal megkérdezhetjük azt is, hogy mi indokolja, mi teszi szükségessé azt, hogy vessük el azt a fogalmi sémát, amelyben *de facto* gondolkodunk. Hol vezet ez a séma például ellentmondásokra, hol inkonzisztens, mikor és hogyan vezet ez abszurditáshoz stb.? Az ilyen és ehhez hasonló kérdésekre adott pozitív és helytálló válaszok természetesen már racionálisan indokolnák azt az igényt, hogy vessük el konceptuális sémánkat és helyettesítsük egy új, kijavított sémával.[2] Teljesen

[1] Márkus Gy.: Az észlelés és a pszichofizikai probléma; „Magyar Filozófiai Szemle", 1968/2, 217–298.

[2] Fel kell hívni a figyelmet arra, hogy a fogalmi sémánk alkalmazásával és segítségével tett állítások vagy állításcsoportok igazságának vagy hamisságának kérdése nem azonos a konceptuális séma adekvátságának kérdésével. Fogalmi sémánk segítségével tehetünk *igaz* vagy *hamis* állításokat, bebizonyíthatjuk például, hogy bizonyos állítások,

ehetséges és elképzelhető, hogy bizonyos esetekben, például a tudomány fejlődése következtében szükség van ilyen változtatásra. Márkus azonban adós marad annak kimutatásával, hogy a test-lélek probléma, vagy akárcsak az észlelés-probléma helyes megoldása valóban szükségessé teszi egy új konceptuális séma felrajzolását, kialakítását, másszóval adós marad annak a nagyon is elgondolható ténynek a kimutatásával, hogy meglevő konceptuális sémánk döntő jelentőségű pontokon inadekvát.

b) Van a probléma felvetésével és az idézett résszel kapcsolatban még egy nehézség. Az idézett részben ugyanis az általa kialakítandó fogalmi sémától Márkus azt követeli meg, hogy keretei között tisztázható legyen a neurofiziológiai *tételek* és az introspektív pszichikus *állítások*, *beszámolók*, illetve az e kijelentésféleségek által leírt *jelenségek* viszonya. Nos, ha *állítások* viszonyát akarjuk tisztázni, akkor végső soron logikai, szemantikai — egyszóval *konceptuális* vizsgálódásokat kell végrehajtanunk. S ilyen esetben, ha ragaszkodunk ahhoz, hogy a meglevő állítások, illetve állítástípusok, meglevő fogalmak vagy fogalomtípusok meglevő, bár még nem ismert viszonyait vizsgáljuk és keressük, akkor nem teszünk mást, mint hogy igaz vagy hamis módon *leírjuk* konceptuális sémánk bizonyos vonásait. Ha azonban a meglevő állításokat vagy állítástípusokat, a meglevő fogalmakat vagy fogalomtípusokat új konceptuális viszonyokba akarjuk helyezni, elrendezni, akkor lényegében javaslatot teszünk egy új konceptuális séma *bevezetésére*. S a filozófia, az adott esetben a test-lélek probléma, illetve az észlelés-probléma történetében mindkét lehetőségre szép számmal találunk példát.

Másként áll azonban a helyzet, ha nem a neurofiziológiai és a pszichikus állítások, hanem a neurofiziológiai és a pszichikus *jelenségek* viszonyát akarjuk tisztázni. Ilyen esetben ugyanis természettudományos, *faktuális* vizsgálódásokat kell folytatnunk; megfigyeléseket kell végeznünk, magyarázó hipotéziseket kell felállítanunk, amelyek logikai következményeit a továbbiakban ismét csak megfigyelésekkel kell ellenőriznünk stb. S ez természetesen a szaktudós kompetenciájába eső feladat, ha ugyanis a megfigyelések azt mutatják, hogy például a *nervus opticus* topológiai és információ áteresztési sajátsága és a látás ilyen és ilyen meghatározott viszonyban van, akkor nincs az a filozófus, aki *pusztán* filozófiai megfontolásai alapján más viszony elfogadására késztetheti vagy kényszerítheti a szaktudóst.

Úgy tűnik a fentiek alapján, hogy igen nehezen képzelhető el egyetlen olyan fogalmi séma, amelynek keretei között tisztázni lehet a mondott *állítások*, illetve az említett *jelenségek* viszonyát. Egy ilyen sémának ugyanis egyidejűleg kellene konceptuális és faktuális természetűnek lennie, ami, azt hiszem, logikai lehetetlenség.[3]

3. *a)* Ha helytálló a 2.-ben levont következtetésem a konceptuális és a faktuális kérdések keveredésére vonatkozóan, akkor érthető az is, hogy miért találkozunk a tanulmány elején a test-lélek probléma kétféle felvetésével, két különböző megfogalmazásával. A fent idézett helyen a pszichofizikai probléma — amit Márkus a test-lélek problémával azonosnak tekint — lényegében a *neurofiziológiai tételek* és az *introspektív pszichikus állítások* viszonyára vonatkozó problémaként szerepel. Ugyanabban az idézetben ugyanaz a probléma a *megfelelő jelenségek* viszonyaként van felvetve. Az első megfogalmazás a test-lélek problémát minden bizonnyal *konceptuális kérdésként*, a második pedig *faktuális kérdésként* veti fel. De találhatunk a tanulmányban olyan helyet is, amely a fentinél egyértelműbben mutatja, hogy Márkus a test-lélek problémát faktuális kérdésnek (vagy ennek *is)* tartja. Az I. 2.-ben (218—219.) ugyanis azt olvashatjuk, hogy „A pszichofizikai probléma annak a kérdésnek fogalmi tisztázását követeli, mi a viszony a fizikai, elsődlegesen a magasabb állati organizmusokban és az emberi testben lejátszódó fizikai folyamatok és az e szervezeteknek (introspekció vagy viselkedésük megfigyelése alapján) tulajdonított pszichikus-mentális képességek, jelenségek között."

Azt hiszem, teljességgel jogosult, szükséges és értelmes dolog felvetni a koncep-

amelyeket idáig szilárdan igazaknak gondoltunk, hamisak, vagy hamisnak elfogadott állításról kimutathatjuk, hogy valójában igazak — anélkül, hogy evvel egyáltalán érintenénk fogalmi sémánk adekvátságának kérdését. Az igaz vagy hamis állítások *lehetősége*, mint ezt Kant nagyon jól látta, *előfeltételezi* egy adekvát konceptuális séma *létezését*. A konceptuális séma tehát — durva közelítésben — azoknak a *szabályoknak* az összessége, amelyeket gondolkodásunk során követünk és az esetek többségében egyáltalán nem tudatosan alkalmazunk.

[3] A fenti érvelés és konklúzió felhasználja és előfeltételezi azt az egyáltalán nem triviális megállapítást, hogy van valamilyen különbség a konceptuális és a faktuális kérdések között. Mint jól ismeretes, Quine, „Two Dogmas of Empiricism" c. tanulmányában („From a Logical Point of View" kötetében, Harper, New York 1962, 20—46.) frontális támadást intézett e megkülönböztetés ellen. Frontális támadását azonban nemsokára ugyanilyen frontális ellentámadások követték, amelyek konklúziója az, hogy Quine-nak nem sikerült igazolnia, hogy nincs ilyen különbség. Sőt, ilyen különbség akármennyire relatív, precízen körül nem határolható legyen is ez, vagy akármennyire „dogma" legyen is ez, ténylegesen van. (Vö. pl. H. P. Grice—P. F. Strawson: In Defence of a Dogma; „Philosophical Review", LXV. (1956.) 141—158.)

tuális kérdést, és teljesen jogosult, szükséges és értelmes dolog felvetni a faktuális kérdést is, viszont teljességgel jogosulatlan, szükségtelen és sajnos, értelmetlen dolog is állandóan mixelni a kétféle kérdést. Az egész tanulmányt végigkíséri a kétféle kérdés közötti oszcillálás, a kétféle kérdés állandó keveredése, s logikai szempontból csak eme keveredéssel szemben támasztható kifogás.

b) Az itt következő néhány megjegyzésben elsősorban a konceptuális kérdésként felfogott test-lélek problémával, illetve észlelés-problémával szeretnék foglalkozni; pontosabban szólva, avval szeretnék foglalkozni, amit Márkus a konceptuális kérdésként megfogalmazott problémákról mond. S ez egyben azt is jelenti, hogy egyáltalán nem érintem azt, amit Márkus a faktuális kérdésként felfogott test-lélek problémával, illetve észlelés-problémával kapcsolatban mond, ismertet vagy bírál.

Ennek az „önmérséklet"-nek mindenekelőtt az az oka, hogy megítélésem szerint Márkus pozitív koncepciója, megoldási javaslata is elsősorban konceptuális természetű. Véleményem szerint, Márkus koncepciójának *középponti része* ugyanis éppenséggel bizonyos állítások viszonyára vonatkozó fejtegetése. Viszont úgy tűnik, hogy az itt következő megjegyzések — amelyek akár helytállóak, akár nem, mindenképpen csak a konceptuális problémára vonatkoznak — érvényessége vagy érvénytelensége független attól, hogy interpretációm valóban helyes-e, független tehát attól, hogy Márkus koncepciójának valóban középponti része-e az állítások viszonyára vonatkozó fejtegetése.

II

4. Mindenekelőtt néhány szót szeretnék szólni az ún. azonosságelméletről. Az azonosságelmélet, mint ez jól ismeretes,[4] a test-lélek probléma megoldása szándékozott lenni, bár érvényességét Smart először csak egy bizonyos típusú „mentális" állapotra (ún. *érzékletekre*) korlátozta. Az azonosságelmélet, s ez is jól ismeretes, azt állítja, hogy bizonyos pszichikus állítások és bizonyos neurofiziológiai állítások *referenciálisan* megegyeznek.

a) Mielőtt konkrét példán megmutatnám, hogy mit is jelent az ilyen típusú állítások referenciális megegyezése, érdemes egy kicsit elidőzni a *referencia* filozófiai-logikai fogalmánál, hiszen számos probléma forrása éppen a *referencia* fogalmának tisztázatlansága. Nyilvánvaló, hogy amikor olyan állításokat teszünk, hogy „A tollam piros", „A tőlem balra levő férfi kopasz", „A Waverley szerzője nagy író volt" stb., akkor bizonyos kifejezések segítségével kiválasztunk, kijelölünk egy bizonyos dolgot a sok közül, és erről a dologról állítunk valamit egy bizonyos más kifejezés segítségével. Az a kifejezés, amelynek segítségével kiválasztjuk, kijelöljük az illető dolgot, amelyről valamit predikálni akarunk, *referenciális funkciót* tölt be. Referenciális funkciót igen széles skálán elterülő kifejezések tölthetnek be, például tulajdonnevek, meghatározott leírások, bonyolult mondatok stb. Világosan kell látnunk, hogy egy terminusról önmagában nem vethető fel az a kérdés, hogy mi a referenciája. Hogyan kellene és lehetne ugyanis megválaszolni azokat a kérdéseket, hogy mi a „piros", a „szúró fájdalom", a „töltőtoll" terminusok referenciája? S bár megkérdezhetjük, hogy mi ezen terminusok *extenziója* (a velük jelöl*hető*, kijelöl*hető* dolgok osztálya), nem kérdezhetjük meg, hogy mi a referenciájuk. A referenciájukat firtató kérdésre csak egyetlen értelmes válasz adható, mégpedig az, hogy a kérdés értelmetlen. De azt is világosan kell látnunk, hogy ha belehelyezzük ezeket a kifejezéseket, ezeket a szavakat egy *beszédkontextusba*, például olyanformán, hogy „A szúró fájdalom, amit tegnap éreztem, mára már elmúlt", vagy „A töltőtollam, amit épp most vettem, eltört" stb., akkor már értelmes dolog lesz a referencia fürkészése, hiszen ilyen összefüggésekben az említett kifejezések valódi *referenciális funkciót* töltenek be.

Azonos kifejezésekkel természetesen referálhatunk *különböző dolgokra*, és különböző kifejezésekkel referálhatunk *azonos dolgokra*. Például „a kollégám" kifejezéssel nagyon sok különböző embert jelölhetünk ki, akikről azután valamit mondani szándékozunk, s a „Walter Scott" tulajdonnévvel minden bizonnyal ugyanarra a dologra referálunk, mint „a Waverley szerzője" leírással. Ha például azt mondjuk, hogy „A Waverley szerzője nagy író volt", és azután azt mondjuk, hogy „Walter Scott nagy író volt", akkor *azonos dologról* mondtuk ki *ugyanazt*, bár más kifejezésekkel jelöltük ki ezt a dolgot. Röviden szólva, azonos állításokat teszünk, még ha a mondat, amellyel az állításokat tettük és a mondat értelme különböző is volt.

Amíg, ha azt mondjuk, hogy „Walter Scott nagy író volt", majd azt mondjuk, hogy „A Waverley szerzője már meghalt", vagy azt szögezzük le, hogy „Az Ivanhoe

[4] Az azonosságelmélet rövid összefoglalására nézve lásd szerző „Defenzív materializmus" (I., Világosság 1968/8—9, 466—469, II., Világosság 1968/12, 712—717.) c. cikkét, amelyből az elmélet főbb téziseinek összefoglalása mellett az elmélet körül kialakult vitákról is képet kaphatunk.

szerzője ki nem állhatta a történelmet", akkor három különböző *mondat* segítségével teszünk három különböző *állítást egy és ugyanazon dologról*, egy és ugyanazon személyről. Másszóval, bár eltérő kifejezések segítségével referáltunk az illetőre, de *ugyanarról az illetőről* mondtunk ki mindhárom esetben valamit. A három állítás tehát *referenciálisan* megegyezik. Az állítások referenciális egyezéséből természetesen nem következik sem az állítások azonossága, sem pedig a megfelelő mondatok *értelmének* azonossága.

b) Szükséges volt ez a kis kitérő a *referenciális azonosság* fogalmára, mert az azonosságelméletben ez a fogalom központi helyet foglal el. Az azonosságelmélet ugyanis bizonyos állítások referenciális azonosságát szögezi le. Ha például azt mondjuk, hogy „A szúró fájdalom, amit tegnap éreztem, mára már elmúlt", akkor az azonosságelmélet szerint ez az állítás referenciálisan megegyezik egy neurofiziológiai állítással, például „Az idegrendszerem ilyen és ilyen (neurofiziológiai fogalmak segítségével megadható) tegnapi állapota így és így változott meg."

Az ilyen referenciális azonosságokon keresztül az azonosságelmélet képviselői szerint el lehet jutni *egy faktuális azonossághoz*, nevezetesen a „fájdalom" és az „ilyen és ilyen neurofiziológiai állapot" *extenzionális* azonosságához, amely természetesen empirikus, megfigyelésekkel ellenőrizhető, tudományos hipotézis. Smart, akitől az elképzelés származik, először csak a „fájdalom"-hoz, „düh"-höz hasonló dolgokra akarta kiterjeszteni az azonosságot,[5] az elmélet többi képviselője már így értelmezi az észlelési állításokat is.[6]

5. Mint minden elmélettel, így az azonosságelmélettel kapcsolatban is az első kérdés az, hogy helytálló-e vagy sem. Márkus véleménye az, hogy az elmélet nemcsak hibás, hanem „teljesen érdektelen", „abszolút felesleges". (229.) Természetesen Márkus György nem áll egyedül azzal a véleményével, hogy az azonosságelmélet rossz, hibás koncepció. Sokan sokféleképpen próbálták már cáfolni az „identitás"-elméletet. Az I. 3-ban Márkus megemlít egy konceptuális, logikai természetű ellenvetést, amelyet az azonosságelmélettel kapcsolatos szakirodalomban többen is az elmélet tarthatatlansága mellett szóló egyik legerősebb érvként tartanak számon. Márkus véleménye szerint azonban ez az ellenvetés nem elégséges az azonosságelmélet logikai lerombolásához. Egy kis időre tegyük most félre ezt a konklúziót és nézzük az ellenvetést — ahogy Márkus *bemutatja* ezt —, és nézzük meg azt a módot is, ahogyan Márkus *elveti* az ellenvetést.

a) Az ellenvetés szerint az introspektív pszichikus beszámolók *privát jellegűek* (222.), amíg a fizikai tárgyak, s köztük az idegrendszer sajátságairól szóló állítások *publikusak*. S e különbség miatt lehetetlen az azonosítás. Nos, az első probléma a 222—223. oldalon közölt ellenvetéssel kapcsolatban az, hogy a privát és a publikus állítások megkülönböztetésének szövegszerűen kimutatható két eltérő jelentése van. Azt olvashatjuk ugyanis, hogy „ez (mármint a privát jelleg — *A. F.*) elsősorban abban jelentkezik, hogy e kijelentések igazságának tekintetében a szubjektum *végső gnoszeológiai autoritással* bír: az ‚őszinte' introspektív beszámolókat semmiféle külső, mások számára is elérhető evidencia alapján nem lehet megcáfolni". (222.) Bizonyos evidenciák, bizonyítékok alapján történő cáfolhatóság vagy igazolhatóság kérdése *episztemológiai kérdés*, s ha ennek figyelembevételével különböztetjük meg a privát és a publikus kijelentéseket (jelen cikk terminológiája szerint: állításokat), akkor a megkülönböztetés minden bizonnyal *episztemológiai jellegű*. Egy mondattal később azonban a következő olvasható: „. . . a saját érzeteimre stb. vonatkozó kijelentések . . . nem lehetnek tévesek, azaz ha igaznak hiszem őket, igazak is, és logikailag lehetetlen, hogy bárki más megcáfolja ezeket. Márpedig . . . a két kijelentéstípusnak ez a logikai különbsége . . ." (223.) Itt a privát és publikus állítások megkülönböztetése már *logikai jellegű* különbségre utal. Úgy tűnik, hogy a tanulmányban nincs eldöntve, hogy logikai-e ez a különbség vagy episztemológiai. I. 3. bizonyos részei azt mutatják, hogy Márkus logikai különbségként fogja fel, I. 3. más részei alapján hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy „csak" episztemológiai különbségről van szó.

b) Az azonosságelmélettel szembeni ellenvetés — véleményem szerint — leglényegesebb premisszája Márkus megfogalmazásában a következő: „. . . a két kijelentéstípusnak ez a logikai különbsége nem magyarázható meg mással, csak annak a feltételezésével, hogy *különböző* tárgyakra vonatkoznak, s így egymással való helyettesítésük, empirikus azonosításuk logikailag lehetetlen". (223.) Márkus az ellenvetésnek ezzel a premisszájával nem foglalkozik, hanem csak a privát—publikus megkülönböztetés viszonylagos vagy abszolút voltával. Pedig úgy tűnik, hogy konklú-

[5] Vö.. Smart, J. J. C.: Sensations and the Brain Processes; „Philosophical Review", LXVIII. (1959.) 141—157.
[6] Vö. pl. Hocutt, M.: In Defence of Materialism; „Philosophy and Phenomenological Research", XXVII. (1967.) 366—385.

ziója, amely szerint az ellenvetés nem elégséges az azonosságelmélet logikai lerombolásához, és amellyel teljes mértékben egyetértek, éppenséggel a most idézett premissza hibásságából következik, s nem pedig a privát—publikus megkülönböztetés abszolút vagy viszonylagos voltából. Sőt, úgy tűnik, mintha maga Márkus is elfogadná ezt a premisszát. Amikor azt írja, hogy „Ha, a ‚privát' és ‚publikus' kijelentések (s ezen keresztül tárgyak) különbsége valóban végső és abszolút jellegű, akkor ez az ellenvetés valóban igen meggyőző" (223.), akkor nem tudunk másra gondolni, csak arra, hogy ebben a premisszában nem talál kifogásolni valót.

Ha Márkus valóban elfogadja ezt a premisszát, akkor valami egészen fundamentálisan téves állítást fogad el. Ha ugyanis ez a „különböző tárgyakra való vonatkozás" azt jelenti (és mi mást jelenthetne?), hogy a kétféle állítás *logikai szubjektuma* más, hogy a kétféle állításban *másról* mondunk ki valamit, azaz ha ez a *referenciák* különbségét jelenti, akkor hiba feltételezni, hogy az állítástípusok különbsége logikai szubjektumaik különbségével magyarázható. Például a „Juli itt van ma este" és a „Juli vagy itt van ma este, vagy nincs" (lehetséges folytatása: „mindkét lehetőséggel számolnom kell") logikai szempontból igencsak különböző állítás, de nehéz, sőt egyenesen lehetetlen lenne logikai különbségüket különböző tárgyakra való vonatkozásukkal magyarázni. Mindkét esetben a „Juli" tulajdonnév valódi referenciális funkciót tölt be, mindkét állítás azonos személyre vonatkozik, ezért logikailag lehetséges és ténylegesen igaz is, hogy logikai szempontból különböző állítások (kijelentések) azonos dolgokra vonatkozzanak. A privát és publikus állítások — még ha különbségük logikai természetű is — vonatkozhatnak azonos tárgyakra.

Ha a privát és publikus megkülönböztetése nem logikai, hanem episztemológiai természetű, akkor azt mondhatjuk, hogy állítások, vagy állítástípusok episztemológiai különbségeit még nehezebb különböző tárgyakra való vonatkozásukkal megmagyarázni, és még inkább lehetséges, hogy episztemológiailag különböző állítások azonos dolgokról szóljanak, azonos tárgyakra vonatkozzanak.[7]

Az azonosságelmélettel szembeni ellenvetés ezen premisszája — amely egyébként kísértetiesen hasonlít az *unum nomen, unum nominatum* jelentéskoncepcióhoz — fundamentálisan hibás, s *ezért* nem elégséges az ellenvetés az „identitás"-elmélet lerombolásához.

c) Márkus azonban *más módon* veti el az ellenvetést. Ez a mód a privát és a publikus állítások megkülönböztetésének relativizálására támaszkodik, s több mint problematikus.

Először is, Márkus bizonyos helyeken (223.) nem tagadja, hogy *van, létezik* egy ilyen különbség (bár, mint említettük, nem szögezi le egyértelműen, hogy logikai-e vagy episztemológiai-e ez), csak e különbség feltételezett végső és abszolút voltát vonja kétségbe.

Másodszor, ha valóban létezik ez a különbség — bármennyire viszonylagos is — és ha ez a különbség „nem magyarázható meg mással, csak annak a feltételezésével, hogy *különböző* ‚tárgyakra' vonatkoznak . . ." (223.), akkor nagyon nehéz belátni azt, hogy miként következik az azonosságelmélettel szembeni fenti ellenvetés jogosulatlanságát állító konklúzió.

Harmadszor, vannak az I. 3.-ban bizonyos passzusok, amelyeknek alapján hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy Márkus nem egyszerűen csak relativizálni akarja a megkülönböztetést, hanem magának a megkülönböztetésnek a létezését vonja kétségbe. Ha ugyanis az introspektív beszámolók privát jellege „ . . . elsősorban abban jelentkezik, hogy e kijelentések igazságának tekintetében a szubjektum *végső gnoszeológiai autoritással bír:* az ‚őszinte' introspektív beszámolókat semmiféle külső, mások számára is elérhető evidencia alapján nem lehet megcáfolni" (222.), akkor az a tény, hogy „Általában véve a mindennapi érintkezés reális gyakorlatában a pszichikus állapotokról szóló introspektív beszámolókat mások gyakran felülbírálják és elvetik — s nemcsak a beszélő részéről elkövetett tudatos hazugságra való hivatkozással" (223—224.), minden bizonnyal a privát versus publikus megkülönböztetés *elvetése* és nem pedig relativizálása mellett szól. Van még egy rész az I. 3.-ban, amely szintén ezt látszik alátámasztani. Márkus végig az egész cikkben, ez előtt is, ez után is mindig introspektív kijelentésekről beszél, ami azt a gyanúnkat támasztja alá, hogy az introspektív beszámolókat valódi *kijelentéseknek, állításoknak* tartja. De ha „ . . . az introspektív kijelentések privát és inkorrigibilis jellegének elfogadásáért . . . meglehetősen súlyos árat kellene fizetni — valószínűleg nem kevesebbet, mint annak elismerését, hogy ezek *nem kijelentések* e szó elfogadott értelmében" (224.), akkor úgy tűnik, hogy ezen keresztül is a

[7] Bizonyos esetekben *lehet* igaz az, hogy a logikai szubjektumok különbsége maga után von bizonyos episztemológiai különbségeket, de ez *általában nem igaz.*

privát versus publikus megkülönböztetés *léte* válik vitatottá. S a megkülönböztetés létének tagadása természetesen összeegyeztethetetlen azzal, hogy Márkus fentebb akceptálta a megkülönböztetést, és csak „végső és abszolút" jellegét tartotta vitathatónak.

Negyedszer, nem túl meggyőző az, ahogyan Márkus érvel a megkülönböztetés viszonylagossága mellett. Márkus Feyerabendet követő érvelése lényegében két részre osztható; az egyik részben Márkus meg akarja világítani, hogy a „gnoszeológiai autoritás" *minek a következménye*. Azt olvashatjuk, hogy „... az introspektív beszámolókat jellemző közvetlen és ‚végső' gnoszeológiai autoritás egyszerűen ... annak a következménye, hogy e kijelentések ... valójában igen alacsony empirikus (retro- és prediktív) tartalommal bírnak. Ugyanis pl. abból az *‚inkorrigibilisnek'* tételezett introspektív kijelentésből, hogy ‚én most valami barnát látok', ismereteink mai szintjén szinte semmi sem következik — nemcsak a külső anyagi világ tárgyaira, tulajdonságaira vonatkozólag, hanem a beszélő szubjektum viselkedése, sőt megelőző, ill. későbbi pszichikus állapotai tekintetében sem." (223.) Teljesen igaz az, hogy az idézetben említett állításból semmi sem következik az említett dolgokra vonatkozóan, de ez csak azért van így, mert *egyetlen* állításból tényleg lehetetlen bármi új dolgot kikövetkeztetnünk. Más állítások hozzáadásával azonban sok mindent következtethetnénk a mondott állításból. S így az állítás retro- és prediktív tartalma, amely sohasem önmagában jellemez egy állítást, hanem mindig *más állításokkal* való kapcsolatában, függni fog attól, hogy *milyen* állításokat adunk hozzá az idézetthez. Ez a magyarázat természetesen relativizálja a privát versus publikus megkülönböztetést, de olyannyira relativizálja, hogy meg is szünteti, mivel alkalmas, megfelelő állítások megválasztásával bármikor elérhetjük azt, hogy egy „privát" állításnak pont akkora retro- és prediktív tartalma legyen, mint egy „publikus"-nak, s ekkor megkülönböztetésük értelmét veszti. Ennek a magyarázatnak a logikai következménye tehát az, hogy az említett különbség nem létezik, s ez megint ellentmond annak, hogy Márkus fentebb akceptálta a megkülönböztetést, és csak relativizálni akarta.

A Feyerabendet követő érvelés másik része egy rendkívül fontos problémára hívja fel figyelmünket. Márkus azt írja, hogy „... az introspektív beszámolókat jellemző közvetlen és ‚végső' gnoszeológiai autoritás az általuk leírt állapotok relatív *nem*-ismeretének, a ‚háttér'-ismeretek hiányának történeti függvénye ..." Ezek a háttér-ismeretek — mint később olvashatjuk — éppenséggel a megfelelő tudományos ismereteket jelentik, s amilyen mértékben a tudományos ismeretek növekednek, gazdagodnak, olyan mértékben kellene eltűnnie a „gnoszeológiai autoritás"-nak. A privát versus publikus megkülönböztetés tehát relatív a tudomány fejlődéséhez viszonyítva. Nem akarunk itt ebbe a problémába részletesen belemenni, amely végső soron a tudomány és a mindennapi tudat viszonyának kérdése, mert filozófiai fontossága miatt külön tárgyalást igényelne, de hazudnánk, ha azt állítanánk, hogy létezik valamennyire is kielégítő, helyes megoldása. Viszont az, aki fenn akarja tartani a privát versus publikus megkülönböztetést, nem mondhatná-e válaszul azt, amit Descartes és Spinoza a Napról mondott?

d) Végül néhány szót a privát versus publikus megkülönböztetéséről. Megítélésem szerint, van valamilyen különbség az egyes szám első személyű pszichikus állítások (szándékosan nem mondtam *introspektív* állítást, mert ez előfeltételezné az introspekciónak, mint a „pszichikum", a „lélek" *megismerése* sajátos módjának elfogadását, amit itt nem részletezhető okok miatt tagadni szeretnék) és a materiális tárgyakra, ezek tulajdonságaira vonatkozó állítások között. Csakhogy ez a különbség nem jellemezhető a „privát" és a „publikus" fogalmaival.

Ha például olyasmiket állítunk, hogy „Alig látok a dühtől", vagy „Szomorú vagyok, mert csalódtam benned", vagy „Azt hiszem, hogy X. Y. végül is nem érti a kérdést", vagy „Látok egy kutyát" stb. stb. — s ezek mind egyes szám első személyű pszichikus állítások —, akkor ezek minden bizonnyal különböznek *valamiféle módon* az olyasféle állításoktól, hogy „A tollam eltörött", „A szobában valaki járkál", „A vonat már megint késik", „Már megint fogytam öt kilót" stb. Nem könnyű azonban megmondani, hogy *milyen módon* különböznek. A különbség, azt hiszem, az állítások igazságának vagy hamisságának *eldöntésében* rejlik. Ahhoz ugyanis, hogy meggyőződhessünk arról, hogy a tollam valóban eltörött, *megfigyeléseket kell végeznünk, használnunk kell érzékszerveinket*, mert enélkül nem lehetséges dűlőre jutni az állítás igazságát vagy hamisságát illetően. Másként áll azonban a helyzet, ha egyes szám első személyű pszichikus állításokat teszünk. Miféle megfigyeléseket kellene végeznem például nekem ahhoz, hogy eldöntsem, hogy szomorú, dühös, csalódott vagyok-e vagy sem? Hogyan kellene használnom érzékszerveimet ahhoz,

hogy eldöntsem, fáradt, szomorú, csalódott stb. vagyok-e vagy sem? Ha valaki például tükörbe néz, egészen biztos, hogy nem azért teszi, hogy azután nyugodt lelkiismerettel kijelenthesse: „Megfigyeltem magam, használtam a szemem és ennek segítségével dülőre vittem azt a kérdést, hogy csalódott vagyok-e vagy sem; igen, csalódott vagyok, láttam magam a tükörben, s ez meggyőzött erről." Mélységesen irreleváns, szükségtelen és abszurd lenne, ha így akarnánk eldönteni az egyes szám első személyű pszichikus állítások igazságát. Úgy tűnik tehát, hogy az ilyen állítások esetében nem szoktunk, nem kell, és nem is lehetséges megfigyeléseket végeznünk.[8] Ha azonban egy pszichikus predikátumot *másvalakiről* állítunk, azaz ha nem önmagunkra, hanem másokra vonatkozó pszichikus állítást teszünk, ha például azt mondjuk, hogy „A szomszédom iszonyúan dühös", akkor szintén megfigyelésekre, az érzékszervek használatára van szükségem (például *hallanom* kellene „dübörgő hangjait szavának" stb.) az állítás igazságának eldöntéséhez. Ebből a szempontból tehát a *másokra* vonatkozó pszichikus és a *materiális tárgyakra* vonatkozó „normális" állítások között nincs különbség.

A jelzett különbség azonban, mint említettük, nem azonos a privát, illetőleg publikus állítások különbségével. S ezért nem túl szerencsés ide bevezetni az ún. *privát-nyelv problémát.* (Vö. 224.) Az ún. privát-nyelv probléma[9] a szavak *jelentésével,* a mondatok *értelmével* és nem az egyes szám első személyű pszichikus állítások *igazságával vagy hamisságával,* illetve az igazság vagy hamisság *eldöntésével* kapcsolatos. A tradicionális filozófiában és elsősorban a brit empirizmus skolasztikus és teljesen metafizikus észlelés- és nyelvelméletében (pl. Lockénál) a két kérdés szorosan összefonódott, ami, hacsak nem akarunk egy *argumentum ad traditionemet* bizonyító erejűnek elfogadni, még nem elégséges alap ahhoz, hogy mi is összeötvözzük a két problémát.[10]

6. Márkus fő ellenvetése az azonosságelmélettel szemben[11] az I. 5.-ben olvasható: „Az ‚érzet' (‚érzékelés') és ‚észlelet' (‚észlelés') fogalmai közt — ezek szokásos *filozófiai* használatában — az alapvető különbség abban áll, hogy míg a saját észleleteimre, észlelési állapotaimra vonatkozó állítások (pl. ‚Látok egy barna asztalt' mint észlelési kijelentés), ‚evidenciaként' szolgálhatnak és szolgálnak a megfelelő ‚tárgynyelvi', a külső anyagi tárgyakra vonatkozó megfigyelési kijelentések elfogadásához (pl. ‚Egy barna asztal van (a fizikai térben) előttem'), addig az érzetekre vonatkozó kijelentések (‚Egy barna kiterjedést érzékelek' vagy ‚látómezőmben egy barna színű alakzat van' stb.) ezt a funkciót nem *tölthetik* be. Azaz az észlelési kijelentések *olyan* belső állapotokról szóló beszámolók, amelyek meghatározott *objektív* megismerési igényt támasztanak, míg az érzetekre vonatkozó kijelentések nem. Ennek megfelelően az a kijelentés, hogy ‚Egy barna asztalt látok' *(észlelési* kijelentésként felfogva), *hamis,* ha nincs valóban előttem egy barna asztal, s ha ez utóbbiról meggyőződtem, módosítanom is kell ezen állításomat. (‚Azt hittem (úgy tűnt stb.), hogy egy barna asztalt látok, de kiderült, hogy egy alacsony komód volt' stb.) Hogyan magyarázható meg immár az észlelési kijelentések ezen alapvető gnoszeológiai jellegzetessége annak a feltételezésnek alapján, hogy meghatározott agyi állapotok vagy folyamatok leírásai? Ha ezt a különbséget nem sikerül az azonosságelmélet talajáról kellően megmagyarázni és filozófiailag megalapozni,

[8] Az egyes szám első személyű, azaz az önmagunkra vonatkozó pszichikus állítások speciális episztemológiai helyzetét majdnem minden filozófus elismerte a filozófia történetében. Az a mód azonban, ahogy erről egy ismeretelmélet keretén belül számot akartak adni, tökéletesen hibás. A legtöbb filozófus ugyanis feltételezett egy speciális megismerési módot, amely erre és csak erre az esetre alkalmazható, olyan megismerési módot feltételezett, amellyel ezeknek és csak ezeknek az állításoknak lehet eldönteni az igazságát. Pl. Descartes *inspectio mentis,* Malebranche *sentiment interieur,* valamint Locke *intuíció* fogalma, Berkeleynek az a jellemzése, hogy önmagunkat nem az észlelés ideái szerint ismerjük meg, Leibniz jól ismert kitétele *(nisi intellectus ipse),* amit hozzáfűz az ugyancsak jól ismert dictumhoz stb. stb. mind e különbség elismerésére és egyfajta magyarázatára utal. Ezek a „magyarázatok" azonban mind a megismerő, cselekvő, akaró stb. szubjektum teljesen hibás felfogásánál kötöttek ki. Az ún. *introspekció* feltételezése csak egyik válfaja ennek a mélységesen hibás „magyarázatnak".

[9] A privát-nyelv probléma legjobb összefoglalását, és a tradicionális filozófia „nagy" kérdéseihez való viszonyát illetően lásd J. T. Saunders – D. F. Henze: „The Private-Language Problem", New York, Random House, 1967.

[10] Itt szeretnék rámutatni a tanulmány egy terminológiai tisztázatlanságára. Úgy tűnik, a tanulmányban nincs eldöntve, hogy *jelentés* minek tulajdonítható, *mondatnak* vagy *kijelentésnek.* Azt hiszem, hogy *jelentést, értelmet* csak nyelvi kifejezéseknek, szavaknak, mondatoknak tulajdoníthatunk, kijelentéseknek, állításoknak nem. Viszont állításoknak, kijelentéseknek igazságot vagy hamisságot tulajdoníthatunk, de jelentést, értelmet nem. Határozott különbség vagy ugyanis a *mondat,* a mondat *értelme,* és a mondat segítségével megtehető *állítás* között. Ezt a különbséget Arisztotelész, Buridan és a nominalisták, Frege és majdnem az egész modern logikai irodalom elfogadta.

[11] Itt nem foglalkozom Márkus egyéb ellenvetéseivel, mivel ezek hibásságára már Sós Vilmos rámutatott, vö. Sós V.: Hibás-e az azonosságelmélet?; „Magyar Filozófiai Szemle", 1970/6, 1088–1098. Márkus azonosságelmélettel szembeni fő ellenvetésével Sós is részletesen foglalkozik említett cikkében (1092. és köv.). Konklúziójával, amely szerint Márkus ellenvetése nem elégséges az azonosságelmélet elvetéséhez, teljes mértékben egyetértek. Viszont Sós konklúziójához vezető érvelése és az itt következő érvelés között van néhány különbség. A különbség azonban csak a *részleteket* illeti, s nem az érvelés fő *irányát.*

akkor ezt a felfogást egy ‚fizikalista' szolipszizmus veszélye fenyegeti. Márpedig úgy tűnik, hogy e különbség magyarázata komoly nehézségekbe ütközik." (227.) Mivel az azonosságelmélet ezt a különbséget nem tudja megmagyarázni, ezért hibás, elvetendő, rossz koncepció.

De valóban következik-e az idézett részből ez a konklúzió?

a) Ha Márkus az „evidencia" szón azt érti, amit ezen szokás érteni, akkor az idézett rész mindenekelőtt ellentmondásos, s így tetszőleges konklúzió levonására jogosít fel minket.

„Evidenciá"-n általában egy állítást szoktunk érteni, amelyet egy másik, egy igazolandó állítás igazságának bizonyítékaként, alátámasztásaként hozunk fel. Kevésbé formálisan szólva, és egy példával illusztrálva a dolgot, amikor Robinson Crusoe lábnyomokat fedezett fel a tengerparton, akkor ezt — miközben az ijedségtől elállt a szívverése — annak bizonyítékaként fogta fel, hogy rajta kívül valaki még van, vagy volt az általa lakatlannak gondolt szigeten. Robinson Crusoe evidenciája, és nemcsak az övé, hanem általában az evidencia, sohasem vonja maga után (logikai értelemben) az igazolandó állítást. Logikailag tehát mindig lehetséges, hogy az evidencia igazsága mellett az igazolandó állítás hamis legyen. Pontosabban szólva, ha az evidencia igaz, akkor az igazolandó állítás lehet igaz vagy hamis. És ha az evidencia hamis, attól az igazolandó állítás még lehet igaz vagy hamis. Mindez annak a következménye, hogy az evidencia és az igazolandó állítás között nem áll fenn deduktív, levezethetőségi viszony.

Semmi okunk sincs kételkedni abban, hogy Márkus ezt a viszonyt[12] érti az „evidencia" szón, mivel sehol sem jelzi azt, hogy másként használja a szót. Ebben ez esetben azonban az, hogy az „. . . észlelési állapotaimra vonatkozó állítások (pl. ‚Látok egy barna asztalt' mint észlelési kijelentés), ‚evidenciaként' szolgálhatnak és szolgálnak a megfelelő ‚tárgynyelvi', a külső anyagi tárgyakra vonatkozó megfigyelési kijelentések elfogadásához (pl.: ‚Egy barna asztal van (a fizikai térben) előttem')" (227.) ellentmond annak, hogy „. . . az a kijelentés, hogy ‚Egy barna asztalt látok' (*észlelési* kijelentésként felfogva), *hamis*, ha nincs valóban előttem egy barna asztal . . ." (Uo.) Jelöljük az olyasféle állításokat, hogy „Látom, hogy esik az eső" stb. Lp-vel, az „Esik az eső" állítást pedig p-vel. Ha Lp valóban evidencia p-re, akkor p hamissága — a fentiek szerint — nem vonhatja maga után Lp hamisságát. Ha pedig p hamissága valóban maga után vonja Lp hamisságát — amit Márkus megismétel a 228. oldalon is —, akkor Lp nem lehet evidencia p-re.

Úgy tűnik tehát, hogy ha az észlelési állítások valóban objektív megismerési igényt támasztanak és ha ez valóban abban áll, hogy p hamissága maga után vonja Lp hamisságát, akkor az Lp-féle állítások evidencia volta és objektív megismerési igénye ellentmond egymásnak, s ezért az érvelés nem lehet elégséges az azonosságelmélet elvetéséhez.

b) Nézzük meg, hogy ha konzisztenssé tesszük Márkus fő ellenvetését, következik-e belőle az azonosságelmélet tarthatatlansága. Kétféleképpen lehet az érvelést ellentmondásmentessé tenni.

Először, tételezzük fel, hogy az Lp-típusú állítások valóban evidenciák a p-féle állításokra. Márkus azt kérdezi, „Hogyan magyarázható meg immár az észlelési kijelentések ezen alapvető gnoszeológiai jellegzetessége, annak a feltételezésnek alapján, hogy meghatározott agyi állapotok vagy folyamatok leírásai?" (Uo.) Pontosabban ezt úgy kérdezhetnénk, hogy miképpen lehetséges az, hogy egy Lp-típusú állítás referenciálisan azonos legyen egy neurofiziológiai állítással? — feltéve azt, egyrészt, hogy az Lp valóban evidencia p-re és, hogy a megfelelő neurofiziológiai állítások nem evidenciák a p-típusú állításokra. Az ellenvetés, azt hiszem, csak ebben a megfogalmazásban fordítható az azonosságelmélet ellen. De ebben a megfogalmazásban könnyen ki is védhető, ugyanis „evidenciának lenni" minden bizonnyal állítások között fennálló vagy fenn nem álló *episztemikus viszonyt* jelent. Két állítás pedig lehet referenciálisan megegyező anélkül, hogy tulajdonságaik vagy viszonyaik is megegyeznének.

Az ellenvetés ellentmondásmentesítése érdekében tételezzük fel, másodszor, hogy az Lp-típusú állítások nem evidenciák a p-típusúakra, tegyük fel tehát — hogy objektív megismerési igénnyel rendelkeznek az idézett értelemben (azaz, hogy p hamissága maga után vonja Lp hamisságát). Ha az objektív megismerési igény ennek a *logikai viszonynak* a fennállását jelenti, akkor az azonosságelmélet képviselője megint csak azt válaszolhatja, hogy az állítások referenciális megegyezése nem követeli meg az állítások logikai viszonyainak az azonosságát is.

Mindezek alapján úgy tűnik, hogy a fent idézett ellenvetés semmiféle konkluzív erővel nem rendelkezik.

c) Természetesen Márkussal együtt ne-

[12] Az evidenciának ez az értelmezése egyébként általánosan elfogadott az ismeretelméleti, logikai irodalomban.

künk is el kell ismernünk, hogy van különbség érzékelési és észlelési állítások között. Csakhogy például a „Szúró fájdalmat érzek a hátamban" és a „Látok egy kutyát" különbsége nem abban van, hogy az utóbbi evidencia arra az állításra, hogy „Van előttem egy kutya", amíg az előző nem evidencia arra az állításra, hogy „Egy szép kagylónyelű kés van a hátamban" — egyszerűen azért nem, mert Lp egyáltalán nem evidencia p-re, Lp és p között nem evidenciális viszony áll fenn.[13]

Ez a különbség nem jellemezhető helyesen azzal a megállapítással sem, hogy az észlelési állítások objektív megismerési igényt támasztanak, ha ezt az igényt úgy értelmezzük, hogy p hamissága maga után vonja Lp hamisságát. Mégis ez utóbbi közelebb van az igazsághoz, mint az evidencia fogalmával történő jellemzés.

Lp és p között furcsa viszonyok állnak fenn, ugyanis ha „Látom, hogy esik az eső", akkor minden bizonnyal „Esik az eső". Másszóval, a „Látom, hogy esik az eső" és „Az eső nem esik" konjunkció *valahogyan* inkonzisztens. Ha nem igaz az, hogy „Látom, hogy esik az eső", attól még lehet, hogy az eső tényleg esik, de az is lehet, hogy az eső nem esik. Másszóval, Lp hamissága konzisztens p igazságával vagy hamisságával. Továbbá p igazságával konzisztens Lp igazsága vagy hamissága. Abban az esetben azonban, amikor nem esik az eső és mégis azt mondom, hogy „Látom, hogy esik az eső", akkor *nem hamisat állítok, hanem semmit sem állítok*, azaz p hamissága maga után vonja Lp-nek az igaz vagy hamis tekintetében vett *ürességét*. Természetesen semmi és senki sem akadályozhat meg bennünket abban, hogy ilyen, az igaz vagy hamis szempontjából *üres mondatokat* mondjunk, csak ekkor szándékunk egészen más; félre akarunk például valakit vezetni, a jólértesültség látszatát akarjuk kelteni, vagy egyszerűen csak hangszálainkat akarjuk gyakorlatoztatni stb. A „látni" szó — és egy csomó más *verba sentiendi* és *verba intelligendi* — rendelkezik ezekkel a sajátosságokkal, s ezen keresztül máris az *észlelés* fogalmának nagyon fontos konceptuális ismertetőjegyeihez jutottunk el.[14]

d) Az előző 6. *a)*—6. *c)* részekből úgy tűnhet, mintha jelen sorok szerzője is egyetértene avval, hogy „ . . . az észlelési kijelentések . . . belső állapotokról szóló beszámolók . . ." (227.) Márkus egész tanulmányán végigvonul[15] az a gondolat, hogy az észlelési állítások, kijelentések „belső állapotokról szóló beszámolók". Vegyük az észlelési állítások példájának azt, amit ő hoz fel: „Látok egy barna asztalt". Az első problémánk minden bizonnyal az, hogy mit jelent az, hogy egy állítás *valamiről szól?* Jelenthet-e többet, mint azt, hogy valakinek vagy valaminek tulajdonítunk egy tulajdonságot, hogy valakit vagy valamit valami mással viszonyba állítunk? Ha nem jelent ennél többet a „valamiről szól", akkor a „Látok egy barna asztalt", vagy a „Látom, hogy esik az eső", és általában az ehhez hasonló észlelési állítások *nem belső állapotokról szólnak*. Az, hogy „Látom, hogy esik az eső" *rólam* szól, és nem valamiféle „belső" állapotról, a „Látom, hogy p" *logikai alanya én magam vagyok*, s nem pedig „belső" állapotom. S ez valahogyan azt mutatja, hogy maga az észlelés fogalma előfeltételezi a cselekvő, gondolkodó — és természetesen — észlelő *szubjektum*, *személy* fogalmát. Az észlelés problémája tehát logikailag kapcsolódik a filozófia egyik legnehezebb kérdéséhez, az *emberi szubjektum* mibenlétének problémájához.[16] Anélkül, hogy bármi többet tudnék vagy akarnék állítani, fel szeretném hívni a figyelmet arra, hogy a két probléma *megoldásának* is figyelembe kell vennie ezt a kapcsolatot.

e) Mindannak ellenére, amit ez idáig mondtam, azt hiszem, hogy Márkus azonosságelmélettel kapcsolatos *konklúziójában* (nevezetesen, hogy az elmélet rossz, hibás) van némi igazság: az azonosságelmélet tényleg hibás, ha *a konceptuálisan értelmezett test-lélek probléma* megoldása szán-

[13] Ez még nem zárja ki azt, hogy ne *szolgáltathatnánk másoknak* evidenciát azzal, hogy kijelentjük: „Itt és itt látok vagy láttam egy kutyát". *Mások* számára az, hogy én láttam vagy látok itt és itt egy kutyát, tényleg evidencia lesz arra, hogy itt és itt van vagy volt egy kutya. Sőt, az hogy *tegnap* itt és itt láttam egy kutyát, ma *evidencia* lehet *nekem* is arra, hogy tegnap itt és itt volt egy kutya. Sajnos, ez a viszony éppen csak a „Látok egy kutyát" és „Van előttem egy kutya" állításokra nem érvényes.

[14] Arisztotelész volt az első, aki észrevette ezeket a konceptuális ismertetőjegyeket. Azt írja ugyanis „ . . . míg a megismerés tárgya, ha megszűnik létezni, egyidejűleg hatálytalanítja a megismerést is . . . , addig ennek fordítottja nem igaz. Igaz, hogy ha a megismerés tárgya nem létezik, nem lehetséges semmiféle ismeret sem, mert ekkor már nem lesz semmi megismernivaló. De egyelően igaz az is, hogy ha nincs ismeretünk egy bizonyos tárgyról, attól a tárgy még egészen jól létezhet . . . Az észleléssel kapcsolatban hasonló az eset; mert az észlelés tárgya, úgy tűnik, elsődleges az észlelés aktusához képest. Ha az észlelhető tárgy megsemmisül, az észlelés is megszűnik létezni, de az észlelés megsemmisülése nem szünteti meg az észlelhető létét. . . . az észlelés megszűnése nem foglalja magában az észlelhető megszűnését." „Categoriae", $7^{b}25-8^{a}5$. (A *Ross*-féle Arisztotelész fordítást használtam.)

[15] Elvétve található azonban ezzel ellentétes értelmű megfogalmazás is. Például a 235. oldalon Márkus azt írja: „Egy olyan kijelentés ugyanis, mint 'Én most egy ilyen és ilyen tárgyat (tárgyi szituációt) észlelek', mindig a szóban forgó szubjektum egy pillanatnyi állapotának, egy meghatározott egyedi (bár megismételhető) ténynek a leírása."

[16] Arisztotelész vette észre, hogy a pszichikus fogalmak előfeltételezik a szubjektum, az ember mint személy fogalmát, akikről ezek a sajátosságok *állíthatók*. Vö. „De Anima", 408^{b} 10—15.

dékozik lenni. A test-lélek probléma megoldásaként ugyanis elfogadhatatlan az „identitás"-elmélet, de még ez a „némi igazság" sem következik Márkus ellenvetéseiből. Megítélésem szerint az azonosságelmélet központi gondolata hibás, mégpedig az, amely szerint a test és lélek között csak *faktuális, kontingens viszony* van. A faktuális, kontingens viszony, még a faktuális azonosság is csak azt jelenti, hogy a lélek, bár empirikusan függ a testtől, de logikailag független tőle. Egy *faktuális*, egy *kontingens* kapcsolatot, függést elismernek és feltételeznek az idealista dualizmus képviselői is, maga Descartes is ezt hangsúlyozza. De a lényeg az, hogy bármilyen faktuális kapcsolat mellett *logikailag lehetséges* a testtől független lélek, *logikailag lehetséges* az, hogy létezzen lélek, de test ne. S ez azután zöld jezést ad az idealizmus, a lélek halhatatlansága stb. doktrínáinak. Bár egy cseppet sem kételkedem az azonosságelmélet képviselőinek materialista *intencióiban*, mégsem tartom elfogadhatónak az elméletet, éppen *logikai következetlensége* miatt. Az elmélet, bármennyire is szeretnék képviselői, nem tudja kiküszöbölni a lélek idealista fogalmát. Az elmélet képviselőinek legnagyobb tévedése az, hogy a test és lélek közötti *logikai viszonyt* (az ún. léleknek a testtől való logikai függését) faktuális, kontigens viszonynak tünteti fel.

III

7. Nem akarok sokat hozzátenni ahhoz, vagy sokat elvenni abból, amit az I. 6.—I. 9. részekben a *behaviorizmusról* olvashatunk. Első észrevételként azonban meg kell említeni, hogy nem meggyőző az, *ahogyan* Márkus elveti az „avowal-theory"-t, amiből természetesen még nem következik az, hogy az „avowal-theory" igaz. Márkus ugyanis azt írja: „Ez az elmélet tartalmazhat bizonyos igazságelemet, de semmiképpen sem tekinthető elégséges magyarázatnak és interpretációnak (mint ahogy, szemmel láthatólag, Wittgenstein sem tartotta annak). Annak a kijelentésnek, hogy ‚Fájdalmat éreztem', a jelentése feltétlen a ‚fájdalmat érzek' kijelentés jelentésének meghatározott transzformációjából származik. De múltba vetített sírásnak éppúgy nem fogható fel, mint ahogy e korábbi sírás leírásának sem." (229—230.)

Sajnos, ebből az érvelésből még nem következik, hogy az „avowal-theory" hibás. Először is nem világos, hogy miért kellene egy múlt időbe tett kijelentés „jelentésének" feltétlenül a jelen idejű kijelentés „jelentéséből" származnia. Azonnal azt kérdezhetjük, hogy a jövő idejűnek melyikből kellene származnia, és hogy mi a helyzet az olyan nyelvekben, ahol van *perfectum* is. A jelentés és a jelentés transzformációjának kérdése, úgy tűnik, nem egyszerűen csak *conjugatio* kérdése. Másodszor a „Filozófiai vizsgálódások"-ból nemcsak az derül ki, hogy Wittgenstein nem tartja elégséges magyarázatnak és interpretációnak az azóta „avowal-theory"-nek nevezett elképzelést, hanem az is, hogy kizárólag csak a jelen időben és egyes szám első személyben mondott *mondatokra* tartja ezt[17] érvényesnek. És ezen nem kell nagyon csodálkoznunk, ha figyelembe vesszük azt, hogy számos más esetben is egy jelen idejű egyes szám első személyű mondattal (amelynek természetesen van *értelme*) semmiféle állítást nem teszünk, amíg múlt idejű vagy egyes szám második személyű formájával igaz vagy hamis állítást tehetünk. Ha például én egy arra illetékes személy lennék, és a körülmények is megfelelőek lennének, mondhatnám azt a mondatot, hogy „Ezt a hajót ezennel Felszabadulásnak nevezem el" anélkül, hogy igaz vagy hamis állítást tennék. Értelmetlen és egyszerűen fel sem merülhet az a kérdés, hogy igaz-e vagy hamis az, amit mondok. Egy későbbi időpillanatban már természetesen mondhatom azt, hogy „Ezt a hajót Felszabadulásnak neveztem el", és a mondat múlt idejű formájával valódi, igaz vagy hamis állítást tettem. Értelmes és felvethető lesz az a kérdés, hogy vajon igaz-e vagy hamis az, amit mondok. Az olyan *értelmes* mondatokban, amelyekről fel sem vethető, hogy kimondásukkor igaz vagy hamis állítást teszünk, nyilvánul meg a nyelv *nem-deskriptív funkciója* (ebben az előző példában ennek egyik esetével, a *performatív funkcióval* találkozhattunk).

S ez azt mutatja, hogy az „avowal-theory" arra a feltételezésre épül, hogy egy értelmes mondat kimondásakor nem mindig és nem feltétlenül igaz vagy hamis állításokat teszünk, hanem a mondat egészen más célokat is szolgálhat. Az „avowal-theory" ezt a feltételezést próbálja alkalmazni az egyes szám első személyű jelen idejű pszichikus mondatokra, miközben a „lélek" *nem-deskriptivista, nem-kognitivista elméletét* fejti ki — amivel természetesen még semmit sem mondtunk arról, hogy az elképzelés igaz-e vagy hamis, tartható-e vagy teljesen tarthatatlan.

8. Márkus az I. 9.-ben a *viselkedés-disz-*

[17] Vö. Wittgenstein, L.: „Philosophical Investigations", Oxford, Basil Blackwell, 1958., különösen 246. §.

pozíció fogalmával foglalkozik részletesen, mivel „. . . . ennek van a legnagyobb esélye arra, hogy a pszichikum jellemzésére felhasználható legyen . . .” (233.) Márkus egyetért az „észlelet”-nek és egy meghatározott viselkedéstípusnak az összekapcsolására irányuló kísérlettel (234.), véleménye szerint azonban „a ‚diszpozíció’ fogalma . . . nem alkalmas e kapcsolat explikálására.” (Uo.) Márkus véleménye igazolásához három érvet hoz fel.

a) Az első érv szerint az észlelési állapotok viselkedés-diszpozíciókkal való azonosítása vagy ezek segítségével történő elemzése némi kívánnivalót hagy maga után, mivel nem lehet tudni, hogy „. . . *mi* az a viselkedés, amelyre egy meghatározott tárgy vagy tárgyi szituáció észlelése ‚diszponál’ bennünket”. (234.) Evvel a szakirodalomból is jól ismert ellenvetéssel a magam részéről teljes mértékben egyetértek. A Márkus által felsorolt példák még inkább aláhúzzák azt, hogy viselkedési reakció és észlelés csak *kontingensen, ténylegesen,* ha úgy tetszik, „közvetve” kapcsolódnak össze, s a behaviorizmus, akármilyen formát is öltsön, hibát követ el, amikor ezt a *kontingens viszonyt* akarja *logikai, konceptuális viszonnyá* átvarázsolni. Nem tudok tehát egyetérteni Márkus véleményével, amely szerint ez az ellenvetés nem konklúzív, hanem „. . . csak egy megoldandó feladatra hívja fel a figyelmet . . .” (235.)[18] Megítélésem szerint az ellenvetés — bizonyos formában — elvi jelentőségű, és logikailag elégséges a hehaviorizmus bármilyen változatának elvetéséhez.

b) A második érv szerint az „észleletnek” viselkedési diszpozíciókkal való azonosítása lehetetlen, mert a diszpozíciós fogalmak *logikája* kizárja ezt. (Vö. 235.) Nos az, amit az itt következőkben Márkus a diszpozíciós fogalmak logikájaként bemutat, inkább a logikai hibák példatárához hasonlít, semmint a logikához. A 17. lábjegyzetben a „törékeny”-hez hasonló diszpozicionális terminusokról azt olvashatjuk, hogy „Az ilyen és ehhez hasonló terminusok valamely tárgynak való predikációja azt az állítást tartalmazza, hogy a tárgy egy meghatározott módon fog viselkedni, *ha* fennállnak meghatározott feltételek”. (234.) Ezzel szemben a 235. oldalon az áll, hogy „Amikor valamely tárgynak vagy tárgyosztálynak egy meghatározott diszpozíciót tulajdonítunk, ez egyenértékű valamely általános *feltételes* kijelentés állításával: ‚*Ha* ilyen és ilyen feltételek fennállnának, akkor a tárgy így és így viselkednék’ ”. Majd Márkus így folytatja: „(Pl. ‚*X* vízben oldható’ megközelítőleg azonos értelmű azzal az állítással, hogy ‚Ha *X*-et a vízbe tennénk, akkor feloldódnék’).” (Uo.) Ha a diszpozíciós állítást Pd-vel, az általános feltételes állítást pedig Pf-fel jelöljük, akkor az első megfogalmazás szerint Pd csak tartalmazza Pf-et (— hogyan tartalmazhat egy állítás egy másikat másként, mint hogy az egyikből következik a másik?). A második megfogalmazás szerint Pd egyenértékű Pf-fel (— az állítások egyenértékűsége pedig nem igen lehet más, mint az állítások ekvivalenciája). A harmadik idézett megfogalmazás szerint Pd megközelítőleg azonos értelmű Pf-fel, ami „megközelítőleg” azt jelenti, hogy — ha figyelembe vesszük, hogy állításoknak szemben a mondatokkal vagy kifejezésekkel értelmetlenség (a szó már említett *szemantikai* értelmében) *értelmet* tulajdonítani — a Pd-nek és a Pf-nek megfelelő mondat értelme egyezik meg.

Amellett, hogy ez a három megfogalmazás nem ekvivalens egymással, felmerül itt még egy probléma is. Márkus ugyanis azt mondja a Pf-ről, hogy ez általános feltételes kijelentés, s ennek meg is felel az, amit a 17. lábjegyzetben olvashatunk. Viszont az, amit Márkus a második megfogalmazásban Pf *példájaként* hoz fel, nem felel meg ennek. Ez a példa ugyanis nem egy általános feltételes kijelentés, hanem egy ún. *tényellentétes feltételezés.*[19] És mondanom sem kell, hogy egy általános feltételes kijelentés nem azonos egy tényellentétes feltételezéssel — ha úgy tetszik, egészen más a *logikájuk.*

A diszpozíciós fogalmak jellemzésével kapcsolatban van még egy probléma. Azt olvashatjuk ugyanis, hogy „Tudományelméleti munkákban néha előfordulnak olyan monstruozitások, mint az ‚ez a tárgy *t pillanatban* elasztikus’ kijelentés. Ez azonban nyilvánvalóan értelmetlen: egy tárgy vagy elasztikus *és punktum,* vagy nem elasztikus (ami nem zárja ki azt, hogy bizonyos, gyakorlatunk-életfeltételeink számára ‚különleges’ feltételek közt ne *veszíthetné el* elaszticitását)”. (236.) Az említett mondat azonban nem is olyan nyilvánvalóan értelmetlen. Mert ha értelmetlen lenne, akkor sohasem lehetne segítségével igaz vagy hamis állítást kimondani.

[18] A megoldandó feladat az lenne, hogy megadjunk az észleletek főbb típusai számára valamilyen „unikális” reakciótípust, amelyet „. . . az észlelő szubjektum, *ha* fennállnak bizonyos (meghatározott) feltételek, mindig produkálni fog”. (234.) A későbbiekben, Márkus megoldási javaslatának elemzésekor ki fogunk térni arra, hogy e feladat miért megoldhatatlan.

[19] Egyébként a harmadik megfogalmazásban is az „*X* vízben oldható”-hoz rendelt Pf egy tényellentétes feltételezés — összhangban a második, ellentétben az első megfogalmazásban szereplő kijelentéssel.

Márpedig úgy tűnik, hogy néha igenis sikerül *igaz állítást* tennünk az „Ez a tárgy most elasztikus" mondattal. Egyébként az, hogy Márkus elismeri, hogy bizonyos tárgyak elveszíthetik rugalmasságukat ellentmond annak, hogy értelmetlennek tartja az említett mondatot. Mert ha egy tárgy elveszítheti rugalmasságát, akkor logikailag lehetséges, hogy ma például még rugalmas legyen, de holnap már nem. És akkor logikailag lehetséges az „Ez a tárgy most rugalmas" mondattal igaz vagy hamis állításokat tennünk. Sőt, ténylegesen szoktunk is ilyen állításokat tenni. Ha például kiszerelem az órám rugóját, ami most még rugalmas és lángba tartom (— hogy a tűz pl. miért lenne gyakorlatunk-életfeltételeink számára „különleges" feltétel, igen nehéz belátni—), akkor néhány másodperc múlva már nem lesz rugalmas. Ugyanez érvényes egy csomó más diszpozícióra is. Ezek a diszpozíciók *hosszabb-rövidebb ideig* jellemzik az illető tárgyat. Véleményem szerint ezért nincs igaza Márkusnak, mikor azt állítja, hogy a „. . . diszpozicionális fogalmak logikájának egyik legjellemzőbb vonása éppen az, hogy *nem* időhöz relativizálták . . ." (236.)

Van a diszpozícióknak egy másik csoportja, amelyekre érvényes Márkus megállapítása. Ezeknél a diszpozíciónál tényleg értelmetlen hozzátenni azt, hogy most, vagy valamilyen más időpredikátumot. Ilyen diszpozíció talán például a „vízben oldható". De ez a „legjellemzőbb vonás" *általában* nem jellemző.

Nem hiszem, hogy a diszpozíciós fogalmak „logikája"-ként bemutatott fenti „konfúzió-csokorra" alapozni lehet egy súlyos ellenvetést. De úgy tűnik, hogy Márkus ellenvetése nem is teljesen ezen alapul, hanem azon, hogy egy észlelési állítás *mást ír le, más tényt rögzít*, mint egy diszpozicionális állítás. Ezzel az ellenvetéssel, vagy az ellenvetésnek ezzel a részével azonban nem áll szándékomban foglalkozni, mivel a filozófiai logika egyik legtisztázatlanabb, legsötétebb része éppen a „tények" és állítások viszonyának kérdése, és mivel bizonyos elemi félreértéseken kívül mást úgyse nagyon tudnék mondani róla, ezért inkább a hallgatást választom.

c) Márkus harmadik észrevétele inkább egy megjegyzés, semmint egy érv. Márkus a viselkedés-diszpozíció fogalmát túl tágnak, túl elasztikusnak tartja ahhoz, hogy „. . . valóban szükségszerű, intim kapcsolatot állapíthassunk meg közte és az észlelési folyamat, ill. állapot egyes jellemzői között". (236.)

IV

9. Márkus a II. 10-től kezdődően saját elképzelését, megoldási javaslatát fejti ki.

a) Ennek érdekében rögtön a 238. oldalon egy előzetes, a későbbiekben igazolandó *általános* választ ad problémájára. Ezzel az előzetes válasszal azonban Márkus olyan problémát válaszol meg, amit sehol sem vet fel, és ami nem ekvivalens sem az „introspektív" pszichikus állítások és a neurofiziológiai állítások viszonyára, sem pedig a megfelelő jelenségek viszonyára vonatkozó kérdéssel — bár a szövegből *úgy tűnik*, mintha az eredeti probléma megválaszolása lenne. Azt olvashatjuk ugyanis, hogy „. . . míg a pszichológia és a neurofiziológia ‚nyelvéről' a *maguk egészében* végső soron elmondható, hogy *objektíve egy és ugyanazon* jelenségcsoport leírására szolgálnak és ennyiben az azonosságelméletnek igaza van, az *egyes* pszichikus terminusok vagy kijelentések *nem* azonosíthatók a neurofiziológiai terminusok vagy kijelentések valamely véges halmazával, még referenciájuk tekintetében sem (ezért téves az azonosságelmélet). A neurofiziológiai és a fiziológiai leírás *egy és ugyanazon* anyagi-organikus aktivitás-formának *más-más objektív szempontból és különböző célból történő leírása* . . . , a két leírás egymásra nem fordítható le és egymásra nem redukálható." (238.) Az idézett helyen tehát Márkus egy neurofiziológiai és egy pszichológiai leírás viszonyának kérdésére akar válaszolni, illetve válaszol. Nyilvánvaló, hogy ez nem ekvivalens a faktuális kérdésként értelmezett test-lélek problémával, és az alábbiakból kitűnik az is, hogy nem ekvivalens az I. 1.-ben megfogalmazott és konceptuális kérdésként értelmezett test-lélek problémával sem. Ugyanis, amíg minden egyes szám első személyű — Márkus azt mondaná: introspektív — pszichikus állítás felfogható pszichológiai leírásnak, addig nem minden pszichológiai leírás azonos egy „introspektív" pszichikus állítással. Amikor például nem önmagunkról, hanem másokról állítunk egy pszichikus predikátumot, akkor ez minden bizonnyal egy pszichikus állítás lesz, de egészen biztos, hogy nem lesz „introspektív" pszichikus állítás. Következésképpen, az idézett hely előfeltételezi a konceptuális kérdésként értelmezett test-lélek probléma egy második, az I. 1.-ben szereplőtől eltérő megfogalmazását.[20]

b) Természetesen nagyon világosan elképzelhető, és igaz is lehet az, hogy a neurofiziológiai és a pszichológiai leírások egy és

[20] Úgy tűnik, hogy itt a hangsúly az egyes pszichikus állításokról — a pszichológiai leírás, a pszichológia nyelve kiemelésével — átkerül a pszichológiára mint tudományra. Ez a hangsúlyeltolódás azonban nem tart sokáig, és a III. 17.-ben a hangsúly ismét visszakerül a pszichikus állításokra.

ugyanazon jelenségcsoportot írjanak le anélkül, hogy egymásba lefordíthatók és egymásra redukálhatók lennének. Egyáltalán nem világos azonban az, hogy miként írhatnak le a neurofiziológiai és a pszichológiai állítások egy és ugyanazon jelenségcsoportot anélkül, hogy legalább néhány pszichológiai és néhány neurofiziológiai állítás referenciálisan azonos ne lenne.

Sőt, problematikus az is, ahogyan Márkus indokolja a fenti konklúziót, azt írja ugyanis, hogy „... a pszichikus terminusok mint absztrakciók *önidentifikációja* (s ennek megfelelően az egyes partikuláris állapotoknak egy meghatározott pszichikus fogalom alá való szubszumpciója) más elveken nyugszik, mint a fiziológiai fogalmak önidentifikációja". (237.) Nem merném azt állítani, hogy értem vagy, hogy a releváns részek érthetővé teszik azt, hogy mit jelent „a pszichikus terminusok mint absztrakciók önidentifikációja" kifejezés. A „düh" szó nyilvánvalóan egy pszichikus terminus, de kevésbé nyilvánvaló az, hogy mi is a „düh" terminus mint absztrakció, és még kevésbé nyilvánvaló, hogy mi is a „düh" terminus mint absztrakció önidentifikációja. Sajnos, a dolog nem lesz világosabb attól, hogy Márkus megpróbál három „önidentifikációs elvet" felsorolni, mégpedig a következőképpen: „A megfelelő ‚pszichikus" ill. fiziológiai predikátumok ugyanis *különböző* logikai szubjektumokhoz (az organizmus mint egész versus ennek szervei, elemei) tartoznak, *különböző* tartalmi kritériumok alapján (a külső környezethez való rezultatív viszony azonossága versus az egyes elemek egymás közti viszonyának azonossága) vannak megalkotva, és általában *különböző* gyakorlati és megismerési célokat szolgálnak." (237—238.) S ezért úgy tűnik — legalábbis nekem úgy tűnik —, hogy a fenti általános válasz, a fenti konklúzió nincs *érthetően* indokolva.

10. Márkus a továbbiakban három új fogalmat vezet be, úgymint: a funkció, a funkció mechanizmusa és a funkcióteljesítés fogalmát. A funkcióteljesítés fogalmának — pontosabban a funkcióteljesítések egy valódi részosztályának — példájaként jön be az „egyenesen áll" predikátum, s Márkus ezen keresztül vezeti be a behaviorisztikus állítás, leírás fogalmát.

a) Ezután Márkus tisztázni akarja, hogy mi a viszony a behaviorisztikus leírás és a fiziológiai leírás (a továbbiakban: Bl és Fl) között. Azt írja, hogy bár minden igaz Bl-hez lesz egy olyan Fl, „... amely az adott szubjektumról ugyanezen pillanatban szintén igaz, s e két leírás *ugyanazon* állapotra vonatkozik" (240.), de Bl és Fl nem fordítható le egymásra, nem ekvivalens egymással, az egyik nem vezethető vissza a másikra. Önmagában sem Bl-ből Fl, sem Fl-ből Bl igazsága nem vezethető le. „Ahhoz — olvashatjuk a 241. oldalon —, hogy ezt megtehessük, pótlólagos információra van szükségünk ...", amely információ nem része az adott tudománynak. Néhány sorral lejjebb azonban a következő áll: „... az a tény, hogy a fiziológiai és a behaviorisztikus leírás között szerves belső kapcsolat van, mégis megmutatkozik — ugyanis bizonyos értelemben, véleményem szerint, igenis lehetséges valamely tisztán fiziológiai leírásból a megfelelő behaviorisztikus jellemzés igazságára következtetni." (Uo.) Nos, mindenekelőtt a leírások közötti „szerves belső kapcsolat" szúr szemet: mit jelent vagy mit jelenthet ez? Másodszor, fentebb azt olvashattuk, hogy sem Bl-ből Fl, sem pedig Fl-ből Bl igazsága nem vezethető le. Hogyan egyeztethető ez össze azzal, hogy igenis lehetséges egy tisztán Fl-ből — tisztán Fl, gondolom, az ami nem tartalmaz pótlólagos információkat — egy Bl igazságára következtetni? Csak akkor egyeztethető össze, ha ez a „bizonyos értelemben" a pótlólagos információk, a pótlólagos állítások felvételét jelenti. De hogy Márkus nem erre gondol, amikor ezt a „bizonyos értelemben"-t hozzá teszi, azt a 242. oldalon tudjuk meg, ahol leszögezi, hogy tisztán fiziológiai faktorokból „magas valószínűséggel következtethetünk" a behaviorisztikus állapot meglétére.

b) Ez a végül is feloldható inkonzisztencia lenne azonban a kisebb baj. A nagyobb baj ott van, és az úgy tűnik feloldhatatlan inkonzisztencia ott lép fel, ahol Márkus összehasonlítja a Bl—Fl viszonyt a pszichológiai és a neurofiziológiai leírások (Pl és Nl) viszonyával. Azt írja, hogy „A funkcióteljesítési állapotokra vonatkozó behaviorisztikus és a ‚mechanizmusaikat' specifikáló fiziológiai leírások kölcsönviszonya tehát egybeesik az ‚azonosság — és — lefordíthatatlanság' azon sajátos viszonyával, amelyet a 10. §-ban az észlelési (pszichikus) állapotok és a nekik ‚megfelelő' neurofiziológiai állapotok kapcsolatának magyarázatára posztuláltunk." (242.)

Mindenekelőtt egészen megdöbbentő az, ahogy Márkus egyetlen mondatban keveri az állapotok viszonyának és a leírások, állítások viszonyának kérdését. Ez a hely szép példája a konceptuális és a faktuális kérdések korábbiakban már szóvá tett keveredésének. Másodszor, ha figyelembe vesszük azt, amit Márkus más helyeken mondott, akkor a Bl—Fl, illetőleg a Pl—Nl viszony nem esik egybe. Ugyanis, amíg az egyes Bl-ek, illetőleg Fl-ek viszonya felvethető és megválaszolható kérdés (vö.

240.), addig az egyes Pl-ekről és Nl-ekről ez nem vethető fel. (Vö. 238.) Továbbá, amíg a Bl-ek és a megfelelő Fl-ek referenciálisan megegyeznek (vö. „... e két leírás *ugyanazon* állapotra vonatkozik" 240.), addig a Pl-ek és a megfelelő Nl-ek referenciájuk tekintetében sem azonosíthatók. (Vö. 238.). Az említett viszony csak annyiban esik egybe, hogy sem a Bl-ek és Fl-ek, sem pedig a Pl-ek és Nl-ek nem lefordithatók, nem ekvivalensek, egymásra visszavezethetetlenek, s ez csak tisztán *negatív* jellemzése a kérdéses viszonynak.

c) Ez idáig Márkus a test-lélek problémára vonatkozó általános megoldási javaslatát vázolta. A III. 14.-től kezdődően a test-lélek problémán belül az észlelés kérdésére adott válaszát körvonalazza. Mielőtt azonban erre rátérnénk, nézzük meg, hogy a II. 13. végén mit előlegez Márkus az észlelésre vonatkozó koncepciójából. Azt olvashatjuk, hogy „... az észlelésre vonatkozólag, a pszichikus állapotleírások és egy sajátos típusú ‚behaviorisztikus' állapotleírás *ténybeli empirikus azonossága* mellett fogunk érvelni". (242.) Nem tudni sajnos, hogy a referenciális azonosságon kívül mit jelenthet két leírás „ténybeli empirikus azonossága", de nem is ez a legfontosabb probléma az előlegezéssel kapcsolatban. Emlékezzünk rá, hogy I. 1.-ben Márkus az „introspektív" pszichikus és a neurofiziológiai állítások viszonyának, I. 2.-ben és részben I. 1.-ben a fizikai és a pszichikus jelenségek viszonyának, II. 10.-ben pedig a Pl-ek és az Nl-ek viszonyának kérdését akarja a test-lélek probléma megoldásaként megválaszolni. Itt, az észlelésre vonatkozó koncepciójánál Márkus a pszichikus állapotleírások és a sajátos típusú behaviorisztikus leírások viszonyának kérdésére akar válaszolni. Az első háromról már tudjuk, hogy nem azonos problémák, a negyedik, ami semmiképp sem azonos az elsővel vagy a másodikkal, csak úgy lehet azonos a harmadikkal, ha a sajátos típusú Bl-ek ekvivalensek lehetnek az Nl-ekkel (amelyeket az Fl-ek részosztályaként foghatunk fel) — ezt az ekvivalenciát azonban Márkus a leghatározottabban tagadja. (Vö. 241.) S ezért úgy tűnik, hogy itt már Márkus nem az első kérdést, nem is a másodikat vagy a harmadikat, hanem egy egészen új kérdést válaszol meg, bár a leírt szöveg úgy tünteti fel, mintha végig egy problémáról lenne szó.

11. Térjünk át most az észlelés problémájára. Márkus koncepciója szempontjából a döntő szövegrész a III. 17.-ben található, ahol az áll, hogy „Az észlelési tapasztalat közvetlen leírására — az egyöntetűség kedvéért — a következő kifejezést fogom használni: ‚X (én, te vagy ő) észlel valamit mint F-et' (ahol F jelentheti, hogy ‚piros', ‚kerek', ‚asztal', ‚20 méter távolságra levő' stb. stb. — azaz bármely érzékileg megállapítható jellemvonást). Felfogásunk szerint ez empirikusan ekvivalens a következő leírással: ‚*X az érzékszerveit ért ingerlés következtében képes és kész arra, hogy az F-nek megfelelő módon reagáljon külső környezetére*'." (248.)

a) Amikor Márkus az észlelési tapasztalat közvetlen leírására az egyöntetűség kedvéért bevezeti az idézett leírást, akkor minden bizonnyal előfeltételezi, mert logikailag előfeltételeznie kell, hogy az észlelési tapasztalat a fenti kifejezés segítségével egyöntetűen leírható. De sajnos koránt sem ez a helyzet.

Először is, ha behelyettesítjük az F, Márkus által megadott értékeit az „X észlel valamit mint F-et"-be, például, ha vesszük az asztal szót és azt mondjuk, hogy „Én észlelek valamit mint asztalt", akkor nagyon nehéz ellenállnunk annak a gondolatnak, hogy ezt a mondatot ne tartsuk agrammatikusnak, értelmetlennek. A mondat ebben a formájában valóban agrammatikus, és ezért olyan, amelynek segítségével semmiféle észlelési tapasztalatot nem lehet leírni.

Próbáljuk meg azonban némi átalakítással grammatikussá tenni, mert egy grammatikus mondatnak már nagyobb esélye van arra, hogy valamilyen észlelési tapasztalat leírására szolgáljon. Ha a mondatot átalakítjuk a „Valamit asztalnak látok" mondattá, akkor már egy grammatikus, értelmes mondattal állunk szemben, csak még azt nem tudjuk, hogy miféle észlelési tapasztalat leírására szolgálhat. A mondattal igaz vagy hamis állítást olyan kontextusban tehetünk, amelyben például egy Vasarely kép előtt állunk és a képet a perspektíva változások szerint egyszer asztalnak, egyszer lapostetejű kis háznak látjuk. Nyugodtan mondhatjuk, hogy „A képet most asztalnak látom, most pedig kis háznak". A mondattal tehát igaz vagy hamis állítást olyan kontextusban tehetünk, amelyben az a valami, amit látunk, vizuálisan többértelmű, amikor logikailag lehetséges, hogy ne csak így, hanem másként is láthassuk a valamit, amikor tehát logikailag lehetséges, hogy ez a valami megkülönböztethető legyen attól, amilyennek vagy aminek látjuk. Bármilyen pszichológiai tankönyv szolgálhat további példákkal a vizuális többértelműségre.[21]

[21] Nem tudom, de azt hiszem érdemes lenne tudni, hogy a látáson kívül van-e vagy lehet-e a hallás, a szaglás stb. esetében is ilyen, illetve hasonló többértelműség.

A mondattal még egy másik típusú szituációban is lehet igaz vagy hamis állítást tenni. Például, ha egy távoli magas épületre nézve azt mondjuk, hogy „Innen egész kicsinek látjuk a házat", akkor vagy igaz vagy hamis állítást tettünk. De, s ezt a szituációt az előzőtől éppen ez különbözteti meg, a ház vagy a ház magassága, nagysága vizuálisan nem többértelmű, logikailag nem lehetséges, hogy ugyanabból a helyzetből egyszer egészen kicsinek lássam a házat, másszor pedig egészen nagynak. Ilyen szituációban az „Innen egészen kicsinek látjuk a házat" mondat úgy funkcionál, mint „A ház innen egész kicsinek látszik". De az ilyen látszik-szituációban is az a valami, ami valamilyennek látszik, logikailag megkülönböztethető attól, amilyennek látszik, és az, amilyennek látszik, logikailag megkülönböztethető attól, amilyen valójában, s a látszik szituáció és a többértelmű szituáció csak ennyiben közös.

De például egy olyan szituációban, amelyben egy elefánt előtt állok az állatkertben, és nézem, ahogy teleszívja ormányát vízzel, értelmetlen lenne azt mondani, hogy az előttem levő valamit elefántnak látom, hiszen minek láthatnám még? — búgócsigának vagy esetleg vízipisztolynak? Az elefánt vizuálisan egyértelmű dolog. Nyilvánvaló az is, hogy valamit, ami nem elefánt, *láthatok* elefánt*nak* abban az értelemben, hogy ez a valami *látszhat* elefántnak. De ha egy elefánt az orrom előtt van és nézem azt, akkor az elefánt nem látszhat elefántnak. Ellenkező esetben ugyanis az elefántot meg kellene tudnunk különböztetni az elefánttól, ami enyhén szólva igen munkaigényes és fáradságos feladat lenne. Az elefánt látása tehát nem többértelmű, és nem is látszik-szituáció, hanem egy normális észlelési szituáció.

Ez a három látási szituáció (és ekkor még nem szóltunk a hallási stb. szituációkról) logikailag, konceptuálisan annyira különböző, hogy lehetetlen egyöntetűen leírni őket.[22]

b) Márkus természetesen nem tagadja azt a vitathatatlan tényt, hogy nemcsak tulajdonságokat, hanem egy csomó más jellegű dolgot is észlelhetünk, vagy észlelünk is — bár koncepcióját elsősorban a tulajdonságok észlelésére dolgozza ki. Ennek ellenére nem lesz talán érdektelen röviden átfutni az észlelés, és ezen belül is elsősorban a látás kategoriális struktúráján. Kétségtelen, hogy észlelünk tulajdonságokat, például láthatom vagy látom is a tollam színét stb. stb. De a tulajdonságok mellett még nagyon sok mást is szoktunk látni. Például és elsősorban a tárgyakat. Ha látom a tollamat, vagy látok egy elefántot, akkor ez a tárgyészlelések és nem a tulajdonság-észlelések kategóriájába tartozik. Továbbá, amikor egy tárgy rezgését látom vagy látom a szobámban a festői rendetlenséget, akkor észlelésem az állapot-észlelések egyik esete lesz. Vagy, amikor Néró végignézte Róma égését, akkor minden bizonnyal egy folyamatot látott és nem pedig tulajdonságot, tárgyat vagy állapotot. Amíg, ha láttam volna Gandhi meggyilkolását, akkor egy tragikus eseményt láttam volna. S ha igaz az a sztori, hogy Noé az özönvíz után kettősívű szivárványt látott az égbolton, akkor nehéz lenne azt mondani, hogy tárgyat, tulajdonságot, állapotot, folyamatot vagy eseményt látott. Az igazság az, hogy egy természeti jelenséget észlelt. A fentieken kívül láthatunk még viszonyokat, például ikrek hasonlóságát; végül, de nem utoljára fantasztikus változatosságú és elképesztő mennyiségű tényt szoktunk látni, például a „Láttam, hogy tegnap is elmentél hazulról" egy tényészlelés leírásaként fogandó fel.[23]

Nem hiszem, hogy teljes lenne ez az osztályozás, nem tudom például, hogy futballmeccsek, futóbajnokságok látása hova tartozik, de célom nem is a teljesség volt, hanem csak az, hogy érzékeltessem, mennyivel szélesebb a látható dolgok spektruma, mint ahogy azt első pillanatra gondolnánk, vagy mint ahogy azt a filozófusok gondolták. Nem tudom továbbá azt sem, hogy más észlelési modalitásokra megadható-e egy ilyen vagy ehhez hasonló, egyáltalán nem önkényes osztályozás. Nem tudom, hogyha például egy éles sikoltást, vagy a szél süvöltését hallom, vagy ha az enyészet bűze megcsapja orrom, akkor észleletem, ha egyáltalán besorolható, milyen kategóriába sorolható be. Mint fentebb említettük, láthatunk és szoktunk is látni tulajdonságokat. De nem hiszem, hogy ugyanilyen biztonsággal mondhatjuk azt, hogy hallunk tulajdonságokat. Úgy tűnik ugyanis, hogy a tulajdonság-hallás kategóriája szükségképpen üres, azaz konceptuálisan lehetetlen,

[22] Ha Márkus ennek ellenére fenn akarja tartani az egyöntetű leírhatóságra vonatkozó véleményét, akkor ki kellene mutatnia azt, hogy az észlelés konceptuálisan különböző esetei logikailag visszavezethetők a többértelmű dolgok vagy a látszik szituációk észlelésére.

[23] Az észlelés kategoriális struktúrájának leírásában Arisztotelész, Kant, Reid tette meg az első lépéseket; az előzőekben némiképpen követtük Austin és Warnock leírását. Vö. Austin J. L.: *Sense and Sensibilia* (Oxford, Clarendon Press, 1962) és Warnock, G. J., *Seeing*, a „Perceiving, Seeing, and Knowing" c. kötetben (ed. R. J. Swartz, New York, Doubleday, 1965.), 49–67.

hogy tulajdonságokat halljunk.[24] A „vonatfütty", a „motorzúgás", a „légyzümmögés" nyilvánvalóan a hangészlelés „szótárába" tartozik, a légy és a légyzümmögés közötti viszony azonban nem egyezik meg a tárgy-tulajdonság viszonnyal. Viszont az biztos, hogy szoktunk tényeket hallani. Például, ha nem is látjuk, de hallhatjuk és néha halljuk is, hogy a villamos elmegy a ház előtt, vagy hogy a szomszédos lakásban veszekednek stb. stb.[25]

c) Márkus szerint egy észlelési állítás „empirikusan ekvivalens" azzal az állítással, hogy „X az érzékszerveit ért ingerlés következtében képes és kész arra, hogy az F-nek megfelelő módon reagáljon külső környezetére". (248.) Jelöljük az észlelési állítást E-vel, a második típusút pedig R-rel. Az idézett rész szerint E és R között „empirikus ekvivalencia" áll fenn. A tanulmány más helyein azonban mást is olvashatunk erre a viszonyra vonatkozóan. Például a 247. oldalon azt olvashatjuk, hogy „Az észlelést tehát e szempontból az *adekvát viselkedési reakcióra való előkészületként* határozhatjuk meg", a 251. oldalon az áll, hogy „Amikor azt mondom, hogy ‚egy barna asztalt látok' ezzel azt állítom . . .", majd a 253. oldalon Márkus analízisnek nevezi ezt a viszonybaállítást. Viszont a 261. oldalon az szerepel, hogy „E felfogás szerint valamit F-nek észlelni (észlelni, hogy valami F) annyi, mint . . .", a 262. oldalon már az „annyit jelent" viszony szerepel, majd a 283. oldalon azt olvashatjuk, hogy „. . . az a kijelentés, hogy ‚X valamely felület egy szegmentumát meghatározott (homogén) színűnek észleli', *körülbelül* azt jelenti (az empirikus-materiális azonosság értelmében . . . ." stb.

Az említett megfogalmazások közül némelyik azt sugallja, hogy E és R a normális logikai értelemben ekvivalensek, melyike azt, hogy például a „látás" fogalma definíció szerint azonos a „látott tulajdonságnak megfelelő reakcióra való készültség" fogalmával, némelyike azt, hogy a megfelelő mondatok értelme, jelentése egyezik meg, némelyike pedig semmit sem sugall, mivel az adott megfogalmazásban érthetetlen; például hogyan jelenthet egy mondat körülbelül ugyanazt, mint egy másik — az empirikus-materiális azonosság értelmében? — Úgy tűnik, sehol sincs leszögezve a tanulmányban, hogy mi jelent az „empirikus-materiális azonosság értelmében jelenteni valamit" kifejezés.

A továbbiak szempontjából nyugodtan félretehetjük azokat a megfogalmazásokat, amelyek érthetetlenek, azokat is félretehetjük, amelyek azt sugallják, hogy az E-nek és az R-nek megfelelő mondatok értelme egyezik meg, mivel Márkus a testlélek probléma általános megoldási javaslatánál leszögezi, hogy nem erre gondolt.[26] Nem akarok foglalkozni az esetleges definíció viszonyával sem, hanem csak E és R feltételezett ekvivalenciájával.

12. Az észlelés és ezen belül is konkrétan a látás kategoriális struktúrája bizonyos logikai feltételeket ró ki az „az F-nek megfelelő reakció", az „F szempontjából adekvát reakció" fogalmára.

a) Márkus koncepciójától minden bizonnyal megkövetelhetjük azt, hogy megőrizze a látás kategoriális struktúrájában levő különbségeket.[27] S ezt csak úgy tudja megtenni, ha posztulálja az adekvát reakciók megfelelő és nem átfedő kategóriáit. Mindig pont annyi reakció-kategóriát kell posztulálnia, ahány látás-kategória van, és nem szabad, hogy a reakció-kategóriák átfedjék egymást, mert az átfedés például azzal a következménnyel járhatna, hogy a tulajdonság-észlelés nem különböztethető meg a tárgy-észleléstől.

b) Másodszor Márkusnak posztulálnia kell azt is, hogy az egyes kategóriákon belül az egyes esetek különbségeinek is a reakciók különbségei felelnek meg, mert máskülönben megkülönböztethetetlen lenne például a rugó rezgésének és a szobámban uralkodó festői rendetlenségnek az észlelése.

13. Márkus azt írja, hogy „. . . abból indulunk ki, hogy minden megfigyelhető-észlelhető F jellemvonás számára lehetséges egy olyan reakció típusnak . . . a megadása, amely e tulajdonság vonatkozásában biológiailag (vagy társadalmilag) *adekvátnak* tekinthető". (248.) Más helyen pedig leszögezi, hogy „. . . amikor itt és a továbbiakban ‚megfelelő', ‚adekvát' reakcióról beszélünk, ezen mindig az *észlelt* F tulajdonságnak ‚megfelelő' reakció értendő". (249.)

a) Nem túlzottan világos az, hogy mit is jelent az F-nek megfelelő, az F szem-

[24] Ha ez a megállapítás helytálló, akkor Márkus tulajdonságokra kidolgozott észlelés-koncepciója semmit sem mond a hallásról. Márpedig a hallás — akárhogy nézzük is — egy módja az észlelésnek.

[25] Azt hiszem, hogy az észlelés kategoriális szerkezetének többé-kevésbé kielégítő leírása után meg lehetne nézni, hogy konceptuális szempontból melyik kategória elsődleges. Hevenyészett és előlegezett válaszunk az lehet, hogy a tárgyak és a tények kategóriája. A tulajdonságok észlelése ennélfogva előfeltételezi a tárgyak és a tények észlelését.

[26] Az általános megoldási javaslat figyelembevételével azonban nehéz megmagyarázni, hogy miért szerepelnek mégis szövegszerűen ezek a megfogalmazások is.

[27] Erre a logikai feltételre és következményeire Sós is rámutatott. Vö. i. m. 1096.

pontjából adekvát reakció fogalma.[28] Vegyünk most példának egy tényt és ne pedig egy tulajdonságot, vegyük azt a tényt, hogy esik az eső és tegyük fel azt is, hogy látom, hogy esik az eső. Mi lenne adekvát, mi lenne megfelelő reakció e tény vonatkozásában? Nagyon nehéz, sőt lehetetlen lenne erre a kérdésre válaszolni a körülmények megadása nélkül. Hiszen reagálhatok erre a tényre úgy is, hogy bent maradok a lakásban, vagy ha sürgős elintézni valóm van, esernyőt veszek magamhoz és elindulok stb. stb. A válasz, úgy tűnik, sok mindentől függ; mindenekelőtt szándékaimtól, cselekvési lehetőségeimtől, az elérhető eszközöktől, attól a szituációtól, amelybe éppen belekerültem stb. stb. Ez azonban azt mutatja, hogy egy reakció mindig csak egy adott cselekvési kontextusban adekvát. Absztraktan, a kontextus kizárásával nem lehet felvetni azt a kérdést, hogy egy reakció adekvát-e vagy sem. A cselekvési kontextus megadása, leszögezése nélkül ellentmondásokhoz, értelmetlenségekhez juthatunk, ha „a" megfelelő reakciót firtatjuk. A megfelelő, az adekvát reakció fogalma tehát előfeltételezi a *cselekvési kontextust*, amelyben ennek a fogalomnak értelme van.[29] Az „Esik az eső"-nek vagy bármi más észlelhető dolognak megfelelő reakció tehát, logikailag szólva, mindig egy függvény.

b) Ha helytálló ez az okoskodás, akkor Márkus koncepciója ellen a legsúlyosabb ellenvetés a következő: a „Látom, hogy esik az eső" vagy a „Láttam a szobádban uralkodó festői rendetlenséget" stb. minden bizonnyal állítások, a hozzájuk rendelhető R-ek azonban sohasem állítások, hanem állításfüggvények. Márkus koncepciója szerint állításoknak állításfüggvényekkel kellene ekvivalensnek lenniök, és ez komoly és megalapozott kételyeket ébreszthet bennünk a koncepciót illetően.

14. Márkus az V. 26.-tal kezdődő részben próbálja kijelölni az ún. elsődleges és másodlagos minőségek vonatkozásában adekvát reakciókat. Ezért a 18—26.-ig terjedő részt egy időre zárójelbe teszem és majd a későbbiekben térek vissza rá. Azt olvashatjuk, hogy „Ami a tárgyak és tárgyi szituációk olyan ‚elsődleges' tulajdonságait illeti, mint alak, nagyság, térbeli távolság és hely, mozgás, súly stb., létezik az ezek észlelésével kapcsolatos természetes ... és ... species-független reakciónak egy olyan osztálya, amelyet az adott viszonylatban *‚követő' vagy ‚reprodukáló' válaszreakcióknak* nevezhetünk. A mozgás esetében ez a szó szoros értelmében vett ‚kísérés' (együtthaladás vagy nyomonkövetés) reakciója, a távolság esetében a lokomóció útján vagy kézzel való ‚elérése', az alak esetében a lokomócióval, kézzel vagy szemmel történő ‚körüljárása', a nagyság vonatkozásában a ‚megragadása', a súly esetében az ‚elmozdítása'." (267.) Ezek a követő vagy reprodukáló válaszreakciók lennének tehát *az* adekvát reakciók.

a) Bár a mozgás szigorúan szólva nem tulajdonság a szó logikai értelmében, de mivel a szó tradicionális filozófiai értelmében elsődleges minőség, maradjunk ennél. Természetesen nagyon sokféle mozgás van, és ezek egy jelentős részét észlelni is szoktuk. Néha például látjuk Almássy dupla Lutzát vagy egy trapéztornász halálugrását, egy autókerék forgását, egy zászló lengését stb. stb., de abszolúte nem világos, hogy miként lehetne „a szó szoros értelmében" kísérni ezeket a mozgásokat, együtthaladni velük vagy nyomonkövetni őket. Ha például a szó szoros értelmében nyomonkövetni akarnám egy megforgatott biciklikerék mozgását, akkor ez azt jelenti, hogy nekem is forgómozgást kellene végeznem?

A mozgás vonatkozásában adekvát reakció Márkus-féle kijelölésének némi plauzibilitást kölcsönöz a testek egyenesvonalú vagy nem túl bonyolult görbevonalú mozgásának látása. Bizonyos esetekben legalábbis szemmel — ha nem is a szó szoros értelmében — követni szoktuk egy tárgy mozgását. Ha például a buszon utazik egy ismerősünk, akkor ha integetni akarunk neki — egy darabig — legalábbis szemmel — követnünk kell, kísérnünk kell a busz mozgását. De ez csak annak a trivialitásnak tudható be, hogy ha valami mozgó tárgyat továbbra is látni akarunk, akkor tovább is rajta kell tartanunk a szemünket, nem engedhetjük ki a tárgyat a látóterünkből. De vannak még az egyenesvonalú mozgásoknál is olyan esetek,

[28] Márkus a 249. oldalon ad egy definíciót, de mint később ki szeretném mutatni, ez a definíció Márkus észlelés-koncepcióját cirkulárissá teszi.

[29] Különös élességgel merül fel ez a tárgy-észlelések esetében is. Pl. ha látok egy kést, akkor reagálhatok erre úgy is, hogy: 1. Felveszem és ledőfök vele valakit, 2. Kismirglizem, 3. Eldobom, mert útban van, ... 1532. Eladom, mert az érte kapott kevés pénz is megment az éhhaláltól stb. stb. Az a kérdés, hogy a számtalan sok reagálás közül melyik „a kés vonatkozásában adekvát reakció" megválaszolhatatlan, értelmetlen kérdés, mert mindegyik reakció *lehet* adekvát egy bizonyos cselekvési kontextusban. Továbbá, nagyon nehéz elképzelni, hogy egyáltalán hogyan lehetne és kellene adekvátan és species-függetlenül reagálni pl. a teliholdra — a farkasok üvöltenek rá, a kutyák megugatják, az embernek mit kellene csinálni, ha a reakció tényleg „igen liberális értelmezésben" species-független? Az igazság azt hiszem az, hogy a hold felkel, ott van az égbolton, vagy látom vagy nem — és kész, ez minden, a dolog be van fejezve. A rá va.ó reagá.ás kérdése fel sem merül, hacsak nem vagyunk olyan cselekvési kontextusban, amelyben valamilyen megállapodás valamilyen cselekvést kapcsol a hold látásához.

amelyekben nincs ilyen követő vagy kísérő reakció. Ha például valaki szemből közeledik felém és közben nem szaladgál jobbrabalra, akkor sem a szó szoros értelmében, sem szemmel, sem fejforgatással nem követem vagy kísérem a mozgást, hanem egyszerűen csak látom. És más tényezők figyelembevételével azután reagálhatok rá az adott cselekvési kontextusnak megfelelően.

Bonyolult mozgások esetében, amelyek természetesen jól láthatók, és a gyakorlott szemnek felismerhetők, azonosíthatók, pedig egyszerűen értelmetlen dolog ilyen reakciókat posztulálni. Például mi lenne az adekvát reakció Almássy dupla Lutzára, vagy Lakatos piruettjére?

Azt olvashattuk továbbá, hogy a távolság esetében az adekvát reakció a lokomóció útján vagy a kézzel való elérés reakciója. Ez is lehet bizonyos kontextusokban adekvát, de amikor az Alpokban két hegycsúcs óriási távolságát látom, akkor enyhén szólva tökéletesen inadekvát lenne lokomócióval vagy kézzel el-, illetve átérni ezt, vagy kísérletet tenni bármi ilyesmire. Más kérdés természetesen az, hogy méterekkel, kilométerekkel stb. kifejezhetem ezt a távolságot. Ugyanígy nem mindig adekvát az alakok körüljárása sem. Miért lenne például adekvát egy nyomtatott *o* betű vagy egy 8-as vonatkozásában az, hogy kézzel, szemmel vagy lokomócióval körmozgást végzek, vagy hogy Lissajous-görbe mentén mozgok? Természetesen, ha túl nagy a tárgy és nem tudom átlátni, akkor ahhoz, hogy megállapíthassam a pontos alakját, körüljárhatom. De ez nem mindig szükséges vagy lehetséges. Továbbá, mindannyian meg vagyunk győződve például a Himalája nagyságáról, a szerencsésebbek láthatták is, de nagyon kevesen lehetnek arról meggyőződve, hogy a Himalája nagysága vonatkozásában adekvát reakció a megragadásé.

Konklúzióm tehát az, hogy azok a reakciók, amelyeket Márkus felsorol, bizonyos esetekben lehetnek adekvátak, amíg más esetekben lehetetlen, hogy adekvátak legyenek.[30] Ez is alátámasztja azt a fentebbi konklúziót, hogy például a „Lakatos piruettjének megfelelő reakció" logikai értelemben egy függvény, s amíg a „Láttam Lakatos piruettjét" minden bizonnyal egy állítás, amelynek igazsága vagy hamissága eldönthető kérdés, addig az „Érzékszerveimet ért ingerlés következtében képes és kész voltam arra, hogy a Lakatos piruettjének megfelelő módon reagáljak a külső környezetre" sohasem állítás, hanem állításfüggvény, s így igazságának vagy hamisságának kérdése fel sem merülhet. Ezért a kettő ekvivalenciájának feltételezése értelmetlen feltételezés.

b) De tegyük fel, hogy nem értelmetlen ez a feltételezés, tegyük fel, hogy a cselekvési kontextus kiküszöbölésével is ki lehet jelölni „az" adekvát reakciókat. Ekkor is súlyos ellenvetések hozhatók fel E és R feltételezett ekvivalenciájával szemben. Először is úgy tűnik, hogy a „felkészülés", „készültség", a „képes és kész vagyok" kifejezések semmivel sem világosabbak és érthetőbbek, mint a „diszpozíció" terminus. Másodszor, ha a Lakatos piruettjének vonatkozásában adekvát reakció például a tapsolás, akkor én képes és kész lehetek a tapsolásra anélkül is, hogy látnám a piruettet. Nem akarok színikritikát írni, de láthatom a piruettet anélkül is, hogy képes és kész lennék a tapsolásra. Sőt, ha egy autó egyenesvonalú mozgása vonatkozásában adekvát reakció a kísérés, akkor képes és kész lehetek az autó mozgásának követésére (természetesen csak szemmel vagy fejforgatással) anélkül, hogy látnám a mozgását (például egy versenyautó elindulása előtti másodpercekben), és láthatom a mozgását anélkül, hogy követném, kísérném azt. Ezek szerint el lehet képzelni olyan szituációkat, amelyekben E igaz és R nem, illetőleg R igaz és E nem, ezért E és R nem lehetnek ekvivalensek.

Tévedés ne essék, E és R ekvivalenciájának tagadásával semmiesetre sem tagadom azt, hogy az észlelés *jelenségei* összekapcsolódhatnak bizonyos reakciókészültségekkel. E és R ekvivalenciájának feltételezése lehet értelmetlen, vagy hamis feltételezés, függetlenül attól, hogy az említett dolgok *de facto* összekapcsolódnak-e vagy sem. Ugyanis, amikor ez utóbb említett dolgok *tényleges* összekapcsolódását, „konstans konjunkcióját", oksági vagy nomológikus viszonyát feltételezzük, akkor valódi természettudományos hipotézist állítunk fel. E konkrét tudományos hipotézis igazolásának vagy cáfolásának feladata nem a filozófia, hanem a természettudomány illetékességi területébe esik. Mindezzel természetesen csak annyit akarok mondani, hogy e valódi tudományos hipotézis igazságának vagy hamisságának kérdése nem azonos az E és R ekvivalenciáját leszögező állítás igazságának vagy hamisságának kérdésével.

c) Ha most pillanatnyilag el is tekintünk az eddigiekben szóvá tett problematikus részektől, akkor is úgy tűnik, hogy Márkus koncepciója abszurd következmé-

[30] Márkus a későbbiek során (269.) az emberi tevékenység elés esetére bevezeti még az ún. átalakítási reakciók fogalmát is. A reakciók számának szaporítása azonban úgy tűnik, nem oldja meg az említett problémákat, ugyanis az átalakítási reakciókról *mutatis mutandis* el lehet mondani a fentieket.

nyekkel jár. Ha ugyanis az észlelés valóban felkészülés az észlelt sajátosságnak megfelelő reakcióra, és ha minden észlelhető sajátosság vonatkozásában létezik egy megfelelő reakció, illetve reakció-típus, akkor az észleletek különbségeit a megfelelő reakciók különbségeiben kell keresnünk, és ha különbség van a megfelelő reakciókban, akkor különbségnek kell lenni az észleletekben is.

A filozófia történetében sokan szóvá tették már, hogy bizonyos sajátosságok több mint egy érzékszervvel észlelhetők. Az ún. elsődleges minőségek közül majdnem mind ilyen, a mozgás például nemcsak látható, hanem hallható is, az alak nemcsak látható, hanem tapintható is stb. Tegyük fel, hogy a szomszédom ideges járkálásának vonatkozásában adekvát reakció A, akkor Márkus koncepciója szerint az, hogy „Látom a szomszédom ideges járkálását" ekvivalens kellene legyen avval, hogy az „Érzékszerveimet ért ingerlés következtében képes és kész vagyok A-módon reagálni". De ha hallom a szomszédom ideges járkálását, akkor a „Hallom a szomszédom ideges járkálását" ugyancsak ekvivalens kellene legyen avval, hogy az „Érzékszerveimet ért ingerlés következtében képes és kész vagyok A-módon reagálni". Amiből azt a valóban meglepő következtetést vonhatjuk le, hogy hacsak nem akarjuk azt hinni, hogy az ekvivalencia nem tranzitív, akkor a „Látom a szomszédom ideges járkálását" és a „Hallom a szomszédom ideges járkálását" ekvivalens kellene legyen. Ugyanilyen eredményt kapnánk például egy kocka látása és tapintása esetében is stb.

Visszafelé sem kapunk túl megnyugtató következtetéseket. Mert ha látom egy nyakkendő színét, és ha látom egy zászló lengését, akkor Márkus álláspontjára helyezkedve nehéz nem levonni azt a következtetést, hogy a két esetben nemcsak a látott dolognak, hanem a „látás"-nak is különbözőnek kellene lennie. S ezt folytatni lehetne az összes elsődleges minőség látására is, ami azzal a lehangoló eredménnyel járna, hogy nem létezhetne egyetlen látásfogalmunk rendkívüli különböző esetekkel, hanem minden esetben maga a „látás" is mást és mást jelentene.

d) A reakciót jellemző értékek és az illető elsődleges minőséget jellemző értékek izomorfiájának feltételezése, sajnos, nem teszi elfogadhatóbbá az észlelés itt bírált felfogását. Márkus a példái során sehol sem mutatja ki, hogy az izomorfia tényleg fennáll. Továbbá meg lehetne kérdezni, hogy például egy megforgatott biciklikerék látása esetében *minek mivel* kellene izomorfnak lennie.

15. Az ún. másodlagos minőségekkel kapcsolatban nem áll szándékomban túl sokat mondani. Talán csak annyit, hogy Márkus két különböző felfogást fejt ki ezek észlelésével kapcsolatban. Például a színek vonatkozásában, mondja Márkus, a kontextustól függően tetszőleges reakciók lehetnek adekvátak. De ha valaki a válaszreakciók segítségével akarja a színészlelést értelmezni, akkor feltételeznie kell, hogy minden színhez tartozik a válaszreakciók egy előre nem megadott osztálya, és hogy az ezekre való felkészülés egyezik meg a színek észlelésével. Márkus azt írja, hogy „ . . . normális emberi színlátással rendelkezni, ez nem jelent *semmi mást*, mint képesnek lenni arra, hogy a ‚normális érzékszerv' vonatkozásában . . . *különböző (megkülönböztethető) reflexivitású felületekre különböző (tetszőleges) válaszreakciót adjunk*". (283.) A későbbiek során (284., 287.) azonban kiderül, hogy a színek észlelése „lényege szerint semmi más" (284.), mint a színek diszkriminációja, azaz, ha például látom egy nyakkendő színét, akkor ez lényegében nem más, mint hogy a nyakkendő színét meg tudom különböztetni az égbolt kékjétől, vagy az alkonypírtól stb. Kicsit leegyszerűsítve ez azt jelenti, hogy a színek észlelése nem más, mint a színek észlelése, ami egy trivialitás, de egy fontos trivialitás. Viszont bármennyire is trivialitás, úgy tűnik, hogy különbözik a fenti, elsősorban az adekvát reakció fogalmára támaszkodó elemzéstől.

16. Az ún. másodlagos minőségekkel azért nem akarok külön és részletesen foglalkozni, mert szerintem az egész elsődleges-másodlagos megkülönböztetés skolasztikus, metafizikus megkülönböztetés, filozófiatörténeti babona, ami mellett bizonyos dogmákon vagy legendákon kívül semmit sem lehet felhozni. Nem akarok kitérni arra, hogy a filozófia történetében kik és hogyan tették meg ezt a különbséget,[31] hanem csak Márkus megkülönböztetési alapjaival (279., 286. és köv.) szeretnék foglalkozni.

Először is a *tudás* alapján nem lehet megvonni ezt a különbséget, nem lehet azt mondani, hogy egy elsődleges minőség ész-

[31] A filozófia történetében szokás volt azt mondani, hogy az elsődleges minőségek objektívek, a másodlagosak szubjektívek. Az idealista Berkeley azonban észrevette, hogy ez az álláspont inkonzisztens, mert ha valaki a jól ismert érvek alapján elfogadja azt, hogy a szín, hang, szag szubjektív dolgok, akkor ebből logikailag következik, hogy az elsődleges minőségek sem lehetnek objektívek. Berkeley ezt a következtetést le is vonta. Az igazság viszont mindkét állásponttal szemben az, hogy mind az ún. elsődleges, mind az ún. másodlagos minőségek objektívek. Megítélésem szerint Ryle helyesen és meggyőzően érvelt mindkét „minőség" objektivitása mellett. Vö.. Ryle G.: „The Concept of Mind", Penguin Books, Harmondsworth, 1963. 208. és köv.

lelése tudást, ismeretet nyújt, amíg egy másodlagosé nem nyújt tudást. Hiszen, ha látom egy nyakkendő színét, vagy ha látom Sophia Loren alakját (ami még a legrigorózusabb észlelés-elmélet alapján is egy elsődleges minőség), akkor ezek egyike sem képezi az emberi tudás esetét. Amíg más, ettől eltérő kontextusban természetesen tudhatjuk, hogy milyen színű a nyakkendő, vagy hogy miként mozog egy autó. A látás kontextusában azonban sem az elsődleges, sem a másodlagos minőségek észlelése nem esete az emberi tudásnak.

Másodszor, a *tudás alapja* alapján sem lehet megkülönböztetni őket. Ugyanis tudásunk alapjául nemcsak egy elsődleges, hanem egy másodlagos minőség észlelése is szolgálhat.[32]

Harmadszor, a *knowing how* alapján sem lehetséges különbséget tenni ún. elsődleges és másodlagos minőségek között. Eredetileg Márkus bizonyos reprodukáló és megváltoztató cselekvések, reakciók meglétéhez, illetve nem-létéhez kötötte ezt a különbséget, ezért a *knowing how* csak egy új elnevezése a már megvont különbségnek és nem egy új alap, vagy az alap erre. Ha továbbá figyelembe vesszük, hogy Márkus álláspontja szerint a reprodukáló reakciók egy jelentős része öröklött, akkor maga a *knowing how* elnevezés nem túl szerencsés, ugyanúgy ahogy nem lenne túl szerencsés azt mondani, hogy X. Y. tudja hogyan működtesse a pupilla-reflexet, vagy hogy tudja hogyan eméssze meg az ünnepi lakomát. A *knowing how* ugyanis csak tanult viselkedésekre, cselekvésekre alkalmazható.

Negyedszer, nem lehet a különbséget megvonni annak alapján sem, hogy az arisztokratikus elsődleges minőségek észleletei, úgymond, „hasonlítanak" az észlelt objektív fizikai jellemzőkre, amíg a plebejus másodlagosaké nem. Márkus azt írja, hogy „. . . az elsődleges minőségek észleletei — szemben a másodlagosak észleleteivel — *'hasonlítanak'* az észlelt objektív fizikai jellemzőkre, tulajdonságokra — 'hasonlítanak' ugyanis abban az értelemben, hogy valamely ilyen tulajdonság észlelete nem más, mint az aktív *követésre-leképezésre* való cselekvés-készültség funkcionális állapota". (287.) Vitathatatlan, hogy láthatjuk és néha szoktuk is látni egy kockacukor *alakját*, és az is vitathatatlan, hogy a szó tradicionális filozófiai értelmében ez egy elsődleges minőség. Viszont minden eddigi teoretikus magabiztosságunk elpárologna, ha valaki azt kérdezné meg, hogy mi is ennek a „minőség"-nek az *észlelete*, és hogyan lehetne a kockacukor *alakja* és e között az *észlelet* között hasonlósági viszonyt keresni, illetve felállítani. Figyelembe véve azt, hogy a „cselekvés-készültség funkcionális állapota" és a kocka alakja között semmiféle hasonlósági viszonyt sem lehet felfedezni, Márkus álláspontja feltehetően az, hogy mivel „. . . *egyértelmű megfelelés* áll fenn a szóban forgó objektív tárgyi paraméter értékei és (amennyiben ennek észlelése veridikus) az integráns reakció (vagy ennek terminális végállapota) meghatározott objektív jellemzőjének értékei között, pontosabban, a paraméter-értékek e két halmaza *izomorf* egymással" (268.), ezért a hasonlóságot az említett halmazok izomorfiájaként kell értenünk. Csakhogy, mint említettük, Márkus sehol sem mutatja ki, hogy az izomorfia tényleg fennáll. Továbbá ezt a megkülönböztetési alapot úgy fogalmazza meg, hogy közben előfeltételezi saját észlelés-koncepciója helyességét. S ezért megítélésem szerint ez sem lehet elégséges az ún. elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetésére.

17. Végezetül szóljunk még néhány szót a 18—26. részekről. Márkus ezekben a részekben mindenekelőtt két dolgot akar igazolni. Egyrészt azt, hogy az észlelési állítások objektív megismerési igénye és a látszik-látom különbsége megmagyarázható az általa javasolt konceptuális sémán belül.

a) A tanulmány 5. részével kapcsolatban már megemlítettük, hogy az észlelési állítások objektív megismerési igénye és feltételezése ellentmondásban van azzal a megállapítással, hogy ezek evidenciák az említett típusú állításokra.[33] Ugyanez az ellentmondás ismétlődik meg itt a III. 18. részben.

Az a válasz pedig, amit „a filozófiai észlelés-elmélet egyik leglényegesebb kérdésére" kapunk, némi kívánnivalót hagy maga után. Márkus azt írja, hogy amikor valaki beszámol az „észlelettel bírás belső állapotáról", akkor „. . . de facto azt állítja, hogy *kész* egy olyan viselkedésre, amely csak akkor adekvát, ha közvetlen környezete a megfelelő észlelhető (objektív) tulajdonságokkal rendelkezik". (251.) Ez az idézet, és részben az objektíve adekvát cselekvés 249. oldalon található definíciója a tanulmány koncepciójának egyik belső problémájára hívja fel figyelmünket.

[32] Itt nincs módom részletesen kitérni az emberi tudás alapjával kapcsolatos filozófiai, ismeretelméleti problémákra, s ezért nem érintem tudásunk fundamentumának kérdését sem. Ez utóbbira vonatkozóan azonban lásd a szerző „Vélekedés a tudásról" c. cikkét; „Világosság", 1969/5, 290—296.

[33] Egyébként a 18. rész és a hozzáfűzött lábjegyzetek mindenkit meggyőzhetnek arról, hogy Márkus az „evidencia" szót tényleg a fentebb leszögezett, és általános elfogadott értelemben használja.

Márkus csak úgy tudja biztosítani az észlelési állítások objektív megismerési igényét, ha az E és R viszonyára vonatkozó felfogását cirkulárissá teszi. Az „adekvát cselekvés, viselkedés" fogalmát ugyanis az „észlelés" fogalma segítségével világítja meg. Ha egy cselekvés vagy viselkedés csak akkor adekvát, ha a közvetlen környezet rendelkezik az észlelhető F tulajdonsággal és ha ez utóbbi csak az F tulajdonság észlelésével dönthető el (— és azt, hogy a környezet rendelkezik-e az észlelhető F tulajdonsággal, igazán nem lehet másként eldönteni mint észleléssel —), akkor az a kérdés, hogy a cselekvés vagy viselkedés, a reakció adekvát-e vagy sem, csak az F tulajdonság észlelése alapján dönthető el.

S ezen a cirkularitáson már nem segít az észlelési állítások performatív funkciójának feltételezése sem. Először is a 43. lábjegyzet eléggé félrevezető, mert Austin sem a megadott helyen, sem pedig máshol egyetlen megjegyzést sem tesz a „performatív kijelentés" fogalmáról, azon egyszerű oknál fogva, mert ilyesmi egyáltalán nem létezik. Egy performáció sohasem lehet igaz vagy hamis, mert nem is állítás, nem is kijelentés. A performáció egyike a nyelv nem deskriptív, nem kognitív funkcióinak. Másodszor, a „praktikus felelősségvállalás", a „szubjektív-gyakorlati felelősségvállalás" (251—252.) nem azonos a performációval. A „hiszem", bármennyire rendületlenül is higgyek valamit, bármekkora „szubjektív-gyakorlati felelősségvállalás" is tapadjon hozzá, nem esete a performációnak. Amíg az „elnevezem" — természetesen megfelelő kontextusban — a performáció egyik esete, anélkül, hogy egy szikrányi „szubjektív-gyakorlati felelősségvállalás" kapcsolódna hozzá.

b) A látszik-látom különbségére, és az ún. illúzió argumentumra, az érzet-észlelet problémára, az észlelés aktív vagy passzív voltára stb. vonatkozó kérdések centrális jelentőségűek minden filozófiai észlelés-elmélet számára, elemzésük azonban külön tanulmányt igényel.

NÉHÁNY MEGJEGYZÉS ERDÉLYI ÁGNES „NYELV ÉS GONDOLKODÁS" CÍMŰ RECENZIÓJÁHOZ*

H. MOLNÁR ILONA

Az „Általános nyelvészeti tanulmányok" VII. kötetének ismertetésében Erdélyi Ágnes bevezetésül azt írja, hogy a filozófus érdeklődéssel várja, mit mond a modern nyelvtudomány a filozófiának egyklasszikus kérdéséről, a nyelv és a gondolkodás viszonyáról. Be kell vallanom, hogy a nyelvész sokszor talán még nagyobb érdeklődéssel, sőt várakozással figyeli, mi az, ami munkájában a filozófus számára is fontos. Tudnia kell, hova tartoznak, milyen értéket képviselnek kutatásai filozófiai szinten. Ehhez pedig szüksége van a filozófus véleményére. Hazai viszonylatban annál is inkább, mivel a magyar nyelvtudomány művelői — most mindegy, hogy milyen körülmények folytán — kutatási eredményeik elméleti általánosításával régebben keveset törődtek, és még ma sem eléggé jártasak ebben a munkában. Ám ettől eltekintve is meglehetősen szerencsés kivételnek számítana az a nyelvész, aki kész filozófus is egyben. Persze, a filozófia művelői között is kevés az olyan, aki többet tudna a nyelvről, mint amennyit annak idején tanáraitól elsajátított. Együttműködésre tehát feltétlenül szükség van. Remélem, hogy Erdélyi Ágnes terjedelmes és tartalmas recenziója csak a kezdete egy termékeny folyamatnak, a nyilvános véleménycserének. Ez ösztönzött arra, hogy írására néhány megjegyzést tegyek, illetve, hogy elmondjam vele kapcsolatos ellenvetéseimet. Természetesen nem közvetlenül a kötet tanulmányainak értékére vonatkozóan, hiszen akkor írhattam volna egy másik recenziót egy másik folyóiratba. Most másodrendű dolog, hogy a tekintetben, melyik tanulmány nyújt többet és melyik kevesebbet, mennyiben térne el a véleményünk. (Egy pontot kivéve, amelyre nem ok nélkül térek majd ki.) Távol áll tehát tőlem, hogy valamiféle „ellenrecenziót" írjak. Ellenben a recenzens nézeteiben, mondjuk így: „nyelv- és nyelvtudományszemléletében" látok olyan összetevőket, amelyeket hibásnak tartok, olykor pedig egyenesen furcsállok. Ezeket feltétlenül szóvá szeretném tenni. Úgy gondolom, ha lehet, a legjobb őket minél előbb tisztázni. Egyebek között azért is, mert félő, hogy nem kizárólag a recenzens nézeteire jellemzőek, hanem a nyelvészettel határos kérdések iránt érdeklődő filozófusok közül többek felfogásában is megvannak.

*„Magyar Filozófiai Szemle", 1971/3—4, 540—549.

1. Erdélyi joggal állapíthatja meg, hogy a tanulmánykötetből nagyon keveset tudott meg a tárgyalt témáról, pontosabban arról, hogy mit mond róla a modern nyelvtudomány. Ezt ő egyszerűen úgy érti, hogy a kötetbeli dolgozatoknak egy bizonyos része vagy olyan gyenge, hogy szinte kár róla beszélni, vagy nem is tartozik szorosan a tárgykörbe, vagy rosszul van megformálva. Megeshet. De szerintem sokkal többre jutunk, ha számolunk a következőkkel. Először is: a nyelvtudomány vagy — szűkítsük le — a magyar nyelvtudomány birtokában levő hatalmas ismeretanyagnak, sajnos, valóban még csak igen-igen kis hányadát dolgozták fel abból a szempontból, mit vall a nyelv és a gondolkodás összefüggésének természetéről. A magyar nyelvtani, jelentéstani, nyelvtörténeti, dialektológiai, a finnugor nyelvészeti és más kutatások, továbbá a különféle szótárak tengernyi adata és megállapítása vár még ilyen feldolgozásra. Nélkülük pedig kevés megfogható eredménye lehet a téma körüli bármily remekbe szabott elmélkedésnek, az igaz! Másodszor: ami belőlük mégis helyet kapott a kötetben, azt Erdélyi Ágnes nem vette észre (lásd alább). Harmadszor: a kötetet nem kis terjedelemben filozófusok írásai töltik meg. Ez kitűnő dolog, no de amit ők mondanak, azt természetesen ők mondják, és nem a nyelvészek (Bence György és Kis János egyébként expressis verbis pontosan így is értékelik saját fejtegetéseiket). — Nem kevésbé elhanyagolható körülmény, hogy a kötet szerzőinek egy része, amint Erdélyi Ágnes kifejezi magát, a kötet „chomskyánus tömbjéhez" tartozik. Mármost, a chomskyánusok, bármily sokat küzdöttek is már a jelen témakörbe vágó kérdésekkel, és bármily érdekes kísérleteket is tettek megoldásukra, olyan sok újat *mondani* eddig még nem tudtak a nyelv és a gondolkodás viszonyáról. Azt hiszem, ha azon, hogy „valamit mondani", mindketten igazolt állításokat értünk, akkor Erdélyi Ágnessel teljesen egyezik a véleményünk.

Hacsak nem értjük különbözőképpen az igazolás fogalmát.

2. Fenti gyanúmat a következőkre alapítom. A tanulmánykötetben Bence György és Kis János sokoldalúan motivált, érdekes fejtegetésbe bocsátkozik arról, hogy a nyelv fejlődésének feltevésük szerint nincsen határozott iránya, illetve, hogy a nyelvben nincsen kumuláció. Erdélyi úgy értékeli fejtegetésüket, hogy a szerzők szempontjukat „részletekbe menően igazolják". (544.) Én viszont nem találom, hogy a szerzők bármit is *igazoltak* volna. A nyelvre vonatkozóan semmit sem lehet logikailag igazolni, mert bizonyító tények nélkül minden ilyen törekvés csupán a hipotézis szintjéig juthat el, amelynek tudományos jelentőségét természetesen nem tagadom. Nem véletlen, hogy a nyelvtudósok még nem tudtak dönteni afelől, hogy van-e a nyelv fejlődésének meghatározott iránya vagy nincs. A kumulációt illetően (úgy vélem, a két kérdés konkrét tartalma egyelőre nem azonos) már sokkal biztosabban állíthatjuk, hogy *van* kumuláció. Anélkül, hogy részletesen kifejteném, utalok rá, hogy a grammatikus, illetve a nyelvtörténész például valamely nyelvi jel mai használatában, szintaktikai és szemantikai minőségében annak egész történetét felfedezheti, rekonstruálni tudja. (Vö. pl. Károly Sándor: „Általános és magyar jelentéstan", Budapest 1970, 211—265, 273—331.; A. A. Уфимцева: „Теоретические проблемы слова, Ленинизм и теоретические проблемы языкознания", Москва 1970, 307—319.) Eszerint viszont valamiféle fejlődési iránynak is kell lennie, de még nem tudjuk, mi az. Lehetséges, hogy arról a jelenségről van szó, amelyet Zsilka János több helyen is (a szóban forgó kötetben is) *a szintaktikai formák teljesítőképessége növekedésének*, illetve a nyelv *pragmatikus aspektusának* nevez. Számomra meglepő, hogy a „chomskyánus tömb" a nyelvnek erre az oldalára nem figyelt fel, holott épp a generatív nyelvszemlélet alapján volna a legjobban megközelíthető a kumuláció. Erdélyi maga sem vette észre, hogy Zsilka pontosan ehhez a kérdéshez szól hozzá, mégpedig Bencével és Kissel éppen ellenkező értelemben. Ha ugyanis észrevette volna, akkor érdemben is tudott volna valamit mondani Zsilka tanulmányáról.

3. Bence és Kis értekezéséről szólva Erdélyi még egy furcsa megjegyzést tesz: „a szerzők — írja — a generatív grammatika által feltárt konstitutív szabályrendszerre alkalmazzák a mindennapi objektivációkról elmondottakat". (543.) — Mire? A generativista nyelvészek foglalkoznak ugyan szabályok felállításával, sőt feltárásával is, de azt *már* maguk sem hiszik és nem is állítják, hogy feltárták volna a nyelvi viselkedés konstitutív szabályrendszerét. Ami nincsen, arra pedig nem lehet semmit sem alkalmazni. A recenzens gondolati csuszamlása mögött legalábbis azt sejtem, hogy Erdélyi nem tud a generatív nyelvészet fejleményeiről. Egyébként biztosan nem beszélne hipotézisekről úgy, mintha azok igazolt elméletek volnának.

4. Szorosan az előbbi jelenséghez tartozik az ismertetésnek még egy részlete.

Erdélyi bírálandónak tartja Chomsky második korszakának mentalizmusát és pszichologizmusát. Szerintem igen világo-

san látja, hogyan kell, illetve lehet bírálni az innáta-hipotézist. Úgy értem: ha már erre valaki időt szán. A kérdést Pap Mária is jól megvilágítja a tanulmánykötetben. Egy megfogalmazás mellett azonban, amelyet Erdélyi Pap Máriától vesz át, félrevezető volta miatt megint csak nem mehetünk el szó nélkül: állítólag Paul Kiparsky „felfedezte a diakron és szinkron nyelvészet egyesítésének régen keresett lehetőségét". (545.) — Mit fedezett fel Kiparsky? Az a feltételezés, hogy a kettő egyesítése *lehetséges*, már jóval Kiparsky idézett cikke előtt megvolt (lásd Roman Jakobson közismert írását, „Hang—Jel—Vers", Budapest 1969, 159—167.; „A szinkrónia és a diakrónia egysége" címen közölt cikk 1952-ből való); Kiparsky legfeljebb a generatív grammatika számára fedezhette fel. Vagy talán arra jött rá, *miként* történjék az egyesítés? Ez aztán jelentős felfedezés volna! Csakhogy erről nincsen szó. Kiparsky felvetett néhány fontos gondolatot, amely beépíthetőnek látszik az eddigi kutatásokba. Hiszen már jó ideje folynak kísérletek az egyesítés miként jére, nem is jelentéktelen eredménnyel. Itt ismét csak Zsilka több, mint egy évtizedre visszamenő kutatásaira utalhatok elsősorban, továbbá Ju. Sz. Sztyepanov esettani vizsgálataira'(„Вопросы Языкознания", 1968, 6/36—48), hogy az „Általános nyelvészeti tanulmányok V. kötetét" — benne Fónagy Iván, Herman József, Péter Mihály és mások tanulmányát — ne is említsem. Mindez Kiparsky előtt, legfeljebb vele egy időben. A kérdés pszicholingvisztikai vonatkozásaihoz érdemes tanulmányozni A. A. Leontyev koncepcióját is a nyelvi struktúra, a nyelvi tevékenység és a történetiség viszonyáról. (A. A. Леонтьев: „Язык, речь, речевая деятельность", Москва 1969.)Talán elég ennyit felsorolni. A Kiparsky-tanulmány értéke így persze bizonyos értelemben még növekszik is, mivel nyilván igen sokan eleve egyetértenek vele. A furcsaság csak az, hogy eszerint Erdélyi Ágnes (Pap Mária nyomán) „keresésnek" nevezi azt, amikor valaki már felismert egy lehetőséget és konkrét kutatásokat végez megvalósítására, s „megtalálásnak", amikor valaki még éppen hogy csak ráeszmélt a másoktól már javában vizsgált lehetőségre. Itt mindenképpen egy nem kívánatos *fordított értékrenddel* állunk szemben.

5. Viszont ennek az értékrendnek az alapján már érthető, miért mondja Erdélyi Ágnes Balázs János és Juhász János tanulmányát a kötet témájához képest periferikusnak, Dezső Lászlóét és S. Kádár Júliáét pedig „technikai jellegűnek". Nyilván azért, mert valamilyen részproblémáról vagy konkrét vizsgálatról számolnak be. Ezeknek összefüggése a nyelv és a gondolkodás problematikájával Erdélyi Ágnes számára nem mindig világos; s az sem, hogy mind Dezső László, mind S. Kádár Júlia dolgozata természetszerűen „technikai jellegű" *is*, generatív, illetve kísérleti módszerénél fogva.

Ez az a pont, amelyet hozzászólásom elején említettem: ahol értékelésem lényegesen eltér Erdélyiétől. A recenzensnek észre kellett volna vennie, hogy — például — a Juhász Jánoséhoz hasonló vizsgálatok nélkül egy tapodtat sem haladhatunk előre a Sapir—Whorf-féle hipotézis ellenőrzésében; az olyanféle kísérletek hiányában pedig, amilyet Kádár Júlia végzett, lényegesen bizonytalanabbak volnának ismereteink a megismerési kategóriák és a szófajok viszonyáról. Erdélyi Ágnes szerint ezek mellékes problémák? Szerintem a szerzők kulcskérdésekhez szóltak hozzá és szolgáltattak adalékot. Tudom, hogy minden kísérletnek lehetnek buktatói, a valóságot eltorzító hibái. De most nem erről van szó. Nem lehet kétséges, hogy a nyelv és a gondolkodás összefüggéseinek megismerésében mire támaszkodhat jobban a tudós: egy-egy ragyogó elmefuttatásra-e vagy konkrét tényekre, adatokra. Ilyen értelemben az említett és hasonló tanulmányok egyszerűen nélkülözhetetlenek a filozófia számára is. Még Károly Sándor erősen elmaradt dolgozata is számos értékes megfigyelést tartalmaz a szintaxis és a szemantika viszonyáról. — Kitűnő Erdélyi Ágnes megállapítása: a grammatikának „*azt* meg kell mutatnia, hogy az a mód, ahogyan a nyelv működését magyarázza, összeegyeztethető a nyelvelsajátítás tényével, vagy legalábbis nem zárja ki a nyelvelsajátítás valamilyen magyarázatát". (543.) Szeretném azonban megkérdezni, hogyan fogja ezt a grammatika megmutatni, ha nincsen a kezében megfelelő bizonyító anyag a nyelvtörténet, a nyelvhasználat, illetve a nyelvelsajátítás köréből? . . . Megint a *megmutatás*, az *igazolás*, a *„beszélünk róla, tehát van!"* logika!

6. Végül még egyet. Erdélyi Ágnes szerint az „Általános nyelvészeti tanulmányok" VII. kötetének fő értéke, hogy a generatív grammatikának valamiféle nagy „áttörését" dokumentálja „az általános nyelvészet berkeiben", arról tanúskodva, hogy sikerült leküzdeni „a hazai nyelvész körök hosszú időn keresztül tanúsított makacs ellenállását". (540, 549.) Ebben a megállapításban minden szó hamisan cseng. Annyi igaz, hogy az általános nyelvészet berkeiben volt egy jelentős fordulat, mégpedig az 50-es évek végén (indítóokaira, tartalmára vonatkozóan lásd főként: Álta-

ános nyelvészetünk helyzete; Az alkalmazott nyelvészet helyzete Magyarországon, A debreceni nyelvészaktíva üléseinek előadásai és felszólalásai [Telegdi Zsigmond, illetve Herman József előadásai] 1968; Tudományos ülésszak az MTA Nyelvtudományi Intézete megalakulásának 20. évfordulója alkalmából [Király Péter és Deme László előadásai] I. OK, XXVII, 199—225.). Ekkor azonban Chomskyt még valószínűleg senki sem ismerte Magyarországon. A megindult fejlődésnek nagy lendületet adott az 1961 márciusában megrendezett kétnapos vitaülés, amikor a generatív nyelvtanról még mindig alig esett szó. A későbbi generativisták jó része ebben vagy az ezt közvetlenül megelőző időben a *bloomfieldi* vagy a *harrisi strukturalizmus* elszánt híve volt. (Vö. Vita a nyelvtudomány elvi kérdéseiről, I. OK, XVIII, 7—168; Szépe György, „Valóság", 1969/6, 20.) 1962-ben viszont az MTA Nyelvtudományi Intézetében már meg is alakult az általános és strukturális nyelvészeti csoport, majd osztály, amelynek fő feladata a grammatika területén kezdettől fogva a generatív elmélet és módszer tanulmányozása és alkalmazása volt. Hol itt a hosszú időn keresztül tanúsított makacs ellenállás? A csoport dolgozott, és produkált, amit produkált (a munka értékelése nem ide tartozik). — Vagy talán azt nehezményezi Erdélyi Ágnes, hogy a nem generativista nyelvészek *nem hittek el abból mindent*, amit később maguk a generativista nyelvészek is revideáltak, illetve folyamatosan revideálnak? Hát ez *baj?* — Baj a maradiság (nem akarom tagadni, hogy van ilyen is), de nem baj a felismert igazságokhoz, a felderített tényekhez való — igenis — makacs ragaszkodás mindaddig, amíg egy teljesebb igazságot nem tudunk a helyébe állítani. Elképzelhető tudomány ilyen makacsság nélkül?

Nem kétséges, hogy az ún. „generatív gondolat" ma elevenebb a nyelvtudományban, mint valaha is volt. És bizonyos, hogy *Magyarországon* (néhány más országban is, de nem mindenütt) a chomskyánus nyelvészetnek ebben nagy érdeme van, ha nem is csak annak. Magáról a chomskyzmusról azonban „áttörés" helyett sokkal inkább azt kell mondanunk, hogy „visszament a helyére". Megbecsülése annak megfelelő, amennyire megbízható eredményeket produkál, illetve amennyivel többet magyaráz meg a nyelvből, mint más irányzat.

Ennyiben szerettem volna Erdélyi Ágnes nézeteivel szemben álláspontomat kifejteni.

Dr. Sándor Pál

(1901—1972)

a párt és a magyar munkásmozgalom régi, kiemelkedő harcosa,
az Eötvös Loránd Tudományegyetem tanára,
a filozófiai tudományok doktora
elhunyt.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Helle Mária
A kézirat nyomdába érkezett: 1971. XI. 15. Terjedelem: 13,75 (A/5 ív)
72.72704 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

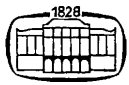
VARJAS SÁNDOR

VÁLOGATOTT FILOZÓFIAI TANULMÁNYOK

AZ AKADÉMIAI KIADÓ ÚJDONSÁGA

Ez a kötet válogatás egy szinte teljesen ismeretlen magyar marxista filozófus tanulmányaiból. A pszichológia és a fizika filozófiai problémáit tárgyaló első részben Freud-kritikája nem egyszerűen a kívülálló bírálata, hanem olyan gondolkodóé, aki maga is végigjárta a freudizmus felfedezését, megkísérelte azt módosítani, végül pedig a marxizmus hamistudat elmélete alapján haladta túl a tudattalanra vonatkozó freudi koncepciót. Itt található a „hőhalál" idealista elméletének matematikailag megalapozott elvi kritikája és az engelsi „körforgás-elmélet" értelmezése, valamint a világ anyagi egységének a legújabb természettudományos fejlődéssel, elsősorban a fizika anyagával való bizonyítása.
A második részben szerepel egy írás, elsőként Marx matematikai kéziratairól (az Inprekor-cikk). E vita során kirajzolódik magának Varjasnak az arculata, mint a matematika lebecsülése ellen küzdő marxista filozófusé. Logikai koncepciójának előremutató vonása, hogy épít a matematika logikai vívmányaira. A harmadik részben egyrészt az eszmék keletkezését világítja meg, másrészt tartalmuk viszonyának kérdését, túlhaladva nemcsak a kantiánus típusú szétszakítást, de a szociologizmus egyoldalúságát is.

471 oldal ★ Kötve 86,— Ft



Akadémiai Kiadó, Budapest

AZ AKADÉMIAI KIADÓ ÚJDONSÁGA

HEGEL

A JOGFILOZÓFIA ALAPVONALAI VAGY A TERMÉSZETJOG ÉS ÁLLAMTUDOMÁNY VÁZLATA

Fordította,
utószóval és jegyzetekkel ellátta

Szemere Samu

381 oldal • Kötve 55,— Ft

Hegel e késői művét rendszerint jogfilozófiának nevezik, de több ennél. Tartalmazza Hegel etikáját és államtanát is. Etikája alapvetően eltér Kant és Fichte etikájától. Míg ezek a gondolkodók az erkölcsi magatartás és cselekvés eszméit az egyén szubjektív érzületéből merítik, Hegel az egyénfeletti, általános emberi észből származtatja őket. Az egyén függésben érzi magát a közösségtől, ennek erkölcsi mércéi mint parancsok és tilalmak jelentkeznek az egyén tudatában. Az erkölcsi elvek e rendszerét Hegel moralitásnak nevezi. Ettől megkülönbözteti az erkölcsiséget (Sittlichkeit), s ezen azokat az intézményeket érti, amelyek az egyénnek a közösségben való életét a moralitás eszméi szellemében szabályozzák. Az ilyen értelemben vett erkölcsiség alapformája a család, magasabb foka a polgári társadalom, legtökéletesebb megvalósulása pedig az állam. Hegel állameszménye messze esik korának német rendőrállamától. Előtte az antik, Platóntól és Arisztotelésztől rajzolt állameszmény képe lebeg, amely szerint az állam nemcsak a külső rend biztosítója, hanem egyúttal a legfőbb kultúrfeladatok gyámolítója. Ámde Hegel szerint az állam eszméjét nem egyetlen állam valósítja meg, hanem az államok összessége egymással való kapcsolatukban és egymásutánjukban. Így Hegel jogfilozófiája a világtörténelembe torkollik.

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

CONTENTS

GYÖRGY LUKÁCS: The Labour. I. 1
DEZSŐ KALOCSAI: Developmental Tendencies of the Individual within Bourgeois Society 59
GEROLD STAHL: Intensional Universes 74
MIKLÓS ALMÁSI: De Sade and the Sad Story of his Intellectual Heritage. II. ... 82

REVIEW

Discussion of József Lukács's Dissertation „To the Typology of the Antecedents of Christianity" 103

COMMENTS

FERENC ALTRICHTER: Some Comments Concerning the Philosophical Concept of Perception 130
ILONA H. MOLNÁR: Comments on Ágnes Erdélyi's Review „Language and Thinking" 150

СОДЕРЖАНИЕ

Дьердь Лукач: Труд. I. 1
Деже Калочаи: О тенденциях развития личности в буржуазном обществе 59
Герольд Шталь: Интенсиональные универсумы 74
Миклош Алмаши: Маркиз Сад и его несчастное наследие. II. 82

ОБЗОР

Обсуждение диссертационной работы Йожефа Лукача «К вопросу религиозной типологии предпосылок христианства» 103

ДИСКУССИИ

Ференц Альтрихтер: Замечания к философскому понятию — восприятие 130
Илона Х. Молнар: Некоторые замечания к рецензии Агнеш Эрдейи „Язык и мышление" 150

Ára: 18,— Ft
Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535

HA 255

TIZENHATODIK ÉVFOLYAM

1972/2

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
SZIGETI GYÖRGYNÉ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
MÁTRAI LÁSZLÓ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:
ÁGOSTON LÁSZLÓ, FÖLDESI TAMÁS, FUKÁSZ GYÖRGY, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTÚR, KNOPP ANDRÁS, KÓNYA ISTVÁN, KOVÁCS FERENC, LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA, RUZSA IMRE, TŐKEI FERENC, WIRTH ÁDÁM, ZOLTAI DÉNES

1972/2

TARTALOM

LUKÁCS GYÖRGY: A munka. II. 157
MURÁNYI MIHÁLY: Döntéselmélet és pszichológia 178
TORDAI ZÁDOR: Közösség és illuzórikus közösség. I. 204
VAS IDA: Feuerbach Hegel-bírálatának kritikájához 224

SZEMLE

MÁTRAI LÁSZLÓ: Gyakorlat, tudás, tudomány 246
In memoriam Leo Popper. (Összeállította és fordította Timár Árpád) 249
Emlékezések Popper Leóra (Charles de Tolnay, Lukács György) 249
Popper Leó esztétikai írásaiból 251
RUZSA IMRE: Szimbolikus logikai kutatások a Szovjetunióban. I. 262
VOIGT VILMOS: Napjaink néprajza 282
ALTRICHTER FERENC: Az emberi tudás mibenlétéről és terjedelméről (R. M. Chisholm: Theory of Knowledge 1966) 293
HÁRSING LÁSZLÓ: A világ megismerhetőségéről (Földesi Tamás: A „megismerhetőség" modern problémái, Budapest 1970) 297
VÁMOS VERA: Kísérlet a marxista kultúraelmélet módszertani alapvetésére (E. Markarjan: A marxista kultúraelmélet alapvonalai, Budapest 1971) 301

A szerkesztőség címe:
Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—795
Szerkesztőségi napok: hétfő és péntek

A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.

A MUNKA. II

LUKÁCS GYÖRGY

3

A SZUBJEKTUM—OBJEKTUM-VISZONY A MUNKÁBAN ÉS ENNEK KÖVETKEZMÉNYEI

Ezzel még távolról sem merítettük ki az emberi életvitelnek azokat a megjelenési módjait, amelyek, még ha távoli közvetítésekkel is, a munkából fakadnak, és ezért ontológiailag-genetikusan a munkából kell megérteni is őket. Mielőtt azonban közelebbről megvizsgálhatnánk néhány látszólag nagyon távoli kérdést, mely azonban lényegében itt gyökeredzik, behatóbban szemügyre kell vennünk a munkának egy már érintett közvetlen következményét, nevezetesen a szubjektum—objektum-viszony keletkezését és ezen belül az objektum szükségszerű, tényleges eltávolodását a szubjektumtól. Ez az eltávolodás rögtön nélkülözhetetlen, önálló élettel telített alapot teremt az emberek társadalmi léte számára: a nyelvet. Engels joggal mondja, hogy a nyelv azért alakult ki, mert az embereknek „mondanivalójuk volt egymás számára. A szükséglet megteremtette a maga szervét."[1] De mit jelent az, hogy mondanivaló? Már a magasabbrendű állatoknál is találunk közléseket, mégpedig fölöttébb fontosakat, olyanokat például, amelyek a veszélyre, a táplálékra, a nemi vágyra stb. vonatkoznak. E közlések és azon emberi közlések között, amelyekre Engels oly találóan utal, éppen a szóban forgó távolság jelenti az ugrást. Az ember mindig valami meghatározott tárgy*ról* beszél, amelyet így kettős értelemben leválaszt közvetlen létezéséről; először olymódon, hogy függetlenül létező tárgynak tételezi, másodszor — és az eltávolodás itt, ha lehet, még szembeszökőbb — olymódon, hogy noha az ember mint konkrét valamit akarja mindenkori tárgyát megvilágítani, kifejező eszközei, megjelölései olyanok, hogy minden jel teljes érvénnyel szerepelhet tökéletesen más körülmények között is. Így a szóbeli jelben rögzített képmás leválik azokról a tárgyakról, amelyeket jelöl és ezzel a szubjektumról is, aki ezt a képmást kinyilvánítja, és olyan meghatározott jelenségcsoportok gondolati kifejezésévé válik, amelyeket egészen más szubjektumok egészen más összefüggésekben hasonló módon alkalmazhatnak. Az állatok közlési formáiban nincs meg ez az eltávolodás, a biológiai életfolyamat szerves részei ezek, és ha világos tartalmuk van is, ez a résztvevők konkrétan meghatározott szituációihoz kötődik; itt tehát csak nagyon átvitt értelemben, könnyen félreérthető módon beszélhetünk egyáltalán szubjektumokról és objektumokról, annak ellenére, hogy mindig egy konkrét élőlény próbál valamit közölni egy konkrét jelenségről, és ezek a közlések, elszakíthatatlanul egy szituációhoz kötve, fölöttébb egyértelműek szoktak lenni. A szubjektum és az objektum egyidejű tételezése a munkában, valamint ebből fakadóan a nyelvben a már kifejtett módon távolítja el a szubjektumot az objektumtól és vice versa, a konkrét tárgyat a fogalmától stb.

[1] Dialektik der Natur, i. k. 696. [Marx és Engels Művei, **20**, 451.]

Csak így válik lehetségessé, hogy az emberek tendenciálisan korlátlanul kitágíthassák a tárgyról szerzett ismereteiket, és hogy úrrá legyenek rajta. Nem meglepő, hogy a tárgy néven nevezése, fogalmának, nevének kimondása sokáig mágikus csodának számított; még az Őszövetségben is úgy fejeződik ki az ember uralma az állatok fölött, hogy Ádám nevet ad nekik, ami egyúttal világosan jelzi, hogy a nyelv kilépett a természetből.

Ez a távolságteremtés azonban magában a munkában és a nyelvben is állandóan fokozódó differenciálódásra vezet. Mint láttuk, a cél és az eszköz dialektikája már a legegyszerűbb munkában új viszonyt teremt a közvetlenség és a közvetítés között, mivel már a szükséglet kielégítése is, ha munka útján történt, objektív lényegét tekintve közvetítést tartalmaz; ezt a tényállást a maga ellentétességében még az a szintén megszüntethetetlen tény is megerősíti, hogy minden munkatermék, ha már elkészült, az őt használó emberek számára új — többé már nem természeti — közvetlenséggel rendelkezik. (A hús főzése vagy sütése közvetítés, de a főtt és sült hús evése ebben az értelemben éppoly közvetlen, mint a nyers húsé, noha ez utóbbi természeti, az előbbi társadalmi tevékenység.) A munka azonban továbbfejlődve mindig a közvetítések egész sorát tolja az ember és közvetlen célja közé, amelyet végül is el akar érni. Így alakul ki a munkában egy már korábban megjelenő differenciálódás a közvetlen és a távolibb közvetítésű célkitűzések között. (Gondoljunk a fegyverkészítésre, mely az ércnek és olvasztásának felfedezésétől különböző, egymáshoz képest különnemű teleológiai célkitűzések egész sorát követeli meg.) Társadalmi gyakorlat csak akkor lehetséges, ha ez a valósággal kapcsolatos viszony társadalmilag általánossá vált. Magától értetődik, hogy a munkatapasztalatok ilyen kibővítésekor velük kapcsolatban egészen új viszonylatok és struktúrák alakulnak ki, ez azonban mit sem változtat azon a tényen, hogy a közvetlennek ez a megkülönböztetése a közvetettől — miközben szükségszerű összefüggésükben, sorrendjükben, fölé- és alárendeltségükben stb. egyidejűleg léteznek — a munkából származik. Csak a tárgyak nyelv által végrehajtott gondolati eltávolítása teszi közölhetővé, egy társadalom lehetséges köztulajdona számára rögzíthetővé a munkában végbement valódi eltávolodást. Csupán arra gondoljunk, hogy a különböző műveletek időbeli egymásutánja, a dolog lényegének megfelelő közvetítései (sorrend, szünet stb.) társadalmilag keresztülvihetetlenek lennének — hogy csak a legfontosabb tényezőt emeljük ki —, ha a nyelv nem tagolná egyértelműen az időt. Akárcsak a munka, a nyelv is ugrást jelent a természeti létből a társadalmiba; ez az ugrás mindkét esetben lassú folyamat, melynek kezdeteit sohasem ismerhetjük ugyan meg, de fejlődési irányát a szerszámok fejlődésének segítségével meglehetősen pontosan tanulmányozhatjuk, és bizonyos mértékig összességében is áttekinthetjük, mint post festum megismerést. Természetesen a legrégibb nyelvemlékek is, amelyeket az etnográfia a rendelkezésünkre bocsáthat, sokkal fiatalabbak, mint az első szerszámok. De az olyan nyelvtudomány, mely a munka és a nyelv közt valóban meglevő összefüggéseket tenné kutatása tárgyává, módszere vezérfonalává, rendkívüli mértékben kitágíthatná és elmélyíthetné ismereteinket arról a történelmi folyamatról, amely az ugráson belül zajlott le.

Mint már részletesen kifejtettük, a munka szükségképpen megváltoztatja a dolgozó ember természetét is. Ennek az átváltozási folyamatnak az irányát a teleológiai tételezés és gyakorlati megvalósítása magától szabja meg. Mint kimutattuk, az ember benső átalakulásának központi kérdése abban áll, hogy

tudatosan úrrá lesz önmagán. Nemcsak a cél előzi meg a tudatban anyagi megvalósítását, a munkának ez a dinamikus szerkezete kiterjed minden egyes mozgásra: a dolgozó embernek meg kell előre terveznie minden egyes mozdulatát, és kritikailag, tudatosan szakadatlanul felül kell vizsgálnia terve megvalósítását, ha munkájában a konkrétan lehetséges legjobb eredményt akarja elérni. Már a legkezdetlegesebb munkának is elemi követelménye, hogy az emberi tudat a test fölött ilymódon uralomra jusson, mely a tudatszféra egy részére, a szokásokra, ösztönökre, indulatokra terjed ki, így hát ennek döntően rá kell nyomnia a bélyegét az ember önmagáról alkotott elképzeléseire is, mivel a munka az állati magatartástól minőségileg különböző beállítottságot, vele ellentétben tökéletesen heterogén viszonyt követel meg az embertől önmagával szemben, és mivel ezek a követelmények a munka minden fajtájánál felmerülnek.

Objektíve ontológiailag kialakul az emberi tudat több szempontból már vázolt új természete; ez a tudat immár nem biológiai epifenomenon, hanem az újonnan kialakult társadalmi lét lényeges, aktív mozzanata. Amikor sokféle összefüggésben arról beszéltünk, hogy a munka visszaszorítja a természeti korlátokat, a tudatnak mint a gyakorlati teleológiai tételezések hordozójának ez az új funkciója fölöttébb jelentős szerepet játszott. Ha azonban ezt a kérdéskomplexust szigorú ontológiai bírálatnak akarjuk alávetni, akkor be kell látnunk, hogy a természeti korlátok szakadatlanul visszaszorulnak ugyan, de sohasem szűnhetnek meg teljesen; az ember, a társadalom aktív tagja, változásainak és előrehaladásának motorja, biológiai értelemben megszüntethetetlenül természeti lény marad: tudata biológiai értelemben — ontológiailag döntő funkcióváltozásai ellenére is — elválaszthatatlanul kapcsolódik testének biológiai újratermelési folyamatához; az ilyen kötöttség általános tényén belül az élet biológiai alapja a társadalomban sem változik meg. A tudatnak a test életfolyamatához való végső ontológiai kötöttségén mit sem változtathatnak azok a lehetőségek, amelyek ezt a folyamatot, például alkalmazott ismeretek segítségével, meghosszabbítják stb.

Két létszféra viszonyának ez a jellege ontológiai szempontból szerkezetileg csöppet sem új. A biológiai létben is megszüntethetetlenül adva vannak a fizikai és kémiai viszonyok, folyamatok stb. Az organizmus azonban még akkor is felbonthatatlanul kötődik normális működése alapjához, ha e viszonyok és folyamatok olyan funkciókat tudnak gyakorolni — mégpedig minél fejlettebb valamely organizmus, annál inkább —, amelyekre organikusan nem kötött, tisztán fizikai vagy kémiai folyamatok képtelenek volnának. Bármennyire különbözik is a társadalmi és a biológiai lét viszonya a szerves és szervetlen lét közti, imént említett viszonytól, megváltoztathatatlan ontológiai tény, hogy a bonyolultabb, magasabbrendű rendszerek kötve vannak az őket „alulról" megalapozó rendszerek létezéséhez, újratermelődéséhez stb. Ezt az összefüggést önmagában véve nem vonják ugyan kétségbe, a tudat kibontakozása azonban olyan társadalmilag jelentős tételezéseket teremt, amelyek már a mindennapi életben alkalmasak arra, hogy az ontológiai „intentio rectá"-t tévútra vezessék. Ezek az eltérések a társadalmi lét ontológiájának alapvető tényeitől már csak azért is nehezen áttekinthetők és leküzdhetők, mert látszólag a tudat közvetlenül megszüntethetetlen tényeire támaszkodnak. Ha nem akarjuk e bonyolult helyzetet vulgarizáló módon leegyszerűsíteni, akkor nem kapaszkodhatunk a „látszólag" szóba, hanem mindig fel kell készülnünk arra, hogy ez a látszat itt a társadalmi-emberi lét szükségszerű megjelenés-

módját fejezi ki, és ezért mint ilyennek, ha elszigetelten vizsgáljuk, megcáfolhatatlannak kell tűnnie; csak ha a konkrét komplexust a maga ellentmondásos dinamikájában elemezzük, akkor derülhet ki, hogy jellegét tekintve mégis puszta látszat.

Két ellentétesnek látszó tény áll tehát előttünk: először az az objektív ontológiai tény, hogy a tudat létezése és hatékonysága elválaszthatatlanul kötődik az eleven szervezet biológiai folyamatához, hogy tehát minden emberi tudat — márpedig más tudat nem létezhet — a testtel együtt keletkezik és múlik el. Másodszor a tudat a test ellenében vezető, irányító, meghatározó szerepre tesz szert a munkafolyamatban; a test ebben az adott összefüggésben a teleológiai tételezések szolgáló, végrehajtó szerve; ezek viszont csak a tudatból indulhatnak ki, és csak általa meghatározhatók. A társadalmi lét e kétségkívül magasztosnak látszó alapvető ténye, nevezetesen a tudat uralma a test fölött, bizonyos kényszerűséggel azt a képzetet váltja ki az emberi tudatban, hogy a tudat, illetve a szubsztanciaszerűen hordozójaként elképzelt „lélek" ilyen mértékben nem irányíthatná és uralhatná a testet, ha szubsztanciáját tekintve nem volna független ettől, ha nem rendelkezne vele szemben önálló léttel. Ha elfogulatlanul, érdek nélkül vizsgálják ezt a problémakomplexust — amire persze csak ritkán kerül sor —, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy az önállóság mégoly biztos tudata sem lehet valóságos meglétének bizonyítéka. Amennyiben valamely létező létét tekintve önálló lehet — ez a viszony mindig relatív —, az önállóságnak ontológiailag-genetikusan levezethetőnek kell lennie, az önálló funkció valamely komplexuson belül nem elegendő bizonyíték. Ennek a bizonyítéknak — természetesen csak a társadalmi léten belül, tehát itt is csak viszonylagosan — a teljes emberre mint egyénre, mint személyiségre kell vonatkoznia, tehát sohasem a testre vagy a tudatra (lélekre), önmagában, elszigetelten szemlélve azt, ami objektíve-ontológiailag megszüntethetetlen egységet alkot, mivel a tudat léte képtelenség a test egyidejű létezése nélkül. Ontológiailag azt kell mondani, hogy a test létezhet tudat nélkül, például ha betegség következtében a tudat működése megszűnik, a tudat viszont biológiai alapok nélkül nem rendelkezhet léttel. Ez nem mond ellent annak, hogy a tudat önálló, irányító, tervező szerepet tölt be a testtel kapcsolatban, ellenkezőleg, ontológiailag erre éppen ezért kerülhet sor. A jelenség és a lényeg ellentmondása tehát végletesen kirívó formában jelentkezik itt. Nem feledhetjük persze el, hogy egyáltalán nem olyan ritkák a jelenség és a lényeg ilyen ellentétei; elég a Nap és a bolygók mozgására gondolnunk, ahol a lényegileg homlokegyenest ellentétes megjelenésmódok a jelenségek érzéki-közvetlen visszatükrözésében oly szilárdan adottak a föld lakói számára, hogy még a kopernikuszi világfelfogás legmeggyőződésesebb hívei is közvetlen-érzéki hétköznapi életükben reggel fel- és este lemenni látják a napot.

A jelenségnek és a lényegnek ez az ellentmondása az emberek tudatában könnyebben, noha magában véve lassan, elvesztette elsődlegesen ontológiai jellegét, és olyanképpen tudatosodott, amilyen valójában, mint jelenség és lényeg közti ellentmondás, és ez azért történt így, mivel az ember külső életére vonatkozik, és nem érinti szükségképpen közvetlenül az emberek viszonyát önmagukhoz. Ez a kérdés természetesen bizonyos szerepet játszott a vallásos ontológia összeomlásában és az ontológiailag megalapozott hitnek tisztán szubjektív vallásos szükségletté való átalakulásában, ezzel azonban nem foglalkozhatunk itt behatóbban. Viszont a bennünket jelenleg foglalkoztató kérdés esetében arról van szó, hogy minden embert hétköznapi-

életbevágó érdekek fűznek saját magáról kialakított szellemi képéhez. Ezt erősíti még az a tény is, hogy noha a „lélek" objektív-ontológiai önállósága a testtől pusztán megalapozatlan feltevésen, az összfolyamat hamisan elvonatkoztató szemléletén alapul, a tudat önálló tevékenysége, a teleológiai tételezéseknek, valamint megvalósításuk tudatos ellenőrzésének ebből fakadó sajátossága stb. az ontológia és a társadalmi lét objektív ténye marad. Ha tehát a tudat ontológiailag abszolút igazságnak fogja fel önállóságát a testtől, akkor nem a jelenség közvetlen gondolati rögzítésében téved, mint a bolygórendszer esetében, hanem csupán abban, hogy az — ontológiailag szükségszerű — megjelenésmódot úgy tekinti, mint ami közvetlenül és adekvát módon magában a dologban gyökeredzik. Nemcsak a vallásokban, hanem a filozófia történetében is újra és újra kiviláglik, milyen nehéz legyőzni, hogy ez az ontológiailag végső soron egységes erőkomplexus szükségképpen dualisztikusan jelenik meg. Még azok a gondolkodók is megtévedtek itt, akik egyébként komolyan és sikeresen fáradoztak a filozófiának a transzcendens-teológiai dogmáktól való megtisztításán, és így arra kényszerültek, hogy az új megfogalmazásokban megőrizzék a régi dualizmust. Elég, ha a XVII. század nagy filozófusaira emlékeztetünk, akiknél a kiterjedés és a gondolkodás megszüntethetetlen dualizmusában ez a megjelenésmód ontológiai végkövetkeztetésként őrződik meg (Descartes). Spinoza panteizmusa transzcendens végtelenség irányában tolja el a megoldást; a legerélyesebben ezt a deus sive natura kétértelműsége fejezi ki. És az egész okkazionalizmus pusztán kísérlet arra, hogy gondolati megbékélésre vezessen az alapkérdés valódi ontológiai megbolygatása nélkül. A társadalmi lét kibontakozása során még egyre nehezebb is áttekinteni, miként ment tévútra az ontológiai „intentio recta" a hétköznapi életben és a filozófiában is. A biológiának mint tudománynak a fejlődése persze mindig új és jobb érveket szolgáltat a tudat és a lét elválaszthatatlanságára, arra, hogy a „lélek" mint önálló szubsztancia nem létezhet.

De a mind magasabb szinten megszerveződő társadalmi élet egyéb erői az ellenkező irányban hatnak. Arra a problémakomplexusra gondolunk itt, amelyet az élet értelmességének nevezhetnénk. Ezt az értelmet az ember társadalmilag tételezi, önmaga és a hozzá hasonlók számára; a természetben egyáltalán nem fordul elő ez a kategória, így hát az értelem tagadásával sem találkozhatunk itt. Az élet, a születés és a halál, ha a természeti élet jelenségeinek fogjuk fel őket, mentesek az értelemtől, tehát nem értelmesek, de nem is értelemellenesek. Csak ha az ember a társadalomban értelmet keres élete számára, és kudarcot vall, akkor tételezi ellenpólusként az értelmetlenséget is. A kezdeti társadalmakban az ilyesfajta hatás még spontán, tisztán társadalmi formában jelenik meg: az olyan élet értelmes, mely megfelel a mindenkori társadalom parancsainak; például a spártaiak hősi halála Thermopülénél. Csak ha annyira differenciálódik a társadalom, hogy az ember egyénileg formálja értelmessé vagy értelmetlenné az életét vagy koncul löki az értelmetlenségnek, akkor jelentkezik általános érvénnyel ez a probléma és ezzel a „lélek" önállósításának további elmélyülése, most már kifejezetten nemcsak a testtel, hanem saját spontán indulataival szemben is. Az élet változtathatatlan tényei, főként a halál, sajátunk éppúgy, mint másoké, ennek az értelmességnek a tudatát társadalmilag hitt valósággá változtatja át. Az élet értelmessé-tételére való törekvés magában véve korántsem szilárdítja meg szükségszerűen a testnek és a léleknek ezt a dualizmusát; hogy ezt belássuk, elég Epikuroszra gondolnunk. De nem ez jellemző az ilyen fejlődésekre. A hétköznapi élet már em-

lített, külvilágba spontánul belevetített teleológiája olyan ontológiai rendszerek felépítését segíti elő, amelyekben az egyén életének értelmessége a világteleológiai megváltás művének részeként, mozzanataként jelenik meg. E fejtegetések szempontjából egyre megy, hogy a mennyei üdvösség-e a teleológiai láncolat koronája vagy pedig a boldog anyagtalanságban, az üdvözítő Nemlétben való önfelbomlás. A lényeges az, hogy a személyiség értelmes integritásának megőrzésére irányuló törekvést — mely egy bizonyos fejlődési foktól kezdve fontos problémája a társadalmi életnek — szellemileg támogatja az ilyen szükségletek által kifejlesztett, kitalált ontológia.

Szándékosan beszéltünk jelenségünknek, valamely elemi emberi élettény ontológiailag hamis értelmezésének ilyen távoli, sokszorosan közvetett kísérőjelenségeiről. Csak így látható ugyanis, milyen széles mezőt nyitott meg extenzív és intenzív értelemben a munka az ember emberréválása során. Az emberiség egész története folyamán követhető, persze mindig változó formák közt, új, mind differenciáltabb tartalmakkal, hogy a célokat kitűző tudat uralma alatt tartja az ember egész rajta kívül eső valóját, főként a testét, és így kritikai-távolságtartó magatartást alakít ki saját személyével szemben. Ez kétségkívül a munkából fakad. A munka elemzése szükségképpen, önmagától vezet ehhez a jelenségcsoporthoz, míg az összes többi magyarázat-kísérlet öntudatlanul feltételezi azokat a tapasztalatokat, amelyeket az ember önmagáról a munka révén szerzett. Így például tévútra vezet, ha az álom élményében a „lélek" ilyen önállóságának eredetét keresik. Némely magasabbrendű állatok is álmodnak, de tudatuk állati-epifenomenális jellege mégsem indul meg ilyen irányban. Ehhez járul még, hogy az álom mint élmény azért olyan félelmetes, mert lélekként értelmezett szubjektuma olyan utakat választ, amelyek többé-kevésbé összeférhetetleneknek látszanak a „lélek"-nek az életben meglevő normális uralmával. De ha egyszer, a gyenge munkatapasztalatok következtében, a „lélek" önálló létezése az emberről alkotott kép szilárd pontjává vált, akkor, de csak akkor vezethetnek az álomélmények a „lélek" transzcendens létének további gondolati felépítéséhez. Ez már a mágiában megtörténik, és megfelelő módosulásokkal a későbbi vallások is ezt folytatják.

De nem szabad elfelejtenünk, hogy mind az egyébként leigázatlan természeti erők fölötti uralom, amire a mágia törekszik, mind pedig a teremtő istenekről alkotott vallásos felfogások végső soron az emberi munka modelljén alapulnak. Engels, aki alkalomadtán ezt a problémát is érinti, de akit inkább az idealista filozófiai világfelfogás kialakulása érdekel, ezt abból akarja levezetni, hogy már viszonylag alacsony fokon (az egyszerű családban) „a munkát tervező fej . . . a tervezett munkát elvégeztethette mások kezével".[2] Ez bizonyára igaz azokban a társadalmakban, amelyekben az uralkodó osztályok már egyáltalán nem dolgoztak, és amelyekben ezért a rabszolgák által végzett testi munka társadalmi megvetésben részesült; így a kifejlett hellén poliszban. De még a hősök homéroszi világa sem ismeri a testi munka elvi megvetését, itt még a munka és a ráérő idő nincs kizárólagosan szétosztva, osztályjellegű munkamegosztásban a különböző társadalmi embercsoportok között. „Homéroszt és hallgatóit nem a kielégülés ecsetelése vonzza, hanem az emberi tevékenységben lelik örömüket, abban a képességben, hogy az ember megszerzi lakomáját és elkészíti, és ezzel erősíti magát . . . Az emberi élet munkára és ráérő időre való felosztását a homéroszi eposzban még konkrét összefüggésében

[2] Uo. 700. [Uo. **20**, 455.]

szemlélik. Az ember dolgozik; ez szükséges ahhoz, hogy egyen, és hogy a húsáldozattal megengesztelje az isteneket, és amikor evett és áldozott, akkor megkezdődik a szabad öröm."[3] Amikor pedig Engels az idézett helyhez csatlakozva azt mondja, hogy az az ideológiai folyamat, amelyről beszél, „főként az ókori világ letűnése óta uralkodott a fejekben", akkor arra a világnézeti hatásra gondol, amelyet a kereszténység spiritualizmusa indított meg; de a kereszténység, főként a kezdet kezdetén, amikor spiritualizmusa talán csúcspontját érte el, korántsem volt a fizikai munkától társadalmilag megszabadított felső réteg vallása. Noha továbbra is ragaszkodunk ahhoz, hogy magában a munkában keletkezett a tudat objektíve hatékony, de ontológiailag viszonylagos függetlensége a testtől, látszólag teljes önállóságával és ennek a szubjektum élményeiben „lélekként" történő visszatükröződésével együtt, teljesen távol áll tőlünk, hogy ebből közvetlenül akarjuk levezetni e komplexus későbbi bonyolultabb felfogásait. Csak azt a szerény tényt állítjuk a munkafolyamat ontológiájának alapján, amit már leírtunk. Ha e tényállás a különböző fejlődési fokokon, különböző osztályhelyzetekben igen különféleképpen nyilvánul meg, akkor a mindenkori tartalomnak ezek a gyakran ellentétes differenciálódásai a mindenkori társadalmi formáció mindenkori szerkezetéből adódnak. Ez persze nem zárja ki, hogy ezeknek az oly különféle jelenségeknek éppen az az ontológiai tényállás az alapjuk, amely objektív szükségszerűséggel a munkával, a munkában alakult ki.

Az eredetből már az a kérdés sem vezethető le, hogy vajon a „lélek" önállóságát evilági vagy túlvilági módon értelmezik-e. A legtöbb mágikus elképzelés bizonyára lényegileg evilági volt: a mágiának éppúgy uralma alá kellett hajtania az ismeretlen természeti erőket, mint az ismerős erőket a normális munkának, és a mágikus védelmi rendszabályok, például a halál által önállósult „lelkek" veszélyes behatásai ellen, általános szerkezetüket tekintve tökéletesen megegyeznek a hétköznapi teleológiai munkatételezésekkel, bármilyen fantasztikus is a tartalmuk. Még az olyan túlvilág követelése is, ahol az élet megszakadt, töredékben maradt értelmessége üdvösség vagy kárhozat által beteljesedik, az olyan emberek helyzetéből fakadt — mint általános emberi jelenség —, akik számára rendelkezésükre álló életük nem nyújthatott evilági beteljesülést. Max Weber jogosan utal az ellenkező végletre, amikor például háborús hősök szemében a túlvilág „közönségesnek és méltatlannak" látszik; „mert a harcos köznapi dolga, hogy bensőleg helyt álljon a halállal és az emberi sors ésszerűtlenségeivel szemben, és az evilági élet esélyei és kalandjai annyira betöltik életét, hogy nem kíván és nem fogad el szívesen mást a vallásosságtól, mint védelmet a gonosz varázslat ellen és rendi méltóságérzetének megfelelő és rendi konvenciójába beleilleszkedő szertartásos rítusokat, esetleg papi imákat a győzelemért vagy a hősök mennyországába vivő szerencsés halálért".[4] Gondoljunk csak Dante „Farinata degli Uberti"-jére, a Macchiavelli által is dicsért firenzeiekre, akik többre becsülték szülővárosuk üdvét, mint a saját lelkük üdvösségét, és máris beláthatjuk e gondolatmenet helyességét. Az ilyen sokrétűség, mely a társadalmi létben megvalósult sokféleségnek csak kis szelete, természetesen minden új történelmi alakzat esetében különös magyarázatot igényel. Ez azonban nem zárja ki, hogy egyetlen ilyen alakzat sem válhatna valóságossá a tudat és a test ontológiai szétválása nélkül, amely a mun-

[3] E. Ch. Welskopf: „Probleme der Musse im Alten Hellas", Berlin 1962, 47.
[4] Max Weber: „Wirtschaft und Gesellschaft", Tübingen 1921, 270.

kában nyerte el első és általánosan uralkodó, alapvető és a bonyolultabb formákat megalapozó funkcióját. Benne — és csak benne — kereshetjük és találhatjuk tehát meg a későbbi bonyolultabb társadalmi jelenségek ontológiai genezisét.

A munkának az ember emberréválásában betöltött alapvető szerepe abban is megmutatkozik, hogy ontológiai természete genetikai kiindulópontul szolgál még egy életkérdés: a szabadság számára is, mely az egész történelem folyamán mély befolyást gyakorolt az emberekre. Itt is ugyanazt a módszert kell alkalmaznunk, amelyet eddig használtunk: fel kell mutatnunk azt az ős-struktúrát, amely a későbbi formák kiindulópontja és megszüntethetetlen alapja, és egyúttal azokat a minőségi különbségeket is láthatóvá kell tennünk, amelyek a későbbi társadalmi fejlődés során spontánul és elkerülhetetlenül jelentkeznek, és a jelenség eredeti szerkezetét szükségképpen fontos meghatározásaiban is döntően módosítják. A szabadság — általános módszertani — vizsgálatának különös nehézsége éppen abban rejlik, hogy a szabadság a társadalmi fejlődés legtöbb alakban megjelenő, legsokoldalúbb, legcsillámlóbb jelenségei közé tartozik. Azt mondhatnánk: a társadalmi lét minden egyes, viszonylag öntörvényűvé vált területe kitermeli a szabadság önálló formáját, és ez ráadásul, az illető szféra társadalmi-történelmi fejlődésével egyidejűleg, szintén alá van vetve jelentős változásoknak. A szabadság jogi értelemben lényegbevágóan mást jelent, mint politikai, morális, etikai stb. értelemben. Így hát a szabadság kérdésével a tárgynak megfelelően csak az etikában foglalkozhatunk. Az ilyen különbségtétel elméletileg igen fontos, már csak azért is, mert az idealista filozófia mindenáron a szabadság egységes-rendszeres fogalmát kutatta, és mindenkor úgy vélte, hogy meg is találta ezt. Itt is megmutatkoznak annak az igen elterjedt tendenciának a zavaró következményei, amely logikai-ismeretelméleti módszerekkel próbálja megoldani az ontológiai kérdéseket. Ennek következtében egyrészt hamisan, gyakran fetisizáló módon egyneműsítenek különnemű létkomplexusokat, másrészt, mint már korábban kimutattuk, a bonyolultabb formákat az egyszerűbbek példaszerű modelljének használják, és így módszertanilag lehetetlenné teszik mind az előbbiek genetikus megértését, mind pedig az utóbbiak helyes értékelemzését.

Ha most, ezután az elengedhetetlen fenntartás után, megpróbáljuk tisztázni a szabadság munkában gyökeredző ontológiai eredetét, akkor természetszerűen a munkabeli célkitűzés alternatív jellegéből kell kiindulnunk. Ebben az alternatívában jelenik meg ugyanis először világosan körülhatárolt alakban a szabadság természettől teljesen idegen jelensége: azáltal, hogy a tudat alternatív módon eldönti, hogy milyen célt tűzzön maga elé, és hogyan változtassa az ehhez szükséges okozati sorokat mint a megvalósítás eszközeit tételezettekké, olyan dinamikus valóságkomplexus jön létre, amelyre a természetben nincs analógia. A szabadság jelenségét tehát ontológiai genezisében csak itt kutathatjuk fel. Első megközelítésben azt mondhatjuk, hogy a szabadság az a tudati művelet, amelynek eredményeképpen új, általa tételezett lét keletkezik. Már itt eltér ontológiai-genetikus felfogásunk az idealista nézetektől. Mert első megközelítésre a szabadság alapja, ha mint a valóság mozzanatáról, értelmesen akarunk beszélni róla, konkrét döntés a különböző konkrét lehetőségek között; ha a választás kérdését fennköltebben absztrahálják, ha teljesen eloldják a konkrétumtól, akkor elveszti összefüggését a valósággal, üres spekulációvá válik. Másodszor a szabadság — végső soron — meg akarja változtatni a valóságot (ami persze bizonyos körülmények között magában fog-

lalja adott jellegének megőrzését), és itt a valóságnak mint a változás céljának a legtávolabbi absztrakcióban is meg kell maradnia. Eddigi fejtegetéseink persze megmutatták, hogy ilyen változásra törekszik az a döntésintenció is, amely közvetítések révén egy másik ember vagy saját magunk tudatának megváltoztatására irányul. A reális célkitűzések így kirajzolódó köre tehát nagy, és igen sokféle jelenséget fog körül, határai mégis minden egyes esetben pontosan meghatározhatóak. Amíg tehát nem bizonyítható ilyen törekvés a valóság megváltoztatására, addig az olyan tudati állapotoknak, mint amilyenek a mérlegelések, tervezgetések, óhajok stb., közvetlenül semmi közük sincs a szabadság problémájához.

Bonyolultabb az a kérdés, hogy mennyiben fogható fel a döntés külső vagy belső determináltsága a szabadság kritériumának. A determináltság és szabadság ellentétének elvont-logicisztikus felfogása oda vezet, hogy bensőleg csak egy mindenható és mindent tudó isten lehet valóban szabad, ő azonban teológiai lényegéből kifolyólag megint csak a szabadság szféráján túl létezne. A társadalomban élő és társadalmilag cselekvő ember meghatározásaként a szabadság soha sincs teljesen determináció nélkül. Pusztán azokra a korábbi fejtegetéseinkre emlékeztetünk, amelyek szerint már a legegyszerűbb munkában is jelentkeznek a döntések bizonyos csomópontjai, és a döntés, mely az egyik irányt választja, nem pedig a másikat, a „következmények időszakát" idézheti elő, amelyben a döntés játéktere rendkívüli módon beszűkül, sőt bizonyos körülmények között gyakorlatilag a semmivel lesz egyenlő. Még játékoknál, például a sakknál is kialakulhat egy olyan helyzet, részben saját lépéseink következtében, amikor csak egyetlen kényszerűen adott lépés lehetséges stb. Nagyon szépen fejezte ki ezt a legbensőbb emberi viszonylatok vonatkozásában Hebbel „Herodes és Mariamne" című tragédiájában:

„Minden emberhez eljő az a perc,
mikor csillaga hajtója a gyeplőt
átadja néki. Csupán az a baj, hogy
nem ismeri e percet s bármelyik
lehet, mely tovagördül!"

Eltekintve a döntések láncolatán belül található csomópontok objektív létezésének ettől a szabadság konkrét koncepciója szempontjából oly fontos mozzanatától, e helyzet elemzése még egy jelentős meghatározást mutat fel az alternatíva szubjektumának meghatározottságában: azt, hogy az alternatíva következményei, legalábbis részben, szükségképpen ismeretlenek maradnak. Ez a szerkezet bizonyos fokig minden alternatívában benne rejlik; mennyiségi összetétele azonban minőségileg visszahat magára az alternatívára. Könnyű belátni, hogy főként a hétköznapi élet szakadatlanul olyan alternatívákat vet fel, amelyek váratlanul bukkannak elénk, és amelyekre — ha nem akarunk elpusztulni — azonnal válaszolnunk kell; ilyenkor magának az alternatívának a lényegi meghatározásaihoz tartozik, hogy a döntést a legtöbb tényező, a helyzet, a következmények stb. ismerete nélkül kell meghozni. De a döntés itt is megőrzi a szabadság minimumát; itt is — e határesetben — alternatívával állunk szemben és nem tisztán spontán okozatisággal determinált természeti eseménnyel.

Bizonyos, elméletileg nagy fontosságú értelemben még a legkezdetlegesebb munka is valamiféle ellenpólust képvisel az imént vázolt tendenciákkal szem-

ben. Az ilyen ellentét alapjait nem változtatja meg, hogy a „következmények időszakai" a munkafolyamatban is felmerülhetnek. Ugyanis minden munkatételezésnek megvan a maga gondolatilag konkrétan és határozottan megragadott célja; enélkül semmilyen munka sem volna lehetséges, viszont az alternatíva imént ecsetelt, hétköznapi életben tapasztalható típusa gyakran fölöttébb elmosódott, zavaros célokat tűz maga elé. Természetesen itt is, mint mindenütt, olyan munkát feltételezünk, mely pusztán használati értékeket állít elő. Ennek az a következménye, hogy a szubjektumot, aki az alternatívákat mint az ember természettel folytatott anyagcseréjének alternatíváit tételezi, csupán saját szükségletei és tárgya természeti meghatározottságairól szerzett ismeretei determinálják; ezen a fokon még nem fordulnak elő olyan kategóriák, mint bizonyos munkamódokra való képtelenség, amelyet a társadalom szociális struktúrája idéz elő (például a rabszolgamunka esetében) vagy a munka véghezvitele ellen szegülő társadalmi jellegű alternatívák (például a szabotázs fejlett társadalmi termelés esetében). Itt a megvalósítás sikeres folyamata szempontjából mindenekelőtt csak az anyag és a folyamatok adekvát objektív megismerése számít; a szubjektum úgynevezett benső indítékai még alig jönnek számításba. A szabadság tartalma ezért lényegesen különbözik a bonyolultabb formákétól. A legjobban így írhatnánk körül: minél megfelelőbben ismeri a szubjektum a mindenkor tekintetbe jövő természeti összefüggéseket, annál szabadabban mozoghat az anyagban; más kifejezéssel élve: minél adekvátabban ismeri a mindenkor ható okozati láncolatokat, annál adekvátabban alakíthatja át ezeket tételezettekké, annál biztosabban uralkodik rajtuk a szubjektum, vagyis annál több szabadságra tehet itt szert.

Mindebből világos, hogy minden alternatív döntés egy társadalmi komplexus középpontja, amelynek dinamikus komponensei között szerepel a determináltság és a szabadság. A célkitűzés, amellyel az ontológiailag új mint társadalmi lét fellép, a kialakuló szabadság aktusa, mivel a szükséglet kielégítésének útjai és eszközei már nem spontán biológiai okozati láncolatok kihatásai, hanem tudatosan eltökélt és véghezvitt cselekedetek eredményei. De a szabadságnak ezt az aktusát egyszersmind és ettől elválaszthatatlan módon közvetlenül maga a szükséglet determinálja, amelyet a jellegét, minőségét stb. kialakító társadalmi viszonylatok közvetítenek. A cél megvalósulásánál is megállapítható ugyanez a megkettőzöttség, a determináltság és a szabadság egyidejű léte és kölcsönös vonatkozása; a megvalósulás minden eszköze eredetileg természettől adott, és ez a tárgyiassága meghatározza a munkafolyamat összes műveletét, amely, mint láttuk, alternatívák láncolatából áll. Végül is az ember, aki megvalósítja a munkafolyamatot, a maga éppígy-létében az eddigi fejlődés terméke; bármennyire megváltoztatja is a munka, ez a mássá-válás is azoknak a képességeknek a talajából bontakozik ki, amelyek a munka kezdetekor részint természetileg, részint társadalmilag kialakulva adva voltak már az emberi munkateljesítmény meghatározó mozzanatai között mint lehetőségek, az arisztotelészi dünamisz értelmében. Az a korábbi megállapításunk, amely szerint ontológiai lényegét tekintve minden alternatíva konkrét, hogy tehát általános, általában vett alternatíva csak valamilyen logikai-ismeretelméleti absztrakciós folyamat gondolati szüleményének képzelhető el, most már arra is fényt vet, hogy az alternatívában megnyilvánuló szabadság ontológiai lényegét tekintve szükségképpen szintén konkrét és nem elvont-általános: a döntések bizonyos erőterét jelenti egy konkrét társadalmi komplexuson belül, amelyben vele egyidőben természeti és társadalmi tárgyiasságok és erők lép-

nek működésbe. Csak ez a konkrét totalitás rendelkezhet tehát ontológiai igazsággal. Ezen az alaphelyzeten mit sem változtathat, hogy e totalitásban a fejlődés során abszolút és relatív értelemben egyaránt szakadatlanul szaporodnak a társadalmi mozzanatok, annál is kevésbé, mivel a munkánál, mint ezt itt feltételeztük, szükségképpen a természet leigázásának mozzanata a döntő, bármilyen nagymértékben szorulnak is vissza a természeti korlátok. A szabadság döntő mozzanata az anyagban való szabad mozgás volt és marad, amennyiben e szabadság érvényre jut a munkaalternatívákban.

De nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a szabadságnak ez a megjelenési módja, formálisan és tartalmilag, akkor is megmarad, ha a munka már régen elhagyta eredeti állapotát, amelyet itt alapként feltételeztünk. Gondoljunk mindenekelőtt arra, hogy a mind erőteljesebben általánosított munkatapasztalatokból tudomány (matematika, geometria stb.) fejlődött ki. Természetesen ezzel fellazul az egyedi munka egyszeri, konkrét célkitűzéseivel fenntartott közvetlen kapcsolat. Mivel azonban itt is megmarad végső igazolásként a munkában való alkalmazás, még ha ez esetleg csak távoli közvetítések útján, végső soron következik is be, és mivel csak erőteljesen általánosítottá válik, de nem módosul alapvetően az a végső intenció, hogy a valódi összefüggéseket tételezettekké és teleológiai tételezésekben alkalmazhatókká alakítsák át, a szabadság munkára jellemző megjelenési formája, az anyagban való szabad mozgás sem változik meg gyökeresen. Még a művészi alkotás területén is hasonló a helyzet, noha itt a munkával való közvetlen kapcsolat viszonylag ritkábban nyilvánvaló. (Létfontosságú tennivalóknak, mint vetésnek, aratásnak, vadászatnak, háborúnak stb. táncokká való átváltoztatása; építészet.) Itt sokféle bonyodalom támad, amelyekre később még visszatérünk. Egyrészt az az okuk, hogy a munkában végbemenő közvetlen megvalósulás itt nagyon sokféle, sokrétű, olykor fölöttébb különnemű közvetítéseknek van alávetve, másrészt az, hogy az anyag, amelyben a szabad mozgás mint a szabadság létmódja kifejlődik, többé nem pusztán a természet, hanem gyakran már a társadalom természettel folytatott anyagcseréje, sőt magának a társadalmi létnek a folyamata. Ezeket a bonyodalmakat egy valóban kiterjedt, átfogó elméletnek természetesen tekintetbe kell vennie és behatóan elemeznie kell, amire ismét csak az etikában kerülhet sor; itt elegendő, ha csupán utalunk ezekre a lehetőségekre, és megállapítjuk, hogy a szabadság alapformája eközben mégis megmarad.

Mivel láttuk, hogy ebben a komplexusban elválaszthatatlan kölcsönös vonatkozás van a determináltság és a szabadság között, nem lep meg bennünket, hogy e kérdés filozófiai vizsgálatai többnyire a szükségszerűség és a szabadság ellentétéből indulnak ki. Az így megfogalmazott ellentétnek először is az a baja, hogy a többnyire tudatosan logikai-ismeretelméleti beállítottságú filozófia, főként az idealista, a determinációt egyszerűen azonosítja a szükségszerűséggel, és így racionalista módon általánosítja és túlfeszíti a szükségszerűség fogalmát, és figyelmen kívül hagyja ontológiailag igaz „ha . . . akkor" jellegét. Másodszor a Marx előtti filozófia legnagyobb részében, főként az idealista filozófiában a már ismert módon, ontológiailag jogtalanul kiterjesztik a teleológia fogalmát a természetre és a történelemre, és így rendkívüli módon megnehezítik számára, hogy a szabadság problémáját tulajdonképpeni, igazán létező formájában ragadja meg. Ehhez ugyanis helyesen meg kell érteni az ember emberréválásában bekövetkező minőségi ugrást, mely az egész — szerves és szervetlen — természethez képest gyökeresen új fejlemény. Ezt az újdonsá-

got az idealista filozófia is hangsúlyozni akarja ugyan a szükségszerűség és a szabadság ellentétének útján, de egyben le is gyöngíti, mégpedig nemcsak azzal, hogy a természetbe belevetíti a teleológiát, a szabadság ontológiai előfeltételét, hanem azzal is, hogy az ontológiai-szerkezetszerű ellentéttől a természet és a természeti kategóriák felszámolásáig jut el. Hegel híres és nagyon befolyásossá vált meghatározása szerint így fest a szabadság és a szükségszerűség viszonya: „Csak annyiban vak a szükségszerűség, amennyiben nem értik meg."[5]

Hegel itt kétségkívül a probléma egyik lényeges oldalát ragadja meg: a helyes visszatükröződés, az önmagában létező spontán okozatiság helyes felfogásának szerepét. De már a „vak" kifejezés is utal az idealista koncepciónak arra a fonákságára, amelyre az imént céloztunk. A „vak" szónak ugyanis csak a látással ellentétben van valóságos értelme; az olyan tárgy vagy folyamat stb., amely ontológiai lényegéből kifolyóan sohasem válhat tudatossá, látóvá, vak sem lehet (legfeljebb pontatlan, metaforikus értelemben); inkább innen van a látás és a vakság ellentétén; Hegelnek ez a tétele annyiban helyes ontológiailag, hogy egy okozati folyamat, amelynek törvényszerűségét (szükségszerűségét) helyesen ragadtuk meg, elveszítheti szemünkben azt a kormányozhatatlanságát, amelyet Hegel a vakság kifejezéssel akar megjelölni. Magában véve azonban a természeti-okozati folyamat mit sem módosult, csak persze most már tételezetté változtathatjuk át, és ebben — de csak ebben — az értelemben megszűnik „vaksága". Itt nemcsak a képi kifejezésről van szó — hiszen akkor értelmetlen volna minden polemikus megjegyzés —, és ezt az a tény is bizonyítja, hogy e kérdés tárgyalásakor még Engels is az állatok nem szabad voltáról beszél. Ismételjük: csak az a lény lehet nem szabad, amely elvesztette vagy még nem vívta ki szabadságát. Az állatokra nem mondhatjuk, hogy nem szabadok, hanem szintén innen vannak a szabad és a nem-szabad ellentétén. De a szükségszerűség hegeli meghatározása egy még lényegesebb nézőpontról is fonák és félrevezető. Ez kozmosz-felfogásának logikai-teleológiai jellegével függ össze. A kölcsönhatás elemzését ugyanis így foglalja össze: „A szükségszerűségnek ez az igazsága tehát a szabadság."[6] Hegel rendszerének és módszerének kritikai tárgyalásából tudjuk már, hogy azzal a megjelöléssel, amely szerint az egyik kategória a másik igazsága, a kategóriák egymásból való következésének logikai felépítésére gondol, vagyis a kategóriák helyére a szubsztancia szubjektummá való átváltozásának folyamatában, az azonos szubjektum—objektum felé vezető úton.

Ilyen elvonatkoztató módon a metafizikai szférába emelve a szükségszerűség és a szabadság, és főként egymáshoz való viszonyuk elveszti azt a konkrét értelmét, amelyet Hegel adni akart neki, és amelyet, mint láttuk, magának a munkának az elemzésekor gyakran meg is talált. Ebben az általánosításban az azonosság fantomja jön létre, és a valóságos szükségszerűség és szabadság fogalmuk valótlan képviseletévé süllyed. Hegel összegezésképpen így fejezi ki viszonyukat: „A szabadság . . . és a szükségszerűség, mint egymással elvontan szembenállók, csak a végességhez tartoznak, és csak ennek talaján érvényesek. Az olyan szabadság, amely nem foglal magában szükségszerűséget, és a szabadság nélküli puszta szükségszerűség elvont és ezért valótlan meghatározások. A szabadság lényegileg konkrét, örök módon önmagáért meghatározott, és ezért egyúttal szükségszerű is. Ha szükségszerűségről beszélünk, akkor

[5] „Enzyklopädie", Berlin 1840, 147. §, pótlás.
[6] Uo. 158. §.

ezen főként kívülről jövő determinációt szoktak érteni, mint például a véges mechanikában egy test csak akkor mozdul meg, amikor egy másik test meglöki, éspedig abban az irányban, amelyet ez a lökés ad neki. Ez azonban pusztán külsődleges szükségszerűség, nem pedig az igazán benső, mert ez a szabadság."[7] Csak most láthatjuk, milyen megtévesztő volt a „vak" kifejezés a szükségszerűségre. Ahol a kifejezésnek valódi értelme lehetne, ott Hegel „pusztán külsődleges szükségszerűség"-et lát; ennek lényegét azonban nem változtatja meg, ha megismerik, hanem mint láttuk, „vak" marad, még ha — a munkafolyamatban — ismertté válik is; csak akkor tölti be funkcióját az adott teleológiai összefüggésben, ha egy konkrét teleológiai tételezés megvalósítása érdekében ismerik meg és tételezetté változtatják át. (A szél nem kevésbé „vak", mint egyébként, ha egy szélmalomnál vagy vitorláscsónaknál segít a tételezett mozgások végrehajtásában.) De amit Hegel a szabadsággal azonossá vált tulajdonképpeni szükségszerűségnek nevez, az kozmikus misztérium marad.

Amikor Engels az „Anti-Dühring"-ben visszanyúl Hegel híres definíciójához, akkor természetesen joggal söpri félre az ilyen konstrukciókat, anélkül, hogy cáfolatra méltatná őket. Felfogása szigorúan és egyértelműen a munka felé orientálódik. A következőképpen kommentálja Hegel kijelentését: „Nem a természeti törvényektől való álmodott függetlenségben rejlik a szabadság, hanem e törvények megismerésében és az ezzel adott lehetőségben, hogy tervszerűen, meghatározott célokra hatni engedjük őket. Ez éppúgy vonatkozik a külső természet törvényeire, mint azokra, amelyek magának az embernek a testi és szellemi létezését szabályozzák . . . Az akarat szabadsága ezért csupán azt a képességet jelenti, hogy tárgyismerettel dönteni tudjunk."[8] Ezzel csakugyan „a talpára lett állítva" a hegeli felfogás, csak az a kérdés, hogy Engels valóban tisztázta-e az ontológiai kérdést, amikor mégis Hegel megfogalmazásait követi itt, és a determináció általános, noha ebben az általánosságában persze némiképpen elmosódott fogalmát a szükségszerűség precízebbnek látszó, filozófiatörténetileg hagyományosan adott fogalmával helyettesíti. Azt hiszszük, a szabadság és a szükségszerűség hagyományos szembeállítása nem foghatja át a maga teljes szélességében az itt fennforgó problémát. Ha ugyanis eltekintünk a szükségszerűség fogalmának logicisztikus felfújásától, amely persze egyformán nagy szerepet játszott az idealizmusban, a teológiában és a kettőjükkel szemben támadt régi materialista ellenzékben, nincs ok arra, hogy ontológiailag tökéletesen eltekintsünk a többi modális kategóriától. A munka, a munkát konstituáló teleológiailag tételezett folyamat a valóságra irányul; a megvalósulás nemcsak az a valóságos eredmény, amelyet a valódi ember a valósággal folytatott harca során a munkában elér, hanem az az ontológiailag új minőség, mely a társadalmi létben tapasztalható a tárgyaknak a természeti folyamatokban végbemenő puszta mássá-válásához képest. A valódi ember a munkában a munka szempontjából tekintetbe jövő teljes valósággal áll szemben, és itt emlékeztetnünk kell arra, hogy a valóságot sohasem pusztán a modális kategóriák egyikének, hanem valódi totalitása ontológiai összességének fogjuk fel. Ebben az esetben a szükségszerűség („ha . . . akkor" összefüggésnek, mindenkor konkrét törvényszerűségnek értelmezve) csak az éppen tekin-

[7] Uo. 35. §, pótlás.

[8] Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, i. k. 118. [Marx és Engels Művei, **20,** 112.]

tetbe jövő valóságkomplexus egyik, persze igen fontos tényezője. De a valóságot — melyet itt azon anyagok, folyamatok, körülmények stb. valóságának fogunk fel, amelyeket a munka adott esetben célkitűzése számára fel akar használni — még távolról sem merítik ki teljesen a szükségszerűség által meghatározott összefüggések stb.

Csak a lehetőségre kell gondolnunk itt. Minden munka feltételezi, hogy az ember felismeri: egy tárgy bizonyos tulajdonságai alkalmasak célkitűzése számára. Ezeknek a tulajdonságoknak objektíve létezniük kell ugyan, az illető tárgy létéhez tartoznak, de többnyire rejtve maradnak, puszta lehetőségek ebben a természeti létben. (Emlékeztetünk arra, hogy már korábban utaltunk a tulajdonság és a lehetőség ontológiai összetartozására.) Bizonyos kövek objektíve létező tulajdonsága, hogy bizonyos fajtájú köszörüléssel késként, baltaként stb. felhasználhatók. Terméketlenségre volna ítélve és lehetetlen volna minden munka, ha nem válthatná valóra a természetinek ezt a létező lehetőségét. De itt nem a szükségszerűség valamiféle fajtáját ismerik fel, hanem egy rejtett lehetőséget. Nem valamiféle vak szükségszerűség válik itt tudatossá, hanem egy rejtett és a munkafolyamat nélkül örökké rejtve maradó lehetőséget emel a munka tudatosan a valóság szférájába. Ez azonban a munkafolyamatban rejlő lehetőségnek csak egyik oldala. A dolgozó szubjektum átváltozásának mozzanata, amit mindenki hangsúlyoz, aki valóban érti a munkát, ontológiai szempontból lényegileg olyan lehetőségek rendszeres felkeltése, amelyek addig csak lehetőségekként szunnyadtak az emberben. Valószínűleg kevés olyan mozdulatot, fogást stb. alkalmaznak munka közben, amelyet az ember a munkafolyamat előtt gyakorolt vagy akár csak ismert volna. Csak a munka változtatja őket puszta lehetőségekből készségekké, amelyek szakadatlan fejlődésben mindig új lehetőségeket érlelnek az emberben valóságokká.

Végül a véletlen szerepét sem hanyagolhatjuk el mind pozitív, mind pedig negatív értelemben. A természeti lét ontológiailag meghatározott különneműségéből következik, hogy szakadatlanul véletlenek kereszteznek minden tevékenységet. Csak akkor valósulhat meg sikeresen a teleológiai tételezés, ha a dolgozó ezeket is szakadatlanul figyelembe veszi. Ez negatív értelemben is bekövetkezhet, ha arra irányítja figyelmét, hogy a kedvezőtlen véletlenek esetleges következményeit kikapcsolja, kiegyenlítse, ártalmatlanná tegye. De a véletlen konstellációk pozitív értelemben is kiaknázhatók, ha fokozni tudják a munka hatásfokát. Még a valóság tudományos meghódításának sokkal magasabb fokán is ismerünk olyan eseteket, amikor a véletlenek fontos felfedezésekre vezettek. Sőt még — véletlenül — kedvezőtlen körülmények is lehetnek kiemelkedő teljesítmények kiindulópontjai. Hadd világítsuk meg ezt egy látszólag távoli példával: a falak, amelyekre Raffael stanzáknak nevezett freskóit festette, teli vannak olyan ablakokkal, amelyeknek felületi formája, mérete stb. fölöttébb kedvezőtlen a festői kompozíció szempontjából; az ok véletlen, hiszen ezek a termek korábban megvoltak, mint a freskók tervei. Raffael a „Parnassus"-ban, „Péter megszabadítását"-ban éppen a körülményeknek ezt a véletlenszerű kedvezőtlenségét használta ki fölöttébb eredeti és mélyen meggyőző, egyedülálló térmegformálásaihoz. Magától értetődőnek találjuk, hogy hasonló problémák az egyszerű munkában is felmerülnek, különösképpen, ha ezt — mint a vadászat, a hajózás stb. esetében — nagyon különneműen meghatározott körülmények közt végzik el. Azt hisszük ezért, hogy a szabadságnak mint felismert szükségszerűségnek a hagyományos meghatározását így kellene megfogalmazni: Csak akkor

lehetséges szabad mozgás az anyagban — egyelőre csak a munkáról beszélünk —, ha a mindenkor tekintetbe jövő valóságot minden modális kategóriaformájában helyesen ismerik fel és helyesen fordítják át a gyakorlatba.

Az engelsi meghatározásnak ez a kiterjesztése nemcsak az adott esetben elkerülhetetlen, amikor ontológiailag megfelelően akarjuk gondolati úton megragadni a munka jelenségét és a benne megnyilatkozó szabadsággal kialakított viszonylatait; ez egyúttal egy fontos eset kapcsán jelzi a hegeli idealizmus teljes túlhaladásának módszertanát is. Engels kritikailag tisztán felismerte Hegel meghatározásának közvetlenül látható idealista elemeit, és így ezeket csakugyan materialista módon „a talpukra állította". De ez a kritikai megfordítás csak közvetlenül következett be. Engels figyelmét elkerülte, hogy Hegel, rendszere következtében, logicisztikusan eltúlzott jelentőséget tulajdonított a szükségszerűség kategóriájának, és hogy ezért nem vette észre magának a valóságnak a különös, kategoriálisan is előnyben részesített sajátosságát, s ennek következtében nem vizsgálta meg, hogy mi a szabadság viszonya a valóság teljes modalitásához. Mivel azonban Hegel dialektikájától egyetlen biztos út vezet a materialista dialektikához — ami Marx és az esetek többségében Engels filozófiai gyakorlata is volt —: minden dialektikus szövevényt az alapjául szolgáló létező tényállások szempontjából elfogulatlan ontológiai bírálatnak kell alávetni — így hát ennél a fontos és népszerű, befolyásossá vált helynél nyomatékosan ki kellett mutatni a hegeli filozófia és általában az idealizmus puszta „materialista átfordításának" elégtelenségét.

Ettől a módszertani hiányosságtól eltekintve Engels világosan és pontosan ismerte fel itt a szabadságnak a munkában mint olyanban létrejövő fajtáját, azt, amit mi „anyagban való szabad mozgás"-nak neveztünk. Ezt mondja erről: „Az akarat szabadsága ezért nem jelent egyebet, mint azt a képességet, hogy tárgyismerettel dönteni tudjunk." Ez a meghatározás abban az időben, amikor Engels leírta, a szabadság ezen foka számára tökéletesen kielégítőnek látszott. A kor körülményei magyarázzák azt is, hogy miért kerülte el figyelmét az itt meglevő problematika, az a divergencia, mely a munka által elért felismerések igazi, világot átfogó tudománnyá vagy pusztán technológiai manipulációvá való lehetséges továbbfejlődése között feszül. Az utaknak ez a szétválása, mint már kimutattuk, kezdettől fogva fellelhető a munka által elért természetismeretekben, mégis úgy látszott, mintha elvesztette volna időszerűségét a reneszánsz és a tudományos gondolkodás tizenkilencedik századi fellendülése közt eltelt időben. Magában véve természetesen mindig is megvolt ez a kettős tendencia. Mivel a kezdeti emberek csak szűkös általános ismeretekkel rendelkeztek a természeti folyamatok törvényszerűségeiről, nagyon is érthető volt, hogy a természetismeretre törő szándékok a közvetlenül megismerhető dolgok kis szigetére összpontosultak és szorítkoztak. Még amikor a munka fejlődése a tudományok kezdeteihez vezetett, a szélesebb körű általánosításokat akkor is hozzá kellett idomítani az akkor lehetséges — mágikus, később vallásos — ontológiai elképzelésekhez. Ebből feloldhatatlannak látszó dualitás keletkezett a munkában kifejlődött korlátozott, noha olykor konkrétan igen fejlett racionalitás, valamint az ismereteknek a világismeret és olyan orientálás érdekében való kiépítése és alkalmazása között, amely magában a valóságban fellelhető általánosításokra épül. Elég arra emlékeztetnünk, hogyan állítottak viszonylag igen fejlett matematikai műveleteket, viszonylag pontos csillagászati megfigyeléseket az asztrológia szolgálatába. Ez a dualitás

Kepler és Galilei korában élte meg döntő válságát. Említettük már, hogy ebben az időben Bellarmin bíboros felveti a tudomány tudatos, „tudományos" manipulációjának elméletét, azt, hogy a megismert tényeket, törvényeket stb. prakticista manipulálásra kell elvileg korlátozni. Sokáig úgy látszott — még Engels idejében is —, mintha ez a kísérlet végérvényesen kudarcra lett volna ítélve; a modern természettudomány előrenyomulása, tudományos világnézetté való általánosodása ellenállhatatlan folyamatnak tűnt.

Csak a huszadik század elején jutott ismét befolyáshoz az ellenkező irányú mozgás. Bizonyára nem véletlen, hogy — mint már jeleztük — Duhem, az ismert pozitivista tudatosan kapcsolódott Bellarmin felfogásához, és Galileivel szemben mint a tudományos szellemnek megfelelő beállítottságot dicsérte ezt. E tendenciák neopozitivizmusban végbemenő teljes kibontakozását részletesen kifejtettük az első fejezetben, így hát itt a részletkérdésekre nem kell visszatérnünk. Jelenlegi problémánk szempontjából ebből az a paradox helyzet keletkezik, hogy míg kezdetleges fokon a munka és a tudás fejletlensége akadályozta a lét igazi ontológiai felkutatását, ma éppen a természet felett korlátlanul kiterjedő uralom épít gátakat a tudás létszerű elmélyítésének és általánosításának útjába, így hát a tudásnak nem fantazmagóriákkal, hanem saját beszűkülése ellen kell hadakoznia, melyet gyakorlati egyetemlegessége idéz elő. Csak később foglalkozhatunk behatóan a lét megismerése és puszta manipulációja közt új formában fellépő ellentétesség döntő motívumaival. Itt meg kell elégednünk annak a ténynek a megállapításával, hogy a manipuláció anyagilag a termelőerők fejlődésében, eszmeileg a vallásos szükséglet új formáiban gyökeredzik, hogy már nem szorítkozik pusztán egy reális ontológia elutasítására, hanem gyakorlatilag is a tisztán tudományos fejlődés ellen munkálkodik. W. H. Whyte amerikai szociológus „The Organization Man" című könyvében kimutatta, hogy a tudományos kutatás, tervezés, team work stb. megszervezésének új formái lényegileg a technológián alapulnak, és már ezek a formák is útjában állnak az önálló, tudományosan termékeny kutatásnak.[9] Csak mellesleg jegyezzük meg, hogy Sinclair Lewis már a húszas években éles szemmel jelezte ezt a veszélyt „Martin Arrowsmith" című regényében. Azért kellett erre már most utalnunk, mert e veszély időszerűsége fölöttébb problematikussá teszi ezen a fokon Engels meghatározását, amely szerint a szabadság „az a képesség, hogy tárgyismerettel dönteni tudjunk". Az ismeretek manipulálóitól ugyanis — a mágusokkal stb. ellentétben — semmiképp sem vitathatjuk el a tárgyismeretet. A probléma most már arra konkretizálódik, hogy mire orientálódik a tárgyismeret; a szándéknak ez a célja, és a tárgyismeret nem egyetlen valódi kritérium, így hát a kritériumot itt is magával a valósággal kialakított viszonyban kell keresni. A logicisztikusan mégoly szilárdan megalapozott közvetlen gyakorlatiasságra való orientáció ontológiailag zsákutcába vezet.

Korábban utaltunk már arra, hogy a munka eredeti szerkezete lényegesen módosul, mihelyt a teleológiai tételezés már nem kizárólag a természeti tárgyak átváltoztatását, a természeti folyamatok alkalmazását tűzi ki célul, hanem embereket akar rábírni arra, hogy bizonyos tételezéseket hajtsanak végre. Minőségileg még döntőbbé válik ez a változás, ha a fejlődés oda vezet, hogy az embereknek saját magatartásmódjukat, saját benső életüket kell teleológiai tételezésük tárgyává tenniük. Az ilyen teleológiai tételezések fokozatos, egyen-

[9] W. H. Whyte: „The Organization Man", Penguin Books, London, 190. skk.

lőtlen és ellentmondásos létrejötte a társadalmi fejlődés eredménye. Az új formák tehát sohasem vezethetők le egyszerűen gondolatilag az eredetiekből, sem a bonyolultak az egyszerűekből. Nemcsak mindenkori konkrét megjelenésmódjuk van társadalmilag-történetileg meghatározva, hanem általános formáik, lényegük is a társadalmi fejlődés meghatározott fokaihoz kapcsolódik. Amíg tehát legalább legáltalánosabb vonásaiban nem ismerjük meg ezek törvényszerűségeit, amelyeket az újratermelés problémájával kapcsolatban a következő fejezetben megpróbálunk felvázolni, addig semmi konkrétat nem mondhatunk sajátosságukról, egyes fokozataik összefüggéséről és ellentétességéről, az egyes komplexusok stb. benső ellentmondásosságáról. Tulajdonképpeni kifejtésük ezért szintén az etika feladata. Itt csak — a már jelzett fenntartással — annak kimutatását kísérelhetjük meg, hogy a struktúra teljes bonyolultsága, valamint a teleológiai tételezés tárgyában és ezért céljában és eszközében is megnyilvánuló minőségi ellentétek ellenére a döntő meghatározások mégis a munkafolyamatból alakultak ki genetikusan, hogy — hangsúlyozva a különbözőséget, amely ellentétességbe csaphat át — a munkafolyamat a szabadság kérdésében is szolgálhat a társadalmi gyakorlat modelljéül.

A döntő különbözőségeket az alakítja ki, hogy a megvalósulás tárgya és közege mind társadalmibbá válik a teleológiai tételezésekben. Ez, mint tudjuk, nem jelenti azt, hogy a természeti alap megszűnik, csupán a természetre való kizárólagos irányultságot, amely az itt feltételezett munkát jellemzi, váltják fel tárgyszerűen vegyesebb, mind társadalmibbá váló intenciók. Ha tehát a természet ezekben a tételezésekben mozzanattá süllyed is le, a munkában szükségessé vált magatartásnak mégis meg kell vele kapcsolatban őrződnie. Ehhez azonban egy második mozzanat is járul. A társadalmi folyamatokat, helyzeteket stb. végső soron az emberek alternatív döntései váltják ugyan ki, de sohasem szabad elfelejtenünk, hogy ezek csak akkor válhatnak társadalmilag lényegesekké, ha olyan okozati sorokat indítanak el, amelyek többé-kevésbé függetlenül tételezettségük szándékaitól, saját, immanens törvényszerűségeik szerint mozognak. A társadalomban gyakorlatilag tevékenykedő ember tehát egy második természettel áll szemben itt, és ha sikeresen meg akarja hódítani ezt, először közvetlenül éppolyan magatartást kell vele szemben tanúsítania, mint az első természettel szemben, vagyis kísérletet kell tennie arra, hogy a dolgok tudatától független menetét tételezetté változtassa át, és lényegének megismerése révén rákényszerítse akaratát. Legalábbis ennyit át kell vennie a munka eredeti szerkezetéből minden értelmes társadalmi gyakorlatnak.

Ez persze nem kevés, és nem is minden. A munka ugyanis lényegileg azon alapul, hogy a lét, a mozgás stb. a természetben tökéletesen közönyös magatartást tanúsít döntéseinkkel szemben; kizárólag helyes megismerésük teszi lehetővé, hogy gyakorlatilag fölébük kerekedjünk. A társadalmi történésnek szintén immanens, „természeti" törvényszerűsége van ugyan, és ebben az értelemben éppoly független alternatíváinktól, mint maga a természet. De ha az ember cselekvően beavatkozik ebbe a folyamatba, akkor elkerülhetetlenül állást kell foglalnia: helyeselnie vagy tagadnia kell a folyamatot; itt nem foglalkozhatunk azzal a kérdéssel, hogy ez tudatosan vagy öntudatlanul, helyes vagy hamis tudattal történik-e, de ez a kérdés az itt lehetséges általános tárgyalás szempontjából nem is döntő. Mindenesetre tökéletesen új mozzanat kapcsolódik be ezzel a gyakorlat komplexusába, amely éppen az itt feltűnő szabadság sajátosságát befolyásolja nagymértékben. A munka eseté-

ben hangsúlyoztuk, hogy itt feltételezett első alakjában csaknem egyáltalán nem játszik szerepet a benső szubjektív magatartás. Ez azonban most — a különböző szférákban persze különféleképpen — mind fontosabbá válik. A szabadság nem utolsósorban ilyen, a társadalom összfolyamatával vagy legalábbis részmozzanataival kapcsolatos állásfoglalásokon alapul. Itt tehát a társadalmivá váló munka alapján a szabadság új típusa jön létre, amely már nem származtatható közvetlenül a puszta munkából, és nem vezethető vissza kizárólag az anyagban való szabad mozgásra. Csak néhány fontos meghatározása marad meg mégis, mint ezt már kimutattuk, persze a gyakorlat különböző szféráiban különböző súllyal.

Magától értetődik, hogy a teleológiai tételezés a benne foglalt alternatívával együtt minden módosulás, kifinomodás, bensővé válás ellenére lényegileg szükségképpen megőrződik minden gyakorlatban. A determináltságnak és a szabadságnak a tételezést jellemző bensőséges és szétválaszthatatlan egymásbajátszása is mindenütt megmarad. Bármennyire változnak, akár minőségileg is, az arányok, az általános alapstruktúra nem változhat meg döntően. Talán a cél és az eszköz viszonyában megy végbe a legjelentősebb változás. Láttuk, hogy már a legkezdetlegesebb fokon is az ellentmondásos viszony lehetősége állt fenn köztük, de az ellentmondás persze csak akkor bontakozhatott ki extenzív és intenzív értelemben egyaránt, amikor a célkitűzés tárgyában immár nem a természet, hanem az emberek megváltoztatása került túlsúlyra. Az alternatív döntésben természetesen továbbra is megmarad a társadalmi valóság által bekövetkező determináltság és a szabadság szétválaszthatatlan koegzisztenciája. Mégis minőségi különbséget jelent, hogy vajon az alternatíva csupán valaminek a helyes vagy helytelen voltát tartalmazza-e tisztán ismeretszerűen meghatározható módon, vagy pedig maga a célkitűzés társadalmilag-emberileg kialakult alternatívák eredménye. Világos ugyanis, hogy miután létrejöttek az osztálytársadalmak, minden kérdés különböző megoldási irányzatokat hív életre, aszerint, hogy melyik osztály szempontjából keresik a választ egy eleven dilemmára. Az is éppily természetes, hogy a társadalom társadalmiságának állandó erősbödésével ezek az alternatívák az alternatív tételezések megokolásaiban szükségképpen állandóan bővülnek és mélyülnek. Itt nem elemezhetjük konkrétan ezeket a célkitűzések struktúrájában bekövetkező változásokat. Már annak puszta kimondása is, hogy itt ilyen fejlődési iránynak kellett bekövetkeznie, megmutatja, hogy a célkitűzést már nem lehet az egyszerű munka kritériumaival mérni.

Ennek a helyzetnek azonban az a szükségszerű következménye, hogy ilymódon a célkitűzés és a megvalósulás eszközei közti ellentmondásnak, egészen a más minőségbe való átcsapásig, ki kellett élesednie. Természetesen itt is az a kérdés marad az előtérben, hogy vajon az eszközök alkalmasak-e a tételezett cél megvalósítására. De már e kérdés egzakt eldönthetőségénél oly nagy a különbség, hogy ez rögtön minőségineknek tűnik. Mert az egyszerű munkánál, az okozati sorok tételezésekor magukban véve változatlanul ható természeti okozatiságok megismeréséről van szó. Csak az a kérdés, hogy tartós lényegük, természetmegszabta változataik milyen helyesen ismerhetők meg. Az eszközöknél viszont az immár végrehajtandó okozati tételezések „anyaga" társadalmi jellegű, nevezetesen az emberek lehetséges alternatív döntéseit foglalja magában; ezért olyasvalami ez, ami elvileg nem egynemű, és ráadásul szakadatlanul változik. Ez persze az okozati tételezés olyan fokú bizonytalanságát jelentené, hogy joggal lehetne az eredeti munkához képest minőségi

különbségről beszélni. Ez meg is van, noha a történelemben ismerünk olyan döntéseket, amelyek sikeresen legyőzték ezt az eszközök megismerésében megnyilvánuló bizonytalanságot; másrészt újra és újra tanúi vagyunk annak, hogy a bizonytalanság manipulációs módszerekkel történő legyőzésére irányuló modern kísérletek bonyolultabb esetekben fölöttébb problematikusaknak bizonyulnak.

Még fontosabbnak látszik a célkitűzés és az eszközök tartós hatása közti lehetséges ellentmondás kérdése. Az itt felmerülő társadalmi probléma olyan jelentős, hogy nagyon hamar általános filozófiai kutatás foglalkozott vele, és azt mondhatjuk, e kérdés szakadatlanul a gondolkodás napirendjén maradt. Mind a társadalmi gyakorlat empirikusai, mind pedig moralisztikus kritikusaik indíttatva érzik magukat arra, hogy újra és újra szembenézzenek ezzel az ellentmondásossággal. A konkrét részletekkel szintén csak az etikában foglalkozhatunk, de legalább azt itt is hangsúlyoznunk kell, hogy a társadalmi gyakorlat ontológiai szemlélete elméletileg mind a prakticista empirizmusnál, mind pedig az elvont moralizálásnál értékesebb. Egyrészt ugyanis a történelemben gyakran fordul elő, hogy olyan eszközök, amelyek bizonyos célkitűzésekhez racionálisan megfelelőeknek látszottak, „hirtelen" tökéletesen, katasztrofálisan csődöt mondtak, másrészt, hogy lehetetlen — még egy valódi etika nézőpontjáról is — a priori felállítani a megengedett és megengedhetetlen eszközök racionalizált táblázatát. Csak olyan álláspontról cáfolható ez a két hamis véglet, ahonnan az emberek morális, etikai stb. indítékai a társadalmi lét reális mozzanatainak látszanak, amelyek mindig ellentmondásos, de ellentmondásosságukban egységes társadalmi komplexusokon belül jutnak többé-kevésbé hatékony befolyáshoz, mégis folyvást a társadalmi gyakorlat reális alkotóelemei maradnak, és ezért döntő szerepet játszanak abban, hogy egy bizonyos eszköz (az emberek bizonyos fajtájú befolyásolása: hogy így vagy amúgy döntsék-e el alternatíváikat) alkalmas vagy alkalmatlan, helyes vagy elvetendő-e valamely cél megvalósítása szempontjából.

Hogy egy ilyen ideiglenes — és ideiglenességében szükségképpen nagyon elvont — meghatározás ne okozzon félreértéseket, hozzá kell még ehhez fűznünk, ami már eddigi fejtegetéseinkből is szükségszerűen következik: az etikai stb. magatartás ontológiai realitása korántsem jelenti azt, hogy ennek elismerése kimeríthetné lényegét. Ellenkezőleg. Társadalmi realitása nem utolsósorban azon alapul, hogy milyen társadalmi fejlődésből kinövő értékekhez kapcsolódik valójában, és hogyan függ valóságosan össze e fejlődés fennmaradásával, állandósulásával stb. Ha persze ezt a mozzanatot megengedhetetlenül abszolutizálnánk, akkor a társadalmi-történelmi folyamat idealista koncepciójához jutnánk el; ha pedig egyszerűen semmibe se vennénk, akkor ahhoz a fogalomnélküliséghez érkeznénk el, amely kiirthatatlanul benne foglaltatik minden prakticista „reálpolitikában", még ha ez szóban Marxra hivatkozik is. Így hát ebben a kényszerűségből még nagyon elvont-általános megfogalmazásban is vigyáznunk kell arra, hogy a szubjektív döntések itt megnyilvánuló, növekvő jelentősége elsődlegesen társadalmi jelenség. Nem a fejlődési folyamat objektivitását relativizáljuk ezzel szubjektivista módon — ez csak közvetlenségének társadalmilag meghatározott jelenségformája —, hanem maga az objektív folyamat tűz ki továbbfejlődése következtében olyan feladatokat, amelyeket csak a szubjektív döntéseknek ez a növekvő jelentősége mozdíthat meg és mozgathat. De minden értékelés, amely az ilyen szubjektív döntésekben érvényesül, az értékek társadalmi objektivitásában, az emberi nem objektív

fejlődése szempontjából betöltött jelentőségében gyökeredzik, és mind hatásának értékszerűsége vagy értéktelensége, mind pedig intenzitása és tartalma végső soron ennek az objektív-társadalmi folyamatnak az eredménye.

Nem nehéz észrevennünk, milyen messzire távolodtak el az így kialakult cselekvésstruktúrák az egyszerű munka cselekvésstruktúráitól. Mégis az elfogulatlan pillantás előtt nem marad titok, hogy ezeket a konfliktusokat és ellentmondásokat már a legegyszerűbb cél—eszköz-viszony is tartalmazta. Ezek társadalmilag-történelmileg időszerűvé válva minőségileg teljesen új problémakomplexusokat is előidéznek, de ez a tény csak azokat lepheti meg, akik a történelmet nem a társadalmi lét ontológiai valóságának fogják fel, és ezért vagy „időtlen", tisztán szellemi entitásokká önállósítják az értékeket, vagy csak az emberi gyakorlat által befolyásolhatatlan objektív folyamatok pusztán szubjektív reflexeit látják bennük.

Nagyon hasonló a helyzet azoknál a hatásoknál, amelyeket a munka a maga végrehajtójában idéz elő. A különbségek itt is nagyon jelentősek lehetnek, azoknak is kell lenniük, de e folyamat leglényege a legnagyobb szabású konkrét változások közepette is megmarad. Természetesen azokra a behatásokra gondolunk, amelyeket a munka magukban a dolgozó emberekben hajt végre: annak szükségességére, hogy úrrá legyen önmagán, hogy állandó harcban álljon saját ösztöneivel, indulataival stb. Utaltunk már arra, de itt különös nyomatékkal kell megismételnünk, hogy az ember éppen ebben a saját természetileg adott minősége ellen folytatott harcban, ennek a harcnak a révén vált emberré, és továbbra is csak ezen az úton, ezekkel az eszközökkel fejlődhet és tökéletesedhet. Nem véletlen, hogy már a primitív népek ős-erkölcse (Sitte) is ezt a problémát állítja a megfelelő emberi magatartás középpontjába; és az sem véletlen, hogy minden nagy erkölcsfilozófia, Szokratésztól, a sztoikusoktól és Epikurosztól kezdve oly különböző gondolkodókig, mint Spinoza és Kant, szakadatlanul ezzel a problémával birkózik, mint a valóban emberi magatartás középponti kérdésével. Magában a munkában természetesen még csak a célszerűség kérdéséről volt szó: a munka csak akkor lehet eredményes, csak akkor termelhet használati értékeket, akkor lehet hasznos, ha a munkafolyamatban a szubjektum szakadatlanul legyőzi önmagát; minden más gyakorlati célkitűzésnél is ez a helyzet. Ezt azonban még úgy is fel lehetne fogni, hogy a gyakorlatban pusztán formális egyformaság honol.

De már magában a munkában is sokkal többről van szó. Mindegy, mennyire tudatosítja ezt a munka elvégzője, ebben a folyamatban önmagát mint az emberi nem tagját, és ezzel magát az emberi nemet alkotja meg. Sőt bízvást állíthatjuk: az önlegyőzés küzdelmes útja az ösztönök természeti determináltságától a tudatos önuralomig az egyetlen reális út a valódi emberi szabadsághoz. Vitázhatunk az emberi döntések megvalósítási lehetőségének arányairól a természetben és a társadalomban, becsülhetjük mégoly nagyra a determináltság mozzanatát minden célkitűzésnél, valamely alternatíva eldöntésénél — az önmagunk, eredetileg pusztán szerves lényünk fölötti uralom kivívása teljes bizonyossággal a szabadság aktusa, a szabadság egyik alapja az emberi élet számára. Itt találkoznak az emberi lét nembeliségének és a szabadságnak a problémakörei: a nem pusztán organikus némaságának legyőzése, artikulált, önmagát fejlesztő, társadalmi lénnyé formálódó emberi nemmé való továbbvitele — ontológiailag-genetikusan nézve — ugyanaz az aktus, mint a szabadság létrejöttéé. Az egzisztencialisták úgy vélik, gondolatilag megmentik és felemelik a szabadságot, ha az ember szabadságba való „beleve-

tettségéről" beszélnek, ha azt mondják, hogy az ember szabadságra van „kárhoztatva". Valójában persze rémkép minden szabadság, amely nem az ember társadalmiságában gyökeredzik, amely nem ebből fejlődik ki, még ha ugrásszerűen is. Nem létezhetne valódi szabadság, ha az ember a munkában, a munka révén nem formálta volna magát társadalmi nembeli lénnyé, ha a szabadság nem saját tevékenységének, saját pusztán organikus természete önlegyőzésének gyümölcse volna. Az eredeti munkában kivívott szabadság még szükségképpen kezdetleges, korlátozott volt, de ez mit sem változtat azon a tényen, hogy a legszellemibb és legmagasabbrendű szabadságot is ugyanazokkal a módszerekkel kell kivívni, mint a legkezdetlegesebb munka esetében, és hogy annak eredménye, a tudat mégoly magas fokán is, végső soron ugyanazt tartalmazza: a nembeli egyén uralmát pusztán természeti, partikuláris egyedisége fölött. Ebben az értelemben, azt hisszük, a munka valóban minden egyes szabadság modelljének fogható fel.

Ezekkel a fejtegetésekkel — és már korábban is, amikor az emberi gyakorlat magasabbrendű megjelenési formáira utaltunk — túlhaladtunk a munkának azon az értelmén, amelyet itt feltételeztünk. Meg kellett ezt tennünk, mert a munka, ebben az értelemben, mint használati értékek puszta előállítója, az ember emberréválásának genetikus kezdete ugyan, de minden mozzanatában olyan valóságos tendenciákat tartalmaz, amelyek szükségképpen messze túlvezetnek ezen a kezdeti állapoton. És noha a munkának ez a kezdeti állapota történelmi realitás, melynek megszerveződése és kiépülése végtelennek tetsző időt vett igénybe, mégis joggal neveztük feltételezésünket absztrakciónak, ésszerű absztrakciónak a szó marxi értelmében. Ez abból állt, hogy tudatosan újból és újból eltekintettünk a munkával szükségképpen együtt kialakuló társadalmi környezettől, hogy magának a munkának a meghatározásait a lehető legtisztábban dolgozhassuk ki. Természetesen ez nem lett volna lehetséges, ha nem mutattuk volna ki folyvást azokat a rokon vonásokat és ellentéteket, amelyek a munka és a magasabbrendű társadalmi komplexusok viszonyát jellemzik. Úgy látjuk, most érkeztünk el ahhoz a ponthoz, ahol ezt az absztrakciót végérvényesen fel lehet és fel is kell oldani, ahol nekifoghatunk a társadalom alapvető dinamikájának, újratermelési folyamatának elemzéséhez. Ez lesz a következő fejezet tartalma.

(Fordította Eörsi István)

Helyreigazítás

Folyóiratunk 1972/1. számában — Lukács György „A Munka" c. műve magyar szövegénél — néhány sajnálatos sajtóhibát kell kiigazítanunk.

14. oldal Needhame — helyesen: *Needham*
37. oldal Lorenz — helyesen: *Lorentz*
38. oldal J. Poincaré — helyesen: *H. Poincaré* (23. jegyzet)
42. oldal Rechtsphilosophie — helyesen: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe. Fr. Frommann, Stuttgart, 1938. Band 7., p. 167, §. 108. (27. jegyzet)
43. oldal Enzyklopädie — helyesen: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe. Fr. Frommann, Stuttgart, 1938. Band 6., pp. 274—275. §. 391. (28. jegyzet)
47. oldal Leviathan 11. fejezet — helyesen: Leviathan, *6. fejezet* (32. jegyzet) Ethik, LV. rész — helyesen: *IV. rész* (33. jegyzet)

Olvasóink elnézését kérjük. Mint David mondja Hans Sachsnak, mentegetődzve: „Wollt mir verzeihn, kann ein Lehrbub vollkommen sein?" (Richard Wagner: Die Meistersinger von Nürnberg. Leipzig, C. F. Peters, é.n., 3. felvonás, 1. jelenet. Partitura, p. 467).

(A szerkesztő)

DÖNTÉSELMÉLET ÉS PSZICHOLÓGIA

MURÁNYI MIHÁLY

I

Az elmúlt két évtized folyamán több ízben is tanúi lehettünk miként termékenyítették meg a pszichológiát más, újonnan létrejött vagy reneszánszukat élő diszciplínák: a kibernetika, az információelmélet, s legújabban a rendszerelmélet pszichológiai alkalmazásai nyújtják a leglátványosabb példákat e szemléleti és módszertani vonatkozásban egyaránt megnyilvánuló megújító hatásokra vonatkozólag, amelyeknek eredményei szinte napról napra nyomon követhetőek. E hatások sorában — s azokkal sokban összefonódva — egyre hangsúlyosabb szerepet kap a matematikai döntéselmélet behatolása a pszichológia területére, amelynek nyomán egyre szükségesebbé válik bizonyos pszichológiai tényezők hagyományos értelmezésének kibővítése, megváltoztatása.

A matematikai döntéselmélet pszichológiai alkalmazása végső soron egy különös esetét jelenti a matematikai módszerek pszichológián belüli felhasználására irányuló s már a kísérleti pszichológia születésekor megmutatkozó törekvéseknek. E törekvések kezdetben inkább csak bizonyos mérési módszerek pszichológiai alkalmazásában nyilvánultak meg — bár már *Fechnernél* megjelent a törekvés a mérési eredmények pszichofizikai törvényként való megfogalmazására, s ezzel a pszichofizikai összefüggés *matematikai modellezésére.* Fechner kísérlete — eltekintve ma már anakronisztikus elvi kiindulópontjától — elszigetelt jelenség a kísérleti pszichológia korai történetében, amelyet a mérési eredmények pozitivisztikus kezelése jellemzett — nem csupán a kutatók pozitivisztikus kutatási attitűdje, de a matematikai modellezés eszközeinek fejletlensége miatt is. Nem szükséges hangsúlyozni, hogy mindez milyen nagy szerepet játszott a pszichológia ún. első válságának kibontakozásában és az irracionalisztikus irányzatok (a „megértő pszichológia", „intuicionizmus" stb.) időleges térnyerésében. A megismétlődő válságok között fejlődő pszichológia lényegében csak az ötvenes években, az információelmélet és a kibernetika kialakulásával nyert lehetőséget az elméletalkotásban is eredménnyel felhasználható matematikai modellezésre, s ez lehetővé tette, hogy a szervezet és környezet pszichikusan regulált viselkedésben is megnyilvánuló kölcsönhatásának törvényszerűségeit legalábbis néhány fontosabb vonatkozásban a korábbiaknál adekvátabban jellemezzük.

A matematikai döntéselmélet — hasonlóan pl. a kibernetikához — már kezdeteinél kutatásai körébe vont bizonyos pszichológiai történéseket. Érdekes módon ezt már akkor megtette, amikor a pszichológia még önálló tudományként egyáltalán nem létezett, s a döntéselmélet által vizsgált pszichológiai jelenségek még egyáltalán nem képezték kifejezetten pszichológiai vizsgálódás tárgyát. Így pl. Thomas *Bayes* XVIII. századi angol matematikus matrixai —

amelyek egy-egy cselekvés lehetséges következményeinek matrix-ábrázolásából kiindulva igyekeznek meghatározni az adott helyzetben legcélszerűbb cselekvési stratégiát — tipikusan pszichológiai szituációk matematikai modellezésének tekinthetők. De már Bayest megelőzően a *Bernoulli* család tagjainak valószínűségelméleti kutatásaiban is felbukkannak pszichológiai döntési problémák. Hadd idézzük Daniel *Bernoulli* egyik példáját, amely egy tipikus gazdasági döntési problémát tár fel: „*Tegyük fel, hogy egy szegény ördög talál egy sorsjegyet, amellyel húszezer dukátot nyerhet. A nyerés és a vesztés (tehát hogy nem húzzák ki a sorsjegyet) lehetőségét vegyük azonosnak. Ebben az esetben a sorsjegy értékét reálisan tízezer dukátra becsülhetjük. Vajon bolondnak kell neveznünk emberünket, ha sorsjegyét kilencezer dukátért továbbadja?*"

Nagy utat tett meg a matematikai döntéselmélet Bayes és a Bernoulliak valószínűség- és matrix-elméleti vizsgálódásaitól a modern operációkutatási technikák kibontakozásáig, de fejlődésének minden fázisában rendelkezett egy olyan sajátossággal, amely megkülönböztethetővé tette — a vizsgálódásaiban olykor felbukkanó pszichológiai példák ellenére — mindenfajta *igazi* pszichológiai vizsgálattól. A pszichológiai vizsgálódás ugyanis lényegében mindig az ember *valóságos* viselkedését s az azt befolyásoló külső és belső tényezők összjátékát igyekszik feltárni, törvényszerűségeiket megállapítani — a matematikai döntéselmélet ezzel szemben kezdettől fogva azt kutatta, milyen *szabályok* felhasználásával lehet egy adott helyzetben a *legjobb* döntést elérni. Végső soron az *ideális decidens* módszerét igyekezett meghatározni — vagyis nem a döntések pszichológiai mechanizmusának feltárására, hanem egy *elsajátítható döntési algoritmus kidolgozására törekedett.*

Ebből a szempontból nem jelentett lényeges változást a korszerű matematikai döntéselmélet fejlődésében oly nagy szerepet betöltő játékelmélet létrejötte sem. Mind *Borel* vagy *Zermolo* korai játékelméleti munkásságában, mind *Neumann* János kutatásaiban a hangsúly a játék közbeni optimális cselekvési stratégia matematikai megalapozásán van — vagyis lényegében egy optimális döntési technika kereséséről van szó. Ez mindennél világosabban kitűnik magának Neumann Jánosnak a szavaiból, amelyet „A társasjátékok elméletéhez" című magyar nyelven is megjelent tanulmányából idézünk: „*Jelen munka a következő kérdésre igyekszik válaszolni: n játékos S_1, S_2, . . . S_n egy adott T társasjátékot játszik. Hogyan kell a játékosok egyikének, S_n-nek játszania, hogy a lehető legkedvezőbb eredményt érje el?*" (121.)

Az optimális döntések technikájának matematikai kidolgozása és a — többnyire korántsem optimális — emberi döntések pszichológiai vizsgálata két merőben különböző területnek látszott még az ötvenes évek elején is, s a pszichológia klasszikusnak tekinthető tankönyveiben (pl. a *Woodworth—Schlosberg*-féle kísérleti pszichológiában vagy *Rubinstein* nagy művében, az „Általános pszichológia alapjai"-ban) említés sem történik a döntéselmélet pszichológiai alkalmazhatóságáról. Volt azonban a pszichológiának egy ma már ugyancsak klasszikusnak tekinthető kutatási területe, ahol sajátos módon már a negyvenes években lényegében ugyanazon problémák jelentek meg — ha nem is ugyanazzal a fogalmi apparátussal felvetve —, mint a matematikai döntéselmélet bizonyos kutatásaiban. Ez a humán motivációk, az igényszint és a teljesítményalakulást meghatározó tényezők vizsgálatának területe. Már *Hoppe* és *Escalona* (1940), de különösen *Lewin, Dembo, Festinger* és *Sears*, klasszikussá vált tanulmányukban („The level of aspiration", 1944) a teljesítmény motívumát az eredmény szubjektív valószínűségének és várható érté-

kének függvényében ábrázolták, s a két utóbbi között *inverz* viszonyt állapítottak meg. (Erre az összefüggésre a későbbiekben részletesebben kitérünk.) Mármost a matematikai döntéselméletben ugyancsak nagy szerepet játszik a valószínűség és az érték, s kutatásainak tengelyében olyan számítások kialakítása áll, amelyek segítségével meg lehet határozni, hogy adott stratégia alkalmazásának pozitív vagy negatív eredménye (a stratégia alkalmazásától várható pozitív vagy negatív érték) hogyan függ a körülmények várható alakulásától, a számításba vehető valószínűségi állapotoktól. Itt természetesen objektív értékekről, elsősorban pénzben kifejezhető nyereségről vagy veszteségről és objektív valószínűségekről van szó. Viszont ha azt vizsgáljuk, hogy egy reális döntési helyzetben levő személy (pl. az igényszintvizsgálatokban egy könnyebb vagy nehezebb feladat közötti választás során) hogyan ítéli meg cselekvéseinek lehetséges kimenetelét, milyen valószínűséget tulajdonít a sikernek és a kudarcnak, s milyen értéket tulajdonít egy meghatározott teljesítménynek — akkor felmerülhet a kérdés: *hogyan viszonyul a matematikai eszközökkel élő ideális decidens stratégiaválasztása a naiv kísérleti személy empirikus stratégiaválasztásához?*

E kérdésfeltevés valóban nagy szerepet kapott az ötvenes évek döntéspszichológiai vizsgálataiban. E kísérletek lényege az, hogy bizonyos döntési helyzetekben kiszámítják — pl. a Bayes teoréma alapján — az ideális decidens optimális eljárásait, s ezt összehasonlítják a kísérleti személyek által alkalmazott eljárásokkal. Lényegében ilyen típusú vizsgálatokra épül a pszichológiai döntéskutatás egyik jelentős képviselőjének, a lengyel *Kozieleckinek* munkássága (a döntéselőkészítési folyamatok pszichológiai vizsgálatáról szóló értékes könyve most van fordítás alatt) s számos amerikai döntéskutató pszichológus tevékenysége.

Ezekkel az összehasonlító kutatásokkal összefonódva bontakoztak ki a matematikai döntéselmélet pszichológiai alkalmazásának legértékesebb törekvései, ti. azok, amelyek a döntéselméletben kialakult matematikai módszereket a döntés pszichológiai folyamatának modellezésére igyekeznek felhasználni. E kutatások, rövid múltjuk ellenére, rendkívül sokrétűek és szerteágazóak. Az alábbiakban csak néhány jellemző irányt és csomópontot szeretnénk körvonalazni.

*

A döntéspszichológiai kutatások egyik jellemző iránya *az objektív és szubjektív érték viszonyának* tisztázására irányul. Az objektív és szubjektív érték viszonya főként két vonatkozásban merülhet fel. Az egyik úgy fogalmazható meg, hogy *meghatározott értékskálán elhelyezkedő objektív értéksorokkal hogyan korrelálnak a szubjektív értékskála adatai,* milyen összefüggés állítható fel a kettő között. Pl. az objektív értékskálán 20 Ft értéke feltétlenül a dupláját jelenti 10 Ft értékének. Ugyanakkor egyáltalán nem bizonyos, hogy 20 Ft szubjektív értéke feltétlenül megfelel az objektív értékviszonylat által diktált aránynak. Pl. a pénzszűkében levő ember számára az *azonnal* kifizetett 10 Ft szubjektív értéke sokszorosan felülmúlhatja a *holnap* kifizetendő 20 Ft értékét. A „jobb ma egy veréb, mint holnap egy túzok" népi bölcsessége e tétel igazságát ősidők óta bizonyítja.

A döntéspszichológiai vizsgálatokban e probléma úgy fogalmazódik meg, hogy milyen viszony állítható fel meghatározott objektív érték és annak az egyén számára való *hasznossága* (utilitása) között. Az e téren végzett vizsgála-

tok az összefüggéseknek három alaptípusára mutattak rá. Az első esetben *egyenes arányú* és *közvetlen* megfelelés volt kimutatható az objektív értékskála és az utilitási skála között: vagyis tíz forint szubjektív értéke fele a húsz forinténak és kétszerese az öt forinténak. A második típusú összefüggés esetén a szubjektív érték növekedése *elmarad* az objektív értékskálán bekövetkező változásoktól. Pl. húsz forint utilitása *nem* kétszerese tíz forinténak, hanem *kevesebb*. A harmadik típusú összefüggés esetén az utilitás *gyorsabban* növekszik az objektív értéknél: pl. húsz forint utilitása több, mint kétszerese tíz forint utilitásának. Hogy melyik típusú összefüggés fog érvényesülni, az teljesen a körülményektől, illetve a kísérleti helyzettől függ. Pl. az egyik kísérletben, ahol arról volt szó, hogy a kísérleti személyeknek egy olyan összeg elnyerése volt kilátásba helyezve, amely egy sportmérkőzésre való belépőjegy árával azonos. Ebben az esetben az adott összeg felének szubjektív értéke úgyszólván a nullával volt azonos, de az összeg kétszerese sem jelentett lényeges növekedést az utilitási skálán.

Az ilyen típusú vizsgálatok inkább csak felvetették, mint megoldották azt a pszichológiai és filozófiai szempontból egyaránt lényeges problémát, hogy mi is tulajdonképpen a szubjektív érték kritériuma és hogyan viszonylik a társadalmilag elfogadott értékegységek (jelen esetben az általános egyenérték) arányaiban bekövetkező változásokhoz. Mindenesetre e kísérletek elősegíthetik, hogy a társadalmi viszonyok kontextusában vethessük fel azokat a problémákat, amelyek a korábbi pszichológiai kutatásokban alapvetően biológiai-fiziológiai kontextusban merültek fel. Ti. a *szükségletkielégítés tárgyai* attraktivitásának problémáját. A korábbi pszichológiai vizsgálatok is feltárták, hogy ugyanaz a táplálék egészen más hatást fejt ki az éhes és a jóllakott állatra, sőt azt is meg lehetett határozni, hogy pl. milyen erősségű és mennyiségű áramütést hajlandó az éhes állat elviselni meghatározott mennyiségű táplálék megszerzéséért. A szükségletkielégítést biztosító objektumok incentív értéke azonban mindezen kísérletekben kizárólag a szükséglet-keltette drive-ok intenzitásán volt mérhető s a drive intenzitásértékeivel korrelált. A társadalmi viszony keretében konstituálódó utilitási skálákon viszont egy kettős összefüggésrendszer hatása figyelhető meg: az emberi motiváció nemcsak közvetlenül a tárgy vonzóságát változtatja meg (mondjuk növeli bizonyos szükségleti helyzetben), hanem a tárgy megszerzéséhez szükséges *közvetítőeszközök* (a vizsgált esetben a pénz) szubjektív értékét is.

A szubjektív érték döntéspszichológiai kutatásának másik érdekes problémája a tárgyak vonatkozásában érvényesülő preferenciák és az ún. indifferenciapontok és -görbék vizsgálata. Itt a vizsgálatok lényege bizonyos egyenértékek keletkezésének és változásának feltárása. *Edgeworth* ez irányú kísérleteinek alapján igen egyszerű példán szemléltethető a szóban forgó probléma. Tegyük fel, hogy valaki jobban szereti a banánt, mint az almát. Ebben az esetben, ha egy banán és egy alma között kell választania, habozás nélkül a banánt preferálja. Valószínűleg ugyanez lesz a helyzet, ha egy banánnal szemben két almát kínálunk. Ellenben, ha pl. két banánt és két almát kínálunk választásra négy banán ellenében, akkor elképzelhető, hogy — ha csak kifejezetten nem utálja az almát — a változatosság kiegyenlíti az alapvető preferenciális különbséget és létrejön egy indifferenciapont, amelyben a választásra kínált kollekciók egyenértékűekké válnak a szubjektum számára — objektív értékük azonosságától vagy különbségétől is függően. Felmerül a kérdés: hogyan lehet az ilyen és hasonló kollekciók két csoportját párhuzamosan

úgy változtatni, hogy az indifferenciapontok összefüggő sorát kapjuk. *Thurstone* végzett ilyen irányú kísérleteket s arra a felismerésre jutott, hogy a görbék alakulásában a Fechner-törvény érvényesül. Az ez irányú vizsgálatok eredményeit elsősorban marketing vonatkozásban, bizonyos áruk és árukollekciók attraktivitásának mérésében próbálták hasznosítani.

A fentebbi vizsgálódások lényegében az ún. *kockázatmentes* döntések tartományában végbemenő folyamatokra utalnak. Kockázatmentesnek nevezhető minden olyan döntés, amelynél ugyan fennáll a szubjektív bizonytalanság a választandó alternatívát illetően, ám egyik választása esetén sem érheti a decidenst számottevő kudarc. Ugyanez vonatkozhat arra az esetre is, amikor az alternatíva nem tárgypreferenciát jelent, hanem meghatározott *cselekvésmód* preferálását. Banánt vagy almát vásároljak — ez természetesen függ ízlésemtől és pénzemtől, de akár egyiket, akár másikat veszem meg, lényeges veszteség nem érhet. Az Erzsébet-hídon vagy a Lánchídon át menjek Budára, ez megint csak olyan döntést igényel, amely — hacsak nem vagyok időszűkében — nem hordoz magában különösebb kockázatot. Az élet lényeges döntései azonban — tudjuk — nem ilyenek. S a döntéselméletek pszichológiai alkalmazásában is a hangsúly a kockázatos döntések vizsgálatára tolódik át.

*

A kockázatos döntések alaptípusát a fej vagy írás játékban szokták modellezni. Ebben a játékban kétféleképpen dönthetek, s választásom kimenetele valószínűségi viszonylatokon alapul. S már e játék legegyszerűbb esetében is megnyilvánul az objektív és szubjektív valószínűség inkorrespondenciájának problémája, mely a pszichológiai döntéskutatásokban oly nagy szerepet játszik. Tegyük fel, hogy kísérleti személyünk „fejre" fogad. Annak, hogy a fej „kijöjjön" az objektív valószínűsége 0,5. Ha az első dobásnál írás jött ki, a naiv kísérleti személyek egy része úgy fogja vélni, hogy a második dobásnál „most már igazán" kijön a fej — pedig a valóságban erről szó sincs.

A kockázatos döntések tehát valószínűségi viszonylatokon alapulnak. A kockázat mértékét a beválás objektív valószínűsége fejezi ki 0,0-től 1,0-ig. Pl. egy hatoldalú kockával való feldobós játéknál annak az objektív valószínűsége, hogy a kocka pl. a hat ponttal jelzett oldalra esik 1/6, tehát igen csekély. A hatosra fogadó személy azonban erősen bizakodhat abban, hogy „kijön" a hatos, vagyis a nyerésnek az objektívnél nagyobb szubjektív valószínűséget tulajdoníthat. Ám ennek az ellentétes esete is előfordulhat, amikor a szubjektív valószínűség alatta marad az objektívnek, pl. a fejre vagy írásra fogadó ember nem 0,5-es valószínűséget tulajdonít a sikernek, hanem annál kisebbet.

A fenti példák az ún. elsődleges kockázat (first-order risk) és a másodlagos kockázat (second-order risk) összefonódására utalnak. Elsőrendű kockázatról beszélünk egyetlen döntés esetén (pl. ha az illető egyszer dobja fel a pénzdarabot), másodlagos kockázatról, ha a kockázatos döntések egy sorozatáról van szó, amelyben meghatározott valószínűségi eloszlások érvényesülnek (függő valószínűségek). Egyetlen döntés esetén statikus döntési helyzetről beszélünk, több egymást követő döntés esetén — amikor az előző döntések eredménye befolyásolja a következő döntés jellegét — dinamikus döntési sorokról van szó.

A kockázatos döntések esetében jelenik meg a várt érték (expected value) fogalma. A későbbiekben látni fogjuk, hogy a várt érték többféle értelemben is használt fogalom, az itt vizsgált egyszerű döntési helyzetben, ahol a dön-

tés eredménye anyagi nyereségben vagy veszteségben reprezentálódik, a várt érték összegszerűen fejezhető ki az egyes fogadásokban szereplő összegek és valószínűségek szorzatának összeadásával. Az erre szolgáló képlet:

EV (expected value = várt érték) $p_1 S_1 + p_2 S_2 \ldots p_n S_n$, ahol is S fejezi ki egy fogadás pénzértékét (a nyereséget vagy veszteséget), p pedig a valószínűségeket, aholis $p_1, p_2 \ldots p_n = 1$.

A képletben természetesen objektív értékek és objektív valószínűségek szerepelnek, s a várt értéket maximáló emberi viselkedést kutatók mindjárt a kezdet kezdetén ráeszméltek, hogy a valóságos emberi viselkedés jelentékenyen eltér a „homo oeconomicus" matematikai számításokon nyugvó viselkedésmódjaitól. Ezek a megfigyelések ébresztettek kételyeket már az ötvenes évek elején a pszichológusokban *Neumann* és *Morgenstern* nagy művének („Theory of games and economic behavior", 1944—47) a pszichológiában való igazán gyümölcsöző felhasználhatósága iránt. (Itt került ugyanis kifejtésre — többek között — a várt érték maximálásának matematikai módszere, felhasználva a valószínűség Bernoulliig visszanyúló tradícióit.) Mint W. *Edwards*, a várt érték kutatásának egyik legjobb pszichológiai szakértője némi szkepszissel megjegyzi: „Lehetséges, hogy a valószínűségek, amelyekkel az értékeket szorozzák, nem objektív valószínűségek, másszóval a valószínűség szubjektív jelentőségének a decidens részéről történő megítélése nem feltétlenül felel meg a valószínűségek numerikus értékeinek." (Edwards 1954.)

A Neumann—Morgenstern-féle várt érték számítások problematikájának vizsgálatát folytatta *Friedman* és *Savage*, akiknek munkássága egyébként elsősorban a kifejezetten matematikai döntéselmélet területére esik. Egyik pszichológiai szempontból is érdekes kérdésfeltevésük így szól: hogyan lehet, hogy ugyanaz az ember, aki biztosítást vásárol, vagyis fizet azért, hogy elkerülje a kockázatot, ugyanakkor lottózik is, vagyis fizet azért, hogy kockáztathasson? A válasz a vizsgált személyek átlagjövedelméhez való viszonyítás alapján történik: a biztosítási összeg által reprezentált veszteség az azon vásárolt biztonság pozitív értékéhez (a potenciálisan elkerült veszteséghez) képest csekély. Ugyanez a személy azért vesz lottószelvényt, mert annak várt értéke meghaladja a szelvény kifizetésével járó biztos veszteséget. Nem sokkal később *Markovitz* módosította a Friedman—Savage hipotézist azzal, hogy a várt érték és veszteség arányát függetlennek ítélte a decidens anyagi helyzetének alakulásától, vagyis azt, hogy ki mennyit hajlandó fizetni egy várt nyereségért vagy egy lehetséges veszteség elkerüléséért — nem elsősorban anyagi helyzete határozza meg.

Ugyancsak a Neumann—Morgenstern modell pszichológiai kontrolljára irányultak *Mosteller* és *Nogee* társasjátékokkal folytatott kísérletei, amelyek ugyancsak megerősítették azt a tételt, amelyet *Edwards* így fogalmazott meg: „A választásokat bizonyos fogadási lehetőségek között nemcsak a személyek kezében levő pénzösszegek határozzák meg, hanem az illetők valószínűségi preferenciái is." Vagyis a valóságos viselkedés korántsem a homo oeconomicus rideg logikájára épül.

E megállapítások ismét a szubjektív valószínűség problematikájára irányították a pszichológiai orientáltságú kutatásokat. E vonatkozásban *Preston* és *Baratta*, valamint *Coombs* és *Milholland* kutatásai tartanak számot különösebb érdeklődésre, akik szubjektív valószínűségi skálák kialakítására s az objektív valószínűségi skálákkal való összehasonlítására törekedtek. Vizsgálódásaik olyan problémákra világítottak rá, amelyekre a későbbiekben még visszatérünk.

Miután nyilvánvalóvá vált, hogy a kockázatos döntési helyzetekben tanúsított valóságos emberi magatartást s ezen belül a várt érték maximálását — amely végeredményben a kockázatos helyzetben a kockázatvállalás mértékének meghatározója — nem lehet a siker vagy kudarc objektív valószínűségére, a nyerhető vagy veszthető összeg objektív értékére s ezek szorzatára redukálni, felmerült a kockázatos helyzetekben tanúsított magatartás motivációjának problémája, illetve olyan terminusok és összefüggések keresése, amely már nem a homo oeconomicus, hanem a homo socialis magatartásának leírására szolgálhat. Ezt a célt próbálta elérni Edwards SEU modellje. Edwards ebben — főként Ramsey, Savage és Coombs meggondolásaira támaszkodva — a kockázatos helyzetben tanúsított magatartás mértékéül a *szubjektív várt értéket* (subjective expected utility = SEU) veszi. Ez képletszerűen kifejezve

$$\text{SEU} = \sum p_i u_i$$

aholis p_i az a szubjektív valószínűség, amely a döntési sorozat i-edik szubjektív valószínűségének az objektív valószínűséghez való viszonyát fejezi ki. A SEU értelmében egy meghatározott viszonyszám van a szubjektív és objektív valószínűség között (pl. a kísérleti személy a 0,5-es objektív valószínűséget szubjektíve 0,4-re vagy 0,6-re értékelheti) s ezt a tapasztalat úgy módosítja, hogy végül a két érték találkozik. A SEU értelmében a nyerési valószínűség és az utilitási érték szorzata határozza meg a decidens motivációját, s a szorzószámok egymástól függetlenek (p és u értéke között nincs törvényszerű összefüggés).

A SEU tipikusan determinisztikus döntési modell, ugyanis arra az alapvető tranzitivitási elvre támaszkodik, hogyha D decidens A iránti preferenciája nagyobb, mint a B iránti és B iránti nagyobb, mint C iránti, akkor A iránti preferenciája is szükségszerint nagyobb, mint a C iránti. 1959-ben jelent meg *Luce* könyve („Individual choice of behavior"), amely a stochasztikus döntési modellek kialakítása irányába tesz lépést. Híres első axiómájában kimondja, hogy ha T halmaz tartalmaz egy S részhalmazt, amely viszont egy R részhalmazt tartalmaz, akkor annak a valószínűsége, hogy R-t választjuk T-ből, egyenlő azzal, hogy R-t választjuk S-ből és S-t választjuk T-ből. Részben a Luce-kör kutatásaiból nőttek ki a döntések rendszerelméleti megközelítésére irányuló kísérletek, amelyek egyelőre csak nagyon laza szálakkal kapcsolódnak a döntéspszichológiai vizsgálatokhoz.

*

A kockázatos döntések fentebb körvonalazott kutatása lényegében a szerencsejátékok során tanúsított viselkedésmódok modellezésére épült, amelyeknek lényegi jellemzője, hogy *1. a döntés eredményessége vagy kudarca pénzbeli nyereségben vagy veszteségben fejeződik ki, ebből következően a szubjektív érték lényegében a pénz utilitásával azonos, 2. a nyerés vagy vesztés valószínűségét a decidens képességei kevéssé befolyásolják — döntésének kimenetele alapjában a véletlentől függ.* A döntés lényege ebben az esetben elsősorban a valószínűségek becsléséből és a kockáztatási kedv megnyilvánulásából tevődik össze.

E vizsgálatoktól — amelyek erősen magukon viselik a neumann—morgensterni „economical behavior"-koncepció hatását — lényegesen különbözik az a döntésvizsgálati irányzat, amelyet par excellence pszichológiainak nevezhetünk, s amely a Lewin iskola kutatásaiból indult ki. E vizsgálatok — mint utaltunk rá — lényegében az igényszint Hoppe által kezdeményezett kutatását fejlesztették tovább. Lewinék 1944-ben már képletszerűen meghatározták

az igényszint alakulását meghatározó „viselkedési erő" (behavioral force) összetevőit. A behavioral force-t Lewinék az igényszint alakulásában lényeges szerepet játszó teljesítménymotiváció kifejeződésének tekintik. Képletük — végső leegyszerűsítésben — a következő:

$$Force = szubjektív\ valószínűség \times x = szubjektív\ érték \text{ (valencia)}.$$

Valencián adott tárgy vagy cselekvés negatív vagy pozitív attraktivitását, vonzóságát értjük. A vonzóság mértéke a választások arányából, pontosabban a választások és elutasítások arányából vezethető le. A szubjektív valószínűség a ksz-nek a megszerzés vagy elkerülhetőség lehetőségére vonatkozó elképzelését tükrözi. A két tényező egymással inverz viszonyban áll: az elérhetőség lehetőségének csökkenése (tehát az alacsony szubjektív valószínűség) növeli az adott tárgy vagy cselekvés szubjektív értékét. Vagyis a nehezen megszerezhető dolgok, nehezen elérhető eredmények értékesebbek az ember számára, mint a könnyen elérhetőek. Megfordítva: a könnyűnek tekintett teljesítmények terén jelentkező kudarc sokkal nagyobb negatív valenciát (kudarcélményt) hoz létre, mint a nehéz feladat terén mutatkozó sikertelenség. Az igényszintalakulás lényegében egy döntési sort jelent, amelyben ez az inverz összefüggés úgy jelentkezik, hogy a ksz-ben természetes törekvés él a nehezebb (tehát kisebb valószínűséggel elérhető s ennélfogva szubjektíve értékesebb) teljesítmény elérésére. Ugyanakkor gátolja a kudarctól való félelem, s a két hatás eredőjeként kialakul egy meghatározott *feladatvállalási nívó* — tegyük fel egy közepes nehézségi szinten. A siker hatására a vállalási szintben kifejeződő igénynívó emelkedni, a kudarc hatására csökkenni fog. Bizonyos feltételek között kialakulhat az igényszint tartásának *quasi-szükségletként* való stabilizálódása.

A Lewin iskola e kutatásait fejlesztette tovább *Atkinson*. Koncepciójában a teljesítménymotiváció kockázatos döntési helyzetekben való megnyilvánulásának rendkívül finom elemzésével találkozunk. Kiindulópontja a motiváció meghatározása. Ennek generális képlete:

$$\text{Motiváció} = f(Motívum \times Elvárás \times Incentive)$$

aholis a motívum a drive-ok gerjesztettségével azonos, az elvárás (expectancy) a siker kognitív anticipációját, az incentive pedig a cél attraktivitását fejezi ki. Másszóval az elvárás a szubjektív valószínűséggel, az incentive pedig a szubjektív értékkel azonos.

A motiváció két alapvető típusa különböztethető meg: a teljesítményre való motiváltság és a kudarckerülésre való motiváltság. Ennélfogva:

$$A\ sikerre\ való\ motiváltság = f(M_s \times P \times I_s)$$

$$A\ kudarckerülő\ motiváció = f(M_{af} \times P \times I_f)$$

(af = failure avoidance).

A döntés aktusa a két motivációs tendencia összeütközésében nyilvánul meg: „*A cselekvés, amely létrejön az alternatívák meghatározott sorából, az lesz, amely számára a rezultáns motiváció a legpozitívabb*" — írja. (Atkinson 1957.)

Ábrázoljuk ezt az összeütközést matematikailag. Vegyük az M_s-t, M_{af}-et egyaránt 1-nek s tegyük fel — Lewin nyomán —, hogy P és I inverz viszonyban vannak s összegük egy, vagyis $I = 1 - P$. Az összefüggés mindkét típusú motivációra érvényes, csupán az M_{af} esetében az I — értéket kap. Ábrázoljuk a rezultáns motiváció (a döntések) alakulását a kétféle motiváció összeütközése alapján egy A-tól I-ig terjedő feladatsor esetében.

		A sikerre törekvés motivációja	Kudarckerülés	Rezultáns mot.
		$M = 1 \times P \times 1_s =$	$M = 1 P \times -1_{af} =$	0
A	feladat	$1 \times 10 \times 90 = .09$	$1 \times 90 \times -.10 = -.09$	0
B	„	$1 \times 20 \times 80 = .16$	$1 \times 80 \times -.20 = -.16$	0
C	„	$1 \times 30 \times 70 = .21$	$1 \times 70 \times -.30 = -.21$	0
D	„	$1 \times 40 \times 60 = .24$	$1 \times 60 \times -.40 = -.24$	0
E	„	$1 \times 50 \times 50 = .25$	$1 \times 50 \times -.50 = -.25$	0
F	„	$1 \times 60 \times 40 = .24$	$1 \times 40 \times -.60 = -.24$	0
G	„	$1 \times 70 \times 30 = .21$	$1 \times 30 \times -.70 = -.21$	0
H	„	$1 \times 80 \times 20 = .16$	$1 \times 20 \times -.80 = -.16$	0
I	„	$1 \times 90 \times 10 = .09$	$1 \times 10 \times -.90 = -.09$	0

A fenti ideális esetekben (amikor a motivációs arousalnívót 1-nek vettük, a szubjektív valószínűségeket és a pozitív és negatív valenciákat pedig azonos értékűnek) a rezultáns motiváció minden esetben 0-val lesz azonos, vagyis a sikerre való törekvés és a kudarckerülés tendenciái azonos intenzitásúak s lehetetlenné teszik a pozitív döntést, vagyis egy meghatározott cselekvés preferenciáját. A lényeges kérdés ezután merül fel: mi történik akkor, ha M_s nagyobb, mint M_{af} illetve, ha M_{af} nagyobb, mint M_s?

Atkinson és munkatársai kísérleteikben mindig előzetesen felmérték a ksz-ek siker-, illetve kudarckerülési orientáltságát egy erre a célra módosított TAT technika segítségével (sok esetben a TAT mellett a TAQ tesztet is használták). Ezután került sor a feladatpreferenciák (döntések) vizsgálatára, amely rendkívül érdekes következtetésre vezetett. Azt tapasztalták ugyanis, hogy azok a ksz-ek, akiknél a sikerre törekvés motivációja nagyobb volt, mint a kudarckerülési tendencia általában, a közepes nehézségű feladatokat (a 0,50 körüli valószínűségi tartományba esőket) preferálták következetesen, ezzel szemben azok, akiknél a kudarckerülési tendencia dominált vagy a nagyon könnyű (0,7—8-as tartományba eső), vagy a nagyon nehéz (0,20—30-os tartományba eső) feladatokat preferálták ... Az utóbbi paradox tény magyarázata az, hogy a nagyon nehéz feladatok esetén a kudarc könnyebben elviselhető, mint a közepes nehézségi szinten. A magas M_s motiváció esetén a siker, ill. a kudarc általában a klasszikus igényszintalakulási törvényt követi (ismételt siker után emelkedik, ismételt kudarc nyomán csökken az igényszint), viszont a magas M_{af} motiváció esetén itt is paradox jelenségek mutatkozhatnak (pl. egy nehéz feladat sikere fokozhatja a ksz kudarctól való félelmét, viszont sorozatos kudarcok növelhetik kockázatvállalási kedvét).

Atkinson és munkatársai vizsgálataikat széles körben kiterjesztették, egyrészt a perzisztencia vizsgálatára, másrészt a két típusú motiváció különféle élethelyzetekben történő érvényesülésére (foglalkozásválasztás, gazdasági mobilitás stb.). Végül egy újszerű személyiségtipológia alapjainak körvonalazására is sor került (a feladat-orientált, sikerre törő, és az anxiozus, kudarckerülő személyiség jellemző sajátosságainak leírására). E problémák vizsgálata témánk keretein kívül esik, a számunkra pillanatnyilag legérdekesebb kérdés a kockázatos döntések két leginkább vizsgált csoportjának, a szerencsejáték típusú döntések és a feladatvállalási, ill. elutasítási (teljesítménymotivációs jellegű) döntések modellezésében mutatkozó eltérések okának feltárása.

Ezen eltérések egyikét az Atkinson-kör egyik legtehetségesebb tagja, *Feather* egyik, a pszichológiai döntéselmélet fejlődésében nagy jelentőségű tanulmányában fogalmazza meg. (Subjective probability and decision under uncertainity; „Psychological Review", 1959, 66.) Feather összehasonlítja *Tolman*, *Rotter*, *Lewin*, *Atkinson* és *Edwards* motivációleíró modelljeit elsősorban abból a szempontból, hogy mint viszonylik azokban egymáshoz a szubjektív valószínűség és a szubjektív érték (valencia, utilitás). Felteszi a kérdést: mi az oka, hogy Edwards SEU modelljében a p és az u értékei függetlenek, Lewinnél és Atkinsonnál pedig inverz viszonyban vannak egymással? (A Tolman- és Rotter-féle egyenletekre vonatkozó problémákkal mint nem-specifikusan döntéspszichológiai jellegűekkel itt nem foglalkozunk.)

A kérdés eldöntése céljából rendkívül szellemes kísérleteket végzett, amelyeknek egyik eredménye az volt, hogy kiderült: *amennyiben egy feladat attraktivitása szabadon érvényesül*, akkor az inverz összefüggés érvényesül (vagyis a nehezebb a vonzóbb), amennyiben *kényszerített választásról* (constrained choice) van szó, az inverzitás csökken, sőt megszűnhet — a könnyebb feladatok választása kerül előtérbe. Másrészt: amennyiben a siker elsősorban az egyén ügyességétől látszik függeni, az inverz összefüggés érvényesül inkább, amennyiben viszont a siker a véletlen (chance) alakulásától látszik függeni, az inverzitás megszűnik. Nő az inverzitás a feladatjellegű és csökken a játékjellegű helyzetekben.

E vizsgálatok lényegében választ adnak a SEU modell és az Atkinson modell különbségére — ugyanakkor meg kell állapítani, hogy Feather elemzése nem terjedt ki egy sor lényeges különbségre; mindenekelőtt teljesen átsiklik a value és az utilitás különbségének problémáján, amely pedig a SEU és az Atkinson modell alapján végzett kísérletekből világosan kitűnik. Erre a nemcsak döntés-, de általános értékelméleti problémára a későbbiekben még visszatérünk. Nem tudta megoldani továbbá a szubjektív és objektív valószínűség viszonyának Preston és Baratta által is feszegetett problémáját — amelyre a továbbiakban ugyancsak visszatérünk.

A teljesítménymotiváció vizsgálatára épülő döntéspszichológiai vizsgálatok mégis a legtermékenyebbek közé tartoznak az e téren folyó kutatások közt. Itt nyilvánul meg ugyanis az a törekvés, hogy a döntést tágabban értelmezzék, mint a nyerés és vesztés lehetőségének mérlegelésén alapuló *fogadási aktust* — s mint a teljesítményalakító emberi aktivitás egyik regulátorát fogják fel, másrészt e kutatások bekapcsolták a döntéspszichológiai elemzés körébe a motiváció problémáját —, amelyre a SEU modell még csak nagyon közvetetten s egyoldalúan utal.

*

A döntéselmélet pszichológiai alkalmazásának következő s szinte csak napjainkban bontakozó iránya a *pszichológiai heurisztika* keretében fejti ki hatását. A heurisztikai jellegű pszichológiai kutatások abban térnek el a szokásos pszichológiai vizsgálattól, hogy a pszichológiai tények kutatását erősen alárendelik bizonyos optimális gondolkodási és cselekvési stratégiák kialakítása céljainak. A heurisztikában a hangsúly az eredményes gondolkodási, problémamegoldási és döntési módszerek kialakítása lehetőségeinek feltárásán van s e módszerek algoritmizálásán s ezáltal taníthatóvá tételén. Magától értetődik, hogy az e téren működő kutatók (pl. a szovjet *Puskin*, *Tyhimorov* vagy a

magyar *Kürthy* J.) figyelme erőteljesen a játékelmélet felé terelődik, s az abban kialakított stratégiák (pl. a minimax, maximin, kevert stb. stratégiák) kísérleti feltételek közti érvényesülésének és érvényesíthetőségének kutatására irányul. E vizsgálatok jelentősége főleg perspektivikusan igen jelentős, kifejezetten döntéspszichológiai aspektusból azonban néhány fenntartást kell velük kapcsolatban tenni.

Mindenekelőtt e vizsgálatok alapvetően a problémamegoldás folyamatának feltárására irányulnak (pl. az optimális gondolkodási stratégiák kialakítására), s amennyiben döntésekkel foglalkoznak, a döntést majdnem kizárólag a problémamegoldási folyamat egyik fázisáról a másikra való áttérés mozzanataként értelmezik. Ez természetesen adott feltételek és kutatási célok mellett teljesen létjogosult, ám nem hagyható figyelmen kívül az a részben a pszichológiai intellektualizmus, részben a prakticizmus irányából fenyegető lehetőség, hogy a döntéskutatás feloldódik részben a problémamegoldási folyamat, részben a tanulási processzus vizsgálatában. Lényegében korábban is ez történt: a hagyományos pszichológiai irodalomból is számos döntéslélektani problémát áshatunk elő a gondolkodási és tanulási problémák mélyrétegébe ágyazottan.

A másik kérdés, amit a heurisztikába ágyazott döntéskutatások felvetnek, a motiváció elhanyagolásának veszélye. Óvakodnunk kell attól, hogy miközben teljesen jogosan vizsgáljuk az optimális döntések stratégiai problémáit, s ennek során egy sor információelméleti és algoritmizálási problémát vetünk fel — háttérbe szoruljon a döntések motivációját biztosító szükségletek, törekvések, célok vizsgálata. Ennek figyelembevétele nélkül a pszichológiai döntéselméletnek a kvantitatív döntéselmélethez való közelítése azzal a veszéllyel járhat, hogy éppen a pszichológiai tartalmat szorítjuk háttérbe. Vegyük példaként az értékorientációknak a döntési kritériumként történő megnyilvánulását. A játékelmélet stratégiái kizárólag a „pay-off"-ot, a kifizetések minimalizálásának, ill. maximalizálásának kritériumait tartják szem előtt (economic behavior). Az ilyen stratégiák teljes joggal alkalmazhatók pl. zéró kimenetelű játékokban az optimális viselkedési eljárások kialakításához s az ilyen játékok modelljére épülő problémahelyzetekben alkalmazandó megoldásmódok kidolgozásában, de teljesen alkalmatlanok a legegyszerűbb *erkölcsi döntés* megmagyarázására is. S erre éppen a teljesítménymotivációs kísérletekben derül fény, amelyek rávilágítanak olyan problémákra, mint pl. a szociális indítékokból származó preferenciák gyakran háttérbe szorítják az utilitási elv érvényesülését. (Pl. amikor a ksz hajlandó anyagi áldozatot hozni bizonyos teljesítmény elérésért, amelyet értékorientációinál fogva nagyra becsül.) Mindez, kerülőúton, ismét visszavezet a value és az utilitás viszonyának döntéselméletileg még korántsem megoldott problémájához.

*

A döntéselmélet heurisztikai alkalmazása mellett meg kell említeni azokat az információelméleti alkalmazásokat is, amelyek elsősorban a műszaki pszichológia területén kerülnek gyakorlati felhasználásra, de bizonyos hatással vannak a pszichofizikai kutatásra is. E kutatások, amelyek részben a *Michigani Egyetemen*, részben a *Massachusetts Institute of Technologyban* folynak s főként *Tanner, Sweets* és munkatársaik munkásságában öltenek testet, legfőbb eredményüknek az ún. signal detectiós elmélet kialakítását tekintik. Ennek középpontjában az ún. valószínűségi arány (likelihood ratio) áll, amely akkor érvényesül, amikor a ksz-nek olyan ingerszituációkat exponálunk, amelyekben

zaj és zaj plusz jel felváltva szerepel meghatározott programot követő expozíciósorokban. A ksz-nek igennel kell felelnie, ha a zaj plusz jel jelenlétét detektálja és nemmel, ha csupán zajt vél észlelni. (A zaj lehet természetesen vizuális zaj is.) Az igen—nem válaszok arányát az ingerhelyzet mellett befolyásolják a ksz valószínűségi preferenciái, vagyis hogy az expozíciót megelőzően milyen valószínűséget tulajdonít annak, hogy az expozíció csak zajt vagy zajt plusz jelet fog tartalmazni. A hibás valószínűségi becslések az ún. „fals alarmokban" nyilvánulnak meg, mikor a ksz becslésére hagyatkozva inadekvát módon jelez.

A másik fontos fogalom az ún. operációs karakterisztika, amely a korrekt és hamis válaszok megoszlásának matrix szerű ábrázolásából kiszámíthatóvá teszi a standard deviációkat, amely az ún. ideális observer és a reális ksz detekciós magatartása között mutatkozik.

E kutatások pszichofizikai alkalmazása egyrészt a küszöbmérésekben (Tanner), másrészt a reakcióidővizsgálatokban történik elsősorban. Az utóbbi vezet át a műszaki pszichológiai alkalmazásokhoz, amelyeknek egyik fontos döntéselméleti problémája az ún. döntési idő meghatározása különböző információtartalmú szenzoros jelzésekre adott válaszoknál. Itt az egyik legfontosabb összefüggésre a Hick-törvény mutat rá, amely szerint a szenzomotor reakcióknál a reakció latenciájának centrális fázisa arányosan növekszik a jel információtartalmának növelésével.

*

A fentebbiekben körvonalazott, sok vonatkozásban csak jelzésszerűen érintett pszichológiai döntésvizsgálatok talán képet adnak a kísérletezésnek arról a széles spektrumáról, amelyen a különböző típusú, irányú, célkitűzésű kezdeményezések elhelyezkednek. Valamennyinek közös vonása, hogy a matematikai döntéselmélet fogalomkészletét a humán döntési helyzetekre és processzusokra alkalmazza, s ezáltal a modellezésnek lehetőségét kialakítja a döntési szituációk és a döntési folyamatban érvényesülő viselkedés vonatkozásában.

E kutatások jelentősége aligha tagadható, ugyanakkor éppen a továbbhaladás feltételeinek megteremtése, különösen pedig egy következetes döntéspszichológiai koncepció kialakítása érdekében nem hallgathatók el azok a súlyos ellentmondások, sok esetben konfúziók sem, amelyek ezekben a törekvésekben kimutathatók. A következőkben ezekre szeretnénk röviden rámutatni.

1. Alapvető zavarosság mutatkozik a döntéspszichológiai vizsgálatok két alapfogalmának, a szubjektív értéknek és a szubjektív valószínűségnek értelmezésében. Vegyük először az érték problémáját. A kutatók egy részénél az objektív és szubjektív érték viszonya meghatározott pénzösszeg névleges értéke és „utilitása" közötti viszonyra redukálódik. Lényegében ez a felfogás érvényesül a szerencsejátékok modelljére épülő döntésvizsgálatok utilitásértelmezésében. Csakhogy teljességgel lehetetlen a preferenciális választások alapján egyértelmű összefüggéssort megállapítani meghatározott összeg névértéke és „utilitása" között, mivel azt egy sor tényező határozza meg, a megszerzés valószínűségétől kezdve a szubjektum aktuális helyzetéig, szükségleti állapotainak alakulásáig. Ebből azután az a teljesen megoldatlan probléma következik, hogy *u* milyen függőségi viszonyban van egyrészt a pénz névleges értékével, másrészt a szubjektum aktuális motiváltságával.

A másik, talán még súlyosabb megoldatlan probléma az utilitás és a value (valencia) viszonya, amely a szerencsejáték és a teljesítménymotiváció típusú kísérletek összehasonlításánál jelenik meg s amelyre fentebb már utaltunk. *Feather* és mások teljesen érthetetlen módon lényegében azonosnak fogják fel és a szubjektív érték fogalmával írják le az utilitást és a valenciát egyaránt. Holott teljesen nyilvánvaló, hogy merőben különböző dolog egy lehetséges nyerési összeg szubjektív értéke (utilitása) és egy elérhető teljesítmény attraktivitása (valenciája). A kettő különbségének, sőt relatív ellentmondásának érzékeltetésére konstruáljuk meg a következő gondolati kísérletet: tegyük fel, hogy van egy céltáblánk, amelynek *A* körébe igen nehéz, *B* körébe pedig igen könnyű beletalálni. Állítsuk elő azt a paradox helyzetet, hogy az *A* kör eltalálását igen kicsiny, a *B* kör eltalálását pedig igen magas összeggel jutalmazzuk. Ebben az esetben *A* találat utilitása igen kicsi, ellenben valenciája nagy, *B* találatnak pedig kicsiny a valenciája és nagy utilitása van. S talán az életben nem találunk számtalan olyan helyzetet, amikor a valencia és az utilitás mértéke egymással ellentétes viszonyban van?

Ugyanakkor az utilitás és a valencia különbözőségét és relatív ellentétét nem lehet az anyagi és erkölcsi érték banális megkülönböztetésére redukálni. Véleményünk szerint itt olyan problémáról van szó, amelynek valóságos megoldására csak egy kiforrott marxista általános értékelmélet vállalkozhat. E tanulmányban csak hipotézisszerűen fogalmazhatunk: véleményünk szerint a valencia fogalmában azok a preferenciarendszerek fejeződnek ki, amelyek a specifikus emberi alaptevékenység és alapviszony, a termelőtevékenység és a társadalmi viszony keretében konstituálódnak. A nehezebb teljesítmény értékesebbként való tételezése az emberi tevékenység teleológikus szerkezetéből s ennek a szerkezetnek abból a sajátosságából következik, hogy az ember a célt az adott feltételek között optimálisnak nevezhető teljesítmények formájában objektiválja s az optimumhoz közeleső teljesítménynek magasabb értéket tulajdonít, mint az attól távolabbinak. Az érték kritériuma tehát egy bizonyos „optimumközeliség" s az értékelést kifejező preferenciaskálák az optimumközeliség fokát fejezik ki az individuális teljesítmény vonatkozásában. A tárgyi vonatkozásban megjelenő valencia (meghatározott tárgy attraktivitása) ugyancsak a tárgyi tevékenység és a személyi viszony keretében konstituálódik részben mint a tevékenység feltétele, részben annak eredménye, részben pedig mint a személyi viszony objektivációs formája. (Egy tárgy pl. azért lehet szubjektíve értékes, mert valamit csinálni lehet vele, vagy mert egy tevékenység eredményességét magas fokon fejezi ki, vagy pedig mert valakihez fűződő viszony kifejezője.)

Az utilitás viszont csak a valencia egy részleges megnyilvánulása, amely egyrészt azt fejezi ki, hogy milyen tárgyi valenciák iránti preferenciák élnek az emberben (mire, ill. mennyire van szüksége bizonyos javakból, ill. milyen javak attraktívak számára), másrészt pedig azt, hogy azok milyen egyenértékviszony révén szerezhetők meg. Végül kifejezi azt az árutermelő társadalomban jelentkező tényt, hogy az általános egyenértékből való részesedés aránya legalábbis bizonyos fokig a személyiség értékmérője is. (Hangsúlyozni kell, hogy a fentebbiek nem az utilitásra általában, hanem a pénznek döntési helyzetekben mért utilitására vonatkoznak.)

Nem kevésbé problematikus a szubjektív valószínűség fogalmának alkalmazása a döntéselméleti kutatásokban. E nehézségekre legvilágosabban maga Edwards mutat rá: „*Az objektív valószínűségi skála 0 és 1 között húzódik. A szub-*

jektív valószínűségi skáláról ugyanezt mondhatjuk-e? Ha nem, akkor igen különböző szubjektív valószínűségeknek kell megfelelni a 0 és 1 közti objektív valószínűségeknek (hacsak nem használunk valamiféle transzformációs eljárást, amelynek segítségével végtelen szubjektív valószínűségek hozhatók összefüggésbe az objektív valószínűségekkel, ami nem látszik elképzelhetőnek)." Végeredményben a kísérletek során vagy az történik, hogy megpróbálják kiszámítani, hogy a ksz-ek valószínűségi becslése hogy aránylik az objektív valószínűséghez — s nagyon kérdéses, hogy ezek a becslések a valóságos szubjektív valószínűséget fejezik ki —, vagy annak az eljárásnak az eredményét, amelynek révén a ksz fogalmat igyekszik alkotni magának az objektív valószínűségről, vagy egyszerűen azonosítják az objektív valószínűséget a szubjektívvel, vagy igen közvetett módon próbálnak kevéssé megbízható következtetéseket levonni a ksz választásai alapján a szubjektív valószínűségről. Ám mindig problematikus marad, hogy az, amit szubjektív valószínűségként ítélnek meg, valójában a ksz biztonságának vagy bizonytalanságának mértéke-e? Feather utal rá, hogy a szerencsejáték típusú kísérleteknél inkább bizonytalanságról, mint valószínűségről kell beszélnünk, de vajon nem ugyanerről van szó pl. a kudarckerülő magatartás esetén a teljesítménymotivációs kísérletekben is? Nagyon lehetséges, hogy a beállítottságtól függően a szubjektív valószínűség egyes esetekben a biztonság, más esetekben a bizonytalanság fokmérője. E kérdések mindeddig, úgy látszik, kisiklanak a rafinált matematikai elemzések hálójából s megnyugtató megoldásuk csak egy, a jelenleginél következetesebb és egyértelműbb döntéspszichológiai alapkoncepció kidolgozásától várható.

2. A döntéselméleti vizsgálatok másik szembetűnő hiányossága a döntési folyamat szerkezetének jellemzésében mutatkozó bizonytalanság és ellentmondásosság. Legtöbb vizsgálat (főként szerencsejáték típusú) megelégszik a döntési szituáció leírásával, a döntési alternatívák, a valószínűség és az utilitás alakulásának elemzésével. Ezekben általában a *helyzet* és sokkal kevésbé a *viselkedés* paramétereinek feltárásáról van szó. A „fekete doboz" elve itt teljes mértékben érvényesül: igen bonyolult matematikai elemzések vizsgálják a kiinduló (választási) helyzet és a választás révén *módosult* helyzet viszonyát, de a döntésben levő ember megnyilvánulásairól — nem is beszélve azok pszichofiziológiai determinációjáról — igen keveset tudhatunk meg.

Sokkal többet mondanak ebből a szempontból a teljesítménymotivációs vizsgálatokhoz fűződő döntéspszichológiai elemzések. Már maga az a tény, hogy a döntés jellegét a motiváció típusának és intenzitásának függvényében vizsgáljuk, jól mutatja a pszichológiai elemzés igényének érvényesülését. Garai László joggal mutat rá Atkinsonnak — a XVIII. Nemzetközi Pszichológiai Kongresszuson tartott, kutatásait summázó — előadását bírálva — *„Ugyanakkor adós maradt Atkinson előadása olyan fontos kérdések megválaszolásával, sőt felvetésével is, hogy mitől függ az általa felfedezett tényleg alapvető két emberi motívum (ti. a sikerorientáltság és a kudarckerülés motívuma — M. M.) egyikének vagy másikának dominanciája; milyen környezeti és belső tényezők hatására fejlődhetnek ki olyan személyeknél, akiknél a kudarc elkerülésére való törekvés dominál, teljesítmény elérésére való törekvés és viszont; átalakítható-e alapvetően az egyik fajta motívum által uralt személyiség olyanná, akinél az ellenkező motívum dominál stb.*" („A pszichológia új útjai", 252.)

E kérdések megválaszolásában roppant fontos szerepet játszhat maguknak a döntési folyamatoknak a személyiségre gyakorolt hatásait elemző kutatás. (Pl. a siker- és kudarcélmények személyiségformáló hatásának vizsgálata, az

aktuális igényszintalakuláson túlmenően a beállítottság formálódásának kutatása, a frustrációt követő agresszív, regresszív vagy fixációs tendenciák elemzése stb.)

3. Ez utóbbi problémák átvezetnek a döntés *funkciójának*, a viselkedés pszichikus regulációjában betöltött szerepének ugyancsak mindeddig meglehetősen tisztázatlan kérdéséhez. A döntés eddig kialakított funkcionális modelljei rendszerint a döntésnek egy-egy meghatározott tevékenységforma keretében betöltött funkcióját körvonalazzák. (Pl. hogy mi a döntés funkciója a vezetésben, az ember—gép rendszer szabályozásában, a szignál-detekcióban stb.) De mindeddig nélkülözünk egy olyan átfogó modellt, amely legalább megkísérelné a különböző tevékenységi formák és szintek keretében történő döntések közös és lényeges jegyeinek megragadása alapján megválaszolni az olyan alapvető kérdéseket, hogy pl. milyen összefüggés áll fenn a döntési és a választási reakciók között általában, miben különbözik a döntés a szimpla választástól, kritériuma-e a döntésnek a tudatosság, egyáltalán a döntés az informatív vagy a regulatív történéssorok keretében értelmezhető, vagy mindkét típusú pszichológiai történéssor részt vesz a döntési aktus konstituálásában stb. Mindezen kérdésekre csak akkor kaphatunk megnyugtató választ, ha a pszichológiai döntéskutatás túl tudja haladni a matematikai döntéselmélet pszichológiai alkalmazásának szintjét, ha úgy képes a matematikai modellezési lehetőségeket felhasználni, hogy azok a pszichológiai elméletnek e területen történő elmélyítésére legyenek felhasználhatók. A pszichológiai elméletalkotásnak magába kell fogadnia a matematikai döntéselmélet által nyújtott modellezési lehetőségeket, de éppen felhasználásukkal túl is kell haladnia a jelenlegi szintet, ahol még nem lehet beszélni tulajdonképpeni *pszichológiai* döntéselméletről. S ehhez nem csupán a matematikai döntéselmélet fejlődésére van szükség, hanem a pszichológiai elméletalkotási lehetőségek koncentráltabb alkalmazására is. Az alábbiakban egy olyan döntéspszichológiai koncepció elemeinek körvonalazására teszünk kísérletet, amely megpróbálja a *pszichikum fejlődésére és a személyiségdinamika alaptendenciáira* vonatkozó elméleti eredményeket a szóban forgó problémakörre alkalmazni.

II

Ha abból a meglehetősen plauzibilisnek látszó álláspontból indulunk ki, hogy a döntés a viselkedésszabályozás egyik speciális mechanizmusa, akkor mindenekelőtt az a kérdés merül fel, hol, mikor, milyen típusú szituációkban és kölcsönhatási módoknál jön létre ez a típusú viselkedésszabályozás s miben rejlik specifikuma?

E kérdésre első megközelítésben azt válaszolhatnánk, hogy *a döntés olyan helyzetekben válik a viselkedésszabályozás mechanizmusává, amikor az egyént érő jelek, információk nem határozzák meg teljes egyértelműséggel a reagálás egy lehetséges módját.* Ilyenkor az egyén szubjektív állapotát illetően bizonytalanságról, az inger—reakció viszonylatot illetően pedig valószínűségi helyzetről szoktunk beszélni. Ebből következően nem beszélhetünk döntésről pl. egy feltétlen reflex-folyamat esetén, amikor a feltétlen inger (a jel) egyértelműen meghatározza a válasz természetét. De nem beszélhetünk döntésről pl. akkor sem, ha *két* olyan jel van adva, amelyek közül a reciprok gátlás törvénye foly-

tán egyidőben csak az egyikre jellemző reakció valósulhat meg s az egyén belső *késztetései* (drives) egyértelműen az egyik jelnek megfelelő viselkedési programot aktivizálnak. Ezek nyilvánvaló esetek. De vajon beszélhetünk-e döntésről akkor, ha pl. az egyén számára két viselkedésprogram realizálására van lehetőség az aktuális jelviszonyok (ingerkonstelláció) közepette, s mindkettő realizálására hatnak belső késztetések, viszont a kettő közül egyidőben csak az egyik megvalósítható?

Elemezzük ezt a helyzetet egy igen egyszerű állatkísérleten. Vegyünk egy kiéhezett patkányt s alakítsunk ki olyan kísérleti feltételeket, amelyben csak úgy juthat táplálékhoz, ha áthalad egy elektromos árammal telített rácson. A táplálék látása a közelítő, a rács látása pedig a kerülő jellegű viselkedés számára jelzés. Az éhség a közelítés irányába, a fájdalomtól való félelem pedig az áramütéstől való óvakodásra készteti. Döntési helyzet ez? Látszólag kétségtelenül az. Két ellentétes késztetés, két lehetséges viselkedésminta (program) — s csak egy realizálási lehetőség. Ám éppen a realizálási lehetőség behatóbb elemzése mutatja meg, hogy valójában itt nincs döntésről szó. Ha ugyanis a patkány kellőképpen ki van éhezve, akkor a szervezete és környezete közötti egyensúlynak, a homeosztázis fenntartásának, egyszerűen szólva az életbenmaradásnak egyetlen lehetséges módja az, ha a táplálkozást biztosító program lebonyolítását realizálja — vagyis vállalja az áramütés fájdalmát. Ha viszont nem túlságosan éhes, akkor — megint csak a homeosztázis fenntartása érdekében — a fájdalomkeltő hatástól való óvakodás tendenciája kerekedik felül s az ennek megfelelő viselkedési programot realizálja. Vagyis az történik, hogy a homeosztázis elve által szabályozott környezet—szervezet viszonyban a domináns viselkedést az egymás ellenében ható késztetések *intenzitáskülönbsége* határozza meg úgyszólván automatikusan, az intenzívebb szükségleti állapot által kiváltott cselekvési késztetés válik „magától" domináns motívummá, s determinálja a reakció kimenetelét. (Egyes kutatók, pl. *Washburn*, *McDougall* megkísérelték a „döntési helyzetet" úgy kiélezni, hogy az elviselhetetlenségig fokozták az áramütés erősségét — ez esetben a patkány „nem vállalja" a fájdalom elviselését, nem halad át a rácson. Ám itt sincs szó szubjektív értelemben vett választásról: egészen egyszerűen a homeosztázis fenntartása kívánja meg az állattól, hogy elkerülje az azonnali, súlyos károsodást okozó fájdalomingert s „vállalja" a továbbhézést, amely ugyan végső soron szintén pusztuláshoz vezet, de az adott helyzetben mégis lehetőséget biztosít egy bizonyos tartamú „survival"-ra. Hasonló jelenségeket tapasztaltak *Pavlov* laboratóriumában is, amikor áramütést használtak fel a táplálék jelzőingereként. Az áramütés intenzitásának egy bizonyos, a homeosztázis szempontjából kritikus érték fölé emelése után az állat már nem nyálelválasztással, hanem védekező mozgásokkal reagált. Mindez egyértelműen interpretálható a biokibernetika fogalomrendszerében.)

Ugyanez a példa minden további nélkül alkalmazható emberi viszonyokra is. Nincs semmi különös abban, ha egy kiéhezett ember áramütést vagy bármely más fájdalom elviselését vállalja a jóllakás feltételeként. Ám nyilvánvalóan csak kényszerhelyzetben vállalkozik erre s a kényszer határozza meg cselekvését, a kényszernek való engedésben pedig a homeosztázis fenntartásának belső szükségessége érvényesül — nem pedig valamiféle, a szervezet—környezet viszonyt szabályozó drive-ok erőviszonyain túlmutató specifikus választási aktus.

Vegyünk mármost szemügyre egy más, *szociálpszichológiai* kísérletet, amelyet *Moede* végzett még a század elején s amely látszatra hasonlít a fenti kí-

sérletekhez. Itt a ksz-ek versengtek abban, hogy ki milyen erősségű áramütést képes elviselni. A versengés helyzete jelentősen lecsökkentette a fájdalomküszöböt — s ezt a tényt Allport később a „szociális facilitáció" elvében általánosította. (Meg kell jegyezni, hogy Marx a szociális facilitáció tényét már jóval korábban felismerte, amikor az „életerő sajátos fokozódásáról" beszél az együttműködés hatékonysági tényezőinek vizsgálatakor. Marx: „A tőke" I, 306.) Noha Moede rendkívül primitív példán demonstrálta a szociális facilitációt, s mi is csak a külsődleges ingerhelyzetnek a korábban interpretált kísérleti helyzetekkel való hasonlósága miatt választottuk ezt a kísérletet kiinduló példaként — jól látható, hogy itt merőben más valamiről van szó, mint a korábbi helyzetekben. *A fájdalom vállalásának itt semmi köze nincs a szervezet—környezet viszony stabilitása fenntartásához, hanem egy egészen más tendenciát, mégpedig az egyén és a versenytársként szereplő másik személy vagy személyek kapcsolatában jelentkező sikerre törekvést, a teljesítménymotiváció jelenlétét reprezentálja.* A fájdalom vállalása itt *teljesítményként* jelentkezik, amelynek elérése az *egyénnek kedvező helyzetet biztosít az aktuális személyi viszonyok rendszerében.* Mégpedig nem egy adott helyzet fenntartását, hanem annak folyamatos *optimalizálását* szolgálja — amely a sikerélményben és megbecsültség fokozódásában nyilvánul meg. Az egyén személyi viszonyok rendszerében való helyzetének optimalizálására irányuló teljesítménymotivációnak egészen más a szükségleti alapja, mint a homeosztázist biztosító késztetéseknek. Teljesen egyetérthetünk *Garai* Lászlóval — akinek személyiségdinamikai koncepciójára támaszkodva próbáljuk a továbbiakban döntéspszichológiai meggondolásainkat továbbszőni —, amikor kijelenti: „*Úgy látszik, hogy az embernél a teljesítménymotívum kifejezésével az egész motivációs-érzelmi szféra szerkezete átstrukturálódik.*" („A pszichológia új útjai", Gondolat 1967, 254.) Ennek az átstrukturálódásnak vizsgálatára azonban a Moede-féle kísérleti szituáció nagyon kevéssé alkalmas, ugyanis a fájdalomvállalás tulajdonképpen *nem teljesítmény* — csupán az utólagos elismerés avathatja azzá. A tulajdonképpeni teljesítmény nem valaminek az *elszenvedésében* nyilvánul meg, nem *alkalmazkodásszerű* aktusokban konstituálódik, hanem az *aktivitás szférájában.* Épp ezért a teljesítménymotiváció természetére és törvényszerűségeire elsősorban a Lewin-féle igényszintvizsgáló kísérletek vethetnek fényt, amelyekben a ksz vállalhat vagy visszautasíthat bizonyos feladatokat, s ezáltal a szó szoros értelmében vett szubjektív választásokon alapuló döntéseket hajt végre.

A fentiekből tehát az következik, hogy 1. A külsődleges választási helyzetek nem jelentenek feltétlenül szubjektív értelemben vett választást is, 2. A szubjektív értelemben vett választást implikáló szituáció nem értelmezhető a homeosztázist fenntartó drive-ok intenzitásviszonyaiból kibontakozó „domináns motívum" elve alapján, 3. A szubjektív választást magában rejtő szituációk a Garai László által „személyi viszonynak" nevezett referenciarendszerben konstituálódnak, s e referenciarendszer dinamikájának alaptendenciája nem a stabilitás fenntartása, hanem az optimalizálás irányában történő mozgás, 4. A szubjektív értelemben vett választás a teljesítménymotiváció közvetítésével valósul meg.

Miért kapcsoljuk ilyen szorosan a szubjektív választást a teljesítménymotivációhoz? Ez a kérdés behatóbb vizsgálatot igényel, mert a válaszkeresés során új megvilágításban jelenik meg az inger—reakció viszonylat probabilisztikus jellegének problémája, amelynek oly nagy szerepe van a döntésekben. Azokban a szituációkban, amelyekben csupán külsődleges értelemben lehet beszélni

választásról s a reakció jellegét a „domináns motívum" határozza meg, a homeosztázis elve szerint (nevezzük ezután ezeket *quasi-döntési helyzeteknek)* beszélhetünk ugyan *bizonytalanságról,* de nem beszélhetünk *valószínűségi becslésről.* Az áramütés és táplálék „alternatívája" közé helyezett állat hezitációja félreérthetetlenül kifejez egy átmeneti bizonytalanságot (amely arra a periódusra terjed ki, amíg a domináns motívum „legátolja" a vele ellentéteset), de semmi okunk nincs feltételezni, hogy az állat magatartásában valamiféle valószínűségi becslések szerepet játszanának, éspedig nemcsak azért, mert az állati pszichikumot nem tartjuk alkalmasnak ilyen teljesítményre, hanem mert maga a szituáció valójában *nem ilyen jellegű.* Ezekben a helyzetekben akárhány alternatíva létezhet, lényegében a biológiai kényszer eleve meghatározza a választást. Az igazi választási helyzetre az jellemző, hogy a vállalási lehetőségeknek egy olyan sora alakul ki, amely egy bizonyos optimumhoz való viszonyt fejez ki, azt közelítő, illetve attól távolodó sorrendiség alapján. (Pl. egy céltáblán a középpont jelzi az optimumot, a koncentrikus körök rendszere pedig az optimumhoz egyre közeledő, ill. attól egyre távolodó teljesítési lehetőségek sorát.) A teljesítménymotiváció az optimumhoz való minél nagyobb fokú közelítést írja elő — mivel ez jelenti a legnagyobb sikert, a legjobb teljesítményt s ennek a révén a *legjobb* értékelést a személyi viszony adott referenciarendszerében. Ám az optimumhoz legközelebbi teljesítmény elérése a legkevésbé *valószínű,* ez a legnehezebb, a legritkább. Vagyis itt fenyeget leginkább a kudarc veszélye, a *vesztés* lehetősége, amely negatív értékelést von maga után a személyi viszony referenciarendszerében. Vagyis létrejön a nyerés és vesztés lehetőségének egymáshoz-viszonyítása, a valószínűségi viszonylatok becslésének művelete. Vagyis a probabilitás számbavételén *is* alapuló választás. Azért mondjuk, hogy *is,* mert a választási aktust a probabilitás mellett a teljesítmény *értéke* is meghatározza. Az érték pedig megint a társadalmi tevékenység és társadalmi viszony kontextusában jön létre és fejti ki hatását.

A döntés tehát probabilisztikus szituációkban létrejövő választás meghatározott *teljesítési lehetőségek* között. Ennek mozgatója a teljesítménymotiváció, illetve ennek negatív komponense, a kudarctól való félelem — e motiváció bázisa azonban nem *közvetlenül* a biológiai szükségletek köre, hanem egy interiorizált *értékrendszer,* amely végeredményben azt fejezi ki, hogy az adott társadalmi környezet által létrehozott személyi viszonyok referenciarendszerében milyen teljesítmény milyen elismerést eredményez s milyen kudarc mekkora „leértékelést" von maga után. *Vagyis az a sajátos összefüggés áll fenn, hogy az optimálishoz közeli teljesítmény az egyén helyzetét a személyi viszony referenciarendszerében is az optimumhoz közelíti — az optimálistól távoli teljesítmény az egyén helyzetét is „dezoptimalizálja".*

Ez az összefüggés ugyanakkor arra figyelmeztet, hogy a döntés pszichológiai problematikája *sokkal mélyebben kapcsolódik alapvető személyiségdinamikai tendenciákhoz, mint azt a felületes szemlélet evidensnek látja, s hogy egyszerűen lehetetlen a döntés lényegéhez eljutni egy megfelelő személyiségdinamikai alapmodell hiányában.* Garai László kutatásai — amelyek lényegében a *Vigotszkij*-iskola, különösen *Leontyevnek* a pszichikus fejlődésre vonatkozó koncepciója alapján bontakoztak ki s azt fejlesztik tovább egy specifikus irányban — alkalmasak arra, hogy egy *átfogó döntéspszichológiai modell keretéül szolgáljanak.* (Garai László: „Személyiségdinamika és társadalmi lét", Bp. Akadémiai Kiadó 1969.) E személyiségdinamikai modell centrális eleme a specifikus emberi alapszükséglet, amely a specifikus emberi alaptevékenység (a tárgyi tevékeny-

ség és a tevékenység tárgyának egysége) és a specifikus emberi alapviszony (társadalmi viszony, személyi viszony) szükségleteit integrálja a *programcsere* alapszükségletében. (Garai, 173.) *Mármost végső elemzésben a döntés nem más, mint a programcsere előkészítésének pszichikus mechanizmusa a probabilisztikus szituációkban, s ez a legáltalánosabb „legvégsőkig absztrahált" lényege, „alapjellege" kapcsolja a döntést elszakíthatatlanul a specifikus emberi alapszükséglethez s teszi annak egyik sajátos megnyilvánulásmódjává.*

A programcsere és a döntés lényegi kapcsolata különösen a játékelméleti döntésmodellek keretében válik nyilvánvalóvá. A partnerek stratégiai választásaikban és stratégiai realizálásaikban meghatározott programokat „építenek be" egymás viselkedésébe — a nyerés lényegében az ellenfél programjának felismerését, „ellenprogram" kialakítását, koalíciós játékok esetén az együtt játszók programegyeztetését feltételezi. Ez azonban a programcserének csak egyik specifikus, mondhatni látványos megnyilvánulása a probabilisztikus helyzetekben történő teljesítménymotivált választási aktusokat integráló viselkedésszabályozásban. A programcsere teljes lényegét hadd világítsuk meg Garai szavaival: „A filogenezis negyedik szintjén, az embernél az anyagcsere, az energiacsere és az információcsere után a programcsere is bekerül a pszichikus vezérlés és szabályozás hatáskörébe: a tevékenység itt már viszonylag önálló jelleggel irányul bizonyos tárgyak szerkezeti vagy működési programjának lényeges megváltoztatására (termelés), illetve magának a tevékenység programjának megváltoztatására a tárgy működésének mércéje szerint (elsajátítás); a viszony lehetővé teszi az individuumnak, hogy benne helyét változtatva saját személyiségét alakítsa, illetőleg magának a viszonynak a szerkezeti programját lényeges módon megváltoztassa (forradalmi mozgalom). Ezen a fokon olyan alapszükséglet alakul ki, amelynek dinamikai struktúrája ennek a tevékenységnek — ennek a viszonynak — a struktúrája szerint alakul: az érvényes programtól eltérő program jelenléte a közvetlen környezetben az előbbinek az utóbbi szerinti átépítésére késztet, az idegen program ismertté válása pedig gátló hatást gyakorol; ha a távolabbi környezetből hiányzik valamilyen tényező egy új program kibontásához, ez a büntetéssel analóg feszültséget kelt, amely a probléma mibenlétének felismerésekor oldódik." (Garai, 172—173.)

A fentiekből nyilvánvalóan kitűnik, hogy a programcsere a probabilisztikus szituációk különböző típusait *is* magában foglalja. Még nyilvánvalóbbá válik ha a tárgyi tevékenység négy mozzanatára vonatkozó fejtegetéseket olvassuk. (Vö. Garai, 178—187.) Itt az eszközelsajátítás folyamatának elemzése során Garai utal rá, hogy a személyiség „miközben utánozza a mintát, kialakíthatja a maga egyéni változatait . . .", amely nyilvánvalóan választási aktusok keretében történik.

A döntésnek a programcsere folyamatába való beépülése a teljesítménymotiváció és annak alapját képező értékorientációk közvetítésével történik. Nyilvánvaló, hogy a tárgyak szerkezeti vagy működési programjainak elsajátítása és megváltoztatása különböző értékelési skálákon elhelyezhető teljesítmények keretében történik, amelyek mindegyikéhez a várható siker vagy kudarc probabilitási értékei rendelhetők s az egyén ezek számbavételét *is* kénytelen beiktatni viselkedésszabályozási rendszerébe, „vállalásokat tesz" s teljesítései befolyásolják helyzetét a személyi viszony referenciarendszerében. Más kérdés persze, hogy ezek a „vállalások" mennyire tudatosak, illetve mennyire történnek a tudat megkerülésével. S itt feltétlenül figyelembe kell

venni a „megideologizálás" néhány tipikus, döntési szituációkban jelentkező formáját: mindenekelőtt azt a jelenséget, amikor quasi-döntési helyzeteket valóságos döntésekként tüntet fel az ember önmaga előtt, vagyis olyan helyzeteket, amikor tipikusan alkalmazkodó jellegű (homeosztatikus tendenciájú) reagálásokat tudatos választási aktusokként tüntet fel maga előtt.

*

A fentebb vázolt elméleti összefüggésekből levonható következtetések alkalmasnak látszanak egyrészt bizonyos, a döntéspszichológiában vitatott problémák megoldásához való felhasználásra, másrészt kiindulópontot jelenthetnek egy olyan átfogó döntéstipológia kidolgozása irányában, amely magában foglalhatná a döntések különböző fajtáinak rendszerezését. Az alábbiakban kísérletet teszünk egy ilyen vitatott probléma, nevezetesen az igényszintalakulás során vizsgált teljesítményválasztáson alapuló, valamint a szerencsejáték helyzetekben vizsgált döntések közötti különbség értelmezésére.

A probléma lényege — mint az *Feather* fentebb érintett tanulmánya világosan megfogalmazza — abban rejlik, hogy míg a *Lewin* és *Atkinson* által vizsgált teljesítménymotivációra épülő döntési helyzetekben a meghatározott teljesítmény szubjektív értéke (valenciája) és a teljesítmény elérhetőségének könnyű vagy nehéz fokát kifejező szubjektív valószínűség között fordított viszony mutatható ki (tehát annál nagyobb a teljesítmény értéke, minél nehezebben érhető el) — addig a szerencsejáték helyzetekben a valószínűség és az elnyerhető összeg szubjektív értéke között ez az összefüggés nem érvényesül, vagyis itt a nyerés valószínűségének csökkenésével arányosan kell növelni az elnyerhető összeget, hogy a decidens ksz „vállalási kedvét" fenntarthassuk.

Feather fentebb részletesebben ismertetett megoldási kísérletei között különösen érdekes az a részmegállapítása, amely szerint az inverz összefüggés olyan helyzetekben érvényesül, ahol a ksz a döntés kimenetelét elsősorban *saját* képességeinek és tapasztalatainak tulajdoníthatja, az egyenes összefüggés pedig ott, ahol a döntés kimenetele alapvetően a *véletlen* szerencsétől függ. Hozzáteszi, hogy ez utóbbi esetben inkább bizonytalanságról, mint valószínűségről kell beszélnünk — kivéve, ha a ksz az esélyek becslését magát is olyan ügyességi feladatnak tekinti, amelyben a teljesítménymotiváció hatása ismét érvényesül.

Feather felismerésére és fentebb vázolt gondolatmenetünkre támaszkodva feltesszük a kérdést: *vajon a tisztán véletlentől függő kimenetelek esetén beszélhetünk-e egyáltalán döntési helyzetről, nem pedig a quasi-döntések egy sajátos típusával állunk szemben?* Mégpedig az előzőleg vizsgált quasi-döntések *inverz* esetével! Ugyanis a fentebb tanulmányozott quasi-döntési szituációkban arról volt szó, hogy a külsődleges választási helyzetben a drive-ok intenzitásviszonyai határozták meg az aktualizálódó viselkedést determináló „domináns motívumot". A véletlentől függő kimenetel esetén megint csak egy külsődleges választási helyzet keletkezik, csakhogy ennek külsődlegessége éppen abban rejlik, hogy nincs egy valóságos valószínűségi preferencialehetőség, amely a nyereség és veszteség lehetőségeinek mérlegelése alapján kialakíthat egy választási motivációs struktúrát. Vagyis ebben az esetben azért válik a döntés quasi-döntéssé, mert a választás determinálója merőben esetleges tényező lesz. Ennek a helyzetnek tipikus esete a fej vagy írás játék: az, hogy a decidens fejre vagy írásra szavaz, teljesen „találomra" történhet csak, vagy annak alapján, hogy melyik oldal „szimpatikusabb" számára. (Más a helyzet

ismételt dobások esetén, ahol a játékos kialakíthat bizonyos stratégiákat, amelyeket a játékelmélet matrixai írnak le.) Ugyanakkor e quasi-döntések a specifikus emberi alapszükséglet fiktív kielégítésének egyik lehetséges módjává válhatnak. (Vö. Garai, 203.)

E döntések quasi-jellegének feltárásában fontos szerepet játszhat a valószínűség és az utilitás viszonyának elemzése. A teljesítménymotivációra épülő döntéseknél a valószínűség és az érték egymáshoz való viszonyának alakulása úgy történik, hogy ha pl. $p = 0{,}50$, akkor $v = 0{,}50$, ha $p = 0{,}40$, akkor $v = 0{,}60$ és így tovább (p = valószínűség, v = valencia). A szerencsejáték helyzetben viszont, ha a $p = 0{,}50$-dal és itt a nyerési lehetőség öt forint, akkor a valószínűségnek 0,40-ra való csökkenése esetében legalább hat forintra kell emelni a nyerési lehetőséget, hogy érdemes legyen folytatni a játékot. Vagyis az öt forintnak a 0,50-os valószínűségi helyzetben megnyilvánuló utilitása csökkent a valószínűség csökkenésének függvényében s ahhoz, hogy az eredeti utilitási nívót tartani tudjuk, egy forinttal emelni kell a nyerési lehetőséget. Másszóval öt forint utilitása 0,40-os valószínűségi szinten csak négy forinttal azonos. A nyerési lehetőség növelése tehát csak *stabilizálja az utilitást*, ezen keresztül pedig a decidensnek a döntési szituációban való helyzetét, egyfajta sajátos homeosztázist hozva létre. Ezzel szemben a teljesítménymotiváción alapuló döntésekben a probabilitás és a valencia inverz viszonya *mobilizálja a szituációt, optimális vállalásokra serkentve a decidenst.* Ebből következően olyan helyzetekben, ahol a nyerés vagy kudarc esélyei a véletlentől függenek, a magasabb kockázatszint vállalást csak folytonosan növekedő nyerési lehetőségek nyújtásával lehet biztosítani — viszont ahol a siker vagy a kudarc lehetősége a képesség, ill. tapasztalat függvényeként jelenik meg, ott a magasabb teljesítmény vállalása mint az *önkifejtés módja* nyilvánul meg. Végső soron a szerencsejáték szituációban az elidegenedés viszonyai között végbemenő döntési processzus rekonstrukciójáról van szó — ellenben a teljesítménymotivált döntési helyzetben legalábbis potenciálisan egy humanizált döntési szféra kibontakozásának lehetőségei ragadhatók meg.

III

Visszatérve a döntési folyamat pszichológiai mechanizmusának problematikájára, induljunk ki abból az általános érvényű tételből, melyet *Kardos* Lajos így fogalmaz meg: „A pszichikus jelenség az a láncszem az organikus történések láncolatában, amelynél az átváltás az információról a regulációra közvetlenül végbemegy." (Kardos Lajos: Kibernetika és pszichológia; „Magyar Pszichológiai Szemle", 21. 513—529.) A döntés ennek az „átváltásnak" az a speciális formája, amelynél 1. a programcserét lebonyolító tevékenység „beindítása" egy viszonylagos információhiány mellett történik, 2. amikor az információhiány szülte bizonytalansági állapotot a cselekvés kimenetelére vonatkozó valószínűségi becslések (szubjektív valószínűség) kompenzálják, 3. erre természetesen akkor van szükség, amikor a külső vagy belső körülmények nem teszik lehetővé a teljes biztonságot nyújtó információbázis kialakítását a cselekvés megindítását megelőzően, 4. mivel az információszerző folyamatnak a teljes biztonság kialakulásáig történő „megnyújtása" — amennyiben ez egyáltalán lehetséges — kérdésessé tenné a cselekvés pozitív kimenetelében rejlő „várható érték" biztosítását, a cselekvés eredményét.

Ha mármost e négy, a szituációt és a szituációban cselekvésre „kényszerülő"

szubjektumot a maga specialitásában körülíró tényezőt tovább próbáljuk redukálni, akkor kizárólag a szubjektum aspektusából két tényezőt különböztethetünk meg végül is, amely magában foglalja a döntés specifikus „belső mechanizmusának" lényegét. E két tényező: 1. a szubjektum *attitűdje*, amely lényegében a motivációs struktúrának a döntésre való *beállását* fejezi ki, azt az *aktivitást*, amely nélkülözhetetlen a cselekvés lehetséges kimeneteleihez kapcsolható valószínűségek becsléséhez és a cselekvési alternatívák közti választáshoz, 2. a szubjektumnak az az *informáltsági szintje*, amely nélkülözhetetlen a valószínűségi becslésekhez, de nem elégséges a teljes bizonyosság állapotának létrejöttéhez. (Természetesen ez korántsem jelent valamiféle, a *pszichikus jelenségek vonatkozásában megvalósítható „végső bontást"* — ha egyáltalán lehet ilyenről beszélni —, hiszen az attitűd is, az informáltsági szint is mint *pszichikus jelenségek* komplex jellegűek — a *döntés* folyamatához viszonyítva azonban mindenesetre olyan tényezőknek tekinthetők, amelyek legalábbis bázisszerepet játszhatnak e folyamatban.)

A következő kérdés az, hogy a döntés a programcserét realizáló tevékenységszabályozás milyen „szintjein" jelentkezik. Teljesen nyilvánvaló, hogy az attitűd és az informáltsági nívó nagyon különböző területeken realizálódhat cselekvésszabályozó döntésekben. S ezzel eljutunk a döntések „típusainak" problémájához. Magától értetődően teljesen más típusú döntés az, amelyet pl. egy járművezető végez egy kritikus közlekedési szituációban, vagy amelyet egy pedagógus tesz, ha valamelyik tanítványának a közösséghez való viszonyában felmerülő problémáját kívánja megoldani, vagy amit egy orvos hajt végre egy kezelési mód megállapításánál. Merőben formális és a pszichológia számára használhatatlan lenne azonban, ha a döntéseket pl. foglalkozási ágak szerint próbálnánk csoportosítani, vagy akár olyan típusokba sorolni, mint pl. jogi, gazdasági, orvosi stb. döntések. Ilyen megkülönböztetéseknek általános döntéselméleti szempontból egy-egy specifikus döntési szféra körülhatárolása szempontjából lehet ugyan jelentősége — pszichológiai szempontból azonban más kritériumokat kell keresnünk.

A megoldást, úgy véljük, az általános keretényezőül választott programcserefogalom kontextusában lelhetjük meg. Ha a programcserét mint a specifikus emberi alapszükséglet kifejeződését tekintjük, s annak fő realizálódási irányait vizsgáljuk, akkor azt láthatjuk, hogy az egyrészt a termelőtevékenység *tárgyi szférájának* irányában, másrészt a társadalmi viszonyok *személyi szférájának* irányában realizálódik, mégpedig úgy, hogy a tárgyi szféra irányában történő kibontakozást a személyi szféra közvetíti, a személyi viszonyok irányában történő kibontakozást pedig a tárgyi tevékenység. A tárgyak szerkezeti vagy működési programjának átalakítása (pl. a technikai fejlesztés) éppúgy elképzelhetetlen a személyi viszonyok síkján lezajló programcsere nélkül, mint fordítva. Mégis, bizonyos esetekben a programcsere *közvetlenül* a tárgyi tevékenység szférájában zajlik s a személyi viszony csak mintegy „háttérként" funkcionál, más esetekben a programcsere közvetlenül a személyi viszonyban realizálódik s a tárgyi tevékenység szolgál „háttérként".

A döntések viszonylatában is két alapvető szférát kell megkülönböztetni: azokat a döntéseket, amelyek közvetlenül a tárgyi tevékenység valamely aspektusára irányulnak — pl. a termelés szférájában konstituálódó döntések, mondjuk egy technikai rendszer vezérlése — s amelyhez a személyi viszonyok — mondjuk a dolgozók, vezetők és beosztottak személyi viszonyai — csak mintegy „háttérként" szolgálnak, és azokat a döntéseket, amelyek közvetlenül

a személyi viszonyok valamely aspektusára irányulnak — pl. egy termelő közösség belső problémáinak megoldására — s amelyekhez a tárgyi tevékenységek — pl. az adott termelő közösség által irányított technikai, technológiai folyamatok — csak mintegy „háttérként" szolgálnak, hangsúlyozva a háttér igen fontos közvetítő s olykor kifejezetten determináló szerepét.

E két típus azonban rögtön megkettőződik, ha figyelembe vesszük, hogy mindkét szférában meg kell különböztetnünk a döntésvégrehajtás módját, amelyben szintén vagy a tárgyi, vagy a személyi viszony mozzanata dominálhat. Pl. egy tárgyi feladat megoldható közvetlen tárgyi tevékenységen keresztül, vagy segítőtárs segítségülhívásával — pl. az ún. egyszemélyi vezetési döntések gyakorlatilag legtöbbször testületi segédlet közbeiktatását igénylik, viszont pl. egy személyzeti vezető által megfogalmazott testületi döntés gyakran a tárgyi körülmények determináló hatását fejezi ki módjában is.

A fentebb körülírt négy típus tulajdonképpen a *teljes döntési szféra horizontális tagolódását reprezentálja.* E döntési típusok egymás mellett, egymással párhuzamosan, s egymással gyakran összefonódva funkcionálnak. Felmerül a kérdés: beszélhetünk-e a döntési szféra *vertikális tagolódásáról* is, vagyis *különböző szintű* döntési típusokról, amelyek részint bonyolultságukat, részint a szabályozásban betöltött „rangjukat" illetően különböznek egymástól?

E kérdésekre választ keresve vizsgáljuk meg, hogy a döntési szituációra jellemző viszonylagos információhiány s az ebből származó választási problematika milyen lehetséges szinteken nyilvánulhat meg.

1. Mindenekelőtt megnyilvánulhat elemi szenzoros szinten. Ebben az esetben az alapvető probléma a *zaj* és az *információt hordozó jel* valószínűségi alapon történő megkülönböztetése, s ennek alapján valamely cselekvési stratégia kialakítása. A döntés itt alapvetően a detekció síkjáról indul ki: pl. amikor a gépkocsivezető felfigyel egy gyanús zörejre, igyekszik azt „kiszűrni" a gép zajából s eldönteni, mi okozhatja a zajt s mit tegyen az adott helyzetben. Hasonló helyzetben van pl. a beteg mellkasából származó zörejekre figyelő orvos, amikor igyekszik kiszűrni a kórtünetként felfogható hangot. Természetesen a szenzoros diszkrimináció itt csak a döntési folyamat kiindulópontja, amelyhez a perceptív, mnémikus és kognitív folyamatok bonyolult rendszere csatlakozhat.

2. Kiindulhat azonban a döntési folyamat a perceptív szintről is. Ebben az esetben két információt hordozó jel felfogása a döntési folyamat kiindulópontja, amelyhez kétfajta cselekvési program kapcsolódhat. Ilyen szituáció állhat elő pl., ha egyidejűleg két hiba jelentkezik egy szerkezetben s azt kell eldönteni, hogy melyik korrigálását preferáljuk. De ilyen szituációról van szó pl. a klasszikus teljesítménymotivációs döntési helyzetekben is, amikor két különböző nehézségű feladatot implikáló információt hordozó jelzés vagy jelzéssor van adva (pl. egy céltábla különböző átmérőjű célkörökkel). Míg az első típusnál a jel—zaj viszonylat detektálása alapján *egy célravezető cselekvésmódot kell meghatározni* (vagyis lényegében a „mit tegyek" vonatkozásában kell dönteni), addig a második típusnál legalább *két* lehetséges cselekvés között kell az egyik mellett döntenem (vagyis lényegében a „melyiket tegyem" vonatkozásában kell döntenem).

3. De kiindulhat a döntési folyamat kognitív szintről is. Az ilyen döntések legtöbbször egy már folyamatban levő problémamegoldási tevékenységben jelentkeznek a *továbbhaladás feltételeként.* Eljutottam pl. egy részeredményhez s el kell döntenem, hogy illesszem azt be a problémamegoldás láncolatába,

meg kell határoznom az adott részeredmény *jelentését*, „operatív értékét", lehetséges felhasználásmódját. A döntés alapkérdése itt leginkább a „hogyan tegyem" kérdésével azonosítható.

4. S végül kiindulhat a döntési folyamat *erkölcsi szintről* is. Itt legtöbbször két különböző motivációs szférából érkező késztetés összeütközéséről, két különböző értékrendbe tartozó cselekvési lehetőség közti választásról van szó. Dolgozzak vagy pihenjek az adott pillanatban, elmeneküljek a veszély elől, vagy szembeszálljak vele, a magam hasznát részesítsem-e előnyben a közösség kára árán is, vagy sem? Az ilyen helyzetekben a döntés feltétele a lehetséges cselekvés szubjektív *értelmének tisztázása*, annak feltárása, mit rejt magában az adott cselekvés *közvetlen tartalmában adott jelentésén túlmenően*, hogyan illeszkedik élettevékenységem egészébe, ellentmond-e céljaimnak, eszményeimnek, vagy összhangban van-e azokkal? A döntés alapkérdése itt a „miért teszem" kérdésével azonosítható leginkább.

Természetesen a döntések e négy vertikális szintje korántsem jelent abszolút elhatárolást. Helyesebben: előfordulhat, hogy egyazon döntés magában foglalja mind a négy szintet, vagy „végigfut" e szintek mindegyikén. Pl. még az olyan merőben „technikai" jellegű döntés, mint a járművezetőé, egy kritikus közlekedési szituációban is „átfuthat" a szenzoros szintről a kognitív szintre s adott esetben erkölcsi tartalmat nyerhet — egészen az önfeláldozás fokáig jutva.

A másik fontos kérdés: A vertikális szinten jelentkező döntési típusok mindegyike megjelenhet a horizontális szféra minden egyes szektorában. Ezt azért fontos hangsúlyozni, mert első pillantásra a szenzoros, perceptív, kognitív síkról kiinduló döntési folyamatok kifejezetten a tárgyi tevékenység kontextusába ágyazottnak tűnnek, s a személyi viszony mintha csak háttérként szerepelne. Valójában ezek a döntések is vonatkozhatnak *közvetlenül* személyi viszonyokra is. Lássunk néhány jellemző példát.

A szenzoros szintről kiinduló, zaj—jel viszonylatra épülő döntés jellemző esete pl., amikor az anya a csecsemő sírása alapján eldönti, hogy az éhséget, fájdalmat jelez, vagy pedig csak az elalvás előtti nyugtalanság „zajszerű" megnyilvánulása. Vagy: a házastárs szeszélyes, „idegeskedő" magatartása lehet egy múló hangulat „zajszerű" megnyilvánulása, amely időlegesen rontja a kommunikáció nívóját, de lehet egy lappangó konfliktus jelzése is. A probléma eldöntése s főként az adekvát reagálás kialakítása nagymértékben befolyásolhatja az anya—gyermek vagy a házastársi viszony további alakulását.

A szenzoros szintről induló döntések másik példája, amikor a szülő tudomást szerez arról, hogy gyermeke többször egymás után rossz jegyet kapott egy tantárgyból. Az ok lehet a gyermek túlterheltsége, de lehet az is, hogy nem megfelelő társaságba keveredett, vagy pedig valami merőben szubjektív ok gátolja az eredményes tanulásban. Az ok feltárása nyomán többféle „stratégia" közt kell választani: a terhelés csökkentése, a rossz társaságból való kiemelés, a belső konfliktushelyzet feltárása és feloldása. A szülő—gyermek viszony itt nagymértékben a „mit tegyek?" kérdésére adott helyes válaszon alapuló döntésen múlik.

A perceptív szintről kiinduló döntés egyik, hasonló példakörből választott esete, amikor a szülő azt tapasztalja, hogy a gyermeke két területen, pl. matematikában és zenében árul el tehetséget, viszont a kettőt egyazon intenzitással művelni nem tanácsos az energiák szétforgácsolódásának, illetve a túlterhelés veszélye miatt. Melyik irányba orientáljuk a gyermeket, illetve hogyan egyeztessük össze a sokoldalúságot a domináns tehetség előnyben részesíté-

sének törekvésével? A szülőnek itt részben magának kell döntenie nevelési stratégiáját illetően, részben a gyermek döntéseinek megalapozását kell elősegítenie.

A személyi viszony keretében kibontakozó kognitív döntésekre ugyanezen példa továbbszövése révén utalhatunk, olyan esetet idézve fel, amikor a szülő és gyermeke, vagy a mester és tanítványa közösen, mintegy együttes problémamegoldási folyamatban alakítanak ki egy olyan élettervet, amely a tanítvány számára lehetővé teszi a különböző irányú törekvések viszonylag legjobb összehangolását, a domináns célkitűzés körülhatárolását és a divergáló törekvések összeütközéseinek olyan „kihordását", amely nem idézi elő a személyiség önmagával való meghasonlását, fejlődési irányának megtörését.

Az erkölcsi döntésekre, úgy hisszük, nem szükséges külön példát felhozni a személyi viszony szférájából, hiszen az ebben a szférában konstituálódó döntések mindegyike magában hordoz bizonyos erkölcsi vonatkozásokat s a „tiszta formában megnyilvánuló" erkölcsi döntések jó része éppen e szférában jön létre. Itt inkább a tárgyi tevékenységnek mint háttérnek szerepére szeretnénk a figyelmet felhívni, amely még a látszólag legintimebb személyi kapcsolatok keretében lejátszódó erkölcsi döntési folyamatokban is fontos szerepet játszik olykor közvetlenül, olykor rendkívül áttételes formában. Pl. egy válásban közvetlenül szerepet játszhat az egyik fél érdektelensége a másik tevékenysége iránt, de még gyakoribb, amikor a két fél értékorientációiban mutatkozó különbségek — amelyek csak közvetve vezethetők vissza pl. a munkamegosztásban elfoglalt partikuláris helyzetükre, vagy esetleg éppen szüleik különböző osztályhelyzetére — igen bonyolult transzformációkon keresztül válnak érzelmi ellentétek forrásává.

*

Az érzelmi ellentétek problémáját érintve joggal merülhet fel az a kérdés, miért nem érintettük a döntési folyamat emocionális és akarati oldalát, amelynek jelentősége nyilvánvaló. Azért, mert az érzelmi és akarati tényező eleve benne rejlik minden döntési aktusban mint a döntési folyamat alapelemét alkotó attitűd szerves része. Az érzelmi és akarati faktorok — mint az attitűdöt meghatározó motiváció mozzanatai — éppúgy közrehatnak a zaj—jel viszonyra épülő „egyszerű" döntésekben, mint a legbonyolultabb erkölcsi döntésekben. A technikai berendezés zavartalan működéséért felelős operátor zaj—jel diszkriminációra irányuló detekcióját éppoly intenzív érzelmi akarati feszültség, aktivitás jellemezheti, mint a bonyolult elméleti probléma megoldásán töprengő tudós elméleti döntéshozatalát, vagy az erkölcsi dilemmát átélő ember magatartását. Érzelmi-akarati aktivitás nélkül éppúgy nem képzelhető el döntés, mint ahogy eleve lehetetlen a döntéshozatal teljes információhiány vagy a teljes bizonyosságot implikáló információstruktúra esetén. A döntés entrópia-redukáló funkciója — amely ismét a Garai László által kifejtett személyiségdinamikai tendenciákkal való szoros kapcsolatára utal — épp azáltal valósul meg, hogy az emocionális-akarati feszültség és a viszonylagos információhiány együttesen olyan történést hoz létre, amely épp azáltal állítja helyre magasabb szinten a tárgyi és személyi viszonyokat integráló rendszer egyensúlyi állapotát, hogy *előzőleg felborítja azt*, s ezáltal éri el új „rend" létrejöttét, a rendszer negentrópiájának növekedését. Ilymódon kapcsolódik be a döntés pszichomechanizmusa a negentrópia növelésének abba a folyamatába, amely az életfolyamatok egyik lényegi jellemzője.

IRODALOM

(A koncepciónk szempontjából kiemelkedő fontosságú munkák bibliográfiai adatait a szövegen belüli utalások tartalmazzák; az itt felsorolt művek a tanulmány szélesebben vett orientációs bázisául szolgálnak.)

J. W. Atkinson: Motivational determinants of risk-taking behavior, Psychological Review, 1957, 64.

J. W. Atkinson: The achievement motive and recall of interrupted and completed tasks, J. exp. Psychol. 1953, 46.

J. W. Atkinson—J. R. Bastian—R. W. Earl—G. H. Litwin: The achievement motive, goal-setting and probability preferences, J. abnorm. soc. Psychol. 1960, 60.

J. W. Atkinson—D. Cartwright: Some neglected variables in contemporary conceptions of decision and performance, Psychol. Reports 1964, 14.

K. J. Arrow: Social choice and individual values, New York, Wiley 1951.

K. J. Arrow: Alternative approaches to the theory of choice in risk-taking situation, Econometrica 1951, 19.

S. E. Asch: Social Psichology, New York, Prentice-Hall 1952.

D. Bernoulli: Specimen theoriae novae de mensura sortis, Commentarii academiae scientiarum imperiales Metropolitanae (translated by L. Sommer, Econometrica 1954, 22.).

I. Bross: Design for decision, New York, MacMillan 1953.

C. H. Coombs—J. E. Milholland: Testing the „rationality" of an individuals decision making under uncertainty, Psychometrika (hivatkozik rá W. Edwards: The theory of decision making, Psychol. Bull., 1954. vol. 51. no. 4.).

Decision making, edited by Ward Edwards and Amos Tverski, Penguin modern Psychology (évszám nélkül).

F. Y. Edgeworth: Mathematical Psychics, London, Kegan Paul 1881.

H. C. Dale: Subjective probability, gambling and intelligence, Nature, 1958, vol. 181.

H. C. Dale: A priori probabilities in gambling, Nature, 1959, vol. 183.

W. Edwards: Behavioral decision theory, Ann. Rew. Psichology, 1961, 12.

W. Edwards: The prediction of decisions among bets, J. Exp. Psychol. 1955, 50.

W. Edwards: Utility, subjective probability, their interaction, and variance preferences, J. Conflict Resolution 1962, 6.

N. T. Feather: Subjective probability and decision under uncertainty, Psychological Rew., 1959, 66.

N. T. Feather: Succes probability and choice behavior, J. Exp. Psychol, 1959, 58.

M. Friedman—L. J. Savage: The utility analysis of choices involving risk, J. polit· Econ. 1958, 56.

L. Festinger: A theoretical interpretation of shifts in level of aspiration; Psychological Rew. 1942, 49.

C. L. Hull: Principles of Behavior, New York, D. Appleton-Century 1943.

R. C. Jeffrey: The logic of decision, New York, McGraw-Hill 1965.

A. N. Leontyev: A pszichikum fejlődésének problémái, Bp. Kossuth 1964.

B. F. Lomov: Ember és technika, Bp. Akadémiai 1969.

Kürti Jarmila: A heurisztikus tevékenység pszichológiai vizsgálatáról. A pszichológia módszerei, Pszichológiai tanulmányok II, Bp. Akadémiai 1970.

F. Mosteller—P. Nogee: An experimental measurement of utility, J. polit. Econ. 1951, 59.

M. G. Preston—P. Baratta: An experimental study of the action-value of an uncertain outcome Amer, J. Psychol, 1948, 61.

W. Moede: Experimentelle Massenpsichologie, Lipcse 1920.

Rókusfalvy Pál: Teljesítmény-motiváció és döntés, A pszichológia módszerei, Pszichológiai tanulmányok II, Bp. Akadémiai 1970.

Rókusfalvy Pál: Igényszint és affektivitás, Magyar Pszichológiai Szemle, 1968/4.

H. D. Schmidt: Leistungschance, Erfolgserwartung und Entscheidung, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1966.

Sz. L. Rubinstein: Gondolkodáslélektani vizsgálatok, Bp. Gondolat 1960.

KÖZÖSSÉG ÉS ILLUZÓRIKUS KÖZÖSSÉG. I.*

TORDAI ZÁDOR

Szép számmal vannak közhasználatú fogalmak, amelyekről mindenkinek határozott elképzelése van. De csak elképzelése, s így e fogalmak többnyire homályosak. Amint megpróbáljuk őket tartalmilag elemezni, az „elképzelésanyag" kicsúszik kezeink közül. Ilyen fogalmakat mégis magabiztosan használunk: közlünk velük — anélkül, hogy figyelembe vennénk bizonytalan jellegüket. Közéjük tartozik a *közösség* fogalma is. Nyugodtan használjuk, megvan róla elképzelésünk, mégis nehéz megmondani, mi a közösség, mit értünk e fogalmon. Azt jelentené ez, hogy az e fogalomra vonatkozó ismeretünk értéktelen lenne — vagy éppen ködösítő? Egyáltalán nem: e fogalom tartalmának megállapítására éppen a szó közhasználatának elemzése lehet az egyik módszerünk. Mégpedig azért, mert homályossága mögött mégis valamiféle konszenzus húzódik meg — különben nem is lehetne vele semmit közölni. A körvonaltalanság, a lehetséges átcsúszások pedig nem szükségszerűen ismeretünk szintjének termékei: oka lehet ennek a valóságbeli jelenség ellentmondásossága is. Persze ez csak lehetőség, s az elemzést megelőzően erről nem alkothatunk határozott ítéletet. Hiszen a közhasználatú fogalmakról nemegyszer kiderült — történelmi fejlődése (a dolgok vagy az ismeretek változása) nyomán —, hogy egészükben hamisak. Igaz viszont, hogy ilyenkor sem haszontalan e fogalmak értelmezésének elemzése — feltéve, ha nem feledkezünk meg a történetiségről. Tárgyunkat illetően lehet járulékos érv az is, hogy ezáltal a *közösségről* szóló *közvéleményt* akarjuk vizsgálni, illetőleg annak egy történelmileg kialakult és viszonylag megülepedett formáját. Ilyen vizsgálat legegyszerűbb formája a szóhasználat módjainak és összefüggéseinek áttekintése. Nem lenne célszerű itt etimológiai elemzésbe kezdeni — ám célunk megközelítését szolgáló néhány összefüggést feltétlenül le kell írni.

I

A magyar kifejezést *(közösség)* kapcsolatba lehet hozni a *köz* szóval, de a *közös*-sel is. Hasznos utalásokat nyújthatnak a *közügy* és *köztesség* fogalmai is.

Ha fogalmunkat a *közösre* vezetjük vissza, akkor olyasminek kell értelmeznünk, ami több embernek egyaránt sajátja. Mi ez a valami? Olyasmi, ami egyben *köztes*, tehát ami az egyének *között* van. Összekapcsolva a kettőt: valami, ami úgy van az egyének között, hogy egyben mindenkinek sajátja. A köztes

* A tanulmány második, befejező része a „Magyar Filozófiai Szemle" 1972/3—4. számában jelenik meg. — *Szerk.*

az az, ami összekapcsolja az egyéneket, ami egységbe fogja őket. Másszóval: viszonyaikról van szó, s ezeket egyének sajátjainak tekintjük. A közösség eszerint olyan együttes, amelyben az azt alkotó egyedek (közösen és együttesen) urai kölcsönösségeiknek, egymáshoz fűződő viszonyaiknak. Minthogy ez az együttes minden egyedére áll, ezért egyenlőséget, (egymásra vonatkoztatott) szabadságot tételezhetünk fel közöttük.

Nézzük most a *közügy* kifejezést. Ebben a közösség már nemcsak a kölcsönös viszonyok meghatározott formáját jelenti általában. Sőt, ezt másodlagosnak kell tekintenünk, hiszen a közös viszonyok egy ügyre vonatkoznak, tehát az elsődleges közös dolog egy *ügy* lesz. Ha ügyről van szó, akkor ez azt jelenti, hogy a viszonyok valami *másra* vonatkoznak. A közösség nem önmagában s önmagáért létezik, hanem egy rajta kívül levő dologra irányul az „ügy" által. Másik oldalról nézve azt kell mondanunk, hogy az *ügy*-nek mindenki számára „ügy"-nek kell lennie, méghozzá nem akármilyen módon, hanem (valamilyen okból) éppen együtt-való módon. Az ügy, ha úgy tetszik, alkalom, amely létrehozza, amely megalapozza a közös viszonyegyüttest. Mégpedig tevékenység által és tevékenységben. Egyszóval kifelé irányuló tevékenység során. S e tevékenység jellegét meghatározó módon jönnek létre és léteznek az egységen belüli kölcsönösségi viszonyok.

A közösség eszerint olyan emberi együttes, amely egy cél (egy ügy) érdekében való tevékenységét meghatározott feltételek szerint (kölcsönösségben) bontakoztatja ki. A meghatározott feltételek: olymódon, hogy ezen belül egymáshoz való viszonyaik és ennek nyomán az ügyre irányuló tevékenységük felett összességükben (kölcsönösségben és egyenlőségben) uralkodjanak.

A német szóhasználat ugyanerről árulkodik. Mégis érdemes kitérni rá, mert további összefüggésekre is utal. Márcsak azért is, mert a *Gemeinschaft* fogalommal összefüggő *Gemeinwesen* többértelmű terminus. Ez ugyanis nem jelent csupán és egyszerűen *közügyet*. Először is a *Wesen* jelenthet lényeget. Ezért jogos lehet arra gondolni, hogy az, ami közös, az valamiképpen lényegi. Vonatkoztathatjuk ezt a közösséget alkotó emberekre: eszerint ezek lényegéről van szó. Ám ha valamilyen általános emberi lényegre gondolunk, akkor igen hamar ellentmondások egész sorába ütközünk — ezt az értelmezést nehezen tudnánk (márcsak a történetiség ténye vagy a lényeg mibenlétének értelmezése miatt is) fenntartani. Viszont értelmezhetünk szűkebben, kiindulva abból, hogy Marx az ember „lényegét" a társadalmiságban látta és azt történelmi módon fogalmazta meg. Ekkor a közösség, a közösségi lét az ember társadalmi voltának konkretizálódása lesz. Az ember társadalmi voltának konkrét, történelmi megjelenési formája lesz: annak módja, ahogy (a közösség tagjai) saját társadalmiságukat átélik, azt közvetlenül megvalósítják. Az ember társas lény voltának formája lesz tehát. Eszerint a közösség mindenkori különböző formái a különböző korok társadalmiságának jellemzői. (Persze ne feledjük: itt a társadalmiság egyik vetületével van csak dolgunk. Hogy ez viszont milyen helyet foglal el más formák mellett, az ismét igen jellegzetes — de ez most nem tartozik témánkhoz.)

Értelmezhetjük a *Wesen*-t — még mindig lényegnek fordítva — olyképpen is, mint ami nem az emberekben adottként meglevő lényegre vonatkozik, hanem csak a közösség viszonyaira. Vagyis azt jelenti, hogy ami az egyéneket összekapcsolja, az számukra valami módon lényeges. Egyszeri meghatározódás lenne, amely a közösség keretein belül létező formák, az együttesen belül végzett tevékenységek rangsorára utal.

Wesen ist was gewesen ist — így szól Hegel egyik híressé vált megállapítása. Ebből indulva ki, a közös múltat emeljük ki az összefüggések sokaságából. S ez arra utal, hogy a közösség létének alapja a korábbi közös tevékenység. A közös múlt azonban a jelen számára adott, tehát az a közösséget elszenvedettnek mutatja. Ekkor viszont a kérdés magva a múlthoz való viszony lesz s e viszony átélésének formája. Ámde a múlt csak akkor lehet közösen elszenvedett, ha a közös a jelenben is létezik — másként a közös múlt egyénenkénti elszenvedésével van dolgunk. S így csak arra következtethetünk ebből, hogy a közösnek hosszabb időszakon át kell léteznie. Az átélése sohasem puszta passzivitás. Ez esetben pedig (közös magatartás lévén) olyan közös helyzetre adott közös választ jelent, amely közös helyzet (részben) éppen a közös múlt. Az elszenvedés — mint mindig — ez esetben is a tevékenység sajátos formája. Ez még a „sors" „passzív" elszenvedésére is igaz. Hiszen ekkor olyan tevékenységgel van dolgunk, amely önmagát éppen ilyenként tételezi és valósítja meg. A közösen elszenvedett sors mögött olyan tevékenység van, amelynél az elszenvedés jelenti az „ügyet".

A *Wesen* szó nemcsak főnév: lehet ige is. Így például a *verwesen* szóban. A filozófiai irodalomban való használatára Heidegger ad példát. Ebben az értelemben a közösség már közös létezés lesz. Az előző értelmezéshez kapcsolva: a közösség lényegét éppen ebben a létezésben tételezhetjük. *Es west im Gemeinen, also Gemeinsamen:* az egyének a közösben „lakoznak" — létük, létezésük (valamilyen része, vonatkozása) a közösben, a közös tevékenységben, illetve ezáltal valósul meg és létezik. Ha végül a *Wesen*-t lényegelésnek fogjuk fel, akkor arra fogunk következtetni, hogy az a „rész", amely a közösben létezik, nem tetszőleges, hanem lényegi és lényeges. Ebben az értelemben az egyed lényének és létének lényege utal a közösre. Mondhatjuk, hogy ez a lényeg éppen a közösből fakad. Továbbvive a gondolatot: az egyén a közösben és a közös által találja meg önmagát, a közösben és a közös által — tehát kölcsönösségben — valósítja meg (egészében vagy legalábbis részben) önmagát. Ha pedig így van, akkor az egyén a közöst saját magában is „megtalálja", azt mintegy magában hordozza. Vagyis a közös bizonyos értelemben az egyén*ben* (mégpedig mindegyikben) valósul meg, benne létezik. A közös és az egyén között tehát létalapbeli kapcsolat és bizonyos fokú azonosság áll fenn vagy tételeződik. Hogy az egyén és a közösség közötti azonosság sajátos kapcsolata megvalósulhasson, ahhoz a közösség egyedei között is valamiféle azonosságnak vagy azonosulásnak kell létrejönnie.

Térjünk most át a latin eredetű nyelvekre. A francia nyelvben az egyik megfelelő kifejezés a *collectivité*. Ha ezt a *co-le*(i)*go*-ra vezetjük vissza, akkor az össze-kötés, az együtt-kötés fogalmára (illetve viszonyára) bukkanunk. Ennek egyik eleme a kötés, a kötöttség. Kötöttség legalább viszonylagos feloldhatatlanságot jelent. Ebből nem esetleges, nem alkalomszerű és bizonyos fokig adott (vagy adottat tartalmazó) tartós viszonyokra lehet következtetni. A korábban kiemelt összefüggések és tényezők csak akkor válhatnak valóban közösségképzőkké, ha „hosszabb" időn át, ha (viszonylagos) állandóságban léteznek és hatnak. Csak így alakulhat a puszta egymásmellettiség egységgé, közösséggé. Máskülönben véletlenszerű kapcsolathalmaz maradna, amely nem válna együttessé, valamivé, ami (legalább bizonyos esetekben) egészként „lép fel" és „reagál". Ha viszont a *co* tagból indulunk ki, akkor az *együtt*-voltot, illetve az *össze*-kötöttséget emeljük ki. Az első esetben a közösség kapcsolatai bizonyos függőséget is jelentenek vagy tartalmaznak

— hasonlóan ahhoz, ami a közös múltbeli „adott" esetében is feltételezhető —, minthogy az adotthoz való viszony mindig tartalmaz függést is. A másik esetben a belső okokra figyelünk, ezeket fogjuk meghatározóknak tekinteni. A két értelmezés között lényeges különbség van, és ennek alapján kétféle közösségformát lehet feltételezni (vagy legalábbis ezt a lehetőséget nem zárhatjuk ki). E különbségek ugyanis a közösség milyenségére vetnek fényt: nem azt határozzák meg, hogy az együttes közösség-e vagy más jellege van-e. A francia szóhasználat alapján valamilyen kapcsolatot vagy rokonságot tételezhetünk fel a közösségi és a puszta „egymásmelletti" jellegű együttesek között. Erre utalnak ugyanis a *collectif* és a *collection* szavak, melyek közül az utóbbi esetleges és alkalmi együttest jelöl, és még csak fel sem tételez egységet. Lényegi vagy lényeges viszonyokról itt tehát nem lehet szó. A *collection* halmazjellegű, gyűjteményszerű együttes. A *collectif* már jelöl valamiféle egységet, de inkább olyat, amelyen belül adott tevékenységmegoszlás létezik és az egység ennek a megosztottságnak az eredménye. Bár az is igaz, hogy a szó önmagában nem utal a megosztottság jellegére, annak adott volta inkább érződik a szóhasználaton, mintsem hogy explicit lenne.

Eljutva a rokonjellegű együttesekhez, térjünk vissza a magyar szóhasználathoz. Mégpedig azért, hogy a *közösség*-gel rokon *község* terminusát is bevonjuk a leírásba. Ennek a szónak történelmileg kialakult színezete van olyan formákban, mint *község* (azaz falu), valamint *egyházközség*. Olyan együttesek ezek, amelyek bár egységként léteznek, de a belső viszonyaikat mégsem jellemzi szükségképpen egyenlőség és kölcsönösség. Úgy tűnik, hogy ez esetben az egység jobban kidomborodik, méghozzá olyannyira, hogy a községet a tagok fölött létező, azokat alárendelő egységnek látjuk.

Rövid áttekintésünket ezzel le is zárjuk: a közösség fogalma talán eléggé körvonalazódott ahhoz, hogy megkíséreljük a tartalmi-elvi áttekintést.

II

A közösség a társadalmi-emberi együttesek egyik típusa, amelyet a többitől elsősorban belső viszonyai különböztetnek meg. Jellemzői így részben olyan sajátosságok, amelyek minden társadalmi együttes alkotó tényezői alapján léteznek. Márpedig minden emberi együttes lényegében véve cselekvésre épül, mindegyik tulajdonképpen cselekvésegyüttes. Vagyis azáltal létezik, hogy az azt „alkotó" egyének cselekedetei nem egymástól izoláltan, hanem egymáshoz kapcsolódva, illetve egymásra vonatkoztatva léteznek. Minden együttes jellegét ez a (viszonylag) közös tevékenység — mint praxis — határozza meg. Ezért, ha egy együttes jellegére, ha a belső — egyének közötti — viszonyokra vagyunk kíváncsiak, akkor mindenekelőtt az együtteshez tartozó egyének tevékenységei közötti viszonyokat kell feltárni. Ismernünk kell mire irányul a közös cselekvés; milyen viszonyok alakulnak ki e cselekvés során; milyen viszony áll fenn az egyénnek az együttes cselekvéshálózatába beépülő cselekvése és az együttes összcselekvésébe nem épülő cselekvései között. Csak e három tényező ismeretében tudjuk az együttes jellegét úgy meghatározni, hogy figyelmünk arra is kiterjedjen, milyen az együttes viszonya a más (vele kapcsolatba kerülő) társadalmi együttesekhez; hogyan épül be a társadalom egészének keretébe; valamint hogyan és mennyire kapcsolódnak az egyének mint szubjektumok a szóban forgó együtteshez.

1

Ismert (vagy gyakorlatilag annak vehetjük), hogy minden cselekvés (objektivációja által) tárgyának értünk-valóvá tételét (humanizálását) szolgálja. A közösségi cselekvésnél ez — közvetlenül vagy közvetve, nyíltan vagy rejtetten — mindig egyben a közösségre is „irányul". A közösségnek egy „külső" tárgy megváltoztatását célzó cselekvései is mindig tartalmaznak reflexív elemet — vagyis a célirányosságnak van olyan része is, amely a közösségre vonatkozik. (Specifikus esetnek kell tekintenünk azt, amikor a külső tárgy maga a társadalom, melyben a közösség a cselekvése által többnyire önmagát kívánja egyetemessé tenni, illetve a tárgy — vagyis a társadalom — sajátos átalakításával kívánja önmagát meghaladni.)

Ám nem közösséget alkotó társadalmi együtteseknél is létezik ilyen — az együttesre, valamint annak egyedeire irányuló — másodlagos hatás. Különbség ott van, hogy közösségi cselekvésnél az egyedeket s az összességet érő hatás olyannyira és úgy fonódik össze, hogy a kettő tulajdonképpen egybevág. Vagyis a közösségre irányuló hatás éppen mint ilyen (tehát ezáltal és ebben), annak minden egyedére — az egyedekre irányuló hatás pedig mint ilyen (tehát éppen ezáltal és ebben) a közösségre mint összességre is irányul. Ami csak akkor lehetséges, ha valamilyen azonosság van a közösség és annak egyedei között, továbbá a közösséget alkotó egyedek között is. És ennek az egységnek az egyedek cselekvéséből kell kinőnie — mégpedig egymáshoz való viszonyaik jellege nyomán. Másképpen ilyen azonosság és cselekvéshatás nehezen képzelhető el. Ha viszont így van, akkor az a mód lesz az egység valóságának nyitja, ahogy az egyes egyedek cselekvései egybefonódnak (ahogy az egységbefonódás létrejön vagy megvalósítja önmagát).

A közösség tulajdonképpen közös cselekvés által hozza létre magát. Ez pedig azt jelenti, hogy amikor az egyedi cselekvések egységbe olvasztják magukat, akkor önmagukat eleve az egység részeiként határozzák meg. Az egység realitása tehát ugyanakkor, amikor „megelőzi" a cselekvést, egyúttal (mindig és csakis) a cselekvésben létezik, a cselekvés által válik valóságossá. Az egység ezért *levés* módján létezik, ami egyszerre jelent formálódást, alakulást és átalakulást, valamint továbbvitelt, megújulást és meghaladást — folyamatos fenntartást tehát. (E jellegek egyszerre léteznek, viszont arányuk sokféle lehet — akkor is, ha valamelyikük mintegy „uralkodó" helyzetben van.)

Másszóval: a közösségi cselekvés a közösség létére épül, ugyanakkor, amikor éppen *ez* létezteti a közösséget, amely így *egyben eredményként* jön létre. Egyetlen egyed cselekvése sem független a közösséget alkotó többi egyed cselekvésétől: mindig és lényegileg velük együtt — mégpedig meghatározott jellegű viszonyban — létezik. Tudatosan valósul meg ilyenként, és ez beletartozik a cselekvés célszerűség rendszerébe. Ami már sajátos vonása ennek a cselekvésstruktúrának. Általában ugyanis azok a hatások, összefüggések és tényezők, amelyek a cselekvések egységbeolvadásánál szerepet játszanak, nem képezik az emberi cselekvések teleológiájának részét. Többnyire nem akart módon, nem tudatosan — csak az objektiváció során — „érvényesülnek": spontán totalizáció nyomán. Ezek tehát ilyenkor csak a tárgy közvetítésével (tehát „objektíve") vannak jelen.

Az egységesülés ilymódon való tételeződése és létrejötte, a célszerűségben való ilyen jelenléte, sajátos formát jelent. És lényegit, mert a közösség egyedei cselekvésüket éppen mint a közös cselekvés részét tekintik sajátjuknak. De ez

csak akkor jogos — vagyis cselekvésük csak akkor marad sajátjuk —, ha annak viszonyát a többiek cselekvéséhez, ha helyét az egységgé (közössé) váló összcselekvésben ők maguk határozzák meg. Ami viszont csak akkor lehetséges, ha a közösségen belüli cselekvések megosztása nem kényszerű, hanem önkéntes. Ez azt jelenti, hogy a tevékenységmegosztás a közösséget alkotó egyedeknek — mégpedig azok összességének — alárendelve létezik. Ennek következménye, hogy a cselekvések összegeződése során nem idegenednek el az összes cselekvések, tehát azok a cselekvők számára sajátjukként léteznek azon az alapon, hogy az összcselekvés mint olyan is sajátja marad az egésznek mint az egyedek együttesének. Amiért is a közösség minden egyede sajátjának tekintheti az összcselekvést is. A cselekvések összegeződésének csak legegyszerűbb formája az, amikor a (cselekvésmegosztás alapján) létrejövő egységesülést maga az összesség — tehát cselekvése által mindenki — valósítja meg. Összetettebb típus az, amikor az egységesülést egy különálló — egységesítő, kombináló — cselekvés valósítja meg, amikor tehát az „összegezés" a közösség egyedei egy részének külön „feladata". Az együttes ebben az esetben csak akkor maradhat közösség, ha ez az egységesítő cselekvés az összcselekvés önkéntesen megosztott egészében foglal helyet, tehát a többiek által is vállalt módon válik külön és lesz a cselekvésegyüttes egyik eleme. Az utóbbi forma világosan mutatja az önkéntes tevékenységmegoszlásbeli cselekvésvállalás kettős tartalmát. Nyíltan jelenik itt meg az, ami máskor rejtetten, de mindig jelen van: a cselekvő egyed nemcsak a maga cselekvését vállalja, de azt is, hogy a többiek más cselekvéseket hajtsanak végre, illetve hogy más szükséges tevékenységeket a többiek valósítsanak meg. Ezáltal olyan cselekvésrendszer és -összhang jön létre, amelyben *közös* (együttvaló) cselekvés létezik. Ahhoz, hogy az együttes cselekvés valóságosan alá legyen rendelve a közösségnek, különösen fontos, hogy a cselekvések elvont *alkotás*eleme — tehát a célkitűző, a tervező, a teleológiát meghatározó „rész" — az összességnek, s ezáltal minden egyednek rendelődjék alá. Egyedül ez eredményezheti, hogy a közös cselekvések által tételeződő szubjektum-volt a közösségnél (mint minden egyed összességénél) legyen, tehát valójában minden egyénben (mint a közösség tagjában) tételeződjék. Minthogy a közösség tagjai maguk alá rendelt módon valósítják meg cselekvéseiket, minthogy együttesként szuverének cselekvésük felett, ezért a szubjektum-volt is két formában, pontosabban kettősségben valósul meg. Egyszerre valósul meg mint közös és mint egyéni szubjektum-volt. És ebben van a közösség és az azt alkotó egyedek közötti (illetve a közösséget alkotó egyedek közötti) azonosság közvetlen alapja. Ennek megfelelően és erre építve jelennek meg az azonosság tudati formái: a közösséggel, a közös cselekvéssel és ezáltal a többiekkel való azonosulás. A közösséggel való azonosulás így részben már létező viszonyokat fejez ki. De csak részben, mert az azonosulás e viszonyok *alkotó*része is egyben. Az önkéntes tevékenységmegosztás nem valósulhat meg, ha nem létezik már ekkor valamilyen „közösségtudat", az összességnek közösségként való vállalása.

Említsük még meg, hogy az egységesülési folyamat említett jellege nyomán és általa folyamatosan tételeződő szuverenitás érvényesül. Vagyis a cselekvés objektivációja — amennyiben az a közösség „hatósugarán" belül marad — (a közösséghez viszonyítva) továbbra is tárgy helyzetben marad. A közös tevékenység korrigáló és továbbvivő módon térhet és tér vissza a korábbi cselekvések hatásaira. Így a szubjektum és objektum közötti viszony nem fordul (viszonylagosan) meg: a közösség megmarad alanynak és cselekvésének

objektivációi nem válnak olymódon adottá, hogy ezáltal a tárgy kerüljön (viszonylagosan és látszólag) a szubjektum helyzetébe, azáltal, hogy az objektivációk az egyének összessége fölé emelkednek.

*

Ezek a tények teszik lehetővé, hogy a közösséghez való tartozás tudata — azonosságra épülve — azonosulásként fogalmazódjék meg. Az azonosulás ennek megfelelően két viszonyra utal: arra, amely az egyedeket a közösséghez mint összességhez, és arra, amely a közösség különböző egyedeit egymáshoz fűzi.

Ami a közösséghez mint egészhez való tartozás tudatát illeti, ez *nem* függési viszony állítását jelenti s éppen ez a lényeges. Mert az egyed, azáltal, hogy magát a közösség tagjának tudja, magát valójában annak alkotóelemének is látja. Más társadalmi együtteshez való tartozás kifejeződhet olyan tudati formák által, amelyek az egyedet, az egységhez való tartozás mellett, függetlennek tételezik (ami halmazjellegre utal), vagy olyanok által, amelyek alárendelődési viszonyt tételeznek. A közösséghez tartozás tudata viszont alávetettség és különállás hiányát tételezi egyszerre. Ezért látja az egyed önmagát a közösség részesének. Ami kölcsönösséget jelent: a közösség ugyanannyira „részes" az egyénben, mint az egyén a közösségben. Csak így zárható ki mind a halmazjelleg, mind pedig a függőség. Bizonyos értelemben elmondható, hogy az egyén magát látja a közösségnek. A közösséghez való tartozás tudata tehát a közösséggel való azonosulást jelent a közösséggel való azonosság alapján. Az egyén magát a *közösség alkotó*, azt képező (konstituens) tényezőjének tekinti, olyannak, aki által a közösség létezik. Az azonosság azt jelenti, hogy a közösség tételezi az egyén létét, az egyén pedig a közösségét. Illetve: az egyén a közösség által tételezi saját egyén-voltát, a közösség pedig az egyének által a maga közösség-voltát. És ezt fejezi ki a megfelelő tudat: az azonosulás. Minthogy a közösséghez való viszony által mindig a többiekhez való viszony tételeződik, éppúgy ahogy a többiekhez való viszony határozza meg a közösséghez való viszonyt; minthogy a közösséggel való azonosság meghatározza a közösség többi tagjához való viszonyt is, ezért a közösségtudat a többiekkel való azonosulást is tartalmazza. Annál is inkább, mert a közösség a cselekvés értünk-valóságát valósítja meg — mégpedig olymódon, hogy az összcselekvés által, s így a többiek cselekvése által válik saját cselekvésünk is értünk-valóvá. A többiek cselekvése, a közös cselekvés összességében, mint konstituens rész lesz „azonos" az „enyémmel". Saját cselekvésem is csak annyira s annyiban értem-való, amennyire értem-való a többiek cselekvése (már amikor a közösség összcselekvése a közösségnél „marad"). Ugyanennyire s ugyanígy értük-való az én cselekedetem is. Kölcsönösséggel van tehát dolgunk.

És éppen ez a kölcsönösség zárja ki, hogy a függőség létezzen (ami mindig dominánsan egy irányú). E kölcsönösség arra épül tehát, hogy minden egyed cselekvésének feltétele a többiek cselekvése, mégpedig olyan cselekvésrendszerben, amely közösen (és szabadon vállalt formában) létrehozott tevékenységmegosztás által valósul meg. Ez teszi lehetővé, hogy ez a viszonykapcsolat mindenki számára sajátjaként létezzen, valamint azt is, hogy a kölcsönös feltételezettség ne váljék az összességtől való függéssé — egy idegenné vált összességnek való alárendelődéssé. Ha úgy tetszik, azt is mondhatjuk, hogy a közösség — léte által — sajátos módon „megfordítja" az összességhez való

viszonyt. A megosztottság önkéntessége — minthogy annak mindenki alá történő rendelését jelenti — nem azt eredményezi, hogy mindenki függ a közösségtől, hanem hogy a közösség függ mindenkitől. De annak, hogy a közösség ilyen alárendelt viszonyban legyen, van még egy feltétele. Az, hogy ne legyen különálló léttel bíró közvetítő. Nem ékelődhet tehát különálló tag az egyedek és az összesség közé. A közösség így *közvetlenné* teszi a viszonyokat. Mondhatnám: *köz*-vetlenné, tehát nem létezik egy különálló köz vagy közügy. Ez a közvetlenség azért is fontos, mert ebben fejeződik ki és ezáltal realizálódik a közösség emberi jellege is.

Ez az emberi arculat egyáltalán nem mellőzhető jellemvonás. Azért nem, mert a közösség az ember ember-voltának is tételeződése, tételezése. A közösségben mindig egyben az ember társadalmi volta (illetve ennek jellege) is konkretizálódik. Pontosabban ez társadalmi jellegének egyik konkretizálódási formája. Ha mármost a közösség olyan együttes, amely mint egység az azt alkotó egyedek összességének van alárendelve, akkor az ebben konkretizálódó társadalmi jelleg is az egyedek — mindenki — sajátjaként tételeződik. Ami egyben a társadalmi volt idegenként létező formáinak tagadását is jelenti. Azt is mondhatjuk, hogy az ember a közösség léte által az idegenség ellen védekezik — legyen szó a természet idegenségéről (a természetnek alávetett lét esetében), vagy pedig a társadalmi elidegenedésről. Annál is inkább, mert a közösség által létrejövő azonosságban az ember saját társadalmi voltát egyéni léte olyan hátterének tételezi, amelyet sajátjának (értünk-valónak) érezhet.

Az elidegenedéshez való ilyen (ellentét jellegű) viszony — minthogy az elidegenedés a szubjektum—objektum-viszony sajátos torzulása — abból is következik, hogy a közösség egyben a szubjektum-volt meghatározott tételeződését is jelenti. Annál is inkább így van ez, mert a szubjektum-volt éppen a cselekvésből nő ki, a cselekvés által létezik. Jellege ezért a cselekvés jellegétől függ. Ám minden emberi cselekvés csak más cselekvésekkel együtt valósulhat meg: minden emberi tett feltételét mások tettei képezik. Vagyis a szubjektum-volt sajátossága, hogy mindig kollektív módon tételeződik s ez meghatározza jellegét. Az elidegenedésben a kollektív jelleg (a „kollektív tételeződés") „szakad el" a szubjektum-volt egyéni tételeződésétől. Különben ha nem lenne ilyen kollektív tételeződés, az összesség nem is tudna, még viszonylagosan sem, önállósulni s így a szubjektum—objektum-viszony sem tudna viszonylag megfordulni. Minthogy most már a közösségi cselekvés jellemzője, hogy az egyéni és az összességi között „azonosság" van, amelyet, ebből eredően, mindenki értünk-valónak vallhat, ezért a közösségnél a szubjektum-volt kollektív és egyéni „összetevői" között nincs szakadás, hanem valóságos azonosság áll fenn. Tehát az egyén a közösségben s a közösség által teljes egészében sajátjaként valósítja meg szubjektum-voltát. „Azonosság" (pontosabban kölcsönös tételező viszony) van az egyéni és közös szubjektum-volt, valamint (és ezáltal) az egyedek szubjektum-volta között. Végső fokon ez minden azonosság (és ráépült azonosulás) titka, s itt van a közösségi lét emberi lényege.

A közös cselekvés első formája a tevékenységmegosztás maga. Ezért a közösség léte már itt tételeződik. De ebben még a cselekvés teleológikus eleme dominál, és így reálisan még csak a közösség belső viszonyait tételezi tárgyként. E valóságos tárgyként tételeződés „visszájaként" megjelenik a szubjektum-volt, mégpedig az erre a megosztásra épülő praxis alapján. Vagyis nem egyetlen cselekvésből, hanem praxisból, vagyis folyamatos, társadalmi, azaz ebben a formában objektiválódott cselekvések komplexumából nő ki konstituálódott

formában. Ezek a viszonyok magyarázzák, hogyan létezik az erre épülő azonosság és azonosulás egyszerre konstituens tényezőként és létező viszonyok betetőzéseként.

Éppen az utóbbi jelenség magyarázza — egyebek mellett — miért nem lehet mesterségesen közösségeket „építeni". Csak a praxisban folyamatosan kiformálódó cselekvésrendszerek és -viszonyok eredményezhetik (fejlődés alapján) a közösség megjelenését. Hiszen maga a közösség lényegi vonása, hogy létezése jellegzetesen *levés*, hogy sohasem lehet statikus, vagyis merevedett forma. Az azonosság feltétel *és* eredmény jellege éppen ebben, és csak ebben a levésben realizálódhat. Ilymódon valamilyen formáknak már kell előbb létezniök, hogy egy valamivel magasabb jöhessen ebből létre: bizonyos „bővített újratermelés" által jöhet csak — hosszas fejlődés során — közösség létre. És ugyanez egyik további oka, hogy minden dologiasulással ellentmondási viszonyban van a közösség, amennyiben a reifikáció mindig megmerevedett lét is.

A szubjektum-volt említett tételeződési módja látszólag absztrakt viszonyokat jelent. De ez csak látszólag van így, a valóság éppen az ellenkezője ennek. E viszonyok mibenlétének konkrét titka ugyanis azokban a viszonyokban van, amelyeket a közösség egyedei egymás között alakítanak ki. Hiszen a szubjektum-volt említett jellege éppen sajátos egyénközi kapcsolatot is jelent. S éppen ezért a közösség ilyen vagy olyan módon, de feltételezi az egyedek közötti direkt kapcsolatokat. Vagyis a közvetlenséget.

E közvetlenség — az egyedi kapcsolatok közvetlensége — nélkül nem lehetséges, hogy a tevékenységmegosztottság rendszere valóban mindenki alá rendelődjék. Az önkéntesség eleve feltételezi, hogy mindenki részt vegyen a megosztásban, hogy közvetlenül vállalja ezt a megosztást: általában is és annak konkrét formájában is. Ha az egyedi kapcsolatok nem közvetlenek, akkor a megosztást szükségképpen olyan közvetítő valósítja meg, amely az összességtől már különállóan létezik. Vagyis a megosztás mint az egészen belüli specifikus tevékenység már nem az önkéntesség alapján, kölcsönösen vállaltként létezik. Ez a tevékenység így kicsúszik az összesség ellenőrzése alól, vagyis az egyedek összessége fölé emelkedik. Ezáltal az egyedek közötti viszonyok rendszere is kicsúszik az egyedek kezei közül. A föléjük emelkedő megosztó tevékenység itt is közbeékelődik: megosztó, azaz elválasztó tényező lesz. Annál is inkább, mert ilymódon az önkéntesség is megszűnt. Amilyen mértékben közvetítések jönnek létre a közösségen belül, olyan mértékben csökken az együttes közösségi jellege. Amikor pedig végül megszűnnek a közvetlen kapcsolatok és így megszűnik az ellenőrzés lehetősége is, akkor az együttes meg is szűnik közösség lenni.

A közvetlenség azonban sajátos tényező. Azért is, mert a közvetlenség egyszerű lehetősége (részben) pusztán számbeli, mennyiségi tényezőktől függ. Nagyszámú együttesek ezért nem lehetnek közvetlenül közösségek: a közvetítés itt elkerülhetetlen. Másrészről az egyedi kapcsolatok lazulása az általuk létező emberi jelleg elhalványulását eredményezi. Elszemélytelenedés jön létre, amely bizonyos fokig dologiasulást is jelent. Pontosabban: ez is folyamat. Az elszemélytelenedés, valamint más hasonló folyamatok során meggyengül az egyedek közötti kölcsönös közvetítődés, és előtérbe tolódnak a tőlük független közvetítő tényezők. Elsősorban és lényegileg: az objektívek, vagyis a cselekvések objektivációi által létező kapcsolódások. A tárgy válik elsődleges közvetítővé: a viszonyok e mögé „húzódnak". Ez pedig éppen maga a dologiasulás. De a dologiasulás titka a dolgok mögötti viszonyok „önállósulása": az

elidegenedés. Az együttes tehát valójában elidegenedetté válik. Ezért a közvetlenség olyan tényező, amely meghatározza a közösségek lehetséges méreteit.

Jegyezzük még meg, hogy a közvetlenség az individuális kapcsolatok kidomborodásának is tényezője, s így jelzője annak is, hogy a közösség nem az egyedek rovására létezik (minden olyan együttes, amely ilyen jelleggel bír, kizárható a valódi közösség típusából), hanem éppen az egyedek kibontakozására épül és éppen ennek a kibontakozásnak az alapja és kerete.

*

Rövid és kétségkívül felszínes áttekintésünk során láttuk, hogy a közösséget az egyedei közt létező kölcsönösségi viszonyok jellemzik. Minthogy minden viszony valamiféle kölcsönösséget jelent, ezért lényeges kiemelni, hogy a kölcsönösség ez esetben egyenlőségre épül. Egyenlőség azonban önmagában nem létezik, hanem csak cselekvések viszonyában. Kölcsönösség és egyenlőség viszont azért jelenik meg a cselekvések viszonyában, mert a közösség egyedei maguk határozzák meg az általuk megvalósítandó cselekvést. Ők határozzák meg e cselekvések egymáshoz való kapcsolódását és így ezek összcselekvéssé válását. A közösség konstituens tényezője (és így lényegi kritériuma) tehát, hogy *a közösséget alkotó egyedek maguk és együttesen határozzák meg tevékenységük megosztódását, megosztottságát.* Ez biztosítja, hogy a folyamatos közös cselekvés, a praxis *mindenki alá* rendelve valósuljon meg és létezzen. S ami ezzel egyet jelent: az objektivációk is az összesség alá rendelten léteznek.

Ez biztosítja továbbá, hogy a cselekvő cselekedetét ne csak önmagában véve, hanem a cselekvésegyüttes részeként is sajátjának tekintse és ilyenként vállalja. Ez a vállalás a közösséggel való azonosulás közvetlen, de nem explicitált formája. Ebből nő ki és erre épül rá az explicitált, a tudati forma. Ez utóbbi teljesül ki a Mi-tudatban.

Az azonosság ténye s az ennek megfelelő tudati forma, az azonosulás a közösség létének második alkotó tényezője — vagyis második lényegi kritériuma. Ez a tudati elem a szubjektum-volt tételeződési módjának realitásából nő ki. Ám ez egyben aktualizálja is ezt a realitást, vagyis azt konkretizálja, továbbviszi és fenntartja. A közösségen belüli szolidaritás mint (egyének közötti) viszony érzésbeli kifejeződése — amely ugyanakkor cselekvésmotiváció is — az említett tényezőkből fakad.

Az előző és ez a kritérium együttesen eredményezi, hogy a közösség mindig *levés*, mindig *praxis:* folyamat.

A közösség létének harmadik — részben keret jellegű — tényezője (lényegi kritériuma) a közvetlenség. Ez azt jelenti, hogy a közösségen belül, annak tagjai között közvetlen kapcsolat létezik, amelynek eredménye a közösség emberi arculata. A közösség ezért lehet az elszemélytelenedett együttesek tagadása is. Vagyis a közösség az ezek elleni harc kerete.

Végül következményként (de kritériumként is) megállapítható, hogy a közösség *nem az egyének rovására, nem azok fölött létezik, hanem éppen az egyének összességének van alárendelve,* általuk valósul meg és egyben kibontakozódásuk kerete.

Mindezek együtt határozzák meg, hogy *a közösség mint az ember társadalmi jellegének konkrét formája* milyen jelleggel valósul meg.

A közösség — illetve a közösségek — jellegének értékelésekor nem elég csak a belső viszonyokra figyelni, hisz az (illetve azok) nem légüres térben léteznek. Ezek társadalomban léteznek, ezért lényeges szerepet játszanak azok a viszonyok, amelyek a közösséget a társadalom egészéhez, továbbá más társadalmi együttesekhez fűzik. Annál is inkább, mert a közösség önmagát tulajdonképpen ezekhez viszonyítva határozza meg.

Egy közösség arculata és jellege általában azoktól az általánosabb társadalmi viszonyoktól függ, amelyek között és amelyek alapján a közösség létezik. E meghatározódás, amely igen sokrétű, elsősorban és lényegileg a cselekvés által — vagyis a praxisban és a praxis által — valósul meg. Tehát a cselekvések objektivációja alapján: az ebből eredő és az erre épülő totalizációk által. A társadalmi „keret" egyszóval mindenekelőtt a cselekvések (társadalmi) realizációja által „hat". A közösség együttes cselekvése (mint bármiféle cselekvés) a társadalmi összcselekvésbe való beolvadás, a totalizáció által nyeri el „végső" — objektív — arculatát. Ami által a közös cselekvés ezen a ponton kilép a közösség hatalma — szuverenitása — alól. Így aztán a közösség viszonya saját cselekvésének realizációjához (az említett totalizáció mértékében és szerint) attól a helytől függ, amelyet a közösség a társadalom összességében — tehát a munkamegosztás (és tágabban a tevékenységmegosztás) rendszerében elfoglal. Elméletileg elképzelhető, hogy a közösségek között olyan viszony létezzen, hogy a társadalmi összesség maga is közösség jellegű felépítettséggel bírjon. Vagyis, hogy az összesség olyan „másodlagos" közösség legyen, amely mintegy ráépül az „elsődleges" közösségekre. Ami viszont feltételezi, hogy az „elsődleges" közösségek maguk valósítják meg a közvetítést közösségeik össztevékenységei között, vagyis tevékenységeik kombinálását. Ezáltal pedig végső feltétel lesz, hogy az össztársadalom tevékenysége — azon belül pedig a társadalmi munka megosztottsága — „mindenki alá legyen rendelve". (Ezt tekintette Marx a kommunisztikus társadalom jellemzőjének.) Ha megfordítjuk: a Marx által kritériumként felállított „mindenkinek való alárendelés" akkor valósul meg, ha az egész társadalom közösségi típusú felépítettséggel bír. Ha viszont az össztársadalom konfliktusos felépítettségű, akkor a közösséget természetesen ez a jelleg határozza meg. Hasonlóképpen, amikor az össztársadalmi tevékenységmegosztás kényszerű, akkor ez is döntő módon meghatározza a közösségek formáját. Ilyenkor — és ez a helyzet a valóságban — a közösségek „társadalmi" viszonyait is konfliktusok jellemzik. Megfigyelhető ez a különböző közösségek közötti alá- és fölérendeltségi viszonyokban, továbbá a közöttük létező (közvetlen vagy közvetett) konfliktusokban. Másrészt megfigyelhető ez a közösség és a társadalom egésze közötti viszony sajátos konfliktusos jellegében. Ez is — mint minden konfliktus — kétoldalú. Hiszen ekkor az össztársadalom struktúrája tagadja a közösséget, a közösség viszont (már puszta létével is) a társadalom összesség jellegének tagadását — negációját — képezi.

A közösség mindenekelőtt az őt átfogó valósággal (vagyis a természet és a társadalom jellegével) szemben valósít meg tagadást. A tagadás által a közösség az említett valóság és az egyének közé ékelődik: közvetítő lesz közöttük és a függőség súlyát az egyediről az együttesre „helyezi át". Vagyis a közösség egészében vállalja a függést, de olymódon, hogy azzal egyben szembe is szegül. Egyértelmű ez a természetnek való alávetettség elleni küzdelemben létrejövő

közösségeknél. Bonyolultabb, de mégis hasonló a helyzet a társadalmi felépítettség jellege elleni negáció esetében. Bonyolultabb, mert itt a más társadalmi együttesek tagadásával fonódik össze az általános (vagyis a társadalom jellegét, az attól való függést illető) tagadás. Hasonlatos, mert az elidegenedésben realizálódó függést tagadja (közvetítő módon). Legnyíltabban ez a társadalmi struktúra megváltoztatására irányuló törekvés megfogalmazódásában jelenik meg. Gyakran ölt viszont képzeletbeli és kompenzatív formát, amikor a közvetítés fenntartó vonatkozása gyakorlatilag teljesen elfojtja a tényleges tagadástartalmat. Fontos tehát, hogy a közösséget nemcsak (a belső) azonosság tételezése, hanem (kifelé irányuló) negáció, tagadólagos magatartás jellemzi. Függetlenül attól fontos ez, hogy az utóbbi kifejezett formában vagy csak burkoltan létezik.

Az össztársadalom jellegére irányuló tagadás különben csak — fordított — megfelelője annak, hogy az össztársadalom nem-közösségi jellege a közösségi lét tagadását jelenti. Az össztársadalom jellegéből eredő tagadás viszont a közösség-volt korlátozásában ölt testet, s itt is figyelhető meg legkönnyebben. A munkamegosztás kényszerű jellege és a társadalom konfluális struktúrája következtében ugyanis a valóságban csak *viszonylagos* közösségek léteznek.

Említettük, hogy a közösség összcselekvésének objektivációi — azáltal, hogy nem-közösségi felépítettségű társadalom-egészbe olvadnak be és egy nem-közösségi összesség által határozódnak meg — kicsúsznak a közösség hatásköréből, szuverenitása alól. A közösség ezért csak részlegesen uralhatja az objektivációkat létrehozó tevékenységét is. A közösség tevékenysége olyan munkamegosztásrendszerben foglal helyet, amely számára adottként létezik, és így a közösség létét is olyan helyzet határozza meg, amely nincs a közösség hatalma alatt. Tehát mind a közösség cselekvésének objektivációi, mind pedig az alapok, amelyeken a közösségi cselekvés létrejön, továbbá azok a közvetlen keretek, amelyek között a közösség létezik, mind olyan jellegű meghatározottságok, amelyek óhatatlanul korlátozzák a közösség szuverenitását (mind saját léte, mind pedig cselekvése felett). Ezért a közösség az őt átfogó összességhez viszonyítva csak viszonylagos mértékben léphet fel mint szubjektum. Sőt az összességhez fűződő viszonyok rendszere következtében éppen az összesség lesz az, amely viszonylagosan szubjektumként tételeződik, a közösség pedig viszonylagosan objektum helyzetbe kerül. Ezért aztán a közösség — akkor, amikor az össztársadalom struktúrája nem-közösségi — mindig viszonylagos. Ez a viszonylagosság persze különböző mértékű lehet, és a mértéket az összességhez fűződő viszonyok — végső soron pedig a társadalom történetileg kialakult jellege határozza meg.

A közösség által megfogalmazott tagadás egy másik formája — mint erre már utaltam — nem az össztársadalomra, annak (nem-közösségi) jellegére, hanem a társadalmon belül létező más együttesekre vonatkozik. Egy közösség akkor, amikor befelé azonosságot tételez, mindig olyan viszonyt valósít meg, amely per se „kifelé" irányuló, nem-azonosságot — azaz más-voltot — tételez. A közösség mindig — kifelé irányuló, vagyis — más közösségektől, a hozzá nem tartozó egyénektől, valamint más társadalmi együttesektől való elhatárolódást jelent. Ennek az elhatárolódásnak a konkrét tartalmát és jellegét az érintett együttesek jellege határozza meg, miért is ez igen sokféle lehet. Jelenthet egyszerű más-ságot (ami párhuzamosságnak is tekinthető és együttműködést tesz lehetővé), de jelenthet legélesebb formájú tagadást — antagonisztikus harcot.

Ez a tagadás képezi a belső azonosság tételezésének „másik" oldalát. Lényegi jellemző ez tehát, amely meghatározó módon hat vissza a közösség lényegére, így belső viszonyaira is. Ezért a kifelé irányuló tagadás által sajátos módon (visszájára forduló viszony módján) a külső viszonyok (sőt ezáltal részben e más együttesek jellege) lesz az, amely befolyásolja a közösségen belüli azonosság megfogalmazódását. Ami elérhet olyan fokot, hogy már ez meghatározza (közvetve) a közösséget magát is. E tagadás — jellege szerint — a belső azonosságot például „átforrósítani" is tudja, vagyis oly mértékben fokozni, amilyent az azonosságot megalapozó együttes cselekvések magukban nem indokolnak. Sőt: ha ez a hatás különösen erős, akkor a közösséget létrehozó konstituens viszonyok maguk is megfordulnak. Vagyis az összefogás, a belső azonosság alapja valójában már a külsőleges viszony, a meghatározó alaptényező a negáció, és csak ebből fakad a belső affirmáció.

Az viszont, hogy ilyen helyzet létrejön-e, hogy tehát a különböző együttesek között milyen viszonyok vannak, az attól függ, hogy ezek milyen helyet foglalnak el a társadalom összstruktúrájában, milyen tágabb társadalmi együttesekhez kapcsolódnak, milyen ezeknek a viszonya egymáshoz, és végül hogy milyen helyet foglalnak el ezek a társadalmi tevékenységmegosztáson belül. Ezért mondhatjuk, hogy ezáltal is — végső soron — a társadalom összstruktúrájának jellege közvetítődik. (Mégpedig az azon belül elfoglalt hely által s ennek megfelelően.) Márpedig ez a hely — éppen a tevékenységmegosztás kényszerű volta miatt — adott. Ezért a különböző együttesekkel szembeni élesebb formájú negáció felbukkanása és léte mindig az általánosabb társadalmi konfliktusok vetülete, ezek konkretizálódási formája. Ezáltal ez egyben sajátos létezési módja a közösség és a társadalom nem-közösségi jellege közötti kölcsönös negációnak.

*

A közösség és össztársadalom közötti viszonyt vizsgálva arra a következtetésre jutottunk, hogy a közösségek a nem-közösségi össztársadalomban csak viszonylagosak lehetnek. Az általános ok feltárásával azonban nem elégedhetünk meg. Ismernünk kell azokat a közvetlenebb tényezőket, amelyekben ez az általános ok konkretizálódva hat. Márcsak azért is, mert ezek határozzák meg a közösség viszonylagosságának mértékét és jellegét. Annyit eleve mondhatunk, hogy a viszonylagosság forrásai és a közösséget meghatározó konstituens tényezők között ellentét jellegű összefüggés áll fenn. Másképpen az előbbiek nem korlátozhatnák az utóbbiak érvényesülését, vagyis nem vezethetnének viszonylagossághoz. Pusztán negatív „hatások" feltételezése, vagyis a konstituens tényezők „visszájárafordítása" nem lehet megoldás. Ha az ellentét ilyen jellegű lenne, akkor ezek a tényezők nem korlátoznák a közösségi voltot, hanem egyszerűen megszüntetnék azt. És valóban: a viszonylagosságot eredményező tényezők ellentétesek ugyan a konstituensekkel, de más szinten érvényesülnek és hatnak. Csak így érthető, hogy hatásuk korlátozó. Viszont amikor általánossá válnak, akkor (ennek az általánossá válásnak mértékében) „átalakulnak" közvetlenül felbomlasztó tényezőkké.

Az a szint, amelyen a korlátozó tényezők érvényesülnek, általánosabb, mint az, amelyen a közösségek léteznek: ezek azt a valóságkeretet jellemzik, amelyben és amelyhez viszonyítva a közösségek magukat megvalósítják.

Az első tényező, amely a közösségeket viszonylagossá teszi (amely miatt tehát ezek csak viszonylagos formában léteznek), a *természettől való függés*. Az tehát,

hogy az emberi társadalom eddigi története során a természetnek volt (bizonyos értelemben) alárendelve, függött tőle. A viszonylagos függés kényszerűségeket jelentett: az emberi tevékenységek keretei, sőt bizonyos fokig módjai is kényszerű erejű meghatározottság alapján és e szerint léteztek. Alapjában ez a társadalmon belüli kényszerűségek végső oka.

Minthogy az emberi társadalom sajátossága éppen az, hogy mint egység „helyezkedik szembe" ezzel a függéssel, ezért az említett elsődleges tényező a gyakorlatban mindig a társadalom valóságán keresztül, tehát ezáltal közvetített formában érvényesül. Teszi ezt azáltal, hogy a társadalom olyan struktúráit határozza meg — vagyis mindaddig, amíg hat, addig csak olyanokat tesz lehetővé —, amelyek maguk is kényszerítő tényezők, s így maguk is a viszonylagosság közvetlen forrásai lesznek. A közösségi voltot viszonylagossá tevő tényezők második csoportja ezért a társadalmi struktúra jellegében található. Mégpedig két formában is. Az egyik *a társadalmi munkamegosztás (és tágabban a tevékenységmegosztás) kényszerű jellege.* Ez ugyanis azt jelenti és azt eredményezi, hogy az emberi tevékenységek keretei (és lehetőségei) adottak, másrészt pedig azt, hogy az ezen az alapon és ilyen keretek között megvalósuló cselekvést éppen ezeknek az adott „kereteknek" a formái határozzák meg. Minek következtében a cselekvő (cselekedeteinek objektivációihoz viszonyítva) már nem maradhat szubjektum helyzetben. Így ez a tényező tulajdonképpen a társadalombeli elidegenedéssel azonos. És ez a meghatározódás természetesen nemcsak az egyénekre, hanem a közösségekre mint olyanokra — azok cselekvéseire is — vonatkozik. A közösségek *nem-közösségi felépítettségű társadalomban léteznek: ez a társadalom fogja őket át és határozza meg őket.*

Van ennek a tényezőnek egy sajátos és bizonyos értelemben derivált formája, amely — annak ellenére, hogy az előző alá rendelhető — mégis külön fontossággal bír. A társadalmi megosztottságnak az a formája ez, amelyet *az érdekek szerint konfliktuális viszonyban levő nagy-egységek jellemeznek: az ellentmondásos osztálystruktúra.* Az előzőleg említett (általánosabb) tényező elsősorban a munkatevékenység lehetséges formáin keresztül hat, az utóbbi viszont minden emberi tevékenységet meghatároz, minden emberi tevékenységet maga alá rendel.

Ha ezt a két tényezőt összefogjuk, akkor megállapíthatjuk, hogy a viszonylagosság második lényeges forrása *a társadalom megosztott* (nem-közösségi) *jellege.* A közösségek olyan közegben léteznek és olyan által vannak meghatározva, amelynek velük ellentétes jellege van.

A korlátozó, illetve bomlasztó tényezők első csoportja tehát a társadalmat körülölelő, a második a közösséget közvetlenebbül körülölelő környezetben — illetve az ezekhez fűződő viszony jellegében — található meg. Egy harmadik csoportot a közösségen belül fedezhetünk fel. Amilyen mértékben azonban e három szint során közelebb kerültünk a közösséghez magához, olyan mértékben bukkanunk olyan tényezőkre, amelyek már inkább bomlasztják a közösséget, mintsem csak korlátoznák létét. Az első tényező önmagában még csak viszonylagosságot eredményezett, a második már korlátozó is és bomlasztó is, de úgy, hogy a történelem során éppen a második jellemvonás érvényesül mindjobban. A közösségen belüli tényezők már csak átmenetileg eredményeznek viszonylagosságot, lényegében inkább bomlasztanak: a viszonylagosság itt csak a bomlás fázisa.

A közösségen belüli tényezőket két csoportba sorolhatjuk. Elsőként kell megemlíteni *a közösségen belül jelentkező olyan differenciálódást, amely közvetí-*

téseket hoz létre. E közvetítések ugyanis — részben a belső fejlődés logikája, részben a külső „keret" meghatározó ereje miatt — igen hamar konfliktusforrássá lesznek. Belső konfliktus léte pedig *kizárja* a közösségi jelleg lehetőségét. A másik csoportba olyan tényezők tartoznak, amelyek az elszemélytelenedés által eldologiasodásba és elidegenedésbe viszik a közösséget, vagyis azt az egyedek fölé emelik olymódon, hogy egyben ellentétbe is állítják velük. E folyamat egyik formája és egyik oka a *közvetlenség megszűnése.* Amikor például egy együtteshez túl sok egyén tartozik ahhoz, hogy közvetlen kapcsolat létezhessen közöttük (vagy amikor ezt térbeli távolság teszi lehetetlenné), akkor szükségképp kialakul egy olyan csoport, amely az összesség tevékenységmegoszlását rendezi. Ez a csoport a tevékenységrendezés által „felettes" helyzetbe kerül: rendelkezik a többiekkel, akik az e csoport által meghatározott tevékenységet kénytelenek elfogadni vagy vállalni. Így a rendelkező csoport nemcsak a többiek felé emelkedik, hanem egyben közéjük is ékelődik: az együttes viszonyainak kitüntetett hordozója lesz. Sőt, ezáltal látszólag azonossá válik az együttessel mint olyannal. A „többiek" pedig viszonylag „kizáródnak" belőle. Az ilyen együttes pedig már nem tekinthető közösségnek.

A viszonylagosság tényezőit összefoglalva megállapíthatjuk, hogy ezek valamilyen módon mindig függőségi kapcsolatokat hoznak létre. Amíg ez a függés a közösség egészére vonatkoztatott, addig csak viszonylagosság jött létre. Amikor a függőségi kapcsolatok már a közösségen belül is megjelentek, akkor viszont megindult a felbomlás folyamata.

3

Az eddigiek során vázolt kritériumok lehetővé teszik a valóságban létezett és létező közösségek értékelését. Egy ilyen vizsgálat azonban első pillanatra talán meglepő következtetéshez fog vezetni: a valóságban létezett és létező közösségek, *a valóságos közösségek mindig viszonylagos közösségek voltak.* Sem a múltban nem találunk, sem ma nem ismerünk „tiszta", „valódi" közösségeket. Olyanokat, amelyek a pozitív ismérveknek teljes egészében megfelelnének, amelyekre semmilyen viszonylagosító tényező ne hatna. Minden történeti vizsgálat arról győz meg, hogy a reális közösségek más-más mértékben, más-más módon, de mind viszonylagosak. A társadalmi elemzések viszont azt tárják fel, hogy a viszonylagosság sohasem véletlenszerű és tetszőleges: mértéke és jellege egyaránt történelmileg adott. A viszonylagosság tehát ebben az értelemben *történelmi kategória.*

E tétel indoklása érdekében talán legjobb a primitív közösségekre hivatkozni, tehát azokra, amelyek még leginkább voltak teljesek.

A primitív közösségekben minden akkor lehetséges (helyesebben szükséges) tevékenységi formát megtalálunk, s ezek közösségen belüli megosztása szabad és önkéntes. A zárójelbe tett megjegyzés azonban fontos tényre utal: az önellátó természeti gazdálkodási egységekben létező tevékenységformák mindig szükségszerűek voltak. Vállalásuk tehát kényszerűséget jelentett. Ezeket azonban megközelítőleg mindenki egyaránt végezte — más és más összetételű alegységekben, más és más alkalmakkor. Így csak a mindig változó megoszlás volt önkéntes: vagyis a megszervezési mód, a tevékenységek összekapcsolása stb.

E primitív közösségek nem elidegenedett világban léteztek. Az adott feltételek között elidegenedés *még nem* alakult ki, még nem jöttek létre olyan

társadalmi viszonyok, amelyek az összességet (mint olyant) az egyedek fölé emelték volna. Ám ezek a közösségek egy sajátos formájú *idegenségre* épültek: egy idegen és részben ellenséges világgal fordultak szembe. Ez a „világ" a természet volt. A primitív közösségek a természetből kiemelkedő, de annak még igen sokoldalúan alávetett ember létformái: keretei a természettel való viaskodásnak. A természetnek való nagyfokú és közvetlen alávetettség volt e közösségek viszonylagosságának egyik — döntő jelentőségű — forrása.

Mert a primitív közösségek valójában a természethez való viszony megszervezési formái voltak. Mint ilyenek valósították meg a természettől való függés tagadását, vagyis szolgálták a természet elleni harcot. De jelentették ilyenként egyben a természettől való függés megszervezését is. A munkatevékenység egyszerre volt természetadta és társadalomadta: vagyis volt függés formája és harc a függés ellen. A közösségek az ember — vagyis konkréten minden egyén — természettől való függését oly formában realizálták, amely által a függés terhét a közösség vette (viszonylag) magára. A közösség — a természettel való szembenállás által — mint társadalom az ember létformája volt, és mint a (természettel szembeforduló) ember létformája volt egységében társadalom. Így lehetett a közösség az emberi mivolt, a társadalmi jelleg kifejeződése. De nemcsak ez, hanem egyben az egyén emberi és társadalmi voltának konkrét alapja. A közösségen kívül nem volt mód fennmaradásra, lehetőség életre. Függés volt ez, mely azonban nem vált egyoldalú alárendeltséggé — vagyis nem szüntette meg a közösséget, hanem azt csak viszonylagossá tette. Mert nem érintette azt a tényt, hogy a közösségen belüli viszonyok (még) az önkéntes tevékenységmegosztás alapján léteztek.

Ilyen tevékenységmegosztás ezekben a közösségekben éppen azért volt lehetséges, mert primitívek voltak. Az emberi munka és általában az emberi tevékenység formái *még nem* differenciálódtak. A munka annyira primitív volt még, hogy *minden* formáját *bárki* elvégezhette — szakjellegű tevékenység még nem létezett. És valóban végzett mindenki mindenféle tevékenységet: ezért lehetett minden munkamegosztás önkéntes és vállalt. Nyugodtan lehet mondani, hogy a közösség reális létét éppen a primitívség biztosította.

Ezekben a közösségekben érthető módon valóságos volt az azonosság, és az azonosulásnak is megvolt így a maga „szerkezeti" alapja. Az azonosság és azonosulás közvetlen lehetősége abban volt, hogy az ember, az egyén maga is primitív volt. A munka és a tevékenységformák differenciálatlan volta miatt az emberi egyéniség, az egyén maga sem volt még valóban sokoldalú. Nem léteztek még változatos képességek, hanem csak (a primitívség miatti) „felcserélhetőség" létezett. Sőt még az emberi egyéniség sem létezett igazából, vagyis az még nem tételeződött mint olyan. Az öntudat még nem lépett ki a differenciálatlan, diffúz „mi-tudat" sajátos formájából. Az azonosulás ezért a még-nem kivált, a még-külön-nem vált egyéniség helyzetére épült, ennek jellegét tükrözte.

A primitív közösségek viszonylagos voltának létezett még egy másik tényezője is — az etnográfiai irodalom sok adata utal erre. Ez a társadalmi viszonyokban volt jelen. E primitív társadalmaknál a közösség ugyanis nem foglalt magába minden egyedet. Pontosabban: csak az egyedek fele tartozott a közösséghez, a nők és a gyermekek ki voltak belőle zárva: a közösséget csak a felavatott férfiak alkották. Vagyis ezek valójában csak „fél" közösségek voltak. Hogy pedig éppen ez volt az első társadalmi munkamegosztás, azt már nem

is kell külön indokolni. És *ez* a munkamegosztás kényszerű volt. Jellemző különben, hogy a nők éppen azokat a munkákat végezték, amelyeket a közösség tagjai nem vállaltak. Alantas jellegűeknek tekintették: férfi csak mint fogoly vagy rabszolga végezte ezeket. Alárendelt munkák voltak, s így a munkamegosztás e formája egyben alárendeltséget valósított meg. A közösség ennek megfelelően nemcsak saját belső viszonyait szabályozta, hanem ezt a kényszerű munkamegosztást is, amennyiben a társadalom adott és megosztott jellegű egészét szervezte meg. Így a közösséget egyaránt jellemezte mind a belső egyenlőség, mind a „külső" egyenlőtlenség. A társadalom ilyen felépítettsége aztán nemcsak „kiterjedésben" korlátozta a közösséget, hanem azt szükségképpen viszonylagossá is tette: belső okokból is.

Részben ez a jelleg és struktúra lett annak a későbbi fejlődésnek a kiindulópontja, mely nyomán már nem az összesség, a társadalom volt a közösségnek, hanem a közösség volt egy nem-közösségi összességnek, társadalomnak alárendelve. Ahhoz azonban, hogy ez bekövetkezzék, szükség volt a munkamegosztás további formáinak kialakulására, a tevékenységek differenciálódására — mégpedig magán a közösségen belül. És mindez a társadalmi osztályok megjelenésével ér fordulóponthoz: akkor, amikor a közösségen belüli differenciálódás és a társadalom egészén belüli (nyílttá váló) érdekkonfliktus már társadalmi rétegződéshez kapcsolódott, illetve vezetett.

A fejlődés későbbi fázisaiban ennek nyomán közvetítő ékelődik a közösség és a természet közé: a nem-közösségi felépítésű társadalom mint összesség. Ezzel a viszonylagosságnak már két, egymásra épülő, tényezője létezik. A függőségi struktúrák ezáltal nemcsak bonyolultabbá, hanem erőteljesebbekké váltak. Bonyolultabbá: a közösségek a társadalom konfliktusos viszonyokban álló együtteseinek és egységeinek keretei között létezvén, sokoldalú függőségi és ellentmondásossági viszonyok részei lesznek. Erőteljesebbé: a társadalmon belüli függés és determináltság — mindenekelőtt az osztályharc által való meghatározottság — teljesen átfogja őket.

Az emberi és a társadalmi differenciálódás nemcsak ebben az értelemben befolyásolta közvetlenül a közösségi formák alakulását. Hanem azáltal is, hogy az az emberi egyéniség kialakulásához, az emberi egyén sokoldalú lehetőségeinek létrejöttéhez is vezetett. A differenciálódás a képességeket, a lehetőségeket tette többoldalúvá, ami aztán az individuum „önállósuló" létéhez vezetett. Fokozatosan kialakította a megfelelő tudatot, az egyéniség tudatosulását, végül pedig öntudatos tételeződését. Az egyéniség kiformálódása éppen a közösséggel *szemben* való tételeződés, az abból való kiválás útján következett be. S ez nem is lehetett másként, minthogy a primitív közösségbeli azonosság éppen a differenciálatlanságra épült. A differenciálódásnak ezért meg kellett törnie ezt az azonosságot. A „sajátosuló" egyénnek a (differenciálatlan) közösséget béklyónak kellett tekintenie, illetve kiformálódása már önmagában is a közösségi kötelékek végleges meglazulását jelentette. Ugyanakkor az egyén — a differenciálódás mértéke szerint — függő helyzetbe került a közösséghez viszonyítva: az azonosságot alárendeltségi viszonyok váltották fel. Ennek felelt meg tudati formaként a közösségnek való tudatos alávetettség. S ebből született a megfelelő morális követelmény is. Az azonosulás ekkor már alárendelődés vállalását jelenti, s ez válik maga is részleges közösségalkotó tényezővé. A fejlődés során ugyanakkor mind világosabbá válik a közösség „adott" jellege is: a tevékenység, amely egységgé teszi a közösséget, nem választott, nem „tetszőleges", hanem eleve adott, az egyedek nem akaratuk szerint lesznek tagjai a

közösségnek, hanem részességük adott — mind számukra, mind a közösség számára. Hogy önkéntesség nincs sem a cselekvések kialakításában, sem a „csatlakozásban", az most mind láthatóbb lesz, s az is, hogy önkéntesség csak ezeken a kereteken belül van vagy lehet. Ám ezek a keretek nem természetszerűen adottak már, vagyis nem jelentenek egyetlen lehetőséget: a differenciáltság mértékében több lehetőség között léteznek, mégpedig mint *„adott"* lehetőség. A függés, a kényszerű elem már nyilvánvaló.

Megfigyelhető az is, hogy a fejlődés során mind jobban csökken a *globális közösségek* szerepe és száma — azoké tehát, amelyek a hozzájuk tartozó egyedek minden tevékenységét „felölelik". Ehelyett olyan közösségek jelennek meg (és válnak fokozatosan általánossá), amelyek csak *egy* tevékenységcsoportot fognak össze. Ezek egyedeiket csak részben „fogják át": *részleges közösségek*. Az egyedek, akik részleges közösséghez tartoznak, egyszerre *több* részleges közösség „tagjai" lehetnek: más és más tevékenység alapján. Ennek következtében átformálódnak a különböző közösségek közötti viszonyokat meghatározó tényezők: részben új elemekkel gazdagodva, részben megváltoztatva jellegüket. Minthogy a közösség önmagát más közösségekhez viszonyítva határozza meg, ezért e változások a közösségek jellegét is érintik. A részleges közösségeket a társadalomban elfoglalt hely mellett közvetlenül meghatározzák azok a viszonyok is, amelyek az őket összefűző tevékenységek között (a társadalomban és az egyén tevékenységhierarchiájában) léteznek. Értékrendi — és ehhez kapcsolódva — sajátos funkcionális viszonyok alakulnak ki e közösségek között, sőt sajátos funkciójú közösségek jönnek létre.

A közösségek részlegessé válása különben az egyéniség alakulásának, kibontakozásának igen fontos feltétele. Amikor növekedik a viszonylagosság és ennek nyomán az egyedeknek a közösségtől való függése, akkor a differenciálódó egyéniség éppen a különböző közösségekhez való tartozással teremt magának létezési teret. A függőségek megtörését, illetve gyengítését csak az teszi lehetővé, hogy az egyén más függőségekre támaszkodva teremt egyensúlyt. Így nyílik mozgástér az individualitás számára. Ilymódon jönnek létre olyan másod- vagy sokadrangú tevékenységekre épülő közösségek, amelyek a tevékenységek „felülértékelése" által kompenzatív szerephez jutnak. Kompenzációt képeznek részben más közösségektől való függési viszonyokkal, részben az „atomizálódással" együttjáró egyéni, izolált függési viszonyokkal szemben. A közösségi létformák bomlása „végén" pedig megjelennek olyan közösségek is, amelyek funkciója valójában semmi más, mint a közösséghez tartozás tételezése (az izoláltsággal szemben). Ezeknek a közösségek hiányát kell pótolniuk, ezt a megfosztottságot kompenzálják. Minthogy ezek a közösségek létükkel, a kereteik között végzett tevékenységgel valójában csupán önmaguk létére irányulnak, ezért ezek csak álközösségeknek mondhatók.

A valóságos közösségek felbomlási folyamata a tőkés társadalom alatt tetőződik, és ugyanakkor következik be az individuum, az individualitás széles kibontakozása, és ennek mind öntudatosabb formájú tételeződése. És ez éppen az „atomizáció" körülményei között valósul meg. Tehát akkor, amikor az egyén mind izoláltabbá válik és mind izoláltabb módon kerül kapcsolatba az egyre átfogóbb és egyre hatalmasabb termelési gépezettel. E termelési gépezet tulajdonképpen a közösségek romjain jön létre és hozzájárul teljes felbomlásukhoz. De van egy másik oldal is: ez a termelési gépezet teremti meg a lehetőséget, hogy az emberi társadalom megtörje a természettől való függést, hogy az ember váljék úrrá a természet fölött. Tehát megszűnjék a közösségek viszonylagossá-

gát okozó végső, legalapvetőbb tényező. Csak ez akkorra következik be, amikorra a közösségek is megszűntek létezni.

*

A közösség jellegének, helyzetének történeti alakulását akkor tudjuk helyesen megérteni, ha az említett tényezők mellett és velük összefüggésben figyelembe vesszük a konkrét tevékenységstruktúrák alakulását. Értékelnünk kell tehát, hogy a két alapvető emberi totalitás (a társadalom és az egyén) létét megalapozó, fenntartó és kitöltő tevékenységformák milyen jellegűek, milyen arányban és viszonyban vannak egymással.

Amíg „terjedelmileg", súlyban és funkcióban a *munka* a leglényegesebb emberi tevékenység, addig természetesen éppen ennek történeti jellege, alakulása határozza meg elsődlegesen a közösségek döntő formáit, valamint a különböző formák egymáshoz való viszonyát. Ez már elvileg is szembeötlő, ha arra gondolunk, hogy minden közösséget — mint már említettük — az emberi tevékenység megszervezési módja határozza meg. És gyakorlatilag is igazolja ezt a történelmi fejlődés áttekintése. Ez ugyanis azt mutatja, hogy a munka szerepének, jellegének, körülményeinek alakulása döntő szerepet játszott a közösség történelmi felbomlásfolyamatában. A gazdasági tevékenység megszervezési módja kerül tehát előtérbe. Ezen keresztül pedig egyúttal konkretizálni is tudjuk a történeti elemzéseket, illetve az áttekintő vizsgálatot. Különösképpen nyilvánvaló lesz a tőkés termelési rendszer bomlasztó szerepe. A munkát, a gazdasági tevékenységet kulcskérdésnek kell tehát tekintenünk, és ezt nemcsak a valóság megértése érdekében, hanem ahhoz is, hogy a mindenkori lehetőségeket fel tudjuk mérni. Ez persze nemcsak konkrét formákra vonatkozik, hanem még inkább a társadalom egészének jellegére, vagyis arra, hogy ebben milyen szerepet játszanak a közösségek, illetve ezek hiánya, hogy milyen lehetőségek léteznek össztársadalmi szinten is. A termelőtevékenység alapjellegéből ez világosan következik.

Hiba lenne azonban, ha csak a közvetlen hatásokra gondolnánk. Azt is számításba kell vennünk, hogy amilyen mértékben lehetetlenné válik a közösségi forma a termelőtevékenységben, olyan mértékben nő a más tevékenységi formákhoz kapcsolódó közösségek súlya, értéke. A kompenzatív jellegek különben éppen ebből alakulnak ki.

És továbbmenve, amilyen mértékben e másodlagos területeken is bekövetkezik a bomlás és ezáltal eltűnnek a reális alapok, olyan mértékben csúszik át a közösség *képzeletbeli* alapokra. Ennek felel meg például az is, hogy amilyen mértékben a pénz lesz — ahogy Marx mondotta — Gemeinwesen (vagyis közügy, közlényeg), olyan mértékben kényszerül az ember arra, hogy saját társadalmi voltát — ezzel az elidegenedett társadalmisággal szemben, ezt tagadva — képzeletbeli alapokra épülő közösségek tételezése által állítsa.

*

A vázolt történelmi fejlődés azt mutatja, hogy a közösségi formák bomlása — a viszonylagosságot fokozó és mind közvetlenebbé tevő, továbbá mind közvetlenebbül ható tényezők miatt — a függési viszonyok és rendszerek belsőségessé válása által teljesedik be. Olyan helyzet jön létre, amelyben a közösség és az egyén közötti viszony is mind nyíltabban konfliktusossá válik. Ami éppen lényegüktől és funkciójuktól fosztja meg a közösséget. Hiszen a közösség mindig is olyan sajátos keret volt, amelyben az ember a kényszerű-

ségek szorításán belül próbálta létét — és e kényszerűségekkel való szembeszegülését — megszervezni. A közösség tulajdonképpen *válasz* egy kényszerű helyzetre, egy kényszerűségre: mindig azokat a szembeszegülési lehetőségeket szervezte meg, amelyek ezen a helyzeten *belül* léteztek. Éppen ezért jelentett a közösség közvetítést, volt a közösség mindig közvetítő. Mint összesség közbeékelődik az egyén és azon tényezők közé, amelyektől ez az egyén függ. Ezáltal válhat a közösség a kényszerűséggel való szembefordulás keretévé és eszközévé, tehát éppen annak tagadásává, amit sajátos módon közvetít. (Ez a sajátos volt részben éppen a tagadás kifejeződési módja is.) Említettük azt is, hogy a közösség az ember társadalmi voltának (és végső fokon ember-voltának) kifejeződési, tételeződési és konkretizálódási formája is. Ez a tény, valamint az előbb említett közvetítésbeli tagadáselem összefüggésben vannak egymással és ezek együtt a közösségi formák fejlődésének egy további sajátosságát tették lehetővé.

Amikor ugyanis a történelmi fejlődés során a közösségi forma felbomlott, akkor azok a társadalmi egységek és együttesek, amelyek a kényszerűség és a függőség elleni küzdelem formái voltak — amennyiben a tagadás további fenntartói maradtak —, a közösség bizonyos funkcióit továbbra is megvalósították. Ezek belső felépítettségük jellege miatt (már) nem voltak közösségek, de az említett funkciók miatt — és mert ezáltal egyben az emberi mivolt tételeződési formái is lehettek — megtartották vagy magukra öltötték a közösség látszatát. Tették ezt elsősorban az alájuk rendelődő egyének számára. Megfigyelhető ez a jelenség az össztársadalommal kapcsolatban annyiban, amennyiben az a természetnek való alárendelődés tagadása és amennyiben e függőség megszüntetésén munkálkodott (a szükséges eszközök, a megfelelő termelő gépezet létrehozása által). Ez az össztársadalmi egység — éppen mert összesség volt — egyben képes volt arra is, hogy az egyén társadalmi jellegét és ember-voltát a maga módján tételezze. Így az emberi összesség akkor is megtartotta a közösség látszatát, amikor az már antagonisztikus osztályokra bomlott. E látszat tételeződése figyelhető meg például a vallásnál. De nem ez az egyetlen forma. Hasonlók léteztek a fejlődés későbbi fázisaiban, csak ez esetben nem összemberi igényű formában, hanem részleges kiterjedésű egységeknél. Elsősorban olyanoknál, amelyek a társadalmi küzdelemben elfoglalt helyük következtében valamilyen módon szembefordultak az össztársadalom adott struktúrájával és ezáltal az össztársadalomnak való adott jellegű alárendelődéssel. Tulajdonképpen azok az „egységek" jönnek számításba, amelyek bizonyos értelemben e harcok „szerveződési szintjei" voltak. Ezek az egységek és együttesek az ember-voltot és társadalmi jelleget is tételezték, igaz éppen részlegességük kiterjesztése által. Ilyen jelleggel fogalmazódott meg a polgári forradalom idején a nemzet is.

Mindkét esetben azonban különösen fontos, hogy ezek a látszólagosan közösséget tételező egységek és együttesek arculata éppen akkor teljesedett ki, amikor már a társadalmi struktúrák „birtokon belüli" jelleggel bíró részévé váltak.

A közösségeknek ezt a sajátos formáját nevezzük — Marx terminusát használva — illuzórikus közösségnek.

FEUERBACH HEGEL-BÍRÁLATÁNAK KRITIKÁJÁHOZ

VAS IDA

Hegel és a marxista—leninista filozófia viszonya ma sem lezárt kérdés. E viszony *lényegét* Marx, Engels, Lenin és más marxista szerzők természetesen már tisztázták.[1] És ezzel összefüggésben Feuerbach szerepe *lényegében* ugyancsak tisztázódott. Megoldatlan probléma azonban maradt még szép számmal. Ezek közül csak néhányat vetünk fel, amelyeket az újabb kutatási eredmények birtokában feltétlenül meg kell vizsgálnunk, természetesen figyelembe véve, hogy egy rövid tanulmány keretei nemigen teszik lehetővé a felvetett problémák sokoldalú tárgyalását, valamint belső összefüggéseik részletes kidolgozását.

MARXISTA VÉLEMÉNYEK A HEGELI FILOZÓFIA ÉRTÉKELÉSÉVEL KAPCSOLATBAN

A hegeli filozófia egyik lényeges és vitatott, általános problémája a hegeli abszolút eszme tartalmának a megítélése.

A hegeli abszolút eszme az objektum és a szubjektum, a lét és a fogalom dialektikus egysége. E viszony a dialektikának megfelelően két, egymással ellentétes tétel egységeként fogalmazható meg. Ezek: 1. A fogalom elsődleges a léttel szemben (a fogalom → lét). 2. A lét elsődleges a fogalommal szemben (a lét → fogalom). *Az abszolút eszme a két tétel egyesítése, szintézise.*

Az abszolút eszmének ez a tartalmi meghatározottsága tárul fel a hegeli filozófia kifejtési módjában, az abszolút eszme mozgásában, amelynek elvont végső formája maga a dialektikus módszer. Ámde egyes marxisták szerint a „fogalom → lét" reláció a marxista filozófiában nem alkalmazható. Ez a vonása a hegeli filozófiának állítólag pusztán idealista, pusztán misztikus. Ha az érvelés helytálló, akkor ellentét van a hegeli abszolút eszme és a dialektikus módszer között. És a marxizmusban megtalálható az az állásfoglalás, amely a hegeli dialektikus módszer pozitív voltát az abszolút eszme „rovására" igyekszik magyarázni és értelmezni.

Ezzel a gondolattal kapcsolatban szeretnénk egy-két problémát felvetni, és egyben természetesen magának ennek az álláspontnak a problematikusságát is jelezni.

[1] *Ennyiben* semmiképpen sem tekintjük a „Hegel-problémát" a marxizmus fejlődésének az egésze szempontjából lényeges kérdésnek, mint pl. L. Althusser. (Vö. „Marx — az elmélet forradalma", Budapest 1968.)

Mint ismeretes, a marxizmus számára a hegeli filozófia legfőbb értéke a dialektikus módszer. Erről beszél például Lenin is „A marxizmus három forrása" című tanulmányában. „. . . Marx nem állt meg a XVIII. sz. materializmusánál — írja —, hanem továbbfejlesztette a filozófiát. Gazdagította a német klasszikus filozófia, különösen Hegel rendszerének vívmányaival, amely egyébként Feuerbach materializmusához vezetett. — E vívmányok legfőbbje a dialektika."[2] Ugyanakkor Engels a hegeli dialektikus módszer jelentőségét hangsúlyozva egyben megállapítja, hogy ellentét van a dialektikus módszer és a rendszer között. A marxista filozófia eszerint, amely filozófiatörténetileg mint az első *dialektikus* materializmus jelenik meg, fontos elméleti alapjának tekinti azt a filozófiát, amelytől módszerét származtatja.

Az idők folyamán azonban a klasszikusok e megállapításainak *értelmezése* kissé egyoldalúvá vált. A hegeli filozófiát értékelő munkák, még inkább viták gyakran azt az elméleti elképzelést tartalmazzák, hogy a dialektikus módszer a hegeli filozófia pozitív eredménye, korának csúcsteljesítménye, maga az alap azonban, amelyen megszületett, vagyis az „abszolút eszme", lényegében idealista, misztikus fogalom, s tartalmi kifejtése, a rendszer a hegeli filozófia konzervatív oldala.[3] Ebben a szellemben fogant megállapítás olvasható Sándor Pál „A filozófia is közügy" című munkájában: „Hegel dialektikus módszere . . . filozófiájának haladó oldalát alkotta, idealista, dogmatikus rendszere konzervatív volt."[4] Hasonlóképpen értékeli Hegelt a hat kötetes filozófiatörténet is: „A dialektikus módszer ellentmondásba került az idealista és metafizikus rendszerrel."[5]

Az az álláspont, amely pusztán csak az ellentétet hangoztatja a dialektikus módszer és a hegeli filozófia tartalma, az „abszolút eszme" között — véleményünk szerint több ok miatt hibás. Először is, differenciálatlanul és ezért szükségszerűen egyoldalúan értelmezi a klasszikusok megállapításait.

Mit mond Lenin az általunk idézett szövegben? Marx a filozófiát „gazdagította a német klasszikus filozófia, különösen Hegel *rendszerének* vívmányaival. E vívmányok legfőbbje a *dialektika*."[6] Lenin tehát itt, ebben a vonatkozásban a hegeli *rendszer* pozitív eredményeiről vall, és *azonos* értékítéletet mond a rendszerről és a módszerről, mert a kettőt egymástól nem elválasztva beszél a hegeli filozófiának a marxizmusban betöltött szerepéről.

A csak ellentétet hangsúlyozó állásfoglalás hibás másfelől azért is, mert magát a hegeli elméletet sem tekinti immanensen. Hegelnél ugyanis szoros kapcsolat áll fenn a dialektikus módszer és az „abszolút eszme" között: viszonyukat a tartalom és forma viszonya jellemzi, mégpedig abban az értelemben, hogy a fejlődés folyamán maga a tartalom nyilatkozik meg a forma által. Eszerint az abszolút eszmének lelke maga a dialektikus módszer: „A megismerés abszolút módszere egyszersmind magának a tartalomnak immanens lelke."[7]

*

[2] Lenin Összes Művei, **23**, Budapest 1969, 43.

[3] Ha e kijelentés ily közvetlenül nem is hangzik el, megfogalmazódik közvetve, abban a módban, ahogyan a kutatók a hegeli szubsztancia bizonyos vonásairól, pl. az objektum—szubjektum egységéről, a kezdet és vég azonosságáról, a „racionális misztikával" való azonosságáról nyilatkoznak. E jegyeket egyértelműen a hegeli szubsztancia idealista jegyeinek nyilvánítják.

[4] Sándor Pál: „A filozófia is közügy", Budapest 1968, 322.

[5] „A filozófia története", II, Gondolat, Budapest 1960, 68.

[6] Lenin Összes Művei, **23**, 43.

[7] Hegel: „A logika tudománya", I, Budapest 1957, 4.

A marxisták körében vannak olyanok is — pl. Althusser —, akik elfogadva a módszer és az eszme között a tartalmi kapcsolatot és azonosságot, vonják le azt a következtetést, hogy a hegeli „abszolút eszme" a marxista filozófia szempontjából inkább negatív, mint pozitív vonásokat tartalmaz. Ennek alapján Althusser azt javasolja, hogy korrigálni kell Hegelre vonatkozó eddigi elképzeléseinket. A korrekció irányát a következőkben látja; a dialektikus módszert eddig pozitívnek tekintettük. Ha a módszer és a tartalom között szoros kapcsolat van, és az „abszolút eszme" inkább negatív, mint pozitív meghatározottsággal bír, akkor ezeket a vonásokat meg kell találnunk a módszerben is. S így jut el ahhoz a véleményünk szerint komoly problémát rejtő megállapításhoz, hogy bírálnunk kell magának a dialektikus módszernek a struktúráját is: „... a dialektikának hegeli formájában való *szigorú* átvétele ... veszélyes kétértelműségekhez vezethet bennünket ... Elképzelhetetlen, hogy a hegeli ideológia meg ne fertőzte volna a hegeli dialektika lényegét ... Úgy vélem ... a dialektika ‚talpára állításának' metaforikus kifejezése ... nem azt a kérdést veti fel, hogy *milyen természetűek a tárgyak*, amelyekre *egy és ugyanazon módszert* alkalmaznánk (Hegelnél az Eszme világa, Marxnál pedig a Valóság világa), hanem igenis azt a kérdést: *milyen természetű a dialektika* ... azaz, milyen a dialektika *specifikus struktúrája*. A probléma tehát nem a dialektika ‚irányának' megfordítása, hanem a dialektika *struktúrájának átalakítása*."[8]

Azokkal az elképzelésekkel szemben, amelyek csupán az ellentétet hangoztatják a hegeli abszolút eszme és a módszer között, Althusser álláspontja pozitív. Valóban meg kell vizsgálni a hegeli filozófiát abból az aspektusból is, amelyben feltételezzük az abszolút eszme és a módszer kapcsolatát, mint Hegel mondja: *azonosságát*. Ennyiben egyetértünk Althusserrel, végkövetkeztetésünk eredménye mégis ellentétes az övével. A módszer és a hegeli filozófia tartalma közötti azonosságot feltételezve Althusser nemcsak a misztikus tartalom elvetésének a programját, hanem magának a *dialektikus módszernek a felülvizsgálatát* hirdeti meg.

Annak érdekében, hogy a felvázolt, különböző irányból megközelített problémát: a módszer és az abszolút eszme kapcsolatát megválaszoljuk, fel kell tennünk azt a kérdést: valóban annyira negatív-e az a tartalom — vagyis az „abszolút eszme", amelynek filozófiai kifejtése során a dialektikus módszer megszületett —, amennyire az általános filozófiai köztudatban elterjedt. És ha nem, akkor próbáljuk meg kitapintani azokat a pontokat, útvesztőket, amelyek forrásául szolgálhatnak a hegeli „abszolút eszme" negatív értékelésének.

Ezzel elérkeztünk a címben jelzett témához: Feuerbach Hegel-bírálatához. A hegeli abszolút eszme, a hegeli filozófia tartalmi problémájának negatív értékeléséhez kétségtelenül komoly elméleti alapot adott Feuerbach Hegel-bírálata. Az ehhez a szemlélethez való kapcsolódás, ha nem párosul kellő kritikával, tudatosan vagy öntudatlanul ma is negatívan befolyásolhatja számos marxista filozófusnak a hegeli örökségre vonatkozó értékítéletét.[9]

[8] Althusser: „Marx — az elmélet forradalma", Budapest 1968, 18.

[9] Természetesen nem állítjuk, hogy Feuerbach bírálata az egyetlen ok, amelyre a helytelen Hegel-értékelések visszavezethetők.

Feuerbach szerint a hegeli filozófiához, a hegeli abszolút eszméhez úgy kell viszonyulnunk, mint a valláshoz. Véleménye szerint a hegeli filozófia a tételes vallás, a racionális misztika utolsó nagy kísértete a filozófia történetében.[10] És: „Az ‚abszolút szellem' a teológiának ‚elhunyt szelleme', amely még mint *kísértet* jár a hegeli filozófiában."[11]

Ha e sorokat egybevetjük a már említett „Filozófia története" Hegelre vonatkozó megállapításával — „Hegel, az objektív idealista a materialista világnézet kérlelhetetlen ellenfele a vallás meggyőződéses védelmezője volt"; vagy „A hegeli abszolút eszme, amely.... a természetet és az embert hozza létre, lényegében semmiben sem különbözik attól, ami az egyház számára az Isten"[12] —, akkor nyilvánvalóvá válik a feuerbachi és egyes, napjainkban megfogalmazott Hegel-értékelések kapcsolata.

A feuerbachi megállapítás azért befolyásolhatja negatív irányban *is* a marxizmus viszonyát Hegelhez, mert a marxizmus közismerten ateista irányzatú filozófiaként jelent meg. Ebből a tényből látszólag logikusan adódik az, hogy ahogyan szembenáll a vallással, elveti azt, ugyanilyen viszonyban kell állnia a hegeli filozófia tartalmával, az abszolút eszmével is — ha ez „a teológia elhunyt szelleme", és alapmozgása annak a vallási felfogásnak a kifejezése, amely szerint Isten hozza létre a természetet.

Az abszolút eszme nem evilági, misztikus meghatározottságát látszanak igazolni Feuerbach kritikája mellett magának Hegelnek egyes kijelentései is, mint pl. az, hogy az abszolút eszme az isteni fejlődés folyamata. „A logikát ... mint a tiszta gondolat birodalmát kell felfogni. *Ez a birodalom az igazság a maga leplezetlen magán- és magáért-valóságában.* Ezért úgy is kifejezhetjük magunkat, hogy ez a tartalom Isten *kifejtése, amilyen örök lényegében, a természet és egy véges szellem megteremtése előtt.*"[13] Mármost kétségtelen tény, hogy Hegel idealista volt, s így az abszolút eszme mindazokkal a misztikus, téves meghatározásokkal, amelyekről szóltunk, rendelkezik. De éppen az abszolút eszmével kapcsolatban Lenin így ír: „Figyelemre méltó, hogy az ‚abszolút eszméről' szóló egész fejezetben jóformán egy árva szó sincs Istenről ... és azonkívül — *ezt NB* — a fejezet nem tartalmaz sajátosan *idealizmust*, hanem fő tárgya a *dialektikus módszer*... Hegelnek ebben a *legidealisztikusabb* művében *legkevesebb* az idealizmus, *legtöbb* a materializmus. ‚Ellentmondó', de tény!"[14] Lenin világosan megfogalmazza, hogy a hegeli filozófia végső mondanivalója nem egyszerűen idealizmus, „tételes vallás" stb., hanem maga a dialektikus módszer; hogy amit „abszolút eszmének" nevez, az *közelebbi* meghatározásai szerint magánál Hegelnél is a dialektikus módszerrel azonos. Ennélfogva lehetséges a hegeli filozófiának egy olyan értelmezése is, amely az abszolút eszmében nem csupán misztikumot, idealizmust lát, hanem a dialektika értékeivel szoros összefüggésben tekinti.

*

Mindenekelőtt azt a kérdést vizsgáljuk meg, hogyan kell helyesen értelmeznünk Hegel filozófiájának ún. vallásos jellegét? Milyen Hegel viszonya a vallás-

[10] Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei", Akadémiai Kiadó, Budapest 1951, 163.
[11] Uo. 188.
[12] „A filozófia története", II, 69, 71.
[13] Hegel: „A logika tudománya", I, 26.
[14] Lenin Művei, **38**, Budapest 1961, 219.

hoz? Milyen Hegel vallása? Az első probléma ezzel kapcsolatban az ifjú Hegel viszonya a valláshoz.

A hegeli abszolút eszme negatív értékelésében szerepe van annak a ténynek is, hogy amíg Hegel ifjúkorában a vallást a despotizmussal azonosította, amelynek világi formája az állam, vallási formája az egyház, addig rendszert alkotó korszakában az abszolút eszme vallási formáját annak más formáival azonos értékűnek ismerte el. Ebből azután levonható olyasfajta megállapítás, hogy Hegel ifjúkorához képest valamiféle bölcs belátás vagy tudj'isten milyen ok következtében — a kutató vérmérséklete is közrejátszik az ok lényegének megállapításában — rendszeralkotó korában „megalkudott".

Hegel fiatalkori álláspontjának illusztrálásaként a Schellinghez írt ismert szavakat idézzük: „A vallás és a politika egyetértettek egymással — írja Hegel 1795. április 16-án barátjának —, az első azt tanította, amit a despotizmus tartott szem előtt: megvetést az emberi nem iránt, azt hogy az emberi nem képtelen bármiféle jóra, bármilyen önálló létezésre." És megszólal ugyanekkor a levélben a bizakodás hangja is: „Az Eszmék éltető ereje . . . felemeli a lelkeket, s az emberek megtanulják, hogy feláldozzák magukat érte, míg ma az állami intézmények szelleme szövetséget kötött a kapzsisággal, s ennek uralmát vezette be . . . Úgy gondolom, nincs az időknek jobb jele, mint az, hogy az emberiség oly tisztelettel ábrázolja magát; ez azt bizonyítja, hogy eltűnik az elnyomó és földi istenek fejét övező dicsfény."[15]

A levél megírásának időpontja majdnem egybeesik a tübingeni „májusi tánccal", ahol a lelkes német ifjúság — s köztük Hegel is — megünnepli a Legfőbb Lényt, amelynek törvénybe iktatását Robespierre 1795. április 7-én szavaztatja meg a Konventtel.

Ebből egyes gondolkodók már le is vonják azt a következtetést, hogy a francia forradalom hatása alatt álló ifjú Hegel vallásellenessége természetes, hiszen maga a francia forradalom is az ateizmus zászlói alatt kibontakozó mozgalom. Az ifjú és az érett Hegel eszerint a vallás megítélésében szemben állnának egymással. De valóban olyan éles szembenállásról van szó, mint egyesek vélik?

Fő vonásait tekintve a francia forradalom valóban az ateizmus szellemében fogant. Ennyiben igaza van Lukács Györgynek: „A feudális abszolutizmus és ideológusai gyakran megpróbálták a felvilágosítás bizonyos oldalait saját hasznukra fordítani. Az oppozíció, különösen a német felvilágosítás társadalmi-politikai oppozíciója ezzel szemben sokkal gyengébb volt, mint egy gazdaságilag fejlettebb országban lett volna. A német felvilágosodásnak ez a jellegzetessége a világnézetének egész területén tükröződik is. Amíg Franciaországban a fejlődés iránya mindinkább a különféle, a diderot-i, holbachi és helvétiusi materializmus irányában halad, addig a német felvilágosodást csak egy ‚észvallás' gondolata uralja. Az ateisták és a materialisták az akkori Németországban csak kivételek voltak . . ."[16]

[15] M. Ovszjannyikov: „Hegel", Gondolat, Budapest 1963, 36.

[16] „Der Feudalabsolutismus und seine Ideologie haben oft versucht, bestimmte Seite der Aufklärung für ihre eigenen Zwecke auszunützen. Die Opposition, besonders die gesellschaftlich-, ‚politische' Opposition der deutschen Aufklärer, war dagegen viel schwärer, als sie es in einen ökonomischentwickelteren Lage gewesen wäre. Und dieser Charakter der deutschen Aufklärung spiegelt sich auch auf allen weltanschaulichen Gebieten wieder. Während die Entwicklungslinie in Frankreich immer klarer in die Richtung des entschiedene Materialismus von Diderot, Holbach und Helvetius geht, wird die deutsche Aufklä-

Hegel és a francia forradalom viszonyának helyes szemléletéhez azonban véleményünk szerint, nem elegendő a francia forradalomnak csupán *ezt*, tehát a materialista tendenciáját látnunk. A francia forradalomnak az a szelleme, amelynek tiszteletére a tübingeni ifjak járták a táncot, nem nevezhető egyértelműen materialistának. S e kijelentésünket akkor tudjuk érdemlegesen alátámasztani, ha megpróbálunk választ adni arra kérdésre, ki volt az a lény, akinek szelleme lelkesítette az ifjakat? Ki volt a Legfőbb Lény?

A kérdésre nem egyszerű válaszolni. Egyes kutatók szerint a savojai vikárius istene volt. „Robespierre" c. monográfiájában Levandovszkij a Legfőbb Lény megteremtését Rousseau közvetlen hatásával magyarázta.

Robespierre „miközben kutatott elméjében", s kereste, milyen legyen az új vallás istene, „leemelt a polcról egy könyvet" — idézi fel Levandovszkij az új vallás megteremtésének körülményeit, az új vallását, amely nem is a régi rendé, de nem is Voltaire-é — „és gyorsan fellapozott egy helyen, Rousseau ‚Társadalmi szerződése' az. Lám, mit ír itt a Tanító:

‚Létezik egy tisztára állampolgári vallás, amelynek tételeit az uralkodónak nem *vallási dogmák*, hanem *közösségi gondolatok* gyanánt kell felállítania . . . Az állampolgári vallás tételei legyenek egyszerűek, kevés számúak, pontos értelműek és ne szoruljanak magyarázatokra meg kommentárokra. Ilyen pozitív dogmák a következők: egy hatalmas, bölcs, jóságos, előrelátó és gondolkodó istenség létezése, a halálon túli élet, boldogság az igazaknak, büntetés a gonoszaknak, a társadalmi szerződés és a törvények szentsége.'

Ragyogó! A Tanítónak, mint mindig, most is igaza van. Mint mindig, most is megtalálta a szükséges formát . . . Nekünk egy mindeneket teremtő és egyesítő magasabb rendű lényre van szükségünk — a Természet Istenére."[17]

Mások, pl. Morley Comtes, álláspontját idézve kissé felháborodva állapítja meg: micsoda eretnekség, Robespierre szinte az emberi nemet kiáltotta ki istenné: „Robespierre ünnepe olyan volt, mintha az ember legszemélyibb tulajdonságait tennők áhitatunk tárgyává."[18]

A Legfőbb Lény értelmezési kísérleteit tovább lehetne szaporítani. De úgy gondoljuk, ennyi is elegendő annak érzékeltetéséhez, hogy a Legfőbb Lény képzete komplex és ellentmondásokat rejtő jelenség. Egyrészt isten, másrészt nem a tételes vallás istene, hanem valamiféle „gnosztikus" vonásokat hordozó személy — az ember istenné emelése. Az ifjú Hegelnek a valláshoz való viszonya tehát a francia forradalomért lelkesedő korszakában magában rejti a későbbi, Lukács által jellemzett viszonyát, a „megszüntetni megtartani" viszonyt.[19] A francia forradalomért lelkesedő ifjú Hegel nem az ateista szellemű

---

rung nur von dem Gedanken einer ‚Vernunftreligion' beherrscht. Atheisten und Materialisten gehören im damaligen Deutschland zu den Ausnahmen . . ." (G. Lukács: „Der junge Hegel und die Probleme des Kapitalistischen Gesellschaft". Berlin 1954, Aufbau V, 32.)

[17] Levandovszkij: „Robespierre", Gondolat, Budapest 1962, 351—352.

[18] J. Marley: „Tanulmányok", Budapest 1916, 147.

[19] „Hegel . . . a vallást egyszerre meg akarja szüntetni és meg akarja őrizni. (Lukács: A szellem fenomenológiája felépítésének vázlata; „Hegel Évkönyv", 113.) Mivel a vallás kérdése szorosan kapcsolódik a francia forradalom problémájához, a „megszüntetni megtartani" viszonyt ebben, tehát a forradalomhoz való viszony vonatkozásában is feltételeznünk kell. Általános felfogás szerint az idős Hegel szembekerült és szembehelyezkedett a forradalom gyakorlati és politikai törekvéseivel. Ez tény. Azonban nem meríti ki e viszony a hegeli filozófia eszmei *tanításának* lényegét és viszonyát a forradalomhoz. Gondoljunk arra, hogy az érett, rendszeralkotó Hegel szerint is a történelem fej-

forradalom tiszteletére lejti a táncot, hanem a Legfőbb Lényt ünneplő, illetve beiktató forradalom tiszteletére. S ha *ezt* az ifjú Hegel-képet vetjük egybe a későbbi, rendszeralkotó Hegel-képpel, már nem lesz olyan éles az ellentét, mint egyesek látják.

Mert Robespierre, bár elveti a régi vallást, magát mégis az új vallás papjának nevezi. S bár törekvéseinek célja nem a régi vallás visszaállítása — „Ambiciózus papok . . . ne várjátok tőlünk, hogy azon dolgozzunk, hogy helyreállítsuk birodalmatokat . . .”[20] olvashatjuk beszédében —, mégis istent alkot a francia forradalom azon korszakában, amikor úgy érzi, a hatalom megtartása érdekében az ateista vonallal *szemben* a tömegek megnyerése szükséges. Ez az isten azonban egybeesik az emberi nem istenné emelésével: „Szép nap lesz, amikor megünnepeljük az emberi nem ünnepét”[21] — mondja Robespierre. S ha ezekután újra elolvassa az ember Hegelnek Schellinghez írt szavait — „Úgy gondolom, nincs az időnek jobb jele, mint az, hogy *az emberiség oly tisztelettel ábrázolja magát*” —, egy pillanatra sem csodálkozik, hogy ott találja Hegelt a májusi táncot járó ifjak körében.

De nemcsak az ifjú, a rendszertalkotó Hegel istene sem más, mint gnosztikus vonásokat hordozó isten. „. . . az abszolutum keletkezésének ez a filozófiája (ti. a hegeli filozófia) gnózis”, mondja Maritain, a neves teológus. És be kell vallani, folytatja, „hogy tetőfokára jut benne az a megtévesztő felfuvalkodottság, amely a gnoszticizmus minden formájára jellemző. A világnak olyan megismerésével állunk szemben, amely egyben létrehozását jelenti a világnak . . . Hiszen a filozófia azt állítja, hogy utolsó és első stádiumában, a Logikában, a tiszta tudás és az isteni gondolat triadikus fejlődését tárja fel, s ez a tartalom, *‚Isten kifejtése, amilyen örök lényegében’* (Logika I. köt. 26.).”[22] Majd más helyen ugyan, de tartalmilag azonos problémák tárgyalása közben ezt a megállapítást teszi Maritain: „Hegelnél a szellem az emberi Ész, ez igaz, de a deifikált emberi Ész. A Világban-levő-ember ugyan, de *egyben* és egyidejűleg Isten . . .”[23]

Ez azért lényeges megállapítás, mert ennek szellemében tekintve az abszolút eszme ún. vallásos meghatározottságát, benne felismerhetjük a feuerbachi vallásfelfogást előkészítő mozzanatát — tehát a Feuerbach felfogásával *azonos* és nem pusztán ellentétes mozzanatát is.

Hogy a rendszertalkotó Hegel istene nem más, mint az ember istenné emelése, erről Marx is beszél. „Hegel számára az *önlétrehozás, öntárgyiasítás* eme

---

lődése nem más, mint a „szabadság” szellemének működése és érvényesülése. A szabadság eszméje pedig a francia forradalom egyik eszmei mozgatója, jelszavának egyik alkotó tagja. Azonos szellemben ír Marx a hegeli filozófiáról „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből” c. munkájában, sőt Hegelben a kommunizmus előfutárát látja: „Az *egyenlőség* nem más, mint a német Én = Én franciára, azaz politikai formára lefordítva. Az egyenlőség mint a kommunizmus *alapja:* a kommunizmus *politikai* megalapozása, és ugyanaz, mint amikor a német azzal alapozza meg, hogy az embert *általános öntudatként* fogja fel. Magától értetődik, hogy az elidegenülés megszüntetése mindig az elidegenülésnek abból a formájából kiindulva történik, amely az *uralkodó* hatalom; Németországban az *öntudat;* Franciaországban az *egyenlőség,* mert a politika; Angliában a valóságos, anyagi, magát csak önmagán mérő *gyakorlati* szükséglet.” (Uo. 85.)

[20] 174. (28.) „Prêtres ambitieux, n'attendez donc pas que nous travaillons à rétablir votre empire . . .”

[21] 177. (33.) „Ce sera un beau jour, que celui ou nous célébrerons la fête du genre humain.”

[22] „Modern polgári etika”, III., Tankönyvkiadó. 20.

[23] Uo. 6. lábjegyzet 8.

mozgása mint *önmagát külsővé-idegenné tevés és önelidegenülés* az *abszolút* és ezért a végső . . . lényegéhez eljutott *emberi életnyilvánítás*. Ez a mozgás a maga elvont formájában mint dialektika ennélfogva az *igazán emberi életként* érvényes, és mert mégis elvonatkoztatása, elidegenülése az emberi életnek, azért *isteni folyamatként* érvényes . . ."[24]

De arról is beszél Marx, hogy az abszolút eszme nemcsak az ember istenné emelése, hanem az ember és a természet kapcsolatának a tételezése: „*Hegel* ember és természet valóságos összefüggése helyére egy abszolút szubjektum-objektumot *állít*, amely az egész természet és az egész emberiség egyszerre, az *abszolút szellemet*."[25] Vagy gondoljunk arra a fejtegetésre, amelyben a hegeli szubsztanciát két forrásból származtatja Marx, a spinozai természetközpontú és a fichtei emberközpontú filozófiából: „*Hegelben három* elem van: a *spinozai szubsztancia*, a *fichtei öntudat*, és a kettő *hegeli* szükségszerűen ellentmondásos *egysége*, az *abszolút szellem*. Az első elem a metafizikusan travesztált *természet* az embertől való *elválasztottságában*, a második a metafizikusan travesztált *szellem* a természettől való *elválasztottságában*, a harmadik a kettőnek metafizikusan travesztált *egysége*, a *valóságos ember* és a valóságos *emberi nem*."[26]

S ekkor már ismét nem tűnhet olyan nagynak az ellentét az ifjú és a rendszertalkotó Hegel között. Sőt mi több, az abszolút eszme, az ember és a természet ideális kapcsolatát kutató ifjúkori tapogatózások folytatásává és rendszerezett formában való kifejtésévé alakul át. Egyenesen azoknak a kezdeti próbálkozásoknak a folytatásaként áll előttünk, amikor Hegel és baráti körének érdeklődése nagy csodálattal fordul pl. a görög kor felé, mégpedig azért, mert ebben a korban még az embernek és környezetének a viszonya nem elidegenül, hanem adekvát. Hölderlin „Hyperion"-ja, amely a természettel eggyéforrt és az embert istenné tevő görög kort állítja szembe saját kora szellemi tunyaságával és tehetetlenségével,[27] nem ellentéte pusztán az *objektum—szubjektum egységét megalkotó* hegeli abszolút eszmének, amely *nem valamiféle bölcs belenyugvás* vagy megalkuvás szellemi szülötte csupán, *hanem az ember és természet adekvát kapcsolatának filozófiai elvvé tevése*.

Természetesen nem akarjuk leollózni a „filiszter copfot" Hegel tarkójáról. De úgy gondoljuk, amilyen nagy hiba lenne ezt a copfot leollózni, legalább olyan hiba a copftól nem látni a fejet; jelen vonatkozásban: csak a negatív vonásokkal meghatározni a hegeli abszolút eszme tartalmát.

Továbbá: ha az abszolút eszmében nem misztikus, vallási tartalmat keresünk, hanem benne az ember és természet adekvát kapcsolatát látjuk, akkor már nem olvassuk csodálkozva, hanem természetesnek tartjuk Hegelnek az abszolút eszmére vonatkozó azon megállapítását: „Az emberek törekvése általában arra irányul, hogy a világot megismerjék, magukévá tegyék és maguknak

[24] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", Budapest 1962, 114.

[25] Marx—Engels: A szent család vagy a kritikai kritika kritikája; MEM **2**, Budapest 1958, 166.

[26] Uo. 138.

[27] „Papnő volt a Természet, és istene az ember, s e természetben minden élet, minden alak és minden hang csupán annak a Nagyszerűnek *egyetlen* lelkes visszhangja volt, akihez tartozott . . . A földön minden tökéletlen — ez a németek régi nótája. Valaki egyszer mégis megmondhatná már ezeknek az ágrólszakadtaknak, hogy csak náluk oly tökéletlen minden, mert minden tisztát beszennyeznek, minden szentet bemocskolnak otromba kezükkel . . ."

alávessék, s *evégből kell hogy a világ realitását mintegy összenyomják, azaz eszmeivé tegyék.*"[28]

S ha mindezek után az érett Hegel munkáiban olyan megállapításokkal találkozunk, amelyekben azt vallja, hogy a filozófia feladata az e világi dolgok lényegének megértése — „az *itt*, a jelen, az evilági kell hogy lépjen az üres másvilágiság, az elvont értelem pókhálószövedékei és ködalakjai helyébe"[29] —, akkor világos: Feuerbachnak az a tétele, hogy a hegeli filozófia racionális misztika, a tételes vallás utolsó kísértete, nem értelmezhető úgy, hogy az abszolút eszme nem az evilági problémák filozófiai leírása.

MI A TARTALMA TEHÁT ANNAK A FEUERBACHI MEGÁLLAPÍTÁSNAK, AMELY SZERINT A HEGELI FILOZÓFIA TARTALMA ÉS JELLEGE A VALLÁSHOZ HASONLÓ?

A válasz kulcsa Feuerbach vallásfelfogásában található meg.

Feuerbach vallásfelfogása köztudottan a vallás ún. antropomorf és „fordított valóság" voltára hívja fel a figyelmet. Nem kívánunk részletesen foglalkozni Feuerbach vallásfelfogásával, hiszen itt csak mint eszközt tekintjük a hegeli filozófia megértéséhez. Ezért inkább azt a — véleményünk szerint feuerbachi szellemben fogant — marxi megállapítást iktatjuk ide, amely egyben Feuerbach felfogásának is mintegy a lényegét összegezi. „A vallás — írja Marx — az emberi lényeg *fantasztikus megvalósulása*, mert az *emberi lényegnek* nincs igazi valósága."[30]

Ha ezt a vallásra vonatkozó megállapítást az abszolút eszme tartalmára reflektáljuk, megfogalmazhatjuk azt a kijelentést: az abszolút eszme az emberi lényeg kifejeződése, közelebbről az ember és természet kapcsolatának „fantasztikus megvalósulása".

Az abszolút eszmének az első vonatkozását ti., hogy az „emberi lényeg" kifejeződése, már jeleztük, amikor feltártuk, hogy evilági problémákat elemez. Most vegyük röviden szemügyre „fantasztikus"vonását.

Az abszolút eszme fantasztikus jellege szoros összefüggésben áll az eszme „megfordított" meghatározottságával. E vonásából Feuerbach számára szervesen következett az a megállapítás, hogy a hegeli filozófiát meg kell fordítani. „*A spekulatív filozófia* ... kritikájának módszere *általában* nem különbözik attól, amelyet már a *vallásfilozófiában* alkalmaztunk ... meg kell *fordítani* ... s megkaptuk a leplezetlen, tiszta, merő igazságot."[31]

Eszerint — vonhatjuk le a következtetést — a hegeli filozófia a valóság összefüggéseit tartalmazza, de fordított alakban, a tényleges összefüggéseket fejtetőre állítva.

E fantasztikus formában megjelenő valóságtükrözés számunkra két szempontból figyelemre méltó:

1. Milyen objektív értékkel rendelkezik?
2. Milyen következtetéseket vont le belőle Feuerbach?

A fantasztikus formában megjelenő tükrözés objektív értékét, vagyis azt, hogy az adott korban milyen értékkel bírt, nem láthatjuk, ha nem vesszük figyelembe a fantasztikus formájú megvalósulás *okára* vonatkozó marxi megállapítást.

[28] Hegel: „Enciklopédia", I, 93. (Kiem. — *V. I.*)
[29] Uo. 86.
[30] Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához; MEM 1, Budapest 1957, 378.
[31] Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei", Akadémiai Kiadó, Budapest 1962, 186.

Mindenekelőtt arra kell magyarázatot kapnunk, milyen *társadalmi* okai voltak annak, hogy a hegeli filozófiában a valóságos összefüggések visszájára fordulva jelentkeztek. Közismert tény, hogy Németország fejlődése elmaradt az európai kontinens országainak fejlődéséhez képest. Pontosabban: sajátos formában zajlott le. Németország *szellemileg* élte át azt a változást, amely más nemzeteknél az anyagi *és* szellemi változások egységeként jelentkezett. „*Filozófiai* kortársai vagyunk a jelennek anélkül, hogy *történelmi* kortársai lennénk . . . Ami a haladott népeknél *gyakorlati* meghasonlás a modern állami állapotokkal, az Németországban, ahol maguk ezek az állapotok mégcsak nem is léteznek, mindenekelőtt *kritikai* meghasonlás ezen állapotok filozófiai tükröződésével."[32]

Ennek az objektív társadalmi állapotnak egyenes következménye, a német állapotok *adekvát* tükrözése a hegeli filozófia, amelynek idealista alaphangja, mondhatnánk, szükségszerű. Már maga az a tény, hogy az anyagi is helyet kap benne — Hegel ugyanis az anyag *és* szellem valamiféle idealista *egységének* a kialakítását szorgalmazza az abszolút eszme objektum—szubjektum egysége jellegén keresztül —, olyan tendenciája a filozófiának, amely a korabeli objektív állapotokon *túlmutat*, s mintegy a fejlődés további irányát, illetve *célját* adja meg. Az objektum—szubjektum egységének programja olyan társadalmi helyzetben, amikor a német nép „való élete (az anyagi, az objektív) még csak koponyájában létezett" — saját korán túlmutató vonása a hegeli filozófiának, mert az egység megteremtésének szorgalmazása az anyagi állapotok kifejlesztésének szorgalmazását is jelenti.

Mivel azonban Hegel az objektum és a szubjektum, vagyis az anyagi és a szellemi egységének a megteremtését végső soron a tudati tevékenységen *belül* képzelte el — hiszen az abszolút eszme tudattevékenység —, filozófiája a materialista filozófia szempontjából torzítva és fordítva adja a valóság összefüggéseit, még az anyagi fejlesztésének programját is. A materializmus szerint az anyagi összefüggések az alap, és ezekre épül a tudati. Szükségszerű, hogy a materialista Feuerbach, aki szerint „a filozófia nem a végén jut csak el a realitáshoz, hanem kezdődik vele", úgy tekinti a hegeli filozófiát, mint amelyet a „talpára kell állítani", mert ahelyett, hogy a realitást tekintené alapnak, figyelme elsődlegesen a tudati tevékenységre irányul.

Feuerbach tehát a hegeli filozófia fantasztikus formáját látva, materialista filozófus lévén, jogosan vonja le azt a következtetést, hogy a hegeli filozófiát meg kell fordítani.

A hegeli filozófia megfordítása

A hegeli filozófia megfordításának kérdése mögött a realitás és fogalom *viszonyának* a problémája rejlik. A feuerbachi kritika lényege fogalmazódik meg az előző fejezetben már idézett megállapításban: „A filozófia nem a végén jut csak el a realitáshoz, hanem kezdődik" azzal. E megállapítás arra céloz, hogy Hegel *miután* kifejtette az abszolút eszme logikai, tehát fogalmi formáját, leírta ennek fejlődési folyamatát, beszél az abszolút eszme természeti formájáról. A hegeli kifejtési mód, mivel egyben az abszolút eszme objektív, tényleges, reális fejlődési folyamatának a leírása, illetve e folyamat maga, implicite azt is tartalmazza, hogy a logikai fejlődés a természeti előtt, tehát a *fogalom a természet előtt egzisztál.*

[32] Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához; MEM **1**, 383.

A hegeli filozófia megfordítása Feuerbachnál lényeges kapcsolatot tart fenn vallásfelfogásával, ahol Feuerbach ugyancsak az abszolút eszméről mond értékítéletet. Ezek a tételek „*A hegeli filozófia a teológia utolsó menedékhelye, utolsó racionális támasza . . . Aki nem veti el a hegeli filozófiát, nem veti el a teológiát*" szorosan kapcsolódnak ahhoz a megállapításhoz, amely fogalom és realitás fent jelzett viszonyának kérdésében az elvi alapot tartalmazza: „Az a hegeli tanítás, hogy a természetet, a realitást az eszme *tételezi* — csak *racionális* kifejezése annak a teológiai tanításnak, hogy a természetet Isten, az anyagi lényt egy anyagtalan, azaz elvont lény teremtette."[33]

A hegeli álláspontttal ellentétben és saját programjának alapjait kifejezve mondja Feuerbach „A gondolkodás igaz viszonya a léthez csak ez: a *lét alany*, a *gondolkodás állítmány*",[34] vagyis a lét, a realitás *megelőzi* a fogalmat. Feuerbach álláspontja tehát a lét és gondolkodás *viszonyának* vonatkozásában első megközelítésre pusztán ellentétesnek látszik Hegel álláspontjával.

Az a megállapítás, amely szerint, „a lét alany, a gondolkodás állítmány", már *eredménye* annak a módnak, ahogyan Feuerbach a hegeli filozófiához való helyes viszonyt látja, amely módot így fogalmaz meg: „A *spekulatív filozófia* újító kritikájának módszere *általában* nem különbözik attól, amelyet már a *vallásfilozófiában* alkalmaztunk. Csak az kell mindig — folytatja —, hogy *az állítmányt alannyá* s így mint *alanyt* objektummá és *elvvé* tegyük — tehát csak meg kell *fordítani* a spekulatív filozófiát, s megkaptuk a leplezetlen, tiszta, merő igazságot."[35] Nézzük meg a megfordítás logikai útját.

A megfordítás olyan logikai művelet, amely az $S—P$-n belül felcseréli az S, illetve a P helyét, és az eredeti viszony *ellentétét* tételezi: $P—S$. S mivel a megfordítás a fogalom és realitás *viszonyára* vonatkozik, az az elképzelés rögzült a fejekben, hogy Hegelnél a fogalom az abszolút alap, vagyis az alany, és a realitás, a következmény az állítmány; Feuerbachnál viszont az alany a realitás, és az állítmány a fogalom. Hogyan kell értékelnünk mármost a hegeli filozófia szubsztanciális összefüggésének feuerbachi megfordítását? Előrebocsátva elemzésünk eredményét két megállapítást tehetünk:

1. Feuerbach a megfordításnál a hegeli filozófia szellemét követte.
2. Egyoldalúvá tette a hegeli szubsztancia tartalmát.

1. A megfordításnak az a módja, amikor az S-t, amely eddig alap volt, P-vé tesszük, és a P-t S-sé, Hegel szerint a dialektikus, pontosabban *a spekulatív módszer jellegzetessége*. Ezt fogalmazza meg Hegel az alap és következménye, pontosabban a fogalom mint alap és következmény viszonyával kapcsolatban, a fogalom fejlődését tárgyalva: „A fogalom a lét és lényeg igazságának bizonyul, s ama kettő beléje, mint *alapjába tér vissza*, de éppúgy *megfordítva*, a fogalom a *létből* mint *alapjából fejlődött*."[36] A fogalom e hegeli megállapítás szerint *alap*, a lét alapja, de ugyanakkor egyben *eredmény* is, s ekkor az *alap a lét*. De Hegel spekulatív módszerének azt a jegyét, hogy magában hordozza a megfordulást, mindennél jobban és félreérthetetlenebbül fejezi ki a spekulatív következtetésre vonatkozó megállapítása.[37] Az „Enciklopédia" I. kötetében mondja:

[33] Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei", 197.
[34] Uo. 197.
[35] Uo. 186.
[36] Hegel: „Enciklopédia", I, 247.
[37] A konkrét tartalomtól kissé el kell vonatkoztatnunk. A spekulatív, vagyis ésszerű bizonyítás e menetét ugyanis Hegel a racionális teológiára hivatkozva fejti ki, s e tartalom a jelen összefüggésben mellőzendő.

„Isten mint következmény egyúttal abszolút alapja ama elsőnek, hogy tehát a helyzet *megfordul*, s *ami következménynek tetszik*, alapnak is *mutatkozik*, ami pedig *előbb alapként jelentkezett, következménnyé fokozódik le.*" S hogy éreztesse Hegel, hogy e mód nem pusztán a racionális teológia módja, hanem *általános*, hozzáteszi: „Ez azután az ésszerű bizonyítás menete is."[38]

S az ésszerű bizonyítás menetének *általános* volta mellett szól az a tény, hogy Hegel a *módszer* vonatkozásában, tehát az abszolút eszme legáltalánosabb menetének vonatkozásában is, megfogalmazza azt a viszonyt, amelynek lényege a megfordítás, pontosabban a megfordulás — hiszen a fogalom önmagát tételező. A módszer vonatkozásában a következőt mondja Hegel: „... a *haladás* minden lépése a továbbmeghatározásban, mivel távolodik a meghatározatlan kezdettől, *visszafelé való közeledés* is a kezdethez, tehát az, ami eleinte mint talán különböző jelenik meg, a kezdetnek, *visszafelé menő megalapozása* és *előremenő továbbmeghatározása* összeesik egymással és ugyanaz."[39] Eszerint a módszer általános menetében ugyancsak az ésszerű bizonyításról mondottak érvényesülnek, ti., hogy az alap bizonyul következménynek, és a következményből lesz az alap. S ez a jelen összefüggésben úgy jelentkezik, hogy miközben a gondolkodó azt hiszi, hogy az alap*tól* a következmény feltárása *felé* halad előre, kiderül, hogy a következmény az ok, az igazi alap, és ilyen értelemben ez a kezdet; a megismerésnek a következmények felé való haladása nem más, mint a kezdethez való visszatérés.

Eszerint, ha a hegeli szubsztancia alapmozgása a fogalom → lét összefüggésből indul ki, ahol a fogalom az alap, és a lét a következmény, akkor a fejlődés során el kell jutnia ahhoz az összefüggéshez, hogy a lét az alap és a fogalom a következmény. És ugyanígy fordítva.

Feuerbach tehát amikor a $P-S$ irányú összefüggést hangsúlyozza, szemben az $S-P$-vel, semmi mást nem tesz, *mint a hegeli filozófiára alkalmazza Hegelnek a spekulatív bizonyításról alkotott felfogását.* S mivel a spekulatív bizonyításnak ez a sajátossága magának a hegeli *módszernek* a lényege, a feuerbachi megfordítás nem más, mint *Hegel módszertani tanításainak érvényesítése. Ennyiben*, és ezért Feuerbach a hegeli filozófia megfordításában, Hegel *módszerének szellemét követte*, és ennyiben Hegel tanításaihoz viszonyítva nem ellentétes felfogást teremtett meg.

A következtetésekben azonban tovább is mehetünk. Mivel „a fejlődés menete (vagyis a módszer. — *V. I.)* maga a tartalom is",[40] a megfordítás eredménye, amelyre Feuerbach jut, nemcsak a hegeli dialektikus *módszernek*, hanem a hegeli *tartalomnak*, vagyis az abszolút eszmének a jellegzetessége is.

Eszerint, Hegelnél jelen kell lennie annak a mozgásnak is, amely szerint a realitás az alap és a fogalom a következmény. Ennek az összefüggésnek a felismerését megkönnyíti, ha arra gondolunk, hogy a „Logika tudománya" című munkában leírt fejlődési folyamat végén az abszolút eszme valóban „áttér a természetre". Az abszolút eszmének ezt a meghatározottságát Hegel úgy is jellemzi, hogy „*visszatér a kezdethez*". Mivel a logika kezdete a „szellemmel" egységben levő természet, illetve tárgy, a kezdet „szemléletnek" is nevezhető. Ezért jellemzi Hegel az „Enciklopédia" I. kötetében ugyanazt a visszatérést, amelyet a „Logiká"-ban a „természetre való áttérésnek" nevez,

[38] Hegel: „Enciklopédia", I, 83. (Kiem. — *V. I.*)
[39] Hegel: „A logika tudománya", II, 437.
[40] Hegel: „Előadások a filozófia történetéről", I, Budapest 1958, 38.

a „szemlélethez való visszatérésnek". Ekkor pedig a természet kezdet *is*, a hegeli filozófiában, vagyis alap is, a fogalom alapja. S ekkor a hegeli filozófia nem csupán a *végén* jut el a természethez, hanem *kezdődik* is vele. — S következik mindebből, hogy a *feuerbachi filozófia materialista alaphangja, tartalma benne van a hegeli filozófiában.*

Ennek következtében tarthatatlannak kell minősítenünk azt a megállapítást, amely szerint Hegel „... a materialista világnézet kérlelhetetlen ellenfele".[41] Ezzel ellentétben a hegeli filozófiá*ban* megtalálható az a materialista tartalom is, amely a Feuerbach materializmusához vezetett, ti. ahhoz az összefüggéshez, hogy a lét az alap és a fogalom a másodlagos. Ennek a folyamatosságnak a megállapítása a feuerbachi és a hegeli filozófia között lényeges, mert enélkül nem lehet megérteni a hegeli filozófia és a marxizmus olyan jellegű kapcsolatát sem, amelyről a klasszikusok sokat beszélnek, s amelyből következik, hogy a klasszikus német filozófia Németországban — Engels szerint — a kommunisztikus elképzelések *közvetlen* előfeltétele. „E párton kívül (ti. Weitling pártján kívül — *V. I.)* — írja Engels egy ifjúkori munkájában — egy másik is van Németországban, amely síkraszáll a kommunizmusért. Az előbbi lévén teljesen népi jellegű párt, kétségkívül igen hamar egyesíteni fogja Németország egész munkásosztályát; az a párt viszont, amelyre most fogok kitérni, filozófiai jellegű, keletkezését tekintve nem áll kapcsolatban sem a francia, sem az angol kommunistákkal, s abból a filozófiából származik, amely a legutóbbi ötven évben Németország büszkesége volt."[42] S hogy e filozófia a hegeli filozófia is, azt a tanulmány további része egyértelműen mutatja: „Minden üldözés és tilalom eredménytelennek bizonyult, és mindig is annak fog bizonyulni; a németek — filozófus nemzet, és nem fogja, nem tudja elvetni a kommunizmust, mihelyt az egészséges filozófiai elveken alapul; s kiváltképpen nem fogja elvetni akkor, ha *saját* filozófiájából vezetik le, mint ennek elkerülhetetlen következményét ... Pártunknak be kell bizonyítania, hogy vagy haszontalan volt a német nemzet minden filozófiai erőfeszítése Kanttól Hegelig — sőt rosszabb annál, vagy pedig ezeknek az erőfeszítéseknek a kommunizmusba kell beletorkollniok; hogy a németeknek vagy el kell vetniök nagy filozófusaikat, akiknek nevét nemzetük dicsőségeként őrzik, vagy pedig el kell fogadniok a kommunizmust."[43] E kapcsolatokat látva lehet csak megérteni a hegeli filozófiának azt a vonását, hogy filozófiatörténetileg a materializmus „országútja" is lehetett.

2. De ha megnézzük a *hogyant* is, milyen módszert követett Feuerbach, miközben megfordította a hegeli filozófiát, akkor választ kapunk arra is, milyen vonatkozásban kell Hegel és Feuerbach *ellentétét* erősen hangsúlyozni.

Az $S—P$-vel szemben a $P—S$ összefüggést tételezve, Feuerbach az eredeti összefüggés fordítottját, mondhatnánk, antitézisét tételezte. Ennek során azonban elvonatkoztatott az eredeti összefüggéstől, amely ezt az antitézist is magában foglalta. Feuerbach úgy fordította meg a hegeli filozófiát, hogy elvetette a fogalom → realitás viszonyt, s ehelyett, ezzel szemben tételezte és kiemelte a realitás → fogalom összefüggést. „Az átmenet a tapasztalatról a filozófiára *szükségszerűség;* az átmenet a filozófiáról a tapasztalatra *fényűző önkény*" — mondja. Ez a megállapítás az alábbi sorok után következik: „A

[41] „A filozófia története", II, 69.
[42] Engels: A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen; MEM **1**, 490.
[43] Uo. 493.

filozófia nem a végén jut csak el a realitáshoz, hanem ellenkezőleg, kezdődik a realitással . . . A szellem követi az érzéket, nem az érzék a szellemet; a szellem a dolgok *vége*, nem pedig kezdete."[44] Feuerbach a lét → fogalom összefüggést kiemelve tehát elkövette azt a „hibát", hogy a hegeli abszolút eszme egyik meghatározottságát — a fogalom megelőzi a létet — olyan meghatározottságként fogta fel, amelynek nincs helye a *valóságos* összefüggésben: az átmenet a filozófiáról, a fogalomról a tapasztalatra szerinte „fényűző önkény". Feuerbach tehát — bár a filozófiai alapját illetően helyes álláspontra helyezkedett — a fogalom és realitás *viszonyát* Hegelhez képest egyoldalúan szemlélte. Hegelnél a fogalom lét, és a lét fogalom, ami azt is jelenti, hogy az áttérés a fogalom*ról* a lét*re* éppúgy lehetséges, mint az áttérés a lét*ről* a fogalom*ra*. Hegel ennek alapján differenciáltabb viszonyt tud megállapítani a fogalom és a lét között, mint Feuerbach. Ha a hegeli abszolút eszme a valóság leírása, akkor Hegel ezt a valóságot egy jeggyel gazdagabbnak látja, mint Feuerbach.

Hogy miért látott egyoldalúan Feuerbach, ennek *módszertani* okát elemzi a következő fejezet.

— Azt a kérdést, hogy milyen oldala volt a valóságnak az, amelytől Feuerbach elvonatkoztatott — tehát egyoldalúságának *tartalmi* alapját, munkánknak a „lét és semmi" egységét elemző, valamint az utána következő fejezetében válaszoljuk meg.

Feuerbachnak a hegeli kifejtési módra vonatkozó bírálata

Hogy az eredeti fogalom → realitás összefüggést megtartva állítsuk fel az újat, a realitás → fogalom összefüggést, ehhez módszertanilag az antitézist a tézissel egységben kell tekinteni. Ami másszóval azt jelenti: ezek *szintézisét* kell megalkotni. Ennek a módszernek az alkalmazása pedig nem más, mint a hegeli *dialektikus módszernek* az érvényesítése a fogalom és realitás viszonyára.

Feuerbach azonban szemben állt a tézis, antitézis, szintézis módszerrel, mert ez véleménye szerint hibás alapokra épült, s ennek követése éppen a hegeli filozófia hibájának további alkalmazásával lett volna egyenlő.

Feuerbach kétségbevonja a hegeli *bizonyítás* menetének helyességét. A bizonyítás Hegelnél az abszolút eszme logikai menetének legfejlettebb formája. Mivel az abszolút eszme kifejtési módja Hegelnél a dialektikus módszer, Feuerbachnak a bizonyítás menetére vonatkozó kritikája lényegében a dialektikus módszer kritikája.

Hogyan fogalmazza meg konkréten e kritikáját, ezt nézzük meg a következőkben.

Feuerbach kétségbevonja a hegeli bizonyítás, vagyis levezetés (tézis, antitézis, szintézis) menetének jogosságát. Azt állítja, hogy a hegeli levezetés bár az „írás és gondolkodás" (úgyis fogalmazhatnánk: a létnek és gondolkodásnak) egységes kezdete kíván lenni, ténylegesen azonban nem az írásnak *és* gondolkodásnak, hanem pusztán az írásnak bizonyítása. Vagyis Feuerbach szerint egyoldalú a hegeli kezdet. Az a kezdet, amelyet Hegel felvesz „csak a kifejtés számára az első . . . A hegeli kezdet nem előfeltétel-nélküli, hanem az eszmét mint igazat feltételezi."[45] Hegel miután *tudta*, ismerte az abszolút eszme tartalmát, vagyis gondolkodásában eljutott az eszme tartalmának feltárásáig,

[44] Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei", 173.
[45] Uo. 148.

azután leült íróasztala mellé, *leírta* mindazt, amit tudott, levezette tudását, közölte, tehát elmondta másoknak. A levezetés során azonban felhasználta azt az előfeltevést, hogy ő a végeredményt már ismerte, s ennek tudatában konstruálta meg a kezdetet. A hegeli kezdet ennek következtében, mondja Feuerbach, az *olvasó számára* ugyan kezdet, de nem az a *gondolkodó számára.* Ennek következtében a hegeli kiindulópont *ellentmondásos:* A gondolkodás és az írás, a gondolkodás és kifejtés ellentmondásosságát rejti; s ennek következtében a Hegel által alkalmazott módszer formális jelentőségűvé válik: ti. csak a kifejtésnek, a közlésnek és nem a tényleges gondolkodásnak a menetét adja. „A kezdet a kifejtésben csak a kifejtés számára az első, de *nem a gondolkodás számára* . . . Hegelnél az abszolútum *bizonyítása* — noha menetében tudományos szigorúsággal jár el — lényege, *elve* szerint csak *formális* jelentőségű . . . Mindjárt kezdő- és kiindulópontjában ellentmondást mutat, mégpedig ellentmondást igazság és tudományosság, lényegesség és formaiság, *gondolkodás* és *írás* között." Elmefuttatását így összegezi Feuerbach: „Éppen azért, ismétlem, az abszolút eszme bizonyítása, közvetítése csak formális."[46]

A hegeli kifejtési mód kritikájának mélyén az ún. történeti és logikai viszonyának kérdése rejlik. Ugyanis a „gondolkodás" tekinthető bizonyos vonatkozásban a történetinek és az „írás" a logikainak. Feuerbach szerint a hegeli kezdet logikailag kezdet — tehát az írás szempontjából —, de nem kezdet a történeti (a gondolkodásnak) szempontjából. Szerinte különben is csak a történetinek van létjogosultsága. „Csak a térben és időben való létezés — *létezés.*" Ezzel szemben „A spekulatív filozófia *az időtől különválasztott fejlődést* az abszolútum formájává, attribútumává tette. A fejlődésnek ez a különválasztása az időtől azonban a *spekulatív önkénynek* valóságos mesterműve, és döntő bizonyítéka annak, hogy a spekulatív filozófusok éppúgy jártak el abszolútumukkal, mint a teológusok istenükkel, akikben megvannak az ember összes indulatai *indulat nélkül,* szeret *szeretet nélkül,* haragszik *harag nélkül.*" „Ez a tétel — vonja le a végső következtetést Feuerbach — az abszolút lény önmagából fejlődik — egyébként csak *megfordítva* igaz, ésszerű tétel. Tehát így kell szólnia: csak egy fejlődő, időben kibontakozó lény *abszolút,* azaz *igaz, valóságos* lény."[47]

Feuerbach tehát a történetinek és a logikainak az egységét tagadja, ellentétüket feltételezi, pontosabban ezt az egységet feltételező hegeli módszert tekinti formális jelentőségűnek, és hangsúlyozza vele szemben a történelmi menet követésének fontosságát.

A hegeli kezdetnek ilyen jellegű bírálata a marxizmus történeti és logikai egységét valló elve alapján, úgy gondoljuk tarthatatlan. Mivel azonban ez az elv a marxizmuson belül is vitatott, és problémákat rejt, nem árt, ha keletkezési szálait követjük egy kissé. És erre megvan a mód, ha figyelembe vesszük Marx fiatalkori munkájának, a „Gazdasági-filozófiai kéziratok" „A hegeli dialektika . . . kritikája" című részében tett megállapításait. Marx tehát — a hegeli filozófiától nem függetlenül — beszél a logikai összefüggés jellegzetességéről, funkciójáról s ezt az összegező megállapítást teszi: „*A logika* — a szellem *pénze.*"[48]

[46] Uo. 148, 152, 153, 154.
[47] Uo. 192—193.
[48] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", 102. A marxi megállapításnak csak azokat a vonásait bontjuk ki a következőkben, amelyek munkánk szempontjából célszerűek. E vonások a logika ún. pozitív voltáról vallanak. A marxi álláspontban a logika negatívumára utaló jegyek is fellelhetők. Ezektől *most* elvonatkoztatunk.

A pénzről elmélkedve Marx Shakespeare „Athéni Timón" című munkájában található gondolatokat idézi. Majd a költői szavak lényegét így összegezi: „A pénz a látható isten, minden emberi és természetes tulajdonság átváltozása ellenkezőjévé, a dolgok általános felcserélése és visszájára fordítása; lehetetlent testvérít . . . A pénz az ember és a népek általános, közös rimája, általános, közös kerítője."[49]

Ezekkel az ismérvekkel — mondhatná valaki — nem sokkal jutottunk előbbre a logika funkciójának megértésében. S valóban, annak érdekében, hogy nyilvánvalóbban álljon az összefüggés előttünk, tovább kell követnünk Marxot. Figyelembe kell venni azokat a szavakat is, amelyekben arra adja meg a választ: *miért* töltheti be a pénz a fent leírt szerepét.

„Minden emberi és természetes minőség visszájára fordítása és felcserélése, a lehetetlen testvérítése — olvashatjuk Marxot tovább —, a pénznek ez az *isteni* ereje a pénznek a *lényegében* mint az emberek elidegenült, külsővé-idegenné tevő és külsővé-idegenné váló *nembeli lényegében* rejlik." S megállapítását így összegezi: *„A pénz az emberiség külsővé-idegenné vált képessége."*[50] Ezek a megállapítások már kezünkbe adják „A logika — a szellem pénze" aforizma megértéséhez a kulcsot. Arra utalnak ugyanis, hogy ahogyan a pénz közös általánosa lehet az emberek konkrét képességeinek, igényeinek, mert önmaga nem más, mint e képességek külső megjelenési formája — ezek általánosa; úgy a logikai összefüggés sem más, mint olyan általános, amely éppen azért állhat a konkrét helyén, éppen azért lehet ennek „csereeszköze", mert önmaga nem idegen ettől, nem ellentétes ezzel, hanem éppen *ennek* belső lényege. A logikai, az általános tehát a történeti lényege, lelke, és nem pusztán csak az ellentéte. A logikai formában jelentkező történeti eszerint analóg az emberi képességeknek a pénzben való jelentkezésével.

Az általános, a logikai igaz, hogy nem pusztán csak azonos az egyessel, a történetivel, de azonos is vele; pusztán ellentétüket feltételezni — mint teszi ezt Feuerbach, amikor az írás és gondolkodás egységét tételező hegeli kezdetet ellentmondásosnak és hibásnak minősíti, és a történeti létjogosultságát hangoztatja — a marxi felfogás szintjéről egyoldalú; pusztán az összefüggések egyik vonatkozását — az ellentétet — figyelembevevő megállapítás. *Végső soron az általános és egyes elszakítását alapszik.* Ezzel szemben a marxizmus szerint a logikai, az általános a történetinek, az egyesnek egy pontba sűrített, mintegy kicsapódott formája; és a logikai kifejtési mód ennek következtében nem idegen a történetitől.[51]

Feuerbachnak a megfordításnál alkalmazott módszertani hibája tehát így foglalható össze: Feuerbach nem tételezi a két egymásnak ellentétes meghatározottság (az írás és gondolkodás) *egységét*, hanem egység helyett az egyiket helyezi előtérbe —, s elveti azt a hegeli törekvést, hogy a kifejtés az egység megnyilatkozása legyen, mert az egységet formálisnak tartja. Mivel azonban a kifejtés mögött a dialektikus módszer nyilatkozik meg, a feuerbachi bírálat a dialektikus módszert nyilvánítja formálisnak. Feuerbach így előfutára azoknak a filozófiai felfogásoknak, amelyek Hegelt, a hegeli filozófiát módszere miatt bírálják.[52]

[49] Uo. 96—97.

[50] Uo. 97. (Kiemelés — *V. I.*)

[51] Annak tudományos leírását, hogyan válik a történeti logikaivá lásd Erdei László „Az ítélet dialektikus logikai elmélete" c. munkáját.

[52] Kroner pl. hivatkozik is Feuerbachra, miközben a hegeli dialektika és az irracionalizmus azonosságát „bizonyítja". Lásd Kroner: „Von Kant bis Hegel", II.

A hegeli kifejtési módra, a dialektikára vonatkozó feuerbachi bírálat tartalmi alapját, s egyben a hegeli filozófia egyoldalú megfordításának *okát* közelebbről látjuk, ha elemezzük Feuerbachnak a hegeli „lét és semmi egységére" vonatkozó megállapításait. Feuerbach a hegeli kifejtési módot bírálva azt a *tartalmat* is egyoldalúan szemlélte, amelynek kifejtése, megnyilatkozása, realizálódása a kifejtési mód; pontosabban e tartalom bizonyos elemeit nem tudta a misztikától elválasztani.

A „lét" és „semmi" közismerten a hegeli abszolút eszme logikai fejlődési folyamatának a kezdete; egységük alkotja a fejlődési folyamat első szintézisét, a „levést". Feuerbach fel akarja tárni ennek meghatározottságait, tartalmát s egyben kritikus pontjait. Bírálatának középpontjában a „semmi" áll. Megállapítja, hogy ez nem más, mint a nem-létező, szemben a léttel. Mivel azonban a „lét" a gondolkodásnak a formája — hiszen az abszolút eszme logikai, tehát a gondolkodási tevékenységet kifejtő formájának első kategóriája —, a „semmi" szükségszerűen a „gondolattalanság". Ebből levonja azt a következtetést, hogy a „semmi", mivel a nem-létező, és egyben a gondolkodás nem-létezője, tehát „nem a gondolkodás tárgya". Ebből szervesen következik az a megállapítás: „A semmi gondolása *önmagát cáfoló* gondolkodás."[53]

S bár szövegszerűen itt, ebben az összefüggésben nem bírálja a hegeli kezdet ellentmondásos jellegét — ti., hogy a gondolkodás és nem-gondolkodás egysége —, a gondolkodás és írás ellentétét azonosítani kívánó abszolút eszmére vonatkozó idézett megjegyzéseiből következtethetünk arra, hogyan vélekedik „az önmagát cáfoló gondolkodásról". Az elmarasztalás szövegszerűen is jelentkezik, amikor Feuerbach *értelmezi* a hegeli „semmit".

Azt szoktuk mondani, hogy minden ember korának szülötte, általa meghatározott. Ezt az összefüggést Hegel a következőképpen fogalmazza meg: „. . . senki sem haladhatja meg igazán a maga korát, mint ahogy nem ugorhatik ki a maga bőréből".[54]

Ez a megállapítás Feuerbachra is érvényes: ő sem tudta Hegelt a „semmi" értelmezésekor másként, mint korának szemszögéből vizsgálni. A vizsgálat eredménye azonban negatívnak tekinthető. Amiért megmaradt a kor által kínált receptnél, kritikusan ment el a hegeli filozófia éppen egy pozitív — bár vitatható formában jelentkező — törekvése mellett. Sőt a filozófiának, pontosabban a logikának olyan vonását kérte számon Hegeltől, amely megtalálható felfogásában, s tette mindezt úgy, hogy saját megállapításaihoz sem maradt mindig konzekvens.

A „semmiről" szólva Feuerbach Wolffot idézi: „semminek nevezzük azt, aminek nem felel meg fogalom". S maga Feuerbach is ezen az úton közelít a hegeli „semmi" értelmezéséhez: a Wolff által említett jellegzetességet azonosítja a „misztikus" jelleggel. Végső következtetése: „a semmi . . . . spekulatív képzelet kísértete . . . gondolat, amely *nem gondolat*."[55] „Az augustinusi semmi, amely csak azért imponál oly nagyon a spekulatív gondolkodóknak s csak

[53] Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei", 165.
[54] Hegel: „Előadások a filozófia történetéről", I, 60.
[55] Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei", 167.

azért tűnik fel nekik oly mélynek, mert semmi sem lappang mögötte, csupán az abszolút *önkény* és *gondolattalanság* kifejezése."[56]

A „lét" és „semmi" egységeként értelmezett hegeli kezdetre vonatkozó kritikát azonban az ember nem olvashatja anélkül, hogy eszébe ne jutna a sors iróniája. Feuerbach a hegeli kezdetre vonatkozó végső megállapításában kimondja: „a lét *ellentéte* — általánosságban, ahogyan a Logika nézi — *nem a semmi*, hanem az *érzéki, konkrét lét*."[57]

S hogy Hegel a „semmi" kategóriájában az érzékinek próbál formát adni, Feuerbach azért nem tudta észrevenni — s ebben van a sors iróniája —, mert Hegelt nemcsak a kor kínálta recept szerint értelmezi, hanem *a hegeli filozófiára vonatkozó saját megállapításaihoz sem konzekvens.*

Hegel a negációval kapcsolatban nagyon hangsúlyosan kiemeli, hogy ha helyesen akarjuk értelmezni, akkor mindig *meghatározottan*, adott összefüggés negációjaként és nem általában kell szemlélni. Ezt az útmutatást Feuerbach csak részben követi. Látszólag követi. Hiszen a „semmi" a „*lét*" negációja. Mivel a „lét" *a gondolkodás*, így lesz a „semmiből" *a gondolkodás negációja*, vagyis a *nem-gondolkodás*. Ezt azonban ő, amint láttuk érveléséből, azonosítja a misztikával. Hogy ezt a következtetést levonta, abban feltétlenül befolyásolta őt az a tényező, hogy a hegeli filozófiában a „teológia utolsó menedékhelyét, utolsó racionális támaszát" látta.[58] A „semminek" a hegeli kezdetbe való felvétele ezért analóg szerinte a világ semmiből való teremtésének gondolatával. „A spekulatív filozófia *abszolútuma* vagy *végtelenje*, lélektanilag tekintve, nem egyéb, mint a nem determinált, meghatározatlan — a minden meghatározottól való absztrakció, ettől az absztrakciótól különböző, de egyúttal vele újra azonosított lényként tételezve; történetileg tekintve azonban nem egyéb, mint a régi teológiai-metafizikai, *nem* véges, *nem* emberi, *nem* anyagi, *nem* meghatározott, *nem* valamilyen milyenségű Lény vagy Nem-Lény — a világelőtti Semmi, *aktusként* tételezve."[59]

A kérdés az: valóban csak ez-e a hegeli „semmi" értelmezésének egyetlen lehetősége?

A „semmi" nemcsak az abszolút eszme logikai fejlődési folyamatának, hanem a hegeli filozófia szubsztanciájának is alkotó tagja. Ha a „semmit" *ebben* a vonatkozásban meghatározottként értelmezzük, akkor nemcsak a világnak a semmiből való teremtésére kell figyelnünk. S erre a feltételezésre magának Feuerbachnak Hegelre vonatkozó gondolatai is alapot adnak.

Az abszolút eszme természetfilozófiai vonatkozásait elemezve Feuerbach arról beszél, hogy az abszolútum nem más, mint az előtte uralkodó két egymásnak ellentmondó filozófiai érvelésnek, az idealizmusnak és a természetfilozófiának egy „és" által való egyesítése. Az idealista érvelés szerint az S (a szubjektum) a szellem. Mivel a szellem e szerint a filozófiai felfogás szerint abszolút, a predikátum (P) helyét az „abszolút" meghatározottság tölti be. Így adódik az a tétel: Szellem—Abszolút (S—P). A másik, a természetfilozófiai érvelés szerint az S a természet. Mivel ez abszolút, a Természet—Abszolút (S—P)

[56] Uo. 165. Hasonló gondolatmenetet követ Kroner is, „Von Kant bis Hegel" c. munkájában, amikor Hegelt irracionalistának — a filozófiatörténet eddig ismert legnagyobbjának — nevezi amiatt, mert a hegeli szubsztancia a gondolat és nem-gondolat egysége kíván lenni.

[57] Uo. 151—152.

[58] Uo. 197. „*A hegeli filozófia a teológia utolsó menedékhelye, utolsó racionális támasza.*"

[59] Uo. 186—187.

összefüggés adódik.[60] Hegelnél — folytatja érvelését Feuerbach — úgy alakul az *S* és *P* közötti viszony, hogy az előző filozófiai állásfoglalások alanya állítmánnyá, az állítmány pedig alannyá válik. Ezenkívül a két szélső tételt egy „és" kapcsolja egymáshoz. Így adódik az alábbi összefüggés: Abszolútum= Szellem és Természet. „Szellem és Természet csupán egy azonosnak, az abszolútumnak állítmányai, meghatározásai, formái."

Milyen következtetések vonhatók le a „semmi" kategóriájának értelmezésével kapcsolatban, a hegeli abszolút eszmének e fenti magyarázási módját figyelembe véve?

A hegeli abszolút eszme, mint tudjuk, szintézis: a tézis és antitézis egysége.

Keressük meg a „semmi" helyét ebben a képletben: Abszolútum=Szellem és Természet.

Az abszolútum maga az egész abszolút eszme, a „lét" és „semmi" fejlődési szintjén tehát maga a „levés".

Annyit tudunk, hogy a „semmi" az antitézis, és azt is, hogy a gondolkodás negációja.

Az alapul vett képletben a gondolkodás a Szellem helyét foglalja el, következik ez tézis voltából, de tartalmi meghatározottságából is, ti. abból, hogy a gondolkodás *szellemi* tevékenység. A „semmi" számára egyetlen hely marad a képletben: A Természet. Ez a hely megegyezik antitézis meghatározottságával. De vajon megegyezik-e a „semmi" természetével, vagyis tartalmával is? Mielőtt erre a kérdésre választ adnánk, értelmeznünk kell: mit jelent a természetként jellemezhető „semmi" a gondolkodás jellegű „lét" mellett?

Mivel a „semmi", ha meghatározottként értelmezzük, akkor a *gondolkodás* semmije, következik ebből, hogy nem jelenthet mást, mint a gondolkodásnak azt a formáját, amely a természetet, vagyis a tárgyat közvetíti — tehát *az érzékelést*. A „semmi" tehát felfogható természetként, mégpedig a gondolkodás természeti formájaként: szemléletként, illetve érzékelésként.

S amikor „A logika tudománya" című munkájának végén Hegel leírja az abszolút eszme fejlődési folyamatának csúcsát, azt mondja, hogy fejlődésének csúcsára érve az eszme „áttér a természetre", ami egyenlő azzal, hogy „visszatér" a kezdethez, akkor az „Enciklopédia" I. kötetében azt a kifejezést is használja, hogy „visszatér a szemlélethez".

Ezek a megállapítások arra engednek következtetni, hogy *Hegeltől nem volt idegen az a gondolat, hogy a „lét" és „semmi" egysége mögött a gondolkodás és érzékelés egységét tételezze.*[61] Természetesen maga a forma — az érzékinek a „semmi" kategóriájával való kifejezése — félreérthető és vitatható. És nyilván nem is véletlen. Talán a „teológia szelleme" is valóban kísért benne. — Bár, ha arra gondolunk, hogy általa Hegel a dialektikus fejlődés keletkező és egyben eltűnő, megsemmisülő mozzanatát is megragadni kívánja,[62] akkor a semmi kifejezést nagyon is plasztikusnak kell mondanunk. A kifejezés körüli problémák, ezek esetleg vitatható volta sem menti fel azonban Feuerbachot. Nem változtat ezen a tényen, hogy a „semmi" *tartalmi* összefüggéseinek *pozitívumai*

[60] Csak mellékesen jegyzem meg, hogy az abszolút eszmének ez az értelmezése szoros kapcsolatban van Marxnak azzal a már idézett megállapításával, amely szerint a hegeli abszolút eszme nem más, mint a természet és az ember kapcsolata. Marxnál természetesen az ember a szellem helyét foglalja el.

[61] Emellett szól Erdei László „A megismerés kezdete" c. munkája is, amelyben a hegeli kezdetet hasonló értelemben magyarázza.

[62] Lásd Erdei László idézett munkáját.

mellett észrevétlenül elment, és pusztán negatív vonásait vette figyelembe. Lényegét feltárni nem tudta, formájának „bizarr" volta miatt misztikának minősítette.

Mivel mindezt úgy tette, hogy közben a hegeli abszolút eszmét olyanként is értelmezte, amely összefüggéseket felhasználva, megláthatta volna a „semmi"-ben az érzékelést, ezt azonban nem tette; — azt kell mondani: Feuerbach saját, Hegelre vonatkozó megállapítása sem nevezhető mindig konzekvensnek. Ezt azért fontos hangsúlyozni, mert azt jelzi, hogy Feuerbachnál a hegeli filozófia *alapjának* megértése körül van baj.

A hegeli filozófia bírálatának általános elvi alapja

A hegeli kifejtési módra vonatkozó feuerbachi megállapítások elemzése megmutatta, hogy Feuerbach nem tudja differenciáltan szemlélni a hegeli abszolút eszmét, ez akár mint a történeti és a logikai egysége jelenik meg, akár mint a lét és semmi egysége. A hegeli filozófia megfordításával kapcsolatos problémák elemzése megmutatta, hogy Feuerbach a hegeli abszolút eszme tevékenységéből — amely Hegel szerint kétoldalú tevékenység — csak az egyiket tartja a filozófiában használhatónak: a realitás átlépését a fogalomba. Az ellentétes tevékenységet elveti. Mi volt ennek a végső, általános oka?

A hegeli abszolút eszme a hegeli filozófia szubsztanciája. Ez — hogy Marxra utaljunk — olyan tevékenység, amelyben a természet és az ember egysége valósul meg. Ennek megfelelően a hegeli abszolút eszme kifejtési módja, az eszme fejlődési folyamata olyan tevékenység fejlődési folyamata, amely az embernek és természetnek az egységét realizálja.

Az eszme, amint Hegel „Megismerés eszméje" címmel jelzett fejlődési fokon kifejti, két tevékenységet tartalmaz: az Igaz eszméjét és a Jó eszméjét. Az egyik azt a mozgást testesíti meg, amellyel megismerjük a világot, befogadjuk meghatározottságait (elméleti tevékenység). A másik azt a tevékenységet, amellyel akaratunkat rákényszerítjük a külvilágra (akarati vagy gyakorlati tevékenység). Ez utóbbi hegeli tevékenységforma annak a tevékenységnek a megfelelője, amelyet már Kant bevezetett „A tiszta ész kritikájában" (a tárgy alakuljon tudatunkhoz és ne a tudat a tárgyhoz), de Fichte dolgozott ki a maga teljességében: amely által az Én teremti a világot.

Feuerbach észrevette, hogy „Hegel *abszolút szelleme* semmi egyéb, mint az *elvont*, önmagától elkülönített ún. *véges szellem* . . ."[63] tehát az ember. Felfedezése és kritikai megállapítása: az abszolút szellemet „nem lehet elkülöníteni . . . az ember szubjektív szellemétől",[64] nagyon fontos meglátás volt, mert a filozófiai vizsgálódás figyelmét a realitásra, a konkrét emberre terelte. Ennyiben valóban megfordította a hegeli filozófiát, s annak idealista alaphangjával, misztikus vonásával szemben — amely általában nézte a szellemet az egyes embertől elvonatkoztatva — a filozófia fő fejlődései vonalát abba az irányba terelte, amely iránynak a programját maga Feuerbach fogalmazta meg: „A filozófia kezdete . . . nem az abszolútum . . . a filozófia kezdete . . .a *valóságos*."[65]

[63] Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei" 187.
[64] Uo. 188.
[65] Uo. 190.

De ha a hegeli filozófia szubsztanciája a természet és szellem egységét megvalósító tevékenység, és a szellemet nem általában, hanem konkrét, reális, valóságos formájában — mint embert kell érteni, akkor a hegeli abszolút eszmében valóban azt kell látni, amit Marx látott: a természet és ember kapcsolatát létrehozó *valóságos tevékenységet*, vagyis az *emberi munkát*.

Ekkor az eszme alapmozgása a fogalom átlépése a létbe, illetve a lét fogalommá válása semmi más, mint a céltudatos tevékenység egy-egy eleme. Nem jelent mást e mozgás, mint a lét átalakulását fogalommá — vagyis a lét fogalmi feldolgozását: az elméleti tevékenységet; illetve a fogalom átalakulását létté: a gyakorlati tevékenységet.

Feuerbach ebből az együttesből kiemeli az egyiket: a lét → fogalom irányú összefüggést, s ezt állítja a filozófia középpontjába. Ezért mondja: a filozófia kezdete a lét, nem a fogalom, a létről a fogalomra való átmenés szükségszerű, a fordítottja „fényűző önkény". S miközben ezt teszi, elhagyja azt az irányú mozgást, amely a fogalomnak létté való átalakulását írja le. De ez mint látható: nem más mint *a gyakorlati tevékenység elvont, filozófiai képlete*. Ennek az összefüggésnek a reális formáját fogalmazza meg Marx, amikor azt írja: „A pók a takácséhoz hasonló műveleteket végez, a méh pedig viaszsejtjeinek felépítésével nem egy emberi építőmestert megszégyenít. De a legrosszabb építőmestert már eleve a legjobb méh fölé helyezi az, hogy *a* sejtet a fejében már felépítette, mielőtt viaszból megépítené. A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor *a* munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már *megvolt*."[66] Az emberi céltudatos tevékenység nem létezhet anélkül, hogy a fogalmilag elképzelt tevékenység meg ne előzné a ténylegest. *S ez semmi más, mint a fogalomnak a realitásba való átlépése, végső soron a gyakorlat.*

Hogy tehát a „természetet az eszmei tételezi", ez nemcsak teológia, bár teleológia. S hogy a „szellem a dolgok alapja", ez az összefüggés nem idealizmus — ha a céltudatos tevékenységen *belül* nézzük —, hanem a gyakorlati tevékenység alapmeghatározottsága.

Mivel az a tevékenység, amelyet Feuerbach abszolutizált: a realitás átlépése a fogalomba, a *megismerés* alapmozgása, *Feuerbach végső soron a megismerő tevékenységet helyezi a filozófiai vizsgálódás középpontjába, vagyis megmarad az elméleten belül.* Így jelentkezik a hegeli filozófia bírálatában is alapvető fogyatékosságként a feuerbachi filozófiának az a meghatározottsága, amelyet Marx így jellemez: „Feuerbach, nem érve be az *elvont gondolkodással*, a *szemléletet* akarja; de az érzékiséget nem mint *gyakorlati* emberi-érzéki tevékenységet fogja fel."[67] Ennek következtében nem csoda, ha nem tudja meglátni az emberi céltudatos tevékenység filozófiai jelentőségét. Ezért bírálja mindenütt a hegeli filozófia olyan tapogatódzó törekvéseit, amelyek arról vallanak, hogy Hegel igyekszik érvényesíteni a „teremtő" érzéki, tehát a „gyakorlati" érzéki jelentőségét is.[68]

*

[66] Marx: A tőke; MEM **23**, Budapest 1967, 168—169.

[67] Marx—Engels: A német ideológia; MEM **3**, Budapest 1960, 9.

[68] Hogy a hegeli filozófia szubsztanciájának racionális tartalma a céltudatos dialektikus munkának filozófiai jellemzése, ezt az álláspontunkat részletesen „A munka és logika" c. monográfiánkban bizonyítjuk. (Megjelenés alatt.) De e koncepció körvonalait vázolja „A hegeli dialektikus logika alapelve" c. tanulmányunk is, amely a „Logikai tanulmányok" (Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, 65—99.) c. kötetben található meg.

És a következtetések?

Számos adódhatna. Hiszen Feuerbach Hegel-bírálatának több vonatkozását érintettük. Következtetést vonhatnánk le Feuerbachnak a hegeli módszerre vonatkozó bírálatából, de abból is, hogyan fordította meg a hegeli filozófia lét és gondolkodás egységében kifejezett szubsztanciális összefüggését . . . és még számos az alcímekben érintett kérdéskörökre vonatkozókat. A konkrét következtetéseket azonban próbáljuk meg általános formában megfogalmazni. S ekkor valahogy így kell hangzania a konklúziónak: minden marxistának, aki a hegeli filozófiát a feuerbachi filozófia tanításán, ill. bírálatán keresztül akarja megérteni — márpedig így kell megértenie — egyben nagy óvatossággal kell kezelnie Feuerbachnak a hegeli filozófiára vonatkozó megállapításait; mert a hegeli filozófiában több a marxizmusban hasznosítható tanítás, mint amennyit Feuerbach meglátott, de annak érdekében, hogy ezeket hasznosítani tudjuk, hozzá a marxizmus által „felülvizsgált" szemlélet alapján kell közelítenünk.

SZEMLE

GYAKORLAT, TUDÁS, TUDOMÁNY*

MÁTRAI LÁSZLÓ

1. Napjaink tudományos életének fejlődése sürgető módon vet fel a tudomány mibenlétével kapcsolatos néhány elméleti, filozófiai kérdést.

A tudomány — korunkban — részben úgy fejlődik, hogy a bevett klasszikus diszciplínák (nyilván a gyakorlat, a valóság sürgetése következtében) tovább *differenciálódnak*, újabb részekre bomlanak (pl. a kémia klasszikus törzsállományából önállósult a múlt század végén az elektrokémia, később a kolloidkémia, napjainkban a műanyagkémia stb.). Ez felveti az új ágazat és a régi anyatudomány viszonyának, szubordinációjának vagy koordinációjának, alap- vagy alkalmazott voltának stb. kérdését.

Ugyanekkor egy ellentétes fejlődési folyamat is végbemegy: a klasszikusan elkülönült, differenciálódott tudományok közös (esetleg többes) határterületein olyan kutatási feladatok bukkannak fel, amelyeknek újdonsága éppen abban áll, hogy egyszerre több meglevő tudományhoz is tartoznak (ún. *interdiszciplináris* témák vagy *komplex* feladatok), s ezért puszta létük is arra utal — elvben —, hogy bizonyos integrálódási folyamatnak is végbe kell mennie korunk tudományában, mert különben éppen ezek az igen gyümölcsöző problémák teljességgel megoldhatatlanok maradnak. (Nem szólunk itt a tudományok napjainkban való integrálódásának egy másik okáról, arról nevezetesen, hogy a differenciálódással együttjáró „információrobbanás" elkerülhetetlenné teszi a szintetikus, átfogó, filozófiai jellegű tudományok felvirágzását, mert különben a végtelenbe növekvő információhalmaz értelmezhetetlenné és értelmetlenné válik. Az így szükségessé váló szintézisben komoly szerepet vállalhatnak a könyvtárosok és dokumentátorok is, ha helyesen ismerik fel szerepüket az „organization of knowledge"-ben[1].

2. A tudományos élet súlyának és tekintélyének mai megnövekedése, együtt az említett differenciálódási és integrálódási folyamatokkal, egy sereg valóban új tudomány vagy tudományág mellett igen sok *áltudomány* létrehozását is magával hozta, olyan tudományokét, melyek igen fontos elméleti (és gyakorlati) tevékenységek ugyan, de tudománynak csak alapos félreértés árán nevezhetők, s ezért téves elnevezésük igen sok zavart okozhat (és okoz is) a modern kulturális életben, különösen annak tudományos részében. Szinte naponta születnek új „tudományok" (s hozzájuk tanszékek, publikációk, szakmai egyesületek stb.), pedig egy szerény, de józan tudománytörténeti megfontolás bárkit rávezethetne arra, hogy igazán új tudományt kreálni igen nehéz feladat, hiszen az emberi vizsgálódás pár évezredes története során a valóságnak úgyszólván minden olyan területét „megszállta" már, ahol alapvető törvényszerűségek uralkodnak, vagyis ahol a tudományos megismerésnek lehetőségei és feladatai vannak. Még egy-egy olyan valóban korszakot alkotó felfedezés is, mint Kopernikuszé vagy Einsteiné: nem új tudományok, hanem csupán új eredményei már meglevő klasszikus tudományoknak, az asztronómiának és a fizikának.

E tudománytörténeti józanságnak és szerénységnek azonban alaposan ellene dolgozik napjainkban két hatalmas, egymással egyébként rokon, tudományszociológiai tényező: a divat és a presztízs. Emberileg nagyon is érthető, hogy ki-ki szeretné a maga mesterségét azon a fokon látni, ahol a XX. század legdivatosabb és legtekintélyesebb foglalkozása, a tudósé áll. Ez azonban mit sem változtathat azon, hogy nem attól tudomány valamely elméleti tevékenység, hogy divatja, tekintélye

* A Könyvtáros Egyesületek Nemzetközi Szövetségének (IFLA) 1971-es liverpooli kongresszusán elhangzott előadás.

[1] J. H. Shera kifejezése (Jesse H. Shera: „Libraries and the Organization of Knowledge", London 1965).

van, vagy akár egyetemi katedrája, hanem attól, hogy a természet, a társadalom vagy a gondolkodás olyan törvényszerűségeit tárja fel, amelyeket eddig nem ismertünk.

Nem arról van itt szó, hogy a régi, elfogadott, hagyományos tudományok féltékenyen őrzik helyeiket és vétkes konzervativizmussal gátolják új tudományok keletkezését, hanem a „tudomány" elnevezés körüli olyan terminológiai zűrzavarról, mely — éppen a tudományos kutatás fontosságának ugrásszerű növekedése miatt — hovatovább szervezési és metodológiai zűrzavarrá növi ki magát. A terminológiai tisztánlátás elengedhetetlen előfeltétele, hogy ésszerű rendet kell teremteni a tudományos tevékenységre vonatkozó szakkifejezések körében, az ilyetén terminológiai tisztázás, analízis természetesen csak akkor nem marad formális, *nominalisztikus*, ha a terminusok mögött rejlő *reális* tartalmakat is értelmes rendben tudjuk koordinálni.

3. Azon az úton, melyen át az emberi intellektuális aktivitás eljut a legegyszerűbb gyakorlattól a legbonyolultabb tudományig — szükséges legalább 6 fokozatot megkülönböztetnünk. Ezek: *a)* a gyakorlat (Praxis), *b)* a tudás (Kenntnis), *c)* az ismeret (Erkenntnis), *d)* az „elmélet" (Kunde), *e)* a „tan" (Lehre) és *f)* a tudomány (Wissenschaft). (A teória, a kutatás és a rendszer fogalmai azért nem szerepelnek e sorozatban, mert — egyrészt — kisebb-nagyobb mértékben minden fokozatot jellemezhetnek, másrészt mivel éppen ezért a legtöbb nyelvben polivalens jelentésük van.)

Véleményünk szerint a jelzett terminológiai zűrzavar legfőbb (bár korántsem egyetlen) oka az, hogy az emberi tudás fenti *b—f* kategóriáit állandóan összecseréljük, és tudománynak nevezünk olyan elméleti területeket is, melyeket differenciáltabb, pontosabb szóhasználat esetén másként kellene neveznünk. Példaként egyre több ilyen „új tudományt" említhetünk: a szervezéstudományt, a könyvtártudományt, a csomagolástudományt stb.

4. Bizonyos, hogy nincsenek éles határok az emberi tevékenység különféle területei között, de ezek a területek, fokozatok ennek ellenére jól megkülönböztethetők.

a) Maga a gyakorlat, a legegyszerűbb emberi tevékenység is már kapcsolatos, éppen *emberi* jellegénél fogva, az elmélet valamely minimumával. Bizonyítja ezt az a szinte minden nyelvben feltalálható jellegzetesség, hogy valamit végrehajtani „tudni" (können) és „ismerni" (kennen) a végrehajtás miként jét — rendszerint egy gyökérről fakadó fogalmak.

b) A gyakorlattal közvetlen kapcsolatban álló elméleti tudást nevezzük tudásnak (Kenntnis, knowledge, of things[2]).

c) E tudás az *ismeret* (Erkenntnis, knowledge of truth) rangjára emelkedik, ha szilárd, továbbadható, tanítható tudás válik belőle.

d) Ezeknek az ismereteknek rendszerezhető állaga az illető területre vonatkozó *„elmélet"* (Kunde), mely magában foglalja mindazt az ismeretet, amit az adott területen a gyakorlati és elméleti tevékenység felhalmozott. Maga a terület azonban inkább *empirikus*, semmint *elvi* alapon különül el (vagyis nem a terület valamiről *sajátos* törvényszerűségei alapján) a tudás más területeitől. Ezért bármely komoly és *tudományos* jellegű, színvonalú lehet az idevonatkozó elméleti vagy kutatói tevékenység, mégsem beszélhetünk az illető terület „tudományáról". Ezért pl. lehetnek világhírű szakértői az éremkutatásnak, de ennek ellenére nem éremtudomány a helyes elnevezés, hanem éremtan (Münzkunde); mert bármennyire fontos tevékenység is az éremverés, a reá vonatkozó ismeretek nem tárnak fel *lényegbevágó*, új, alapvető törvényszerűségeket; filozófiai nyelven szólva: az általánosságnak és általánosításnak egy mérsékelt fokán állanak.

e) Ha ennél általánosabb, mélyebb, lényegesebb ismeretekhez jutunk, akkor nem csupán ismereteink tudományos jellege fokozódik, hanem a kutatott terület *relatív önállósága* is megnövekszik: ilyenkor az ismeretanyag neve a „tan" (Lehre, doctrine, theory). Ez már nem csupán a gyakorlathoz igazodó, praktikus célú összeválogatása az ismereteknek, hanem teoretikus általánosítás, objektív, immanens összefüggések alapján összetartozó ismereteknek olyan foglalata, melyet csupán azért nem nevezhetünk még tudománynak, mert a valóságban nem rendelkezik külön, önálló törvényszerűségekkel az általa teoretikusan átfogott szektor. Ezért helyénvaló itt az a kettős szóhasználat, hogy „tan"-nak nevezzük egyrészt a tudományos igényű ismeret- és tételrendszerek itt leírt fokozatát — másrészt a valódi, önálló tudományok egy-egy kiszakított s emiatt szintén relatíve önálló részét is (pl. halmazelmélet, Mengenlehre, hőtan, Wärmelehre). Ez utóbbi kategória jelölhető a fő-tudomány nevének megtartásával is (pl. kristályfizika, baleseti sebészet, orvosi meteorológia stb.).

[2] Bertrand *Russell* különbségtevése („Problems of Philosophy", 1912, 69), mely ősi filozófiai hagyományokra nyúlik vissza.

f) Mindezek után nem nehéz körülírni a voltaképpeni *tudomány* rendszertani mibenlétét: tudomány az az emberi elméleti tevékenység és ennek eredménye, mely a természet, a társadalom vagy a gondolkodás olyan alapvető jelenségeit vizsgálja, melyeknek jól elhatárolódó, objektíve önálló törvényszerűségei vannak. (A kérdés ennyiben érinti az alkalmazott tudomány problémáját is, de azzal semmiképpen sem azonosítható.)

5. Ebben az összefüggésben világos, hogy a „könyvtártudomány" éppúgy téves, megtévesztő, pontatlan szóhasználat, mint társai: a szervezéstudomány, színháztudomány stb. Ha ugyanis sorra elemezzük a könyvtárral foglalkozó elméleti tevékenység különböző fokozatait, a könyvtári munka praxisától kezdve a könyvtári ismeretek fokozatain keresztül egészen az egyetemeken oktatott tantárgyakig: nolens-volens, meg kell állapítanunk, hogy éppen ott, azon a fokon, ahol a könyvtártan átmehetne további általánosítás, elmélyítés révén voltaképpeni tudománnyá — éppen akkor már „szembetalálkozik" tényleges, önálló tudományokkal: szociológiával, pszichológiával, művelődéstörténettel, pedagógiával, filozófiával stb. Vagyis a „könyvtártudomány"-nak éppen a leginkább tudományos ágai szűnnek meg „könyvtártudomány" lenni és mennek át (a dolgok logikája szerint) olvasásszociológiába, tudományfilozófiába, művelődéstörténetbe, olvasó-pedagógiába, esztétikába, szaktudományba, jeléül annak, hogy a könyvtári munkára vonatkozó ismeretek nem mélyíthetők tovább egy önállóan létező, valóban tudományos tételrendszerré.

Fenti analízis természetesen nem jelenthet merev kategorizálást, az elméleti aktivitás fokainak mesterkélt elkülönítését (amit legtöbb esetben a különböző nyelvek is lehetetlenné tesznek, pl. a „Kunde" és a „Lehre" fogalmainak váltakozó elnevezésével).

De komoly gyakorlati következményekkel, tudományszervezési károkkal járhat az, ha presztízs-okokból negligálnánk a kutatás és elméleti eredményeinek tényleges, objektív szintkülönbségeit, tudománynak minősítvén valamit, ami a gyakorlatra épülő ismeretszerzésnek csupán a középfokán áll és esetleg soha nem is juthat az általánosítás további szintjére. Mert bár az elméleti szintek között valóban nincsenek éles határok (kezdve azon, hogy nincs olyan kezdetleges gyakorlati tevékenység, melynek ne volna valamiő teoretikus együttjárója), de mégis félreismerhetetlen az a három trend, tendencia, mely minden produktív elmélet útját jellemzi: út a jelenségtől a lényeg, a mindennapiságtól a tudományosság, a valóságtól a törvényszerűség felé.

Helyesen állapítja meg Shera[3], hogy a könyvtárosoknak jogos becsvágya, hogy mesterségüket tudományos szinten folytathassák. Ez azonban — úgy véljük — nem akkor következik be, ha helytelen szóhasználattal tudománynak nevezik el a munkájukra vonatkozó elméleti ismereteket, hanem akkor, ha helyesen orientálódnak korunk bonyolult tudományos életében és példát mutatnak a teoretikusan igazolható, megalapozott szóhasználatra. A helytelen szóhasználatot pedig átengedik a szervezéstudomány, a kórháztudomány vagy a csomagolástudomány képviselőinek.

[3] I. m. 162. — Egyébként Shera elképzelése a tudomány mibenlétéről felette problematikus. „A könyvtárosság — írja — nem tudomány, ha tudományon a szó népszerű, lapos, sőt félrevezető értelmében tények, megfigyelések, törvények, elméletek és módszerek halmazát értjük, mely a jelenségek természetére nézve az egyedi felfedezések lineáris sorából összeálló információtömegként jött létre. Ha tudomány csupán normatív vagy pozitivista lehet, akkor a könyvtárosság egyáltalán nem lehet tudomány." Ha azonban — folytatja — a tudományt nem így fogjuk fel, hanem olyan „generikus" koncepcióként, mely „magában foglalja a tudományos közösség pszichológiáját és szociológiáját is" — akkor a könyvtárosság tudomány. Látható, hogy Shera is csak a pszichológia és szociológia idegen tollaival felékesítve tudja a könyvtári elméletet a tudomány szintjére emelni.

IN MEMORIAM LEO POPPER

POPPER LEÓ ÉS A MŰVÉSZETTÖRTÉNET

Megjegyzések egy elfelejtett művészeti kritikusról

Popper Leó — az esszéíró és esztéta — jelentőségére kortársa és barátja, Lukács György ismételten rámutatott. Lukács neki dedikálta könyve — „A lélek és a formák" — berlini kiadásának (1911) bevezető fejezetét; idézte Poppert az Alexander Bernát „Emlékkönyv"-ben (Budapest 1910); nekrológot írt róla 1911. december 18-án a „Pester Lloyd"-ban, melyet most, szíves engedelmével, magyar fordításban itt újra megjelentetünk; és végül, Lukács monumentális „Esztétiká"-jában is határozottan utalt Popper esztétikai eszméinek egyetemes jelentőségére. Ettől eltekintve azonban Popper nevét a Brueghel, Michelangelo és Maillol szakirodalomban soha nem idézték mindeddig.

Popper Leó Budapesten született 1886-ban, Popper Dávid, a híres csellista és zeneakadémiai tanár fiaként. Művészi környezetben nőtt fel, zenei tehetséggel megáldott ifjú rajzoló, festő és komponista volt; korán érett zsenialitása gyümölcseként időnként megírt egy-egy választékos nyelvezetű esszét. Rövid élete (25 éves korában halt meg) nem hagyott időt arra, hogy tehetsége gazdagságát teljesen kibontakoztathassa. Annál inkább méltó az emlékezetre, hogy a törékeny, tüdőbeteg ifjú betegágyán, melyhez élete utolsó tíz évében kötve volt, képes volt arra, hogy szellemének gyümölcseit összegyűjtse, mielőtt a halál magához vette.

Popper Leó nem művészettörténész, hanem kiváló művészeti kritikus és esztéta volt. A történeti tények nem érdekelték, és az sem, hogy az egyik művész közvetlen befolyást gyakorolt a másikra; a modern történettudomány empirikus tér- és időfogalma hidegen hagyta. A lényeget keresve: a belső vonzódást két mester között, a magasabb tér—idő rendet, amely egymáshoz közelíti azokat, akik a fizikai térben és időben gyakran el vannak választva egymástól. Így látta és magyarázta a Brueghel és Cézanne közti rokonságot.

A művészetről szóló esszéiben — melyek nyelvezetükben Rilkére emlékeztetnek — egy új normatív esztétika körvonalait ismerhetjük fel.

Popper szerint minden művészeti ág konstituáló elvét annak anyaga és technikája határozza meg — nem pozitivista, hanem metafizikai értelemben. Ez a forma esztétikája, amelyet Cézanne és Maillol akkor új klasszicizmusának álláspontjából kiindulva alkotott meg, szemben Monet és Rodin impresszionizmusának esztétikájával.

Popper építészetelmélete a következő — egyetlen erről a témáról fennmaradt — mondatban található: „Az építészet kötelessége az, hogy terheket hordozzon." Szobrászatra vonatkozó elmélete rövidre fogva a következő: „A szobor mindig a súly közvetlen uralma alatt marad." „A szobrászatnak mindent mellőznie kell, ami letörik." „Az alakok mozgását is a súly határozza meg." „A torzó, ahol a kiálló letörik, a súly allegóriája. A naturalizmus megfeledkezik a súlyról."

Popper festészetelmélete így hangzik: „Ősidők óta minden festészet az anyagok sokfélesége helyett... egy különleges, egységes, specifikus súlyú anyagot adott... amelynek önkéntelenül az a misztikus szerep jutott, hogy egyesítse, amit isten szétválasztott ...amely, mint valami ‚univerzális anyag' (Allteig) minden anyagot ki tudott fejezni... A festészet sajátos anyaga a szín, illetve a festék, valami olyan egységet teremt, amely minden végső különbséget elfojt." Popper szerint tehát a festészet lényege a festékek, a színek egyanyagúsága, amelynek a valóság sokanyagúságát kell visszaadnia.

A művészettörténész elismeri ezt az esztétikát, ha egyoldalúságaiban talán kételkedik is, és utalni fog egy olyan polaritás lehetőségére, amely hasonló Heinrich Wölfflin fogalompárjaihoz.

Az építészet akkor is jó lehet, ha a teher nem látható, mint például a gótikus katedrálisokon, amelyek nem a terhet akarják kifejezni, hanem az égi birodalom éterikus könnyűségét, súlytalanságát.

A szobrászat akkor is jó lehet, ha nem a kőtömb törvényeit követi, hanem más anyagokét, például a bronzét vagy a terrakottáét; és akkor a lényege már nem a súly és a zártság, hanem az oldott mozgás könnyedsége. Már a XVI. században megkülönböztették a szobrászat e két fajtáját: „per via di levare" és „per via di porre".[1]

A festészet nem feltétlenül a világ különböző anyagainak a posteriori szintézise. Szuggesztíven mondja Popper: „A testek felfalják egymást, mígnem egy anyaggá válnak." Talán közelebb áll a valósághoz, hogy a nagy mestereknek a priori birtokukban van egy hülé, egy ősanyag, amelyet azután úgy differenciálnak a világ különböző anyagaivá, hogy közben az egység nem vész el. Azonkívül létezik egy „festői festészet", például a XVIII. századi francia, vagy az impresszionizmus, amely az anyagoknak a néző szemére gyakorolt hatását és nem a szubsztanciát önmagában akarja megragadni.

Akárhogy legyen is, az az elmélet, amelyet Popper látott meg elsőként és emelt egyetemes esztétikai kategóriává — az anyag egyneműségének elmélete a műalkotásban —, megőrzi jelentőségét.

Popper elméletét a kőszobor szükségszerű lezártságáról egyébként Adolf Hildebrand „A forma problémája a képzőművészetben" című munkájában (1893) megelőzte. Hildebrand a „kőtömb téregységének" nevezte ezt. Másrészt Popper elméletét a súlyról, mint a kőszobrászat lényegéről, három évtizeddel később megismételte Hans Sedlmayr Michelangelóról szóló esszéjében (1940). Itt Michelangelo szobrászatának definiciója — „a kő felfogása mint nemcsak kemény, sűrű, hanem súlyos anyag, sőt mint a megtestesült súlyosság" — azonos Popper 1910-es meghatározásával.

Alapvető Popper elmélete a szükségszerű diszkrepanciáról, mely a művészi intenció és ezen intenciónak a műalkotásban való megvalósulása között van, valamint a „szükségszerű félreértés" elve, amely a megvalósult mű és annak a szemlélő számára adódó értelme között mutatkozik. Ellentétben Alois Riegl „Kunstwollen" elméletével — mely szerint a művészi szándék a műalkotásban súrlódásmentesen megvalósul, és másrészről a megvalósult művet a szemlélő adekvátan megérti — Popper a művészi akarásnak az alkotó folyamatban való szükségszerű kudarcára utal, felismer azonban ebben a kudarcban valami nagyságot és igazságot, melyről a művész maga legtöbbször még csak nem is álmodott: „Ahol mindenkinek el kell buknia, ott ő is elbukik (ti. Brueghel). De lám: amit bukásában teljesít, az sokkal több, mint amit akart." Ez az elmélet nagyon fontos kiegészítése és helyesbítése a riegli Kunstwollennak, azaz a művészettörténet gazdagodása. Persze nem pótolja tökéletesen a riegli elméletet. Popper tétele — a kifejezés inadekvátsága az anyagban a művész eredeti szándékához viszonyítva — bizonyára fennáll. De az igazán nagy művészeknél ez az inadekvátság csekély, és nem engedi meg, hogy elfelejtődjék a szándék és a megvalósulás lényegi összefüggése, ahogy azt Riegl kiemelte. A popperi „félreértés" a befogadó részéről kétségkívül létezik, azonban a teremtő beleérzés (l'intuition creatrice) segítségével csökkenthető, és a történeti tények mélyebb ismeretével kontrollálható és kijavítható. Popper nézőpontját Riegl szükségszerű kiegészítéseként kell értékelnünk.

Popper esszéi a művészetről nemcsak azért jelentősek, mert új elméleteket és gondolatokat tartalmaznak, hanem azért is, mert személyes stílusának ragyogása írásait irodalmi műalkotásokká emeli.

Popper Leó itt újraközölt cikkei hatvan év távlatából is még mindig időszerűek maradtak, és kívánatos, hogy gyümölcsöző hatásuk legyen az esztétika és a művészettörténet tanulmányozóira.

Charles de Tolnay
(„Acta Historiae Artium", 1971. 1—2. sz.)

[1] „azáltal, hogy elveszünk" és „azáltal, hogy hozzáteszünk"

POPPER LEÓ (1886—1911)

— *Nekrológ* —

A nagyság megtilt minden érzelgősséget. Halálának néma értelmetlensége borzalmasabb és nagyobb, mint amilyen a panasz vagy a fájdalom bármely szava lehetne. Ahhoz, hogy megformálja azt, ami lehetőségként benne rejlett, talán egy reneszánsz ember életereje és élettartama elegendő lett volna, ám neki csak egy rövid, folytonos betegségben eltöltött élet adatott, és meg kellett elégednie azzal, hogy alkotásra csak a félig-meddig koncentrálható fizikai erő ritka órái jutottak. És

mégis, életének derűs és nyugodt szigorúsága megtilt minden szószaporítást a töredékekről, a pályáról, amely félbeszakadt, a reményekről, amelyek nem teljesedhettek be. Beteg teste nem tudta zenei és festői tehetségét a tettekig eljuttatni, de amit esszéiben írásba foglalt, az virágzó, erőteljes és gazdag, önmagában lezárt, az elhagyja életének — az életnek — értelmetlen töredékességét: saját életet él, formává vált.

Popper Leó gondolata a forma. Minden jelentős embernek csak egy gondolata van; sőt, kérdéses, vajon a gondolatnak lehet-e egyáltalán többes száma, vajon a sokrétűség talmi gazdasága nem pusztán a felületre vonatkozik-e? Popper világában a forma a megkötő és rögzítő, a feloldó és megváltó. Az élet és a mű, a világ és a forma, az alkotó, a megformálás, a forma és a befogadó közötti szakadékot még soha senki sem tárta fel annyira, mint ő. Ennek a formavilágnak az előfeltétele az élet iszonyatos inadekvátsága volt — mert az életben mindent vak erők űznek és meghamisító fikciók irányítanak —, bölcsője és útja a lét és a forma elválasztó egysége, minden megnyilvánulás szükségszerű és helyrehozhatatlan félreértése volt. A forma abból keletkezik, hogy minden kifejező eszköz minden egyes anyagot meghamisít; szegénységünkből és korlátozottságunkból születik a megváltás. Popper Leó művészetfilozófiájában a technika elmélete metafizikává válik. Minden festészet ősténye, hogy festékkel kell festeni, és hogy a festékek egyanyagúságának kellene visszaadnia a festészet teljes sokanyagúságát, de erre nem képes: ez a merészen vállalt lehetetlenség és az elkerülhetetlen hajótörés ebben az esztétikában a művészet hétköznapjainak kozmikus víziójává, egy mindent átfogó formafogalommá válik. Így kényszeríti rá a kő a szobrászra — aki ugyancsak a természetet keresi és nem tudja megtalálni — a tömbbezártság egységét, így válik a népművészet alkotásaiban a tarkaságra törekvő akaratból a rejtett, elveszett és mégis mindenek felett létező érzék misztikus teljessége. Popper Leó formafogalma minden korlátozót és elvonatkoztatót elhagyott; a forma világa adakozó, boldogító és teremtő; igazabb, valóságosabb és elevenebb, mint az élet. (Olyan klasszika ez, ahol Giotto, Brueghel és Cézanne is klasszikusok.) A forma aktivitásra ébred; a forma, a megindokolatlanság maga, a nagy véletlen, sajátos nem-tapasztalati, metafizikai lendülettől űzetve betör az életbe, benyomul az akarat és a mű közé, meghamisítja a szándékot és megváltoztatja a tettet, azért, hogy mindazt, amit az emberek okosan vagy tudattalanul hamisan akartak, zátonyra futtassa, és hogy akaratuknak ebből a kudarcából az igaz fakadjon.

A forma a létezés végső és legerősebb valósága. Popper Leó — terjedelmét tekintve kicsiny — életműve formavíziójának ereje következtében magasan fölötte áll empirikusan adott élete minden lehetőségének; felemelkedik egy olyan életbe, amelynek „lenni kellene" és ott hazára talál; mindaz, amit írt, tele van erővel, szépséggel, gazdagsággal és ügyességgel, a teljességből született és a teljesség nemes öntudata uralja. Életének gyötrelmes értelmetlenségéből és töredékességéből egyetlen árnyék sem vetődik erre a ragyogásra. Ennek a tündöklésnek minden panaszt el kell fojtania: a hősiesség, amellyel lényét életéből kiemelte és lényeggé formálta, csodálatra késztet és az áhítat csöndjét követeli, e hősiesség előtt minden gyásznak könnytelennek kell lennie.

Lukács György
(„Pester Lloyd", 1911. dec. 18.)

POPPER LEÓ ESZTÉTIKAI ÍRÁSAIBÓL

A GICCS[2]

Lukács Györgynek
A dilettáns soha sem a tárgyat, mindig csak a tárgyról való érzéseit ábrázolja. — Goethe

Ha a művészet a dolgok metafórája, akkor a giccs sántító hasonlata. A művészet — mint az idegen, aki a soselátottat legszebb honi neveivel próbálja megnevezni — a legjobb anyagokat veszi elő birodalmából, hogy méltó legyen a hasonlítotthoz. Veheti a legeslegjobbakat, ha tudja, hogy telik majd az egészre. Joga van minden magassághoz, melyet meg tud tartani. A giccs azonban hasonlatának alaphangját vagy egészen alacsonynak fogja fel, és így lejáratja a dolgot, vagy magasnak, és ezzel magát a hasonlatot

[2] E cikk fordítása Balázs Béla kéziratban fennmaradt fordításának felhasználásával készült.

járatja le, mert arra kényszerül, hogy azt rögtön újra elejtse. Így vagy a fellendülések és esések kerge táncát adja, vagy ha lemond a magasságról, a legalacsonyabb fok egységét. — Mind a kettő elegendő megmaradásához. Mert az emberek a hasonlatban éppoly kevéssé veszik észre a sántítást, mint az alacsonyságot. Művészetnek tekintik a giccset éppen úgy, mint ahogy életnek a művészetet. Az ember disztingváló érzéke ingadozó, ha olyan dolgokról van szó, melyekhez semmi köze. A sok és különféle dolog robbanó zűrzavarából a hasonlóságokba menekül, és csak akkor ismer el újra különbségeket, ha szellemét a tárgyi korlátozottság révén védettnek tudja. Csak azon kevés dolog között lát különbséget, melyek közelről érintik. És a tőle oly távol álló dolgokat, mint a természet és a művészet, szükségszerűen összecseréli, hasonlóképpen a művészetet és az álművészetet. Megelégszik a legfelszínesebb ismertetőjelekkel: azzal, ami a realitások teréből figyelmének síkjára esett. Ami pedig neki elegendő, az a mérce: a giccs a műalkotásnak valamely, lényegétől idegen minimumra való redukciója.

Minden giccs ott keletkezik, ahol a forma elvesztette azokat a követelményeket, amelyek létrehozták; ahol saját okai helyébe más okok lépnek, melyek a forma értékeit tagadják és kompromittálják; vagy ahol a formából egy véletlen, nem lényegéhez tartozó élvezet származik, és egy új forma keletkezik, mely csak ezt az élvezetet akarja létrehozni és semmi egyebet, az egész bonyolult művet erre a minimumra redukálva. A giccs legkülönbözőbb fajtáiban ez a redukció a közös vonás. A redukció leggyakrabban ott történik meg, ahol maga a művész sem tud többet kihozni a formából, a legjobb akarattal sem, akár többet lát benne, akár nem. Ritkábban ott, ahol a művész az élvező még csekélyebb megkülönböztető képességére számít és mindent elhagy, ami annak szükségletéhez nem feltétlenül kell. És végül, a legjelentékenyebb esetben, ahol valamely szenzáció, valamely bizonytalan illat származik a formából, melyet a művész többre tart a virágnál, mely a virág summája lesz számára és az egyedül elérésre méltó. Ez a giccs tipikusan modern fajtája. A többi válfaj mindig létezett. Szakadatlan soruk — az egyiptomiaktól kezdve minden korszakon át — végigkíséri a műalkotások sorát. Ez az utóbbi azonban még sohasem volt a képzőművészetben, csak az impresszionizmussal keletkezett. Nem a nagy franciák impresszionizmusával — mely a köztudomás szerint is már régóta létezik, és amely csak víziójában, nem pedig moráljában impresszionisztikus —, hanem azzal a feltétlenül új, vétkes impresszionizmussal, amely körülbelül Whistlertől eredt és amilyennek ma mindenütt értelmezik: a stilizált haut-gout és patina impresszionizmusával, az önmagát szagoló lehelet művészetével.

Goethe, aki a mottó szavait egy, az „úgynevezett dillettantizmusról" szóló vázlatában a pragmatikus költészetre vonatkozó helyen írta le, egy veszteség lényegét és ezzel egyúttal egy eljövendő művészet keresztjét mondta ki. Mert ahogy a dilettáns „a tárgyak okozta érzést" a tárgyak helyébe teszi, úgy az impresszionista a forma hangulatát adja a forma helyett, a dolgok leheletét a dolgok helyett; vagyis valami olyat, aminek rögtön meg kell semmisíteni önmagát, mert nincs vele az alap, melyből megújhodhatnék. Megújulásához tehát éppúgy, mint megmaradásához, mindig a kiegészítő élvező segítsége kell, anélkül semmire sem képes. A giccselő azonban, aki az új, olcsó értékeket hatalmába keríti, készséges és kritikátlan segítőtársra talál az élvezőben, aki immár hozzászokott az együttműködéshez és rendkívül érzékeny lett. — A képzőművészetben a giccsnek ez a legelőkelőbb ideája különösen termékeny volt. Ami ezen kívül van, az vagy jóhiszemű, vagy egyszerűen közönséges: művészgiccs vagy tömeggiccs. Az első fajta emberét gyakran magas vágyak lelkesítik és sokszor a tragikumnak sincs híjával. Tekintetét mereven a legjobbra szegezi, és engedmény nélkül, biztos kézzel csinálja a rosszat. Tudattalanul hajtja végre a végzetes redukciót. A második fajta embere titokban csinálja ezt: egyre rosszabbul és rosszabbul fest, és csak ott áll meg, ahol ezt az élvező már majdnem észrevenné. Az előkelő azonban nyíltan teszi ezt, egyetértésben a kiegészítő erővel bíró élvezővel: a festő egyre rosszabbul fest, de az élvező egyre jobban élvez, és ebben mindketten oly messzire mennek, ameddig csak tudnak. — A tömeggiccs és a művészgiccs nem sok dolgot ad a kutatónak. Szétválasztandók azon érzések szerint, melyeket szolgálnak: hazafias, történelmi, valláserkölcsi, otthonias és feszteleníl erotikus, szociális szigorúságú és szociális kedélyességű, panteisztikus és családiasan vidám giccsre. A példákat mindenki összekeresheti magának bármely korszakból. — Az előkelő azonban komplikált jelenségekre támaszkodik. A l'art pour l'art azt remélte, hogy a művészek jobban fognak festeni, ha minden más célt elvesznek tőlük és csak a színeket hagyják meg nekik; most azonban látható, hogy keservesen csalódtak,

mert a művészek, akik sokat és előítéletek nélkül foglalkozhatnak szabaddá vált színeikkel, hamarosan rájönnek arra, hogy a színek jobban festenek, mint ők maguk, és e megismerésnek valamennyi konzekvenciáját levonják. De így a remélt gyógyulás helyett annak ellenkezője következik be. A mind jobban leegyszerűsített eszközöknek, melyek a gyöngülő formatudásból erednek, egy egyre jobban megsokszorozott érzékenység felel meg, mely aztán minden formaérték felbomlásához vezet. Mert ahol egyszer az élvező érez, ott mindent megérez: ott érzi a semmit is, és így a művész a semmit alkotja. Ahol egyszer az élvezőt bevonták a játékba, ott a játszma elveszett. Azzal kezdődött, hogy a dolgok helyett a lényeget adták. De e lényeg helyébe lassan akcidensét, a minimumot csempészték. És az élvező mégis egyre jobban élvezett, mert teljesítménye mind nagyobb lett. Az alkotó pedig egyre inkább élvezővé vált. A legfinomabb megértéssel segíti elő saját szándékait: elég egy célzás, és világok tárulnak fel előtte. Érzése — legmélyén már a giccselő érzése — a végső idegértékek hipertrófiáját mutatja. A testetlenné vált forma végletekig átlelkesül: nem dolog többé, csak jelkép; és nem egy adott dolog szimbóluma, hanem mindannak a bér-szimbóluma, ami benne akarja magát kifejezve érezni. Csak ösztönző és — maga egészen kötetlen lévén — az élettartalmaknak csak feloldójává válhat. A szín, a vonal és a tónus abszolút értékek lettek, ami régen lehetetlen volt. Az őket vezetni képtelenség átváltozott az általuk vezettetés rendkívüli képességévé: most olyan idegéletet sugalmaznak az érzékeny élvezőnek, mely következményeiben megszázszorozza az élvezetet, mialatt az élvezőt a munka legnagyobb részétől megkíméli. A művészet megtanítja az élvezőt a természet lefölözésére, és a természet ahelyett, hogy megbocsátóan védelmébe fogadná, kerítő módjára újra visszaküldi a művészethez. Az élvező védtelenül ki van szolgáltatva a gáttalanul rázúduló ingereknek, mert nincs számára ellenőrzés: sem a szemében, mely az ingerek biztos alapzatát mindig közel tartaná, sem valamely stílusban, mely partot adna áradásának. Csak benyomásai vannak és sehol sem talál ellensúlyra. Soha sincs kétféle eszköze, mint a művésznek, akinek szeme van és idegei, vagy stílusa és idegei; neki csupán idegei vannak, azokból pedig ki kell, hogy áradjon, ami beléjük áradt, mert nincs jelen semmi, ami megkösse: nincsen forma az érzéshez, nincsen régi az újhoz, nincsen nyugalom az ingerülethez.

Talán úgy történt, hogy a világ mégis túlságosan nyitva állt a művész előtt. Amerre pillantott, minden szabad volt, és semmit sem parancsoltak neki. Új nüanszokkal és szenzációkkal volt teli a láthatár. Az egzotikum elhozta gazdag növényzetét: leszedték a héját és régi magvakat burkoltak bele, és az idegen virágok beporozták egymást a természet akarata ellenére. Ingerek és örömértékek bábele jött, melyek végtelenül és választás nélküli vegyülésben vadul kavarogtak; és ami ebből keletkezett, az a talajtalan virágzás kultúrája volt; az ismeretlen apák kultúrája.

Természetes, hogy ez a művészet, melynek semmi határozott védenivalója nem volt, kerülte a törvényt, amely kényelmetlenné válhatott volna rablókalandjain; természetes, hogy az individualizmust hirdette, mert véletlenségeinek más igazolást, mint a személyiséget, nem találhatott, és természetes, hogy a csak-a-saját-mértékkelmérhetést becsülte, mert tartania kellett minden összehasonlítástól. — Az Én, mely elfelejtette a formák mögött való eltűnést, egyszerre kényelmetlenül útban állt mindenütt, ahol a valóság meglátásáról volt szó. Elhatározták tehát, hogy „à travers un temperament" fogják szemlélni. De a temperamentum ilyen jó bánásmód mellett nagyon felburjánzott és nemsokára semmiféle valóság nem volt mögötte látható. Nem maradt más hátra, meg kellett fordítani ama szólást, mondván: a művészet legyen éppen az a temperamentum, az az én, a természeten át nézve. Az akadály vált fő dologgá, és az újdonság lett a mérce. Arról akarták felismerni a jót, hogy az valami ismeretlen. A személyiségnek nem volt kontrollja a körülröpködő ingerekkel és a művészetnek a személyiséggel szemben. Mert csak a személytelen és a formális ellenőrizhető. Így magától érthető, hogy ingerek és személyiségek keletkezhettek és hathattak; és belopódzkodhattak mindenhová, ahol nem volt keresnivalójuk; hogy számtalan giccselő bújt elő minden sarokból — és névtelenségük útlevelével ellátva átlépték a határokat. A giccselők a művészek közé kerülnek, a művészek — ingereikkel — a mesteremberek közé elegyednek és megfertőzik a mestereket, akik eladnák lelkük üdvösségét, ha giccselők lehetnének.

Ennek az individualizmusnak az a legnagyobb vétke, hogy betört egy olyan területre, ahol tisztább törvények uralkodnak. Az absztrakt művészetekben még ment a dolog úgy-ahogy. De ha már ott is kellemetlen volt, hogy valamely dolog helyett egy illatot kellett néznünk, itt végképp tűrhetetlenné vált, ha azt kívánták tőlünk, hogy egy lelkiéletre üljünk és egy

idegrendszerben lakjunk. Egyszerre csak arra kényszerítettek bennünket, hogy mindabban részt vegyünk, ami azelőtt békében hagyott. A szobaberendezés gondolata — minden dolog olyan pontosan a helyére legyen állítva, hogy a szoba közepén úgyszólván láthatatlanná váljon — és a bútorok értelme egészen a visszájára fordult. Szekrények hirdették belső életüket, székek juttatták érvényre emberi jogaikat; és az ember vált a bútorok használati tárgyává. Valami kétségbeesett elevenség vett erőt a dolgokon. Az új ornamentika — sehonnan sem levezetve, gátlástalanul létrehozva, megkeverve és elterjesztve — egyszeribe megelevenítette a fél világot. Oly kárt okozott benne, hogy nemzedékek múlva sem fogja kiheverni, mert a művek, melyek hordozzák, meg fognak maradni. Az ornamentum semmiség, de vasból való; nincs eredetije, de milliónyi megismétlődése van. — Mert a gép engedelmes. Régen, a kézművesmunkánál minden egyes darabot megvizsgáltak és megítéltek; mindnyájan szakértők voltak; az ellenőrzés a tradícióból, a mesterből és az anyagból indult ki. Előállíthatóság és használhatóság volt az a két poláris kritérium, amelyek között nem lehetett elosonni. Ám amikor a gép jött, minden egy csapásra megváltozott. Pompája előtt szétfoszlott a használhatóság kérdése, mindent elő lehetett állítani, nem volt anyag, amely ellenállt volna neki, a mestereket megfélemlítette, és a látomások bősége előtt meghátrált minden tradíció. A művész kapott valamilyen benyomást és nem tudta honnan, csinált egy tervet és nem tudta mihez; átadta az iparosnak, aki megvalósította, de nem tudta, miből, és a gép reprodukálta az egészet: „pontosan, előírás szerint", precizitással; és így még a legszebb tulajdonságát is ad absurdum vitte. Az individualizmus, mely az általános semmittudásból kinek-kinek megmentette a magáét, és a gép, mely az egyediségek elterjesztéséről gondoskodott, soha nem sejtett dolgokkal gazdagították korukat. De a dolog nem maradt annyiban. A gép lehetőségei visszahatottak a művészre: a gép nemcsak a művész összes kívánságát teljesítette, hanem olyan új, „a gép szelleméből" fakadó tettekre is csábította őt, amilyen fantasztikus és szörnyűséges tetteket a művész szelleme soha sem agyalt volna ki. És most már nem volt megállás többé. A gonoszság kölcsönhatásban levő hatalmai szörnyűséget szörnyűségre halmoztak. Óránként új stílusok keletkeztek. Egy gondolat, egy nyomás valami emeltyűn, és a gép okádta torzszülötteit a várakozó világ elébe. — A balsors úgy akarta, hogy e két szörnyű találmány: individualizmus és konfekció egyszerre szakadjanak az emberiség nyakába; még a rosszban is a legszélsőbb ellentétek: a használhatatlanul finom és a használhatatlanul nyers, cachet és cliché fonódtak itt egymásba. És a nagy összekötő elem eltűnt a világból. E két ellentét felemésztette. A régi iparban volt munka és volt szépség, amelyek feltételezték egymást. Itt azonban a munkából gép, a szépségből pedig az ingerek köde lett. Szinte különböző világokba vesztek bele és egymás emlékét is elvesztették. Ezért amikor ismét egymásra akadtak, az már nem történhetett meg baj nélkül.

Keressük és egyre keressük azt a művészetet, amely mind e veszedelmektől érintetlen maradt, amely eddig még nem vált giccsé. És ime ráakadunk a cirkuszra. A cirkusz végső hatásaiban éppoly magasan áll, mint a művészet; csak abban különbözik tőle, hogy benne nem lehet szélhámoskodni. Egyoldalú a legmélyebb értelemben, mint a nagy műalkotás: csak a teljesítményt ismeri és a hatásról csak annyit tud, hogy avval áll és bukik. Nincs pszichológiai vagy egyéb egérútja, és a sikertelenségre nincs más neve, minthogy „rossz". Csak a formát ismeri, a tartalmakkal nem tud mit kezdeni. A tartalmakban, szimbólumokban és ingerekben rejlő kincsek, az ezernyi kép, amit a nézőnek „ráadásul" ad, micsoda mindez az ő mérhetetlen gazdagságához képest — mint utasítaná el, hogy valaha is tudomást vegyen róluk. Mintha egy Bachnak akarnánk mesélni arról, mi minden fordul meg a fejünkben egy fuga hallgatása közben. — És ez a pokoli különbség. Itt van az erő, mely megvéd a nagy giccsé válástól; mely minden elszegényedést, minden megszokást és minden önemésztést örökre lehetetlenné tesz; és amely azt az üdvösséget ígéri, amire a „Nagy művészet" már rég vágyódik. Aki ma eléggé fél és undorodik a giccstől, az tekintsen a cirkuszra; és ha megértette annak értelmét, akkor meglátta a fogyatkozást, a határokat és az új utat, mint soha azelőtt; és örvendezzen.

Kezdettől fogva létezik a giccs, és a régi elv szerinti szászszorosan többségben van. De én inkább az újabb fajtát írtam le, mert bizonyára ez a mélyebben rejlő baj.

(„Die Fackel", 1910. dec. 31.)

IDŐSEBB PETER BRUEGHEL

Nem tudom, vajon Cézanne ismerte-e Brueghelt, annyi azonban bizonyos, hogy őt folytatta. Aki tudja, hol áll e két művész a festői színek történetének vadonában, és tudja, milyen természetességgel mutatnak egymásra, az nem fog késlekedni, hogy szembesítse őket és megértse, ami bennük közös.

Kapcsolatuk több, mint hasonlóság és több, mint valamilyen hatás: kapcsolatuk — minden véletlen tényszerűségtől függetlenül — az a mély kapcsolat, amely az egy és ugyanazon dolgot problematikusként kezelő és biztosan birtokló között van. Ez a kapcsolat Cézanne-t úgy mutatja, mint akinek újból és újból el kell ásnia azt, amit mások megtaláltak, hogy mindig újra és egyre mélyebben találja meg; és az öreg Brueghelt úgy mutatja, mint akinek ezeket isten álmában megadta. És mert nekünk ahhoz, hogy a természeti tökéletességet élvezzük, egyre csak a megelőző állapot felől kell kérdezősködnünk (ami emberivé teszi azt számunkra, mivel megmutatja, hogy a tökéletesség nem önmagától létezik), ezért kell nekünk Cézanne Brueghelhez. És mert a kérdéshez mégis újra szükségünk van a bizonyosságra, hogy vannak válaszok, ezért gondoljuk Brueghelt Cézanne-hoz. És oly erős lesz a kívánság, hogy egymás mellett lássuk őket, hogy mérföldeket és évszázadokat veszünk semmibe, hogy az egyik fehér tónusát a másik fehér tónusa mellé állítsuk.

Ám kettejük között több van, mint néhány tónus hasonlósága. Ami a szín alatt él és mozog, az hullámát a felületre veti, mozgásba hozza azt és átélhetővé teszi. És a levegőt is, amely a szín körül van, felfalja és teljesen megemészti a szín, úgyhogy a levegő teljesen megváltoztatja a szín állapotát, mégis ismeretlen marad. Mintha kiáradt volna a dolgokra, mintha a magból jött volna és lassan rátelepedett volna a héjra, hogy megóvja azt a vákuumtól.

A cinquecento és az impresszionisták egészen átadták magukat a levegőnek, és a levegő lassan feloldotta őket. Brueghel és Cézanne azonban magukba fogadták és szilárd testiségükké asszimilálták a levegőt, hogy az valami olyan végső kéreggé váljon, amely úgy elzárja a testet a világtól, mint semmi azelőtt, de amely azt mégis újra és egészen mélyen egyesíti a világgal.

Azzal az erővel azonban, amellyel ezek a testek a levegőt bekebelezték magukba, egymást is kölcsönösen magukba szívták, megették egymást, megemésztették és újra megették, mígnem egy anyaggá váltak és minden rokona lett egymásnak. A virágban volt valami a vízből, a vízben az utcából, az ércben az égből, és nem volt semmi sem, amiben ne lett volna mindenből. Így keletkezett ennek a festészetnek az ősanyaga. Teljesen homogén, teljesen a dolgokból készített, és mégis végül mint az anyag olyan darabja, amelyből maga a festő is alkotva van. Ősidők óta minden festészet az anyagok sokfélesége helyett — amelyek mind különböző súlyúak — egy különleges, egységes, specifikus súlyú anyagot adott; egy könnyű vagy nehéz anyagot, amelynek önkéntelenül az a misztikus szerep jutott, hogy egyesítse, amit Isten szétválasztott; amely anyag azonban, ha szép volt, legmélyebb komolyságában eleget tett a feladatnak, és mint valami „univerzális anyag" („Allteig"), minden anyagot ki tudott fejezni.

Ahol minden hamis dolog, minden olajos anyag megsemmisíttetett, és még átragyogott a földi dolgok poros-tompa csillogása a fényes firnisz alól, ott kezdődött az út. És ahol a por alatt egy szilárd és mégis elasztikus, meleg és mégis faszerű anyag vált sejthetővé, ott jutott az út feléhez. Olyan anyag (Teig) volt ez, amely sohasem romolhatott meg, és mégis, talán vérzett volna, ha beleszúrunk, amely olyan édes és nemes, hogy szinte ehetőnek tűnik, és mégis, mint a pergamen, egészen rideg és száraz tapintású. És ahol azt láttuk, hogy ez az anyag nemességben és mélységben nem csekélyebb, mint a természet valamennyi szép anyaga, és hogy mindezek az anyagok sokkal inkább hatni látszanak ebben, ott ért az út végére. Ez szintézis volt, oly gazdag, mint egy summa, és oly egyszerű, mint valami egység.

És tudattalan volt ez a szintézis. Látjuk: amire a festő gondolt, az ennek éppen az ellentéte, az a különféle anyagok teljesen kötetlen elfogadása volt. Látjuk, hogyan fogta fel a festő a legnagyobb szeretettel a hajat, a havat, a bársonyt és a fát — a maguk módján — és hogyan szolgáltatott igazságot mindegyiknek. De azt is látjuk, hogy mindez hasztalan, mert a levegő és a festészet sajátos anyaga, a szín, valami olyan egységet teremt, amely minden végső különbséget elfojt; és azt is látjuk, hogy ezek mind eggyé válnak, és hogy csak színeik és redőik által — mint nevek segítségével — ismerhető fel, mik voltak ezek egyenként. De a közös, amit megőriztek, amikor a végső, a legsajátosabb elvétetett belőlük, az nagyobb volt, mint ez a végső. És ezt soha nem érhette volna el a festő a nélkül a mélyen reménytelen szándék nélkül, hogy a legsajátosabbat visszaadja. Mert ez a szándék kész-

tette arra, hogy testet, szilárd alépítményt csináljon a végső számára. És ez megmaradt, és a végsőt, sőt még a levegőt is önmagához hasonlóvá tette, és ez vált műveiben a legnagyobbá, világszerűvé.

Az egész talán csak az intenzitás és a komolyság kérdése, de úgy tűnik, hogy csak a zsenikben van meg az intenzitás és komolyság ilyen mértékben; mert különben bárki nyerhetne ilyen „anyagot", aki őszinte szándékkal állt a természet elé. Úgy tűnik, hogy az alépítményhez csupán egy, a súly és a sűrűség, a tömeg és a színezés iránti érzék tartozik, ami már a filozófikussal határos; és valami forró élethit szükséges ahhoz, hogy a művész ezt az alépítményt posztulálja, és ne elégedjék meg a felülettel, ahogy azt ezrek — megbánás nélkül — teszik. Úgy tűnik, hogy templomépítőnek és parasztnak, üdvözítőnek és csaknem emberevőnek kell lenni ahhoz, hogy valaki olyan naturalista legyen, mint amilyen Brueghel volt. És hitében ilyen naturalistának kell lennie, hogy olyan stiliszta legyen, mint amilyen stiliszta Brueghel.

Világosabbnak kell lennünk. Stiliszta az, akinek a természet nem elfogadható, akinek a természet túl sok vagy túl kevés, túl tömegszerű vagy túl szétszórt, túlságosan végtelen vagy túlságosan véges. Stiliszta az, aki kész előítéletekkel lép a természet elé, és csak azt látja meg, amit már tudott, hogy abból építsen valamit, ami már készen volt akkor, amikor hozzákezdett; aki előítéleteit saját testének törvényeiből teremti: a tánc és a nyugalom, a meleg és a hideg, az édesség és a keserűség, az egyensúly és az ölelkezés törvényeiből. Stiliszta az, akinek a természet éppen arra jó, hogy saját lezárt tökéletlenségéhez hasonlatként szolgáljon.

Stiliszta azonban az is, akinek a természet annyira a Legfőbb, hogy azt — érzéke számára — csak távolról kell megközelítenie ahhoz, hogy számunkra messze felülmúlja; akinek minden megfelel, és aki bármilyen csekély dolgot olyan áhítattal állít a szemünk elé, mintha valami szentség lenne; aki puszta ereje által hasonlatot is teremt a természetből, és egy hatalmas gazdagságú anyag és a soha nem sejtett jelentőségű mozgások által valószínűvé teszi számunkra a végtelenséget, csaknem olyanná, mint amit magunk is láttunk. Más stiliszták bezárják a természetet: végtelennek kell lennie, mert nem jöhet ki abból. Az előbbiek számára nyitva áll a természet: és mégis végtelen lesz, mert van elég ereje és anyaga az örök élethez. Az utóbbiak az örökkévalóságot úgyszólván sémában adják; az előbbiek azonban azt mutatják meg, hogyan teremti azt az ember a maga számára: ők az örökkévalóság praktikusai.

Brueghel mélységes festői anyagán (Teig) kívül ritka nagyszerű rajzot is ad. Ennek, miután állványzattá alakította, jól kell hordoznia, jól el kell osztania a súlyos anyagot. A rajz úgy tartozik ehhez az anyaghoz, mint a térfogat a súlyhoz, mint a tér a hanghoz. A rajzban semmisül meg Brueghel és abban kezdődik. A rajz tehetetlen létének vége és érvényességének kezdete. Ez ugyan éppenséggel a rajzra érvényes, és azt hihetnénk, hogy ebben a vonatkozásban mindenki más épp ilyen. Ám csaknem mindenkinél hiányzik a súlyos anyag, és így rajzukban nincs meg Brueghel szükségszerűsége és komoly célja, és hozzá mérve csaknem olyannak tűnnek, mint valami üres bőr, amelyet újra felfújtak. Brueghel rajza azért oly roppant erős, mert bár az anyag súlya lenyomta, mégis az összes mozgás minden szabadságát elnyerte, és ezek a mozgások — a tehertől — mégis valami olyan ijesztő súlyosságot kaptak újra, hogy úgy tűnik, mintha mázsányi dolgok haladnának át a havon. Olyan testes, tömbszerű rajzok ezek, hogy velük szemben Rubens röpke vázlatnak tűnik; ezek talán a legkonkrétabbak az egész eddigi festészetben. Mintha itt idézte volna fel először újra a festészet azt a kötelességet, amelytől megszabadult, amikor festészetté vált (hogy a továbbiakban csak egy ezeralakú kötetlenség jogát élvezze): az építészet kötelességét, azt, hogy terheket hordozzon. Ez a festészet megköveteli önmagától azt, amit senki nem kíván tőle: mély erkölcsi érzékkel látja, hogy tisztességtelen volna az embereket — amint azok állnak és mennek, és minden vonásukkal és minden gesztusukkal elárulják a terhet, melyet első napjuktól kezdve testükben kellett hordozniuk — úgy ábrázolnia, hogy éppen ezt a terhet vissza nem adja. Érzi, hogy nagyon kevés az, hogy vonásokat és formákat ad, amikor azok csak a súly írásai; és érzi, hogy a súlynak magának kell léteznie, hogy az írását megmagyarázza. Ez valami konkrétság, amiről leszoktunk; és olyannyira leszoktunk arról, hogy ezt a festészettől megköveteljük, hogy ez a konkrétság úgy jelenhet meg nekünk, mint elpusztítása annak, amit stílusként észlelünk. Mert mivel követeléseinket aszerint irányítjuk, amit elvárhatunk, és mivel a festészettől általában csak valami absztrakt várható, ezért követeljük a síkszerű stílust, ezért igényeljük csak a súly leírását, és ezért érezzük a súlyt magát tehernek. És ilymódon Brueghel értelmetlenné vált volna építőmesteri súlyával egy olyan művészetben, amely nem az ő lakozására van.

Ő azonban nem ilyen. Hogyan történik meg, hogy nem vált ilyenné, hogy minden dörömbölő tömegszerűség ellenére (amely gyakran azt az érzést adja nekünk, mintha süketek lennénk, hogy a pokol zaját ne hallhassuk); hogy minden kétségbeesett előretörés ellenére mégis mindig újra visszaszorult árnyékbirodalmába, és mégis festmény marad, és mégis nyugodt és sima?

Az eszközök és a természet sok akadálya gátolta őt, és legvégül mi magunk is: régen megváltoztatott természetszemléletünk már nem a természeti képet látja benne, mint a maga idején az emberek. — Itt van mindenekelőtt az anyag akadálya, amiről korábban beszéltem: minden anyagot meg akar ragadni, de csak két keze van, ezért össze kell kevernie és el kell vegyítenie azokat; és csak egy anyaga van mindezek számára: az olajfesték, és az érdességet és a simaságot, a keménységet és a felhőszerűt, a fényeset és a tompát ezzel a festékkel kell egyesítenie és összefognia, akár akarja, akár nem, és minden, amit tehet az az: hogy mindent egyformán nemes és súlyos anyagból csinál.

Továbbá kerekséget akar adni testeinek, és a csoportoknak térmélységet. De a figurák a szabadban állnak és a fény oly síkszerűvé teszi őket, hogy minden túlzott plasztikusság lehetetlen. És egy ritka rövid perspektíva, amely a háttér alakjait mégis nagynak és világosnak tünteti fel, mindent csaknem egy síkba hoz. Így keletkezik a sík egyfajta leegyszerűsítése, amely jó nekünk, és megmarad egyszersmind a legvalóságosabb tónusértékek csodálatos birodalma, ami megintcsak jó nekünk; egy szintézis, amit Brueghel nem akart, de amit mi kívántunk, és ugyanakkor egy analízis is. És a szintézis és az analízis értéket és jogosultságot adnak egymásnak, mert ezek — egymást ellenséges viszonyban feltételezve — megoldások, és totalitást adnak. És így van ez a rajznál is: végtelenül egyszerűnek és tágasnak tűnik, és közelről nézve mégis minden egyes kontúr megtartja az összes csavarodását, és örülünk a csavarodásoknak, mert azokat mint a valóságot nézzük; és örülünk az egyszerűségnek, amely oly nagy volt, hogy nem kellett a csavarodásokat megsemmisítenie, hogy egyszerűvé legyen.

Ilymódon itt valami olyan stílus van, amely Brueghel közreműködése nélkül lett azzá, sőt akarata ellenére: amely a maga részéről a valóságra törekszik, korlátozások nélkül, de a legritkább erővel. Itt valami olyan stílus van, amely a természetet akarta, hogy végül mély alázatosságával mégis föléje nőjön: amely minden mozgás, minden tömeg és szín elszórt szépségeit összehordja, mert minden, ami készen fekszik előtte, egyenként nagyon kevés volt túlságosan gazdag kedélye számára; mert csak egy tarka, emberekkel sűrűn behintett kép beszélhet erőiről. A festő, aki semmi üresség nem tűrhet meg, aki a sok embert szebbnek találja, mint a keveset, aki a témákat csak ürügynek használja, hogy tarka, dús-foltú fantázia-képeinek alakot adjon, nekünk már nem a „szokások ábrázolója" — ő az átlelkesített dísz teremtője, aki a természetet saját vére ütemére rendezte el, mígnem a természet jeleket írt számára. A természet eszméjét akarta, hogy végül a szőnyeg eszméjét valósítsa meg. Mert végül is mindnyájunknak a szőnyeg abszolút gyönyörűségét szerezte meg. Emberei nemcsak élni tudnak és jajgatni, tudnak elnémulni is és megállni, és még a köztük legbarátságtalanabb is képes arra, hogy soha nem sejtett bájosságban dermedjen meg, és szinte virággá váljon egy Keresztvitel csodálatos szőnyegében. — Brueghel teszi meg a legnagyobb utat a természethez. De ahol mindenkinek el kell buknia, ott ő is elbukik. De lám: amit bukásában teljesít, az sokkal több, mint amit akart.

Két embert látunk benne tehát: azt, aki volt és akart, és azt, aki nem tudott és ma létezik; és az egyik a másikon növekszik: az első szükséges volt ahhoz, hogy a másodikat megteremtse, és ez, hogy az elsőt megtartsa. Együtt birtokolják a naturalizmust és a stílust, a tapinthatóságot és a misztikát, melyekre szükségünk van a nagy művekben, és egyesítették — ahogy csak a zsenik — a legnagyobb érthetőséget a legnagyobb érthetetlenséggel.

Ilymódon történik meg, hogy Brueghelt Cézanne mellé állítjuk, aki ugyanazt akarja és ugyanazt nem tudja, és akit végül kétségei magasan céljai fölé röpítenek, ahogy Brueghelt emelte hite céljai fölé: a leghétköznapibb csodálatosság magasságába.

(„Kunst und Künstler", 1910. 599—606.)

A SZOBRÁSZAT, RODIN ÉS MAILLOL

Az egyiptomi szobrok hatalmas merev külseje minden változáson keresztül megőrizte szentségét. Csak a jelentése fordult meg: nem az isteneknek hódol, hanem a kőnek. A végtagok szorosan egymáshoz kapcsolódnak, hogy védjék a követ az idő rohamaival szemben, és úgy tűnik, hogy a súlyos formák alázatosan alárendelődnek a kő súlyának, mint egyetlen élményüknek. De a kő, amelynek feláldozták magukat, meg tudja jutalmazni őket: ily-

módon bennük a kő erői játszhatnak, hogy erősebbnek érezzék magukat minden életnél, amiről lemondtak. Minden más igazodást magukba fojtottak, hogy egészen átadják magukat a kőnek, a lefelé való irányulásnak. Az elfojtottak azonban észrevétlenül függőleges irányba rendeződnek, és ezt a függőlegest oly változatos élettel töltik meg, hogy egyszerre minden kötöttségről megfeledkezünk és elhisszük, hogy ismét előttünk áll a valóság, ezer csápot vetve maga körül. — A szobrászat egész értelme leolvasható egy ilyen műről: kőszerű tehetetlensége és a jelentés, melyet a kő nyerhet a vele rokonszellemű élet által; fizikai lehetőségeinek szegényessége, és „különösségének" misztikus gazdagsága. Ma ez a szobrászat — minden tapasztalat szerint — mély útbaigazításnak látszik, mintha minden szózat összava lenne, amely a régi bölcsességéhez hívja vissza a hirtelen eltávolodottat. — Mert egyetlen művészet sincs oly kérlelhetetlenül saját érzékére utalva, mint a szobrászat. Csaknem azt szeretnénk mondani: egyedül csak erre, és éppen nem korára és nem a művészre, a mű alkotójára. Az építészetnek megvan a maga éghajlata és megvannak változó céljai, a festészetnek a káoszban való választása és technikája, amelyet minduntalan az egyes alkotó kezére játszik. A szobrászat azonban öröktől fogva semmi mással nem rendelkezik, mint anyagával, és a meztelen alakkal; és hogy e kettő hogyan bánik egymással, azt inkább a súly szabályozza, mintsem az alkotó. Semmilyen más műalkotásról nem mondható el az, ami a szoborról, hogy „önmagából keletkezik". Az sem kielégítő, ha a régi szobrok merevségét az építészetből vezetjük le. A kőfigurák nem azért merevek, mert a templomban kell állniok: inkább ugyanazon okból merevek, mint a templom maga; mert súlyosak és hordozniok kell magukat. Egyedül a súly határoz meg mindent. Meghatározza az elrendeződést a kőben; megmondja, minek kell fenn és minek kell lent lennie; meghatározza az ember mozgását: a kőből és az ember testérzetéből. Már magát az embert megfosztja a túlságosan nehéz mozgások sokaságától, és amikor átadja a kőnek, megfosztja minden olyan további mozgástól, ami a kőnek túl nehéz. A súly az, ami kiválaszt, a műalkotás egyszerűen az, ami marad. A szobor mindig a súly közvetlen uralma alatt marad. Kérlelhetetlenül megköveteli, ami jár neki. És ha egy mű ezt tagadni akarta, és meg akarta vesztegetni a követ, hogy a figurát gőgösen szabad testrészekkel ábrázolja, akkor száz év után mégis jön a súly és letöri a végtagokat, és a műből torzót csinál. — De mert a súly a legnagyobb művész is, gyakran megtörténhet, hogy a torzó szebb lesz, mint a mű volt. Híres torzók előtt szívesen beszélnek a „véletlenről" mint „nagy mesterről". Ez nagyon téves. Maga a legmélyebb szükségszerűség tette itt meg korrekcióit, és alkotott valami nem igaziból igazit. Mert a szobrászat számára nem igazi az, ami a súly nélkül történik. Hogy az elálló részek letörnek, és a torzó, az erőszakosan lekerekített marad meg, ez a valóságos folyamat legmélyebb allegóriája. A szobrászatnak — egyensúlyérzetünk érdekében — mindent mellőznie kell, ami „letörik". Mert hiszen ez az érzet megint csak valami nagyon szabad kőérzet. Nekünk is van súlyunk, ami arra kényszerít minket, hogy stabilak legyünk és mozgásunkat zárttá tegyük. A „zártság" azonban, melyet mi — éppúgy, mint a kő és minden nehéz természeti dolog — mint az anyag védelmének formáját képeztünk ki, a szem számára a biztonság jele, az érzék számára a kellemesség formája lett. És ahogy ennek a lezártságnak a formáit, szigorúságukban vagy szabadságukban, mindig újra a fizika irányítja; ahogy a szobrászat még a törhetetlen ércben is önmagában zárttá teszi a részeket; ahogy a festészet, amely — túl könnyen és nehezen — a síkban lakozik, mégis az egyensúly törvényének van alárendelve, és minden szabad testből egy testet komponál, hogy az elgondolt súlyossághoz képest erős legyen: ez a földi művészet szent folyamata, és a torzó ennek jelképe. A torzóban nincs semmi igazságtalanság. Sőt, ha a fej hiányzik: ami a súly áldozatául esett, azt a szépség nyerte el. Minél több szerv hiányzik, annál erősebb lesz az organizmus. Minden jó szobor torzó: egy törzs, a súlytalanul mozgó élet egy törzse. Ezernyi mozdulata mind az élet számára van leszakítva, hogy visszamaradjon az egyensúly, a súlyosan lezárt egyensúlya. És ahogy a szobor az élet számára törzzsé válik, úgy válik a súly számára kerek, lezárt növedékké. — Ám a súlyosság nem engedi meg, hogy tovább bontakozzon, és hogy a mozgással törődjön, mint minden körös-körül. A szobrászatnak mindig reakciós művészetnek kell maradnia. Az összes művészet közül legkevésbé képes a fejlődésre. Ezért a szobrászatnál, inkább mint akármelyik más művészetnél, a régi példához való visszanyúlás mélyenszántó cselekedet. Valójában primitív művészet. Barokkja már az előre lépő lábnál kezdődik

Ezek azonban olyan törvények, amelyeket az egész szobrászat áttekintőjének könnyebb lesz leolvasnia, mint az egyszerű alkotónak. E törvények mintegy a márvány hatalmas életkora számára van-

nak elgondolva, míg az egyes alkotó emberévekkel számol, és épp ezért nem kényszerül arra, hogy tekintettel legyen az erőre, amelynek bosszúját már semmiképp sem fogja megélni. Nyugodtan figyelmen kívül hagyhatja a súlyosságot és munkája során minden egyébre gondolhat. Nem lehet bebizonyítani neki, hogy nincs igaza. Egész életében hiheti, a szobrászat azért van, hogy a dolgokat ábrázolja, és hogy semmi mással nem kell törődnie, csak ezzel. Sőt emellett szép szobrokat is alkothat, ha körülötte saját korában kimondatlanul valami jó gátló tényező van jelen. Az antikvitás, a korai kereszténység, a gótika összes szobrai közül — amelyek kedvesek nekünk — csak nagyon kevés súlyos önmagában; a legtöbb elvesztette súlyát a természetre törekvő akarat miatt; és hogy nekünk mégis súlyosnak tűnnek és éppen súlyukkal lehetnek kedvesek, azt csak koruk merevsége teszi. Az egyszerű alkotó egy nemzedék számára alkot, és saját témájára gondol. Csak a zseni gondol a márvány korára, és csak az ő vérében van meg a súlyosság. És mégis, az átlagember műve közel állhat a legjobbhoz, amíg a korforma kötött, és az egyes alkotót magához köti. De ha azután a testrészek feloldódnak, ha a festészet csábítása erős lesz, akkor a lényeg elfelejtése formát ölt, amely a jótól mindinkább eltávolodik. Mert ebben a primitív művészetben a jó mindig visszamarad, míg a rossz tovább lép, és akadálytalanul fejlődik anélkül, hogy sejtené: régóta megszűnt létezni.

Ha a művészet átlelkesítését a részek szabaddá válásában látjuk — ahogy az az első görögöktől a mai naturalizmusig végbement —, akkor a szobrászatnak egyáltalán nincs lelke. Mert ahogy a lélek a testet súlytalanná és mozgékonnyá teszi, ahogy megtöri és kitárja, mígnem egészen nyelvévé válik: azt a szobrászat egyáltalán nem tudja kifejezni. Ha anyagilag sikerülne is ezt ábrázolnia, soha sem válhatna kifejezésévé, soha nem lehetne egy könnyed folyamat szimbólumává. Mert egy szimbólum mindig valamilyen értelemben párhuzamos az eseményével (ahogy a kő és az egyiptomiak alakjainak függőlegessége párhuzamos, és ezért kölcsönösen szimbólumai egymásnak). A szobornak nem adatott meg, hogy a lelket megnyilvánulásaiban kövesse. A kő — alapzenéjével — a túlfeszített mozgáshangokat kíséret nélkül fogja hagyni. És mégis, adatott egy lehetőség a szobornak: kifejezheti a lelket, ha *nem* ábrázolja. A merev egyiptomiak rezgésbe tudják hozni és ki tudják árasztani a lelket, és a súlyos Michelangelóban a legmélyebb lelkiség hallatlan folyama tud ömleni. Mert csak ott érti meg a lélek a formát, és csak ott akar abban lakozni, ahol a forma megértette az anyagot.

Rodin híres lelke azonban nem ebből a fajtából való. Az ő lelke nem a testetlen végső kisugárzás, hanem a kezdet, mintegy a műveinek teste. A transzcendencia, amely a szobrászatnak (éppúgy, mint minden művészetnek) csak hatásaiban adott, itt — (mint minden beteg művészetnél) — az első okba, az anyagba fészkelődik be, és „közvetlenül" akar „kifejezésre jutni". De ezt mégsem éri el, mert „anyagtalanította" az anyagot, megszüntette az ellenétet és ezáltal önmagát is; Rodinnek nincs lelke, mert neki semmi egyebe sincs, csak a lélek. Hang tér nélkül, fény dolog nélkül. Előtte a legingatagabb, mintegy vonzás nélküli szabadságérzetünk van, írtózásunk elviselhetetlen. — Ha az élet az egyik nyugalmi állapotból másikba akar jutni, akkor a tudattalan és bizonytalan fázisok ezernyi borzalmán kell keresztülmennie; az egyik üdvből a másikba ezer bűnön keresztül kell eljutnia. A művész tehát vár egy ilyen üdvnél, és onnan segíti át az életet az örökkévalóságba. Ám Rodin, ez a Hamlet, nem akarja túrni, hogy az élet imádkozva menjen a mennybe, meglesi és kővé változtatja vétkei közepette, feloldozatlanul. — És mindez talán csak azért van, mert túl sokat tud. Az istenek túlságosan megáldották. Mindent lát, ami történik, és mindent megcsinál, amit lát. Mindent érzékel, különbség nélkül, és mindent visszaad megkülönböztetés nélkül. Mert képes arra, hogy mindent érzékeljen és mindent megcsináljon, és nem kényszerül arra, hogy érezze a nehézséget, amelyet mi — a legmélyebb okokból — az elérhetetlenség előtt mindig érzünk; és ami elvezet a választáshoz, és végül a stílushoz. Mert Rodin mindent tud, de elfelejti, hogy nekünk nem minden kell. Átsiklik a nyugalom, az egyensúly, a zártság egyszerű követelményein, mert azok előtte, mint korlátozó érzések, ismeretlenek. El kell felednie a súlyt, mert nem hordozza önmagában sem, és a nehézség, a súly hírnöke sem emlékezteti őt arra. Így nőtt ki teljesen a földi méretekből, saját végzetes csodaszerűségébe. — Rendszere és sorsa a virtuózoké. A virtuóz is súrlódásmentesen alkot, és visszhang nélkül marad; érzéssel alkot, de átérzés nélkül, és minden lehetséges kívánságon túl. A virtuóz is ellenfele, „legyőzője" anyagának. De mert az anyag naponkénti ellenállásában belevési lényegét ellenfelébe és megismerteti magát; és mert a fáradozástól emberivé válik, és ellenállási értékét az organizmus most már mintegy bekebelezi: legyőzője nem

sok köszönetet arat. Így van ez általában. A hegedűjáték nehézségéből adódik a hegedű lényege. Természetes, hogy egy Paganininek, akinek a hegedűjáték már egyáltalán semmi nehézséget sem okoz, a „hegedű ellenében" kell műveket alkotnia. Éppen így teremt Rodin műveket a „kő ellenében" és — mint Paganini — műveket az ember ellenében. — Aki Rodin virtuozitásáról fogalmat akar alkotni, nézze meg ezeket a pompás rajzokat, amelyeken egy vonal kacskaringói minden röpke mozdulatot megragadnak, és aztán pillantson egy márványra. Hátborzongató színjáték, ahogy itt a gesztusok sokasága, az egész eleven élet — ami a rajzokon van — átkerült a márványba. Mintha ceruza lenne, úgy követte a véső a szemet és a legcsekélyebb rezdülését is márványba öntötte és belevitte a legcseppfolyósabbat, a csak-tovatűnésében-igazat, mígnem a márványból minden kő eltűnt. — Bár Rodin szobrai megadják a márvány érzését, amit érzünk, az csak a márvány felszíne, nem belső lényege, csak az az érzés, hogy kezünk a márványon nyugszik, de nem az, hogy a márvány a kezünkre nehezedik, ami alapérzése a szobrászatnak, ennek a robosztus művészetnek. — Súlytalanságának ebből az egy pontjából minden rosszat, Rodin teljes abszurditását meg lehet magyarázni. Ebből érthető meg, hogy anyagát tönkreteszi; hogy témáját nem javítja meg; hogy a munkánál az ingerekre és finomságokra gondol, ahelyett, hogy a nyugalomra és a nemes vaskosságra gondolna. És megértjük nyitottságát, komponálásra való képtelenségét. Mindez különösen ott lesz végzetes, ahol monumentális feladatokat állít maga elé. Mint a Pokol Kapujánál. Mert gondolatainak legnagyobb komolysága irodalom marad és megszégyenül ott, ahol a forma nagyobb komolysága nem támogatja. És ahogy lelke kötetlenül léggé, semmivé válik, úgy válik mozgásvilága lezáratlanul szerencsétlen-vidám hanyagsággá. És apokalipszise a végső dolgok táncforgataga lesz. — Rodin tragikuma az, hogy felszabadító ereje, amivel — úgy hiszi — a világot ki tudja fejezni, éppen a legszabadabb céloknál mond csütörtököt és csak a káoszt fejezi ki. De tragikumánál is tragikusabb az az irónia, ami abban a kevés, valóban nagy művében van, amit csinált. „Nyílt" művei nem kellenek nekünk. Ám vannak zártak is. A Balzac-szobor, ahol a köpeny megakadályozza a kilépést, jelentős zárt műalkotás. Az „homme au nez cassé",[3] arcának agykéregszerűségével, és sok portréfeje, erős és összefogott, és az marad, mert értékei soha nem veszhetnek kárba. És ezeknek a szobroknak vannak gesztusaik, mert nincsenek végtagjaik, amelyeknél a gesztusok eltűnnek. De a legszebbek és legmélyebbek a torzók, melyekben a megharagított súlyosságnak mutat be engesztelő áldozatot. Nagy engesztelő áldozat ez, mert a torzók mindent megmutatnak, amije van — de nélküle. Megbúvó akaratát eltávolítják az útból, csak a leghasználhatóbb gyümölcs marad. Rodinnek el kell tűnnie, hogy megmentődjön valami a műből. A művészet hagyta, hogy Rodin minden új felszabadítástól elcsábítva a feltétlen szabadság felé haladjon, hogy azután a képtelenségig vezesse el őt. Kegyetlen példát statuál rajta, egész darabjain és torzóin megmutatva, mivel kell a szabadságért fizetni és — végül — mivel kell a jó megkötöttséget megvásárolni.

De hogy a világnak pozitív példát is adjon, a művészet teremtett egy másik szobrászt, Aristide Maillolt. Maillol a legvilágosabb ellentéte Rodinnek. Ami a nagy szobrászatot naggyá teszi, és ami Rodinból hiányzott, az megvan Maillolban; és ami gátolja, és Rodin sajátja, az hiányzik belőle. Többet itt róla alig kell mondani. Teljesen tele van a földdel és annak erőivel. Semmi sem fontosabb és komolyabb, mint súlyossága, amely táplálja és megóvja, amely minden parancsot és tilalmat némán a vérébe juttat. Soha sem akarhatja a hamisat; és ez már csaknem minden a szobrászatnál. Megértette a súlyosságot és áhítatosan megvalósította azt a kis szerepet, amelyet az a művésznek juttat; azt, hogy a súly nagy érzékét az egyes részekre elossza, a testet keresztül-kasul átitassa és megszentelje vele, és az új élet számára átalakítsa. Valamennyi bronz nőalakja édes nehézkedésével ezt a szent átváltozást hirdeti. Minden testrészt eltölt ez az átváltozás. Életük egy részét odaadták, és ezért a súlyos érc életétől kaptak valamit, ami csodálatosan ötvöződött régi életükkel. — És megmutatkozik, hogy az új életet titokban közelünkbe hozta. Mert az élet és a kő közötti állapot, ez az ősállapot, ami soha sem volt adott, ami látszólag csak a mesterséghez mint annak akcidenciája tartozik hozzá, — az a legmélyebb statikai vágyak megvalósulása, ami az emberben van. Ez a forma, amelyben saját egyensúlyunkat a legvágyakozóbban megértjük és a legtöbb élvezettel megélhetjük. És ez az eleven érték, ami a mindig mozdulatlan szobrászatnak minden fejlődés közepette megadatott: hogy őseredetisége minden véghez illik, és súlya minden emberi órában jótékony lehet.

(„Die Fackel", 1911. ápr. 29.)

[3] Betört orrú férfi.

NÉPMŰVÉSZET ÉS A FORMA ÁTLELKESÍTÉSE

Valamilyen konstellációk révén, melyek nem kevésbé véletlenszerűek, de nem is kevésbé a tárgynak megfelelőek, mint az egyéb konstellációk, amelyek értékeléseinket meghatározzák, most a népművészet áll a művészeti érdeklődés gyújtópontjában. És egy sajátosan mély tudatosságú félreértés révén képesek vagyunk arra, hogy a népművészetben sok végső követelmény teljesítését lássuk, és hogy a kérdésekre adott egyszerű válaszokat stílusnak tekintsük. Mert ahová mi hosszú tévelygések után egészen kifinomult érzékekkel megérkeztünk — a tárgy nélküli kifejezés és az átlelkesített dísz súlyos problémáinak körében —, ott már készen állt és várt minket a népművészet, és végtelen könnyedséggel folytatta útunkat. — Azt a tarka jelentésű misztikát, amit a természetben megéltünk és amit megpróbáltunk kihámozni onnan — ahogy az a korábbi stílusokban kibontottnak tűnt számunkra, és ami mégis mindig újra visszacsúszott előlünk a természetbe (és talán más stílusokban is csak éppen annyiban volt „szabad", amennyiben ott átsiklottunk a természet felett) — azt a misztikát a tarka ládákon megoldottnak találtuk, és üdvözöltük azt minden fekete kötényen. És ennek az ornamensnek belső teljessége és komoly szellemisége előtt egyszerre csak minden határt elmosottnak éreztünk a forma művészete és a jelentés művészete között. Nem kérdeztük az eredetet, ahol oly mély létezést éreztünk, és nem kérdeztük a célt, ahol a miénk elértnek tűnt. Csak azt éreztük: ez a létezés mi magunk vagyunk és legmélyebb, legrejtettebb kívánságaink, és ami ezekből a dolgokból ránk tekint, az a cél. — És aztán azt éreztük: itt, ahol ezt a célt oly tisztán elérték, bizonyára egy mélyebb és termékenyebb gondolat hatott, mint amilyen a miénk. Mi nem tehetünk másként: saját utunkat és annak kínjait — annak minden gondolati súlyával — idegen célnak kell alárendelnünk (ez egy ősrégi áldás vagy átok); és minden jobb tudásunk ellenére, leküzdhetetlen erővel és mindig újra érezzük minden dologról: amit ez nekem mond, azt a dolog maga tudta. — És így lesz lehetséges, hogy a népművészet, amely buta parasztasszonyoktól származik, bölcs tanulsággá válhat számunkra, és több, mint egy inger, amely megszűnik, ha azt tapasztaljuk, hogy nem volt mögötte semmi. Itt sincs semmi mögötte, semmi lelki e mögött a szokatlan lelkiség mögött. Csak a szimmetriáról beszélhetünk, amely csodát tesz itt; a ritmusról, amely magától keletkezik ott, ahol egy felületet arányosan felosztott és periodikusan ismételt ornamensekkel borítottak be; a pompás színekről, amelyeket — amilyen sok csak van — válogatás nélkül egy kötény szegélyére hintettek, és amelynek káosza mégis megőrzi tartását, mert a kötény nagy feketesége éles ellentétbe tömöríti a virágszalagot; a reszkető gyámolatlanságról, amely számunkra szépségérték; a kézműves takarosságról, amely a lelki erőnek ezen a szintjén jelentésteljes tisztasággá válik. Egyszóval: a legmagasabb követelményeket látjuk itt megoldva, formálisan és tudattalanul, és gyakran a véletlenek által, és úgy megoldva, hogy a hatások itt erősebbek, mint azoknál a műveknél, amelyek törekszenek erre. Mert aki a tiszta színeket szereti, az itt megtalálja a legtisztábbakat, vakmerően összekapcsolva; és aki az egyszerűségre vágyik, az oly egyszerűnek és olyannyira képzeténem megfelelőnek találja ezt, mint sehol az ábrázolóművészeknél; és aki a forma mélyértelmű kavargásáról tud, és tudja, hogy azt fantáziából sohasem érték el, az lélegzetvisszafojtva pillant e sötét virágok titkaiba. — Csak sémák és mértékek működtek itt. De valamilyen konstellációk révén — véletlenül és a tárgynak megfelelően — lélek és kavargás rendelődtek a sémák és mértékek alá, és ime egymáshoz illettek.

A népművészet azonban csak egy — és talán a leggazdagabb — az ösztönzők e fajtájából. A primitívek, az ázsiaiak és mindenekelőtt a szőnyeg hatásai mind ugyanezt az ideát rejtik magukban: hogy nem az azonos társul az azonoshoz, hanem gyakran a legidegenebb a legtávolabbihoz; hogy a forma minden akadályon keresztül megkeresi útját a lélekhez; és végül, hogy az érzékek nem az értelemről, hanem a látszatról kérdeznek, hogy azután a látszatnak saját értelmüket ajándékozzák.

(„Die Fackel", 1911. jún. 2.)

(Összeállította és fordította Tímár Árpád.)

SZIMBOLIKUS LOGIKAI KUTATÁSOK A SZOVJETUNIÓBAN*

I. A KÖVETKEZMÉNYRELÁCIÓ

RUZSA IMRE

A matematikai logikai kutatások a Szovjetunióban nagy múltra tekintenek vissza (amennyiben egy alig 120 éves tudományág esetében egyáltalán „nagy múltról" lehet beszélni). P. Sz. Poreckij (1846—1907) kevéssel George Boole fellépése után dolgozta ki a maga (Boole-étól kissé eltérő) logikai algebráját, és a Poreckij megkezdte munkát azóta kiváló orosz és szovjet matematikusok folytatták tovább. (I. I. Zsegalkin, A. N. Kolmogorov, Sz. A. Janovszkaja, A. I. Malcev, N. A. Sanyin, A. A. Markov — hogy csak néhány nevet említsünk.) Ez a kutatómunka azonban túlnyomó részben *nem logikai, hanem matematikai* jellegű volt, s mint ilyen, nem lépte túl a következő három téma megszabta kereteket: (1) Logikai kalkulusok matematikai tulajdonságainak vizsgálata; (2) a matematikai logikának a matematikai alapkutatásokra való alkalmazása; (3) a matematikai logika műszaki-technikai (kibernetikai) alkalmazásai. E területeken a szovjet matematikusok kiemelkedő eredményeket értek el, de nem — vagy csak alig — foglalkoztak a matematikai logika *logikai* alkalmazásával, vagyis azzal a tudományággal, amelyet ma több-kevesebb határozottsággal *szimbolikus logikának*[1] neveznek.

A szovjet *logikusok* körében, egészen az 50-es évek derekáig, a matematikai logika csaknem teljes mértékben mellőzött, sőt ideológiailag elutasított téma volt, amelynek a matematikán és a műszaki alkalmazásokon kívüli létjogosultságát — tehát az általános logikában való alkalmazhatóságát — nem ismerték el.[2] Így történhetett, hogy a nagy múltú szovjet matematikai logikai iskola mellett csupán egy fiatal — mintegy 15 éves múltra visszatekintő — szovjet *szimbolikus logikai* iskoláról beszélhetünk.

Szovjet szimbolikus logikai iskolán szovjet logikusok azon összességét értjük, akik logikai problémák kutatására matematikai eszközöket alkalmaznak. Cikksorozatunk tárgya beszámolni ezen iskola legfontosabb eredményeiről. A szerző nincs abban a helyzetben, hogy teljes és kimerítő beszámolót készítsen, így a cikksorozat csak a fontosabbnak ítélt eredményekkel fog foglalkozni. A felhasznált forrásmunkák jegyzékét cikkenként (az egyes cikkek végén) közöljük. A szögletes zárójelek közé írt számok az irodalomjegyzékre utalnak.

Cikksorozatunk első témájában a logika központi problémájára, a *következményrelációra* vonatkozó szovjet logikai kutatásokról számolunk be. Az idevágó kutatások közül A. A. Zinovjev és tanítványai munkássága a legjelentősebb.

A KÖVETKEZMÉNYRELÁCIÓ ÉS AZ IMPLIKÁCIÓ

A logika egész történetén végighúzódó probléma a helyes következtetés fogalmának tisztázása, precizirozása. A következményreláció állítások (kijelentések, ítéletek) közötti reláció. E reláció egyik oldalán egy vagy több állítás szerepel: a premisszák; másik oldalán egyetlen állítás: a konklúzió. A premisszák és a konklúzió között fennáll a következményreláció, ha a premisszák igazsága „a logika erejénél fogva" kikényszeríti, maga után vonja a konklúzió igazságát; és itt „csupán" azt kellene tisztázni: mit jelent az, hogy „a logika erejénél fogva"?

Mivel több premissza együttes állítása mindig pótolható konjunkciójuk állításával,[3] azért elegendő egypremisszás követ-

* A tanulmány második része a „Magyar Filozófiai Szemle" 1972/3–4. számában jelenik meg. — *Szerk.*

[1] *Matematikai logikának* nevezem a *matematika* azon ágát, amelynek tárgya a logikában felhasználásra kerülő matematikai eszközöknek alkalmazásuktól független vagy kizárólag a matematikai alkalmazásokat figyelembe vevő matematikai vizsgálata. *Szimbolikus logikának* nevezem a *logika* tudományának azt a területét, amely logikai problémák vizsgálatára széleskörűen alkalmaz matematikai módszereket és eszközöket.

[2] E tény indítékainak elemzése nem tartozik cikkünk keretébe.

[3] Ez a megállapítás minden további nélkül igaz, ha a premisszák halmaza véges. E cikkben nem érintjük a következményreláció olyan általánosításait, melyekben a premisszák halmaza végtelen is lehet, vagy a konklúzió szerepében állítások halmaza is előfordulhat.

keztetésekkel foglalkozni. Ezen egyszerűsítés után azt mondhatjuk, hogy a következményreláció *két* állítás közötti reláció; a reláció első tagja a premissza, második tagja a konklúzió. Rövidítsük „$A \Rightarrow B$"-vel azt, hogy A-nak következménye B (ahol A és B állítások).

Három evidens követelményt fogalmazhatunk meg a következményrelációval kapcsolatban.

(K1) Ha lehetséges olyan szituáció, melyben A igaz, és ugyanakkor B hamis, akkor $A \Rightarrow B$ nem áll fenn. (Másképp: helyes következtetésben a premissza igazsága és a konklúzió hamissága összeegyeztethetetlen.)

(K2) Adott A és B esetén $A \Rightarrow B$ fennállása nem lehet kontingens (véletlen); nem függhet A és B komponenseinek igazságától, vagy tapasztalati tényektől, hanem kizárólag csak A és B szerkezetétől. (Röviden: a következményreláció *analitikus*, és éppen ezért *szükségszerű* reláció.)

(K3) Ha A irreleváns B-re vonatkozóan (pl. olyan értelemben, hogy B igazsága teljesen független A igazságától), akkor $A \Rightarrow B$ nem állhat fönn. (A relevancia követelménye.)

E követelmények még nem teljesen világosak, csupán első tájékozódás céljára szolgálnak. Pontosabbá tételük érdekében szűkíteni kell az alkalmazási kört. Ma már a logikusok nemigen beszélnek „általában" logikai fogalmakról és törvényekről, hanem inkább egy adott logikai rendszer (elmélet) fogalmairól és törvényeiről. Ha ezt nem ok nélkül teszik, akkor az is érthető, hogy „általában" a következményrelációról keveset lehet mondani. Ahhoz, hogy többet (és főleg hogy szabatosabbat) mondhassunk róla, ha nem is egyetlen rendszerre, de legalábbis rendszerek egy osztályára kell korlátozódnunk.

A mai szimbolikus logikai rendszerek többségében a következményreláció származtatott fogalom, amelyet a logikai igazság és valamilyen fajta „implikáció"-fogalom segítségével definiálnak.

Az implikációt az élő nyelv a „ha ... akkor" kötőszavak segítségével fejezi ki. De nem volna helyes minden „ha A, akkor B" alakú kijelentést (ahol A és B állítások) implikációnak nevezni. Egy ilyen összetett mondatot csak akkor nevezhetünk jogosan implikációnak, ha annak kifejezésére szolgál, hogy A igazsága törvényszerűen maga után vonja („implikálja") B igazságát. Sajnos, az élő nyelv ennek kidomborítására nem ügyel különösebben, és az implikációnak szánt kijelentéseket rendszerint ugyanabban a formában fejezi ki, mint az ún. *feltételes állításokat*, amikor csupán egy B kijelentést állítunk azzal a feltétellel, hogy egy A kijelentés igaz. A továbbiakban a „ha A, akkor (törvényszerűen) B" alakú implikációkat röviden az „$A \rightarrow B$" szimbólummal fogjuk jelölni.

(Példa: A „Ha holnap eső lesz, akkor a kirándulás elmarad" mondat *mint feltételes állítás*, adott körülmények között igaznak is, hamisnak is, tárgytalannak is bizonyulhat — hogy melyik eset áll fenn, az csak utólag dönthető el. Ha a jelzett napon esik az eső, akkor a szóban forgó állítás aszerint igaz vagy hamis, hogy a kirándulás elmarad vagy nem; ha viszont a jelzett napon nem esik az eső, akkor a feltételes állítás tárgytalanná vált, hiszen arra az esetre, amikor „holnap nem esik az eső", semmit nem mond. Ellenben a „ha holnap eső lesz, az maga után vonja, hogy a kirándulás elmarad" *implikáció* bizonyára hamis, mert a kirándulás elmaradása vagy megtartása többek között egy vagy több személy szándékától, elhatározásától függ; és noha gyakori dolog, hogy esőben nem szeretnek kirándulni az emberek, az eső általában nem teszi *lehetetlenné* a kirándulást.)

Az implikációt néha összetévesztik a következményrelációval. A két fogalom között van bizonyos kapcsolat, de azonosság nem áll fenn közöttük. Az összefüggéseket és a különbségeket a következőkben foglaljuk össze.

(1) Az $A \rightarrow B$ implikáció mindig a nyelv ugyanazon szintjéhez tartozik, mint amelyhez komponensei, az A és a B kijelentések tartoznak. Ezért egy formalizált logikai nyelvben — ha egyáltalán szerepel benne implikáció — A-val és B-vel együtt $A \rightarrow B$ is mindig a nyelv mondatai (formulái) közé tartozik. Ezzel szemben $A \Rightarrow B$, vagyis az az állítás, hogy „az A kijelentésnek logikai következménye a B kijelentés", már a nyelv mondatairól szóló kijelentés, és mint ilyen, általában nem tartozik a nyelv mondatai közé, hanem *a nyelvet leíró nyelvnek*, az ún. *metanyelvnek* egy mondata.

(2) Az „$A \rightarrow B$" implikáció azt fejezi ki, hogy A igazsága „valamilyen törvényszerűség értelmében" maga után vonja B igazságát. (Ez a mondat „$A \rightarrow B$" jelentésének metanyelvi magyarázata volt.) Ez a „törvényszerűség" sokféle lehet. Lehet a nyelvhasználaton alapuló törvény (pl. „Ha ma szerda van, akkor holnap csütörtök lesz"), lehet természeti törvény (pl. „Ha két test (tömegközéppontjainak) távolsága megkétszereződik, akkor a köztük fellépő tömegvonzási erő negyedrészére csökken") stb., és lehet, többek között, logikai törvény is. Viszont „$A \Rightarrow B$" mindig azt fejezi ki, hogy A igazsága a logika

törvényei alapján vonja maga után B igazságát.

(3) Következésképp, ha „$A \Rightarrow B$" igaz, akkor „$A \rightarrow B$" is biztosan igaz, a megfordítás azonban általánosan nem érvényes. De ha „$A \rightarrow B$" *logikai* igazság, akkor A-nak logikai következménye B, tehát „$A \Rightarrow B$" is igaz. Összegezve, „$A \Rightarrow$ $\Rightarrow B$", akkor és csak akkor áll fenn, ha „$A \rightarrow B$" logikai igazság.

A modern szemantikai és szintaktikai kutatások kiderítették, hogy eléggé erős formális nyelvekben mód van számos metanyelvi állítás kifejezésére. A (3) alatti eredményünk ennek speciális esete, amennyiben azt mondja, hogy ha egy nyelvben az implikáció művelete kifejezhető, akkor e nyelvben a következményreláció az implikáció segítségével ábrázolható: A-nak akkor és csak akkor következménye B, ha „$A \rightarrow B$" a rendszer logikai igazságai közé tartozik. Ez a pontosabb értelme annak a korábbi megállapításunknak, hogy a mai szimbolikus logikai rendszerek többségében a következményreláció az implikáció és a logikai igazság fogalmának segítségével definiált, származtatott reláció.

E megoldásnak, egyszerűsítő jellegén kívül, más előnye is van. Tekintsük a következő mondatot: „Annak, hogy A-nak következménye B, következménye az, hogy C-nek következménye D". Szimbolikus alakja: „$(A \Rightarrow B) \Rightarrow (C \Rightarrow D)$". Ha A, B, C és D egy formalizált nyelv mondatai, akkor „$A \Rightarrow B$" és „$C \Rightarrow D$" metanyelvi mondatok, az az állítás pedig, hogy az elsőnek következménye a második, már nem az eredeti nyelv mondatairól, hanem a metanyelv mondatairól szóló állítás, és így a metanyelv metanyelvéhez, a *meta-metanyelvhez* (röviden: a meta_2-nyelvhez) tartozik. Evidensnek tűnik azonban, hogy az idézett állítás akkor és csak akkor igaz, ha az „$(A \rightarrow B) \rightarrow (C \rightarrow D)$" összetett implikáció logikai igazság az eredeti nyelvben. Általánosan is, a következményrelációra vonatkozó, a meta_n-nyelvhez tartozó kijelentések, feltehetően, kifejezhetők n-szeres implikációk (és a logikai igazságfogalom) segítségével. A „föltehetően" elhagyható, ha az alább körvonalazott követelmény teljesül. Jelöljük N_0-val a kiinduló formalizált nyelvet, N_1-gyel metanyelvét, N_2-vel a meta_2-nyelvét stb. Ha az N_0, N_1, N_2 ... nyelvekre vonatkozó következményrelációk teljesen analóg módon értelmezettek, azaz valamennyien azonos logikai princípiumoknak felelnek meg, akkor az N_n-nyelv egy olyan mondata, amely a következményreláció ismételt alkalmazásaival keletkezett, valóban kifejezhető az N_0 nyelv egy logikai igazságával (amely n-szeres implikációt tartalmaz). Röviden: a többszörös következményrelációnak többszörös implikációval való kifejezhetősége éppen azt biztosítja, hogy a következményreláció az N_0, N_1, N_2, ... nyelvek mindegyikében analóg logikai elvek szerint értelmezett.

A KÖVETKEZMÉNYRELÁCIÓ A KLASSZIKUS LOGIKÁBAN

Ezen előzetes tájékozódás után lássuk a következményreláció értelmezését a klasszikus kétértékű logikában.[4]

Először az implikáció műveletére való hivatkozás nélkül fogalmazzuk meg a következményrelációt. Ehhez két fogalmat kell előrebocsátanunk.

Legyen A a klasszikus kétértékű logika formalizált nyelvének egy mondata (azaz egy formula). Az A mondat egy *interpretációján* azt értjük, hogy megadjuk az A-ban szereplő összes változó *értékét*. A kijelentésváltozók lehetséges értékei az „igaz" és a „hamis" logikai értékek (a továbbiakban „i" és „h"). A kijelentéskalkulusban más változók nincsenek. A predikátumkalkulus formuláiban predikátumváltozók és individuumjelek (ún. szabad individuumváltozók, vagy egyéb, de azonos jellegű individuumjelek) is előfordulhatnak. Interpretálásukhoz mindenekelőtt egy tárgyalási univerzum (jele U) megadása szükséges. Univerzumnak tetszőleges nem üres halmazt választhatunk. Az individuumjelek értékei U elemei, az egyargumentumú predikátumváltozók értékei U részhalmazai, az n-argumentumú ($n \geqq 2$) predikátumváltozók értékei pedig U elemeiből képezett rendezett n-esek (párok, hármasok, négyesek stb.) halmazai. (E halmazok adják a szóban forgó interpretációban a predikátumok terjedelmeit.)

Az interpretáció megadása után az ismert szemantikai (értékelési) szabályok teljesen egyértelműen meghatározzák bármely olyan formula logikai értékét, amely az A-ban szereplő változók (és a rendszer logikai konstansai) segítségével felépíthető. Így A egy interpretációja magához A-hoz is rendel egy logikai értéket. Az A formula logikai értékét az „$|A|$" szimbólummal jelöljük. (Ha arra is hivatkozni akarunk, hogy ezt a logikai értéket A a J interpretáció szerint kapta, akkor a „$|J(A)|$" jelölést alkalmazhatjuk [olv.: „A értéke a J interpretáció szerint"].)

[4] Klasszikus logikán nem a szimbolikus logika fellépése előtti, ún. „hagyományos" logikát értjük, hanem éppen a szimbolikus logika megfogalmazta, ma már „klasszikusnak" számító, kétértékű (és értékelő) logikai elméletet.

Az A formula egy *modelljén* A-nak olyan interpretációját értjük, amely szerint $|A| = i$. Tömörebben: egy formula egy modelljén olyan interpretációt értünk, amely a formulát igazzá teszi.

Egy formulát *logikai igazságnak (vagy érvényesnek)* mondunk, ha minden interpretációja egyben modellje is (másképp: ha negációjának nincs modellje).

Az interpretáció, modell, érvényesség jellegzetes *szemantikai* fogalmak. Azokat a logikai rendszereket, amelyekben a logikai igazság fogalmát ezek segítségével definiálják, *szemantikai rendszereknek* nevezik.

A következményrelációt az ismertetett fogalmak segítségével így definiálhatjuk:

(D1) *A-nak következménye B, ha A és B minden olyan együttes interpretációja, amely A-t igazzá teszi, egyben B-t is igazzá teszi.*

Láthatjuk, hogy ez a definició kielégíti a következményrelációval szemben támasztott (K1) követelményt, amennyiben az ott szereplő „szituáción" egyszerűen interpretációt értünk.

A (K3) követelmény azonban nem teljesül; ezt ellenpéldákkal könnyen demonstrálhatjuk. Legyenek p és q *különböző* kijelentésváltozók, és tekintsük a „$q \vee \sim q$" formulát. (Itt „$\vee$" a diszjunkció, „$\sim$" a negáció jele.[5]) E formulát minden interpretációja igazzá teszi. Következésképp p és q minden együttes interpretációja is igazzá teszi, függetlenül attól, hogy p-t hogyan interpretáljuk. Ennélfogva p és q minden olyan együttes interpretációja, amely p-t igazzá teszi, egyben $q \vee \sim q$-t is igazzá teszi. Így, a fenti definíció szerint, p-nek következménye $q \vee \sim q$, noha az utóbbi igazsága teljesen független p igazságától. A relevancia követelménye tehát nem teljesül, és ezért a klasszikus kétértékű logika következményfogalma jogosan bírálható. — Általánosan is igaz az, hogy e rendszerben egy érvényes formula bármely formulának következménye, és egy logikailag hamis formulából (azaz egy olyan formulából, amelynek egyáltalán nincs modellje) bármely formula következik.

A (K2) követelmény, úgy tűnik, teljesül, hiszen a (D1) definíció nem ütközik (K2) kirovásaival. A következményreláció iterált (ismételt) alkalmazása azonban bizonyos, a (K2) követelménnyel kapcsolatos problémákhoz vezet; ezekkel később foglalkozunk.

[5] A $\sim$, $\&$, $\vee$, $\forall$, $\exists$ jeleket sorra a negáció, konjunkció, diszjunkció, univerzális, ill. egzisztenciális kvantifikáció jelölésére használjuk. Nyelvi kifejezési formák rendre: „nem", „és", „vagy" (megengedő értelemben), „minden", „van olyan".

A (D1) definíció néhány átfogalmazása:

(D1′) A-nak akkor és csak akkor következménye B, ha az $A \,\&\, \sim B$ formulának nincs modellje.

(D1″) A-nak akkor és csak akkor következménye B, ha a $\sim (A \,\&\, \sim B)$ formula érvényes (azaz logikai igazság).

(D1′) közvetlenül belátható (D1) alapján, (D1″) pedig (D1′) alapján.

Vizsgáljuk meg most (D1) kifejezhetőségét *implikáció* segítségével. Ennek előfeltétele természetesen az, hogy rendszerünk nyelvében egyáltalán legyen implikáció. Ismert tény, hogy a klasszikus kétértékű logikában minden formula a saját komponenseinek *igazságfüggvénye*, abban az értelemben, hogy adott interpretációban egy formula logikai értékét komponenseinek logikai értékei egyértelműen meghatározzák. Következésképp e rendszerben csak akkor lehet kifejezni az implikációt, ha az implikáció is igazságfüggvény.

Az implikáció azonban nem igazságfüggvény. $A \to B$ értéke az esetek többségében független A és B értékétől.

Itt egészen pontosan beszélhetünk az „esetek többségéről", ugyanis A és B értékeit illetően összesen négy eset lehetséges, mint az jól ismert:

	A	B
(1)	i	i
(2)	i	h
(3)	h	i
(4)	h	h

És a négy lehetséges eset közül (2) az egyetlen, amelyben $A \to B$ értéke determinált, nevezetesen hamis. A többi három esetben $A \to B$ indeterminált: lehet i is, h is. Lássunk példákat.

(1) eset. A következő mondat nyilvánvalóan hamis:

(a) „Ha éveim száma osztható hárommal, akkor szükségképp osztható öttel is."

De ha ezt pl. egy harmincéves ember mondja, akkor előtagja is („éveim száma osztható hárommal"), utótagja is („éveim száma osztható öttel") igaz. Tehát $|A| = i$, $|B| = i$ esetén $|A \to B| = h$ előfordulhat; de persze ugyanezen feltételek mellett $|A \to B| = i$ is lehetséges. Vegyük pl. a

(b) Ha ma kedd van, akkor holnap szerda lesz

mondatot, amely nyilvánvalóan igaz, és bármely keddi napon előtagja is, utótagja is igaz.

(3) eset. Ha az (a) alatti hamis mondatot egy húszéves ember mondja, akkor előtagja hamis, utótagja pedig igaz. Ugyan-

csak hamis az előtagja, és igaz az utótagja a következő mondatnak is, amennyiben pl. egy 33 éves ember mondja:

(c) Ha éveim száma osztható hattal, akkor osztható hárommal is;

ez a mondat pedig igaz.

(4) eset. Az (a) alatti hamis mondatnak mind az előtagja, mind az utótagja hamis, ha pl. egy 32 éves ember mondja. Ugyanez a helyzet a (b) alatti igaz mondattal is pl. egy pénteki napon.

Ezzel bebizonyítottuk, hogy az implikáció nem igazságfüggvény. Így, a korábban mondottak szerint, az implikáció nem fejezhető ki az *értékelő* klasszikus logikában. Ennélfogva arról sem lehet szó, hogy e logikai rendszer következményrelációját kifejezzük az implikáció segítségével.

Ám a (D1″) alatti összefüggés szerint e rendszerben „$A \Rightarrow B$" akkor és csak akkor áll fenn, ha a $\sim (A \,\&\, \sim B)$ formula érvényes. Így, ha nem is $A \rightarrow B$-vel, de $\sim (A \,\&\, \sim B)$-vel mód van a következményreláció kifejezésére. Láttuk, hogy ez a következményreláció nem teljesíti a (K3) kikötést, és ez a magyarázata annak, hogy kifejezhető egy olyan formulával, amely az implikációnál jóval gyöngébb logikai struktúrával rendelkezik.

A klasszikus értékelő logikában ily módon a $\sim (A \,\&\, \sim B)$ formula lép az implikáció helyébe, és ez az *utólagos* magyarázata annak, hogy e formulát *materiális implikációnak*[6] nevezik. Jelölésére a továbbiakban a részletes $\sim (A \,\&\, \sim B)$ helyett az $A \supset B$ kifejezést fogjuk használni. Mint ismeretes, e formula logikai értéktáblázata a következő:

A	B	$A \supset B$
i	i	i
i	h	h
h	i	i
h	h	i

Ez az értéktáblázat elfogadható a *feltételes állítás* („ha A, akkor B") értéktáblázataként, ha megállapodunk abban, hogy a hamis előtagú (és így tárgytalan) feltételes állításokat igazaknak tekintjük.

A materiális implikációt mint igazságfüggvényt mintegy kétezer éve ismeri a logika (persze nem ezen a néven). A logikatörténet során sok vitát váltott ki $A \supset B$-nek „ha A, akkor B" alakban való kiolvasása, de főleg a törvényszerű összefüggést kifejező implikációval való szüntelen összekeverése.

A szimbolikus logika kialakulásakor a materiális implikációt általában a „ha A, akkor B" alakú mondatok kifejezőjeként interpretálták, és a mai kézikönyvek is rendszerint ezt a kiolvasási módot ajánlják $A \supset B$-re. Magát a műveletet egyes szerzők materiális implikációnak, mások feltételes kijelentésnek (az angol nyelvterületen: conditional), ismét mások minden jelző nélkül egyszerűen csak implikációnak nevezik. A szerzők többsége azonban hangsúlyozza, hogy $A \supset B$ nem adekvát kifejezője a köznyelv „ha A, akkor B", „A maga után vonja B-t" stb. alakú kifejezéseinek, és pontos értelmét az

(D2) $\quad A \supset B = \sim (A \,\&\, \sim B)$

összefüggés fejezi ki.

A MATERIÁLIS IMPLIKÁCIÓ BÍRÁLATA

A klasszikus kétértékű értékelő logikában $A \Rightarrow B$ és $A \supset B$ kapcsolatát — (D1″) és (D2) szerint — az alábbi tétel fejezi ki:

(T1) A-nak akkor és csak akkor következménye B, ha az $A \supset B$ formula érvényes.

Ezek szerint egy érvényes materiális implikációban a patkót („$\supset$") kicserélve a következményreláció „$\Rightarrow$" jelére, igaz metanyelvi mondatot kapunk. Mi történik, ha olyan összetett formulára alkalmazzuk ezt az eljárást, amelyben több „$\supset$" is szerepel, s valamennyit kicseréljük „$\Rightarrow$"-ra? Ekkor egy meta$_n$-nyelvi mondatot kapunk (ahol $n > 1$); és a kérdés az, hogy az így nyert mondat igaz-e?

Első példaként tekintsük az „$A \supset (B \supset A)$" érvényes formulát. Az említett cserével az „$A \Rightarrow (B \Rightarrow A)$" kifejezést kapjuk, amely ezt mondja: „A igazságának következménye az, hogy B-nek következménye A". Ha ez a mondat igaz, akkor következményrelációnkra nem teljesül a (K2) követelmény, mert most „$B \Rightarrow A$" igazsága A igazságától, tehát egy *kontingens* faktortól függ. (Legyen pl. A = „esik az eső", és B = „a kutya ugat". A fentiek szerint olyankor, amikor esik az eső, „a kutya ugat" mondatnak logikai következménye az „esik az eső" mondat.) Szerencsére az idézett mondat hamis. A „$B \Rightarrow A$" következményreláció — rögzített szerkezetű A és B formulák esetén — vagy fönnáll, vagy nem áll fönn, de A igazságától nem függ. Így a példa tanulsága „csupán" az, hogy iterált következményreláció kifejezésére iterált „$\supset$" nem használható. Cikkünk első szakaszának utolsó bekezdésében természetes kívánságként merült föl az, hogy a többszörös következményreláció kifejezhető legyen többszörös implikációval. Mint látjuk, a materiális implikáció e vonatkozásban semmiképp sem képes helyettesíteni az implikációt.

[6] Az elnevezés Bertrand Russelltől származik.

Ugyancsak érvényes a $\sim(A \supset B) \supset (A \supset \sim B)$ formula is, amely az iménthez hasonló fordítással $\sim(A \Rightarrow B) \Rightarrow (A \Rightarrow \sim B)$ alakú, ezt pedig elég evidens így olvasni: „Abból, hogy A-nak *nem* következménye B, következik, hogy A-nak következménye B tagadása." Ez a meta_2-nyelvi mondat is hamis: nem igaz az, hogy $A \supset B$ és $A \supset \sim B$ egyike mindig érvényes. A példa tanulsága ugyanaz, mint az előzőé.

Egész sereg olyan érvényes formulát lehet találni, amelyben a „$\supset$" jelet „következik"-nek olvasva hamis (meta_n-nyelvi) mondatokat kapunk. Az ilyen típusú formulákat a materiális implikáció paradoxonainak nevezték el.

(Megjegyezzük, hogy nem minden olyan érvényes formula, amely több „$\supset$"-t tartalmaz, paradox. Pl. az $(A \supset B) \supset ((B \supset C) \supset (A \supset C))$ érvényes formula „fordítása" a meta_3-nyelv egy igazsága.)

A klasszikus logika következményfogalma tehát két pontban bírálható: először, hogy nem elégíti ki a (K3) relevanciakövetelményt, és másodszor a materiális implikáció úgynevezett paradoxonai miatt. Érdekes, hogy történetileg először a második szempontból vett bírálat vetődött föl.

C. I. Lewis az 1910-es évektől kezdve dolgozott egy olyan logikai rendszer összeállításán, amelyben a materiális implikáció szerepét egy erősebb művelet, az ún. „szigorú implikáció" veszi át. Intuitíve Lewis a szigorú implikációt a „szükségszerű, hogy ha A, akkor B" alakú mondatok kifejezésére kívánta bevezetni — jelölése: $A \prec B$ —; így Lewis *szándéka szerint* „$A \prec B$" hozzávetőleg ugyanazt fejezi ki, mint a mi jelölésünkben „$A \to B$". A logikai szemantikai kutatások abban az időben még meglehetősen kezdetlegesek voltak. Ezért Lewis nem vállalkozhatott egy szemantikai megalapozású rendszer fölépítésére. Ehelyett, a Principia Mathematica mintájára, egy deduktív-axiomatikus felépítésű (ún. szintaktikai) rendszert alkotott meg a szigorú implikáció fogalmának kifejtésére. Alapvető műveleti jeleknek a negáció és a konjunkció jelét ($\sim$, $\&$), valamint a logikai posszibilitás jelét (itt M-mel fogjuk jelölni) választotta. „MA" szemléletes jelentése: „lehetséges, hogy A". „M" és „$\sim$" segítségével definiálta Lewis a logikai szükségszerűség jelét (itt N):

$$NA = \sim M \sim A.$$

A „$\supset$" jelet a (D2) alatti módon vezette be. Végül a szükségszerűség és a materiális implikáció segítségével definiálta a szigorú implikáció „$\prec$" jelét:

$$A \prec B = N(A \supset B).$$

Lewis logikai rendszere tehát *modális* rendszer, melyben a szigorú implikáció a szükségszerűség felhasználásával definiált. A sorrend azonban meg is fordítható, mint Arnold Schmidt megmutatta. Lewis rendszere[7] úgy is felépíthető, ha a „$\prec$" jelet választjuk elsődlegesnek, és M-et (vagy N-et) definiáljuk, így:

$$NA = \sim A \prec A, \quad MA = \sim(A \prec \sim A).$$

Lewisnek sikerült úgy összeválogatnia axiómáit és bizonyítási szabályait, hogy rendszerében a szigorú implikáció nem ismétli meg a materiális implikáció paradoxonait. Így pl. az $A \supset (B \supset A)$ és a $\sim(A \supset B) \supset (A \supset \sim B)$ formulák megfelelői, azaz az

$$A \prec (B \prec A), \quad \sim(A \prec B) \prec (A \prec \sim B)$$

formulák nem bizonyíthatóak, azaz nem tartoznak a rendszer logikai igazságai közé.[8] A következményrelációt most a (T1)-gyel analóg módon definiálhatjuk:

(D3) „$A \Rightarrow B$" akkor és csak akkor áll, ha $A \prec B$ bizonyítható.

De a szigorú implikáció rendszerére sem teljesedett be az a reménység, hogy egy bizonyítható formulában a „$\prec$" jel mindig „következik"-nek olvasható. A materiális implikáció paradoxonainak analogonjait ugyan sikerült elkerülni, helyükre azonban új paradoxonok léptek, mint pl. az

$$NA \prec (B \prec A), \quad \sim MA \prec (A \prec B)$$

bizonyítható formulák. Ezek szerint ami szükségszerűen igaz, az bárminek következménye, és ami lehetetlen, abból bármi következik. És ez a következményreláció sem tesz eleget a relevancia (K3) alatti követelményének, mert ha NA bizonyítható, akkor A bárminek következménye (azaz $B \prec A$ — tetszőleges B-vel — bizonyítható), és ha $\sim MA$ bizonyítható, akkor A-nak bármilyen B következménye (azaz $A \prec B$ is bizonyítható).

A szigorú implikáció rendszere tehát nem teljesíti azokat a kívánságokat, amelyek érdekében létrehozták. Ezt már Lewis is észrevette, és megállapította, hogy a szigorú implikáció fogalma nem felel meg azoknak az intuitív elvárásoknak, amelyeket a logikai következményrelációval kapcsolatban támasztunk. A probléma megoldása tekintetében pesszimisztikusan

[7] Lewis több modális rendszert is konstruált (*S1—S5* rendszerek), a fenti állítás ezek mindegyikére igaz.

[8] Deduktív-axiomatikus logikai rendszerben az „érvényesség" fogalma helyébe a „bizonyíthatóság" lép: azok a formulák fejeznek ki logikai igazságot, amelyek axiómák, vagy az axiómákból a bizonyítási szabályok segítségével bizonyíthatók.

vélekedett, és ezt a következő eszmefuttatással indokolta.

Minden logikai rendszerben, amelyben negáció, konjunkció és diszjunkció szerepel, intuitíve helyesek a következményrelációra vonatkozó alábbi összefüggések:

(L1) Egy konjunkcióból bármelyik tagja következik (tehát „$(A \& B) \Rightarrow A$" és „$(A \& B) \Rightarrow B$" igazak).

(L2) Egy diszjunkció bármelyik tagjából következik (tehát „$A \Rightarrow (A \vee B)$" és „$B \Rightarrow (A \vee B)$" igazak).

(L3) Az ún. diszjunktív szillogizmus helyes következtetés, vagyis „$((A \vee B) \& \sim A) \Rightarrow B$" igaz.

(L4) A következményreláció tranzitív, vagyis „$A \Rightarrow B$" és „$B \Rightarrow C$" esetén „$A \Rightarrow C$" is igaz.

(L5) Egy premissza két konklúziója konjunkcióval összekapcsolható; azaz ha „$A \Rightarrow B$" és „$A \Rightarrow C$", akkor „$A \Rightarrow (B \& C)$".

Ezen elvek alapján a következő bizonyítást végezhetjük:

(a) $(A \& \sim A) \Rightarrow A$, (L1) szerint;
(b) $A \Rightarrow (A \vee B)$, (L2) szerint;
(c) $(A \& \sim A) \Rightarrow (A \vee B)$, (a), (b) és (L4) szerint;
(d) $(A \& \sim A) \Rightarrow \sim A$, (L1) szerint;
(e) $(A \& \sim A) \Rightarrow ((A \vee B) \& \sim A)$, (c), (d) és (L5) szerint;
(f) $(A \& \sim A) \Rightarrow B$, (e) és (L3) szerint.

Ily módon a helyesnek tűnő alapelvekből levezettük, hogy egy $A \& \sim A$ alakú ellentmondásból bármilyen B állítás következik, ami nyilvánvalóan ellenkezik a relevancia (K3) követelményével. Konklúzió: vagy a fenti öt elv együttesen nem helyes, vagy a relevancia kikötése tarthatatlan. Ime, ez Lewis pesszimizmusának forrása.

1956-ban Wilhelm Ackermann kezdeményezett egy új deduktív-axiomatikus logikai rendszert az implikáció problémáinak megoldására. Ackermann rendszerét A. R. Anderson és N. D. Belnap amerikai logikusok csiszolták és fejlesztették tovább. A mai logikai irodalomban ez az elmélet mint „az erős implikáció" rendszere, vagy az „Entailment" (logikai tartalmazás) rendszere, röviden E rendszer néven ismeretes.[9]

A materiális és a szigorú implikáció, valamint az implikáció egyéb válfajainak rendszereit bírálva, Anderson és Belnap hangsúlyozzák,[10] hogy e rendszerek általában megsértik a következményfogalommal szembeni szükségszerűség követelményét, vagy a relevancia követelményét, vagy mindkettőt. (A materiális implikáció rendszerében a következményfogalom, mint láttuk, eleget tesz a szükségszerűség követelményének, a relevancia követelményének azonban nem. Maga a materiális implikáció — ha a következményreláció kifejezésének tekintjük — egyik követelményt sem teljesíti.) Az E rendszer célja: olyan implikációfogalom bevezetése, amely a következményreláció adekvát kifejezője.

Az E rendszer pozitív eredménye, hogy benne paradoxonformulák (a materiális implikáció paradoxonaihoz hasonlóak) valóban nem bizonyíthatók. Ezt a következő tételek biztosítják: (a) Ha $A \rightarrow B$ bizonyítható, akkor A-ban és B-ben legalább egy közös atomi (tovább már nem bontható) formula.[11] (b) Ha az A formulában nem szerepel az implikáció jele ($\rightarrow$), akkor $A \rightarrow (B \rightarrow C)$ nem lehet bizonyítható formula (azaz: egy implikáció nem lehet következménye egy kontingens állításnak).

Így az E rendszerben, többek között, az $(A \& \sim A) \rightarrow B$ formula nem bizonyítható. De akkor, korábbi vizsgálataink szerint, az (L1)—(L5) összefüggések nem mind teljesülnek a rendszerbeli implikációra. Valóban, a szerzők az (L3) tulajdonságot, azaz a diszjunktív szillogizmus törvényét kénytelenek voltak feláldozni. $((A \vee B) \& \& \sim A) \rightarrow B$ nem bizonyítható az E rendszerben. (Annyi azonban megmaradt a diszjunktív szillogizmusból, hogy ha mind $A \vee B$, mind $\sim A$ bizonyítható, akkor B is bizonyítható.)

Összefoglalóul azt állapíthatjuk meg, hogy az E rendszer elkerüli ugyan az implikáció paradoxonait, de nem foglal magában minden helyes implikációt (például a diszjunktív szillogizmust). A rendszer e hiányosságát talán Zinovjev vette észre először. Zinovjev másik bíráló megjegyzése: E-ben bizonyítható $A \rightarrow (A \vee B)$. És bár ez Lewis követelményei között szerepel, mégis kifogásolható, éspedig a relevancia szempontjából. Mennyiben releváns A az utótagban szereplő B-hez? Mennyiben releváns pl. „a hó fehér" állítás ahhoz, hogy „$2 \cdot 2 = 5$"? Valóban lehet következtetni abból, hogy „a hó fehér", arra, hogy „a hó fehér, vagy $2 \cdot 2 = 5$"? Szerepelhet-e egyáltalán a konklúzióban olyan atomi mondat, amely a premisszában nem szerepel? Ezek Zinovjev „kényes kérdései" az E rendszerrel kapcsolatban.[12]

Helyesen állapítja meg Zinovjev, hogy az E rendszer *szemantikailag megalapozat-*

[9] Egy módosított alakja a „releváns implikáció" R rendszere.

[10] Lásd pl.: The pure calculus of entailment, *The Journal of Symbolic Logic 27* (1962), 1, 19—52.

[11] Kijelentéslogikában atomi formulák a kijelentésváltozók.

[12] Lásd pl. [2], 30—34.

lan. A szerkesztés fő célja nem a következményfogalom teljes megragadása, hanem csupán a paradoxonok elkerülése volt. Azok a megalapozási kísérletek, amelyeket a szerzők fűznek a rendszerhez, csupán az axiómák és a szabályok *utólagos* magyarázatai. A szerzők nem adják meg előzetesen a következményreláció szemantikai analízisét, és így valójában nincs mihez viszonyítani a kész deduktív rendszert.

A KÖVETKEZTETÉS ÁLTALÁNOS ELMÉLETE

A terjedelmes előkészítés után lássuk végre, hogyan oldja meg Zinovjev a következményreláció (és az implikáció) problémáját?

Zinovjev mintegy tíz éve foglalkozik e témával. Első idevágó munkája 1962-ben, a legfrissebb pedig 1970-ben jelent meg (jelenlegi adataink szerint). Az idők során a kifejtés sokat módosult, csiszolódott. Fejtegetéseinkben mindig arra a forrásmunkára támaszkodunk, amely az éppen érintett témát a legvilágosabban fejti ki.[13]

Zinovjev megoldásának fő sajátságai a következők:

(1) A következtetés elméletének lépcsőzetes kidolgozása.

(2) A következtetés plurális felfogása, s ennek megfelelően több variáns kidolgozása.

(3) A következményreláció és az implikáció teljes elkülönítése.

(4) A logikai igazság fogalmának háttérbe szorítása.

Az (1) pontnak megfelelően a munka a következtetés *általános* elméletének kidolgozásával kezdődik. Ez technikailag a kijelentéskalkulusra való szorítkozást jelenti, vagyis itt a legkisebb egység a kijelentés. A továbbfejlesztés során az általános elmélet tovább bővül terminusok, kvantorok, osztályok stb. bevezetésével.

A (2) pontnak megfelelően a következtetés általános elmélete nem egyszerűen „a" következményrelációt, hanem a következményreláció néhány típusát tárgyalja. Zinovjev megkülönböztet erős, gyenge, maximális, konverz, elfajuló és kvázikövetkeztetést. A (3) pontnak megfelelően, e rendszerek egyikében sem szerepel implikáció. A logikai igazság fogalma csak a két utolsó rendszerben lép föl, a (4) pontnak megfelelően.

[13] Ez nem mindig a legutoljára megjelent munka lesz. Pl. [5] tartalmaz néhány olyan hibát, amelyet a korábban megjelent [4] már kijavított. — Magyar kiadásban csak [2] hozzáférhető Zinovjev munkáiból. Eltekintve attól, hogy ebben felfogásának elég korai (és így kevéssé csiszolt) változatát fejti ki, e könyv zsúfolva van értelemzavaró sajtó- (és egyéb) hibákkal.

AZ ERŐS KÖVETKEZTETÉS

Legyen A a kétértékű kijelentéskalkulus egy formulája. Az A formula egy *igazságfeltételén* Zinovjev lényegében egy olyan interpretációt ért, amely A-t igazzá teszi, azzal a szokatlan megszorítással, hogy amennyiben ilyen interpretáció nincs (pl. A alakja $p \,\&\, \sim p$, ahol p egy kijelentésváltozó), akkor szabad egy változót és a negációját egymástól függetlenül értékelni (pl. $|p| = i$ és $|\sim p| = i$ egyszerre megengedett).[14] E furcsa módosítással Zinovjev eléri, hogy minden formulának lesznek igazságfeltételei. Ezután az erős következményreláció szemantikai definíciója így hangzik: *A-nak erős következménye B, ha A minden igazságfeltétele B-nek is igazságfeltétele.*

E definíció következménye: Ha B-ben szerepel olyan kijelentésváltozó, amely A-ban nem fordul elő, akkor B nem lehet erős következménye A-nak. Ugyanis ekkor A-nak van olyan igazságfeltétele, amely B-nek nem igazságfeltétele (nevezetesen: egy olyan értékelés, amelyben csak A változói szerepelnek). Ennek következtében a paradoxon-következtetések garantáltan kizártak.

Logikai intuíciónkat nyilván zavarja az, hogy egy formula *igazságfeltételei* ellentmondást tartalmaznak abban az esetben, amikor a formula — a közönséges értékelésben — nem interpretálható igazra. Ez a zavaró momentum teljesen kiküszöbölhető, mert Zinovjev definíciója teljes mértékben helyettesíthető a következővel:

(D4) *A-nak erős következménye B, ha A minden interpretációja egyben B-nek is interpretációja, és A minden modellje egyben B-nek is modellje.*[15]

Hasonlítsuk össze e definíciót a klaszszikus logika (D1) alatti következménydefiníciójával. A lényeges különbség: (D1)-ben nincs kikötve, hogy A minden interpretációja B-nek is interpretációja legyen. (D4) biztosítja, hogy a konklúzió minden vonatkozásban „benne legyen" a premisszában.

A Lewis-féle követelmények közül most (L2) nem teljesül (de csak ez nem); A-nak általában nem erős következménye $A \vee B$ (csak akkor erős következménye, ha A minden atomi mondata B-ben is szerepel). Így ebben a rendszerben abból, hogy „a hó fehér", nem lehet következtetni pl. arra, hogy „a hó fehér, vagy $2 \cdot 2 = 5$".

Zinovjev és kollégái megadták az erős implikáció rendszerének deduktív-axiomatikus felépítését is, illetve több ekvivalens

[14] Lásd [4], 171—172.

[15] Ez a megfogalmazás nem Zinovjevtől, hanem e sorok írójától származik.

variánst is kidolgoztak. Az itt következő változat az irodalomból ismertek mindegyikénél tömörebb és egyszerűbb.[16]

S_s rendszer.[17] *Alapjelek:* kijelentésváltozók (p, q, r stb.), a $\sim$, &, $\vee$ jelek, zárójelek, és az erős következmény „$\vdash_s$" jele.

Formulák: A kijelentésváltozókból, a $\sim$, &, $\vee$ jelekből és zárójelekből, a szokásos előírások szerint felépített véges jelsorozatok.

Következtetési formák: „$A \vdash_s B$" alakú jelsorozatok,[17] ahol A és B formulák.

Axiómák: Ha A, B és C tetszőleges formulák, akkor az alábbi (A1)—(A8) következtetési formák axiómák.

(A1) $A \vdash_s \sim\sim A$
(A2) $A \,\&\, B \vdash_s A$
(A3) $A \,\&\, B \vdash_s B$
(A4) $(A \vee B) \,\&\, C \vdash_s (A \,\&\, C) \vee B$
(A5) $A \vee (B \,\&\, \sim B) \vdash_s A$
(A6) $\sim(\sim A \,\&\, \sim B) \vdash_s A \vee B$
(A7) $A \vee B \vdash_s \sim(\sim A \,\&\, \sim B)$
(A8) $A \vee (B \,\&\, C) \vdash_s A \vee B$

Bizonyítható következtetési formák: az axiómák, továbbá azok a következtetési formák, amelyek az axiómákból az alábbi (R1) — (R3) szabályok véges sokszori alkalmazásával keletkeznek:

(R1) Ha $A \vdash_s B$ és $B \vdash_s C$ bizonyíthatók, akkor $A \vdash_s C$ is bizonyítható.

(R2) Ha $A \vdash_s B$ és $A \vdash_s C$ bizonyíthatók, akkor $A \vdash_s B \,\&\, C$ is bizonyítható.

(R3) Ha $\sim A \vdash_s \sim B$ bizonyítható, és A minden változója B-ben is előfordul, akkor $B \vdash_s A$ is bizonyítható.

Az axiómák egyszerű áttekintése alapján könnyen meggyőződhetünk arról, hogy valamennyien eleget tesznek a (D4) alatti követelményeknek. Ugyancsak könnyű ellenőrizni, hogy ha valamely szabályunk premisszái eleget tesznek (D4) előírásainak, akkor a szabály konklúziója is eleget tesz ezeknek. Mindezekből következik:

(T2) Ha $A \vdash_s B$ bizonyítható, akkor A-nak erős következménye B, a (D4) definíció értelmében.

E. A. Szidorenko [1] alatti eredményét is felhasználva, be lehet bizonyítani, hogy az itt bemutatott S_s rendszer tartalmazza Zinovjev erős következményrendszerének S_1-gyel jelölt variánsát[18] (abban az értelemben, hogy S_1 minden bizonyítható következtetési formája S_s-ben is bizonyítható). Fölhasználva, hogy Zinovjev (és kollégái) bizonyítása szerint[19] S_1-ben az erős következtetés minden helyes formája bizonyítható, kapjuk a következő tételt:

(T3) Ha A-nak erős következménye B (a (D4) definíció értelmében), akkor $A \vdash_s B$ bizonyítható.

(T2) és (T3) együttesen adják, hogy az S_s deduktív rendszer az erős következtetés (D4) alatti szemantikus definíciójának adekvát formalizálása.

S_s-nek a klasszikus kijelentéskalkulussal való kapcsolatát fejezi ki a következő tétel:

(T4) Ha $A \supset B$ érvényes a klasszikus kijelentéskalkulusban, és B minden változója A-ban is szerepel, akkor (és csak akkor!) S_s-ben bizonyítható $A \vdash_s B$.

Mint látjuk, e rendszerben nincsenek bizonyítható *formulák*, csak bizonyítható *következtetési formák*. A logikai igazság általános fogalma a rendszerben nem tükröződik, csak a helyes következtetés fogalma. Ugyanez vonatkozik a most következő rendszerekre is, kivéve a két utolsót (az S_d és az S_k rendszert).

A GYÖNGE KÖVETKEZTETÉS

Az erős következtetés (D4) alatti definíciója ekvivalens a következővel:

(D4′) A-nak erős következménye B, ha (a) B minden atomi formulája[20] A-ban is szerepel, és (b) A minden modellje B-nek is modellje.

Ha ebben az (a) követelményt úgy gyöngítjük, hogy csupán azt kívánjuk meg, hogy B ne legyen teljesen irreleváns A-hoz képest, azaz hogy A-ban és B-ben legyen legalább egy közös atomi mondat, akkor megkapjuk a gyönge következtetés definícióját:

(D5) A-nak gyönge következménye B, ha A-ban és B-ben szerepel legalább egy közös atomi mondat, és A minden modellje B-nek is modellje.

A (D4) és (D5) definíció összehasonlítása mutatja a gyönge következményreláció bizonyos mesterkéltségét. Az erős következtetés fogalmának „természetes" gyöngítése bizonyára az első követelmény *teljes* elhagyása lenne, miáltal a klasszikus logika következményrelációjához jutnánk. Egy későbbi lépésben majd oda is eljutunk; azt Zinovjev „kvázikövetkeztetésnek" nevezi.

[16] Zinovjev fölépítése fölöslegesen bonyolult. (Lásd pl. [6], 15—17 és 36—37.) Ő ugyanis az n-tagú konjunkciót (és diszjunkciót) minden n-re ($n > 2$) önálló műveletnek tekinti, és nem vezeti vissza kéttagú konjunkcióra (ill. diszjunkcióra). Így rendszerében tulajdonképpen végtelen sok művelet szerepel, és ennek megfelelően axiómáinak halmaza is végtelen. Axiómarendszerei nem is elégítik ki azokat a formális követelményeket, amelyekkel a deduktív rendszereket általában jellemezni szokták. Az itt bemutatott változat (amelyet e cikk szerzője készített) elkerüli a jelzett bonyodalmakat.

[17] Az indexben szereplő „s" az angol „severe" (szigorú) kezdőbetűje; a későbbi rendszerektől való megkülönböztetésre szolgál.

[18] Lásd pl. [6], 36—37.

[19] Lásd [6], 37—43.

[20] Kijelentéskalkulusról lévén szó, az atomi formulák szerepét a kijelentésváltozók töltik be.

A (D5) szerinti gyönge következtetés fogalmát Zinovjev bizonyára azért vezeti be, hogy az Anderson—Belnap-féle E rendszerhez hasonló rendszerhez jusson. (Mint korábban megjegyeztük, ha E-ben bizonyítható $A \to B$, akkor A-ban és B-ben szerepel legalább egy közös változó.) Az E rendszer legfontosabb pozitív vonása az, hogy benne az implikáció művelete iterálható. Zinovjev rendszerében azonban implikáció nincs, a helyette szereplő következményreláció viszont — a rendszer felépítése szerint — nem iterálható (pl. egy $A \vdash (B \vdash C)$ alakú forma nem megengedett). A gyönge következmény definíciója szerint már A-nak következménye $A \vee B$ (annak megfelelően, hogy E-ben bizonyítható $A \to (A \vee B)$). Most viszont (ellentétben az E rendszerrel) a diszjunktív szillogizmus érvényben marad: $(\sim A \,\&\, (A \vee B)) \Rightarrow B$ a gyönge következményreláció szerint is helyes következtetés.

A gyönge következtetés S_w axiómarendszerét[21] az alábbi egyszerű módosításokkal kapjuk S_s ismertetett axiómarendszeréből:

Először is a „$\vdash_s$" jelet minden axiómában és szabályban kicseréljük „$\vdash_w$"-re. Majd az (R1) és az (R3) szabályokat így módosítjuk:

($R1_w$) Ha $A \vdash_w B$ és $B \vdash_w C$ bizonyíthatók, továbbá ha A-ban és C-ben van legalább egy közös atomi formula, akkor $A \vdash_w C$ is bizonyítható.

(Világos, hogy e megszorítás miért szükséges. Előfordulhat, hogy A-ban és B-ben van közös változó, B-ben és C-ben is van, de A-ban és C-ben nincs; ebben az esetben A-nak nem lehet következménye C.)

($R3_w$) Ha $\sim A \vdash_w \sim B$ bizonyítható, akkor $B \vdash_w A$ is bizonyítható.

(Világos, hogy itt miért nem szükséges az (R3)-beli megszorítás. Ha $\sim A$-nak és $\sim B$-nek van közös változója, akkor B-nek és A-nak is van.)

Egyéb módosítás nem szükséges. Bizonyítható, hogy az S_w rendszer adekvát a (D5) alatt definiált gyönge következményrelációhoz, a következő tétel értelmében:

(T5) A-nak akkor és csak akkor gyönge következménye B (a (D5) definíció értelmében), ha az S_w rendszerben bizonyítható $A \vdash_w B$.

A klasszikus kijelentéskalkulussal való kapcsolatot mutatja meg a következő tétel:

(T6) $A \vdash_w B$ akkor és csak akkor bizonyítható S_w-ben, ha A-nak és B-nek van közös változója, és $A \supset B$ érvényes a klasszikus kijelentéskalkulusban.

A MAXIMÁLIS ÉS A KONVERZ KÖVETKEZTETÉS

Az erős következmény definíciója, szemléletesen szólva, azt a követelményt tartalmazza, hogy a konklúzióban ne beszéljünk olyasmiről, amiről a premisszában szó sem volt. A *maximális* következmény Zinovjev-féle értelmezése ezt a követelményt még megtoldja azzal, hogy a konklúzióban *mindenről* kell beszélni, amiről egyáltalán szó volt a premisszában. (Így ebben az esetben a premisszában, ill. a konklúzióban szereplő atomi mondatok halmaza azonos lesz.) Az ún. *konverz* következményben pedig az erős következmény követelménye egyenesen visszájára fordul: itt a premisszában nem szabad többről beszélni, mint a konklúzióban, de kevesebbről szabad. (Ismét olyan értelemben, hogy a premissza minden atomi mondatának a konklúzióban is szerepelnie kell — de megfordítva nem.)

Nem tudjuk, mi volna e rendszerek *logikai* jelentősége; Zinovjev írásai között sem sikerült találnunk idevágó magyarázatokat. (Lehet, hogy csak az összes formális variánsok felsorolása volt a cél?) Ezért részletesebb ismertetésüktől itt eltekintünk.[22]

ELFAJULÓ ÉS KVÁZIKÖVETKEZMÉNY

Az elfajuló következmény fogalmát úgy kapjuk, hogy az érvényes formulákat az üres premissza következményének tekintjük. Az erős következmény rendszere, kiegészítve az elfajuló következmény fogalmával, adja az elfajuló következményreláció elméletét. Ennek S_d formális-axiomatikus rendszerét[23] megkapjuk, ha az S_s rendszert az alábbiak szerint módosítjuk.

A „$\vdash_s$" jelet minden axiómában és szabályban kicseréljük „$\vdash$"-re. (Itt nem tesszük ki a „d" indexet, mert a későbbiekben túlnyomó részben ezt a rendszert használjuk.)

A „*következtetési formák*" definíciójához hozzáfűzzük: „Ha A formula, akkor „$\vdash A$" (elfajuló) következtetési forma."

Az (A1)—(A8) axiómákhoz hozzávesszük a következő axiómát:

(A9) $\qquad \vdash A \vee \sim A$

[21] Itt a „w" index az angol „weak" (gyönge) kezdőbetűje. S_w ugyanecsak egyszerűbb a Zinovjev bemutatta variánsok bármelyikénél. (Lásd pl. [6], 49—54.)

[22] Lásd [5], VII. fej., 4—5. § (németül), vagy [6], 59—67 (oroszul).

[23] Itt „d" a „degenerált" (elfajuló) kezdőbetűje. Lásd [6], 67—70. Zinovjev az „S^5", „S_5" szimbólumokat használja e rendszer variánsainak jelölésére.

Az (R1) — (R3) szabályokhoz hozzávesszük a következőt:

(R4) Ha $A \vdash B$ és $\vdash A$ bizonyíthatók, akkor $\vdash B$ is bizonyítható.

Egyéb módosítás nem szükséges.

Bebizonyítható, hogy az S_d rendszerre a (T2), (T3), (T4) tételek analógonjai („$\vdash_s$" helyébe „$\vdash$"-t téve) mind érvényben maradnak; továbbá még igaz a következő tétel is:

(T7) $\vdash A$ akkor és csak akkor bizonyítható S_d-ben, ha A érvényes a klasszikus kijelentéskalkulusban.[24]

Ezek szerint az elfajuló következmény S_d rendszere semmi más, mint a klasszikus kijelentéskalkulus, melyben a következmény klasszikus (D1) definíciója helyébe az erős következmény (D4) definíciója lép, és amelyben a következményreláció a tárgynyelvi „$\vdash$" jel segítségével kifejezhető.

Végül a kvázikövetkeztetés rendszerének szemantikai definícióját megkapjuk, ha az elfajuló következtetés rendszerének szemantikai definíciójában a következmény definíciójának ismét (D1)-et választjuk, mint a klasszikus logikában.

Az ehhez csatlakozó axiómatizált rendszer annyiban fog eltérni a klasszikus kijelentéskalkulus szokásos axiómarendszereitől, hogy benne a „$\vdash$" jel nem metanyelvi jelként, hanem alapjelként szerepel (hasonlóan mint Zinovjev előbbi rendszereiben).

A kvázikövetkeztetés S_k rendszerét[25] az S_d rendszer alábbi módosításával kapjuk. „$\vdash$" helyett mindenütt „$\vdash_k$"-t írunk.

Az (R3) szabály helyett az ($R3_w$) szabályt vesszük. Az S_k rendszer szabályai tehát: (R1), (R2), ($R3_w$) és (R4).

Egyéb módosítás nem szükséges. Az S_k rendszerre igaz a következő:

(T8) $A \vdash_k B$, ill. $\vdash_k A$ akkor és csak akkor bizonyítható S_k-ban, ha $A \supset B$, ill. A érvényes a klasszikus kijelentéskalkulusban.

Ezzel befejeztük Zinovjev *általános* következményelméletének ismertetését.[26] Értékelésére még visszatérünk.

AZ IMPLIKÁCIÓ BEVEZETÉSE

A következményreláció logikai elméletének első bővítése az implikáció műveletének bevezetése. Az $A \to B$ implikáció logikai értékének meghatározására Zinovjev kilenc szemantikai szabályt posztulál. Nem soroljuk fel mind e szabályokat, hanem két, Zinovjevtől származó példán mutatjuk be, hogy e szabályrendszer nem teljesen egyértelmű.[27]

1. példa. Az A állításnak nem következménye a $B \to A$ állítás, mert ha A igaz, akkor $B \to A$ hamis is lehet. Ugyanis a 9. szabály szerint: ha egy implikáció utótagja igaz (vagy előtagja hamis), akkor az implikáció logikai értéke nem függ az utótagtól (ill. az előtagtól). — Ez az érvelés teljesen világos; de lássuk a következő példát.

2. példa. Az $(A \to B) \,\&\, (B \to C)$ állításnak következménye az $A \to C$ állítás. Indokolás. Az 5. szabály értelmében, ha egy implikáció előtagját igazra értékelvén, ennek következtében (az értékelési szabályok szerint) utótagja már csak igazra értékelhető, akkor az implikáció logikai értéke igaz. Tegyük fel most, hogy premisszánk igaz. Megmutatjuk, hogy ha A igaz, akkor C csak igaz lehet; így az idézett szabály szerint az $A \to C$ konklúzió is igaz. Valóban, ha a premissza igaz, akkor $A \to B$ is, $B \to C$ is igaz (hiszen egy konjunkció csak úgy lehet igaz, ha mindkét tagja igaz). Az 1. szabály szerint A és $A \to B$ igazsága esetén B is igaz, és ugyanezen szabály értelmében B és $B \to C$ igazsága esetén C is igaz. És ezzel állításunkat bebizonyítottuk.

Ezt a bizonyítást azonban meg lehet támadni. Tegyük föl, hogy A, B, C mindegyike hamis. Ekkor az $A \to B$, $B \to C$, $A \to C$ implikációk mindegyikének hamis az előtagja. Az 1. példában idézett 9. szabály zárójelezett verziója szerint egy hamis előtagú implikáció értéke az előtag értékétől független. Nincs a szabályok között olyan, amely megtiltaná, hogy az adott példában mindhárom implikáció értékét tetszőlegesen, önkényesen állapítsuk meg. Így $A \to B$ és $B \to C$ lehetnek igazak, $A \to C$ pedig lehet hamis, tehát a premissza igazsága mégsem zárja ki a konklúzió hamisságát: a következtetés nem helyes...

Ez az ellenpélda azért volt lehetséges, mert az 5. szabály fogalmazása nem teljesen egyértelmű.[28] Az egyik lehetséges értelmezés a következő. „Ha egy implikáció előtagját igazra értékelvén, utótagja nem értékelhető hamisra, akkor *ezen értékelés mellett* az implikáció igaz." Másik értelmezés: „Ha nincs olyan értékelés, amely az előtagot igazzá, az utótagot

[24] Itt természetesen feltételezzük, hogy a $\sim$, $\&$, $\vee$ jelektől különböző jeleket az előzőek segítségével definiált jelekként kezeljük, mint pl. a (D2) definíció mutatja.

[25] Lásd pl. [6], 70—71. Itt. a „k" index mint a „kvázi" kezdőbetűje szerepel. Zinovjev az „S^6" jelölést használja.

[26] Nem érintettük Zinovjev ún. „nem-klasszikus" elméletét, erre majd sorozatunk egy későbbi cikkében térünk vissza.

[27] Lásd [6], 86—87.

[28] Idézem a szabályt. „5) jeszli pripiszali x znacsenyije 1 i vszljedsztvije etovo vűnuzsgyenü pripiszaty y znacsenyije 1, to dolzsnü pripiszaty $x \to y$ znacsenyije 1". Itt „1" az „igaz" logikai értéket jelenti.

pedig hamissá teszi, akkor az implikáció — *tagjainak bármilyen értékelése esetén* — csakis igaz lehet." Világos, hogy az első értelmezés megengedi az előző bekezdés ellenpéldáját. A második bekezdés, még egy kis kiegészítéssel, már kizárja ellenpéldánkat. A kiegészítés azért szükséges, mert az általában nem teljesül, hogy ha A igaz, akkor C hamissága kizárt. Csak annyi teljesül, hogy ha A igaz, *és a premissza is igaz*, akkor C hamissága kizárt.

Végül is, ha be akarjuk bizonyítani, hogy $(A \to B)$ & $(B \to C)$-nek következménye $A \to C$, akkor az 5. szabályt így kell megfogalmazni: „Ha valamely F feltétel teljesülése esetén nincs olyan értékelés, amely A-t igazzá, C-t pedig hamissá teszi, akkor az F feltétel teljesülése esetén $A \to C$ csak igaz lehet." Példánkban az F feltétel az $(A \to B)$ & $(B \to C)$ premissza igazsága.

Az 5. szabály ilyen pontosítása után már megnyugodhatnánk — ha ez nem ütne vissza az 1. példára. De visszaüt! A módosított 5. szabály szerint ugyanis *A-nak következménye* $B \to A$. Valóban, most az F feltétel szerepét az A premissza igazsága játssza. És ha A igaz, akkor nincs olyan értékelés, amely B-t igazzá, A-t pedig hamissá teszi (hiszen A nem lehet egyszerre igaz is, hamis is), tehát A igazsága esetén $B \to A$ mégiscsak igaz lesz.

Zinovjev *szándéka* világos. Az implikáció szemantikai definícióját úgy szeretné megadni, hogy a „józan ész" számára evidens következtetések (mint a 2. példában szereplő) érvényesek maradjanak, a paradox következtetések azonban (mint az 1. példa szerinti) ne legyenek helytállóak. Az ehhez szükséges szemantikai szabályokat azonban nem sikerült megfogalmaznia.

A [7] tanulmányban az implikáció igazságfeltételeinek egészen más megfogalmazását találjuk (23—24.). Itt, többek között, szerepel a következő szabály is: Ha A és B mindegyike atomi formula (változó), vagy atomi formula negációja, akkor $A \to B$ ugyanúgy értékelendő, mintha atomi formula lenne, kivéve azt az esetet, amikor A igaz és B hamis, ekkor természetesen $A \to B$ hamis. Ám e szabály alapján Zinovjev egész sor axiómája megint csak cáfolható. Pl. ha p, q és r atomi formulák, akkor — az idézett szabály értelmében — $p \to q$, $q \to r$ és $p \to r$ egymástól függetlenül értékelhetők, pl. az első kettő igazra, a harmadik pedig hamisra (emellett p, q, r mindegyike lehet igaz). Ez az értékelés azonban cáfolja azt, hogy $(p \to q)$ & $(q \to r)$-nek következménye $p \to r$. Tehát ebben a munkában sem találunk elfogadható szemantikai szabályt az implikációhoz.

A következményreláció korábban bemutatott axiomatikus rendszerei az implikáció és a rávonatkozó axiómák és szabályok fölvételével kibővíthetők. Zinovjev az S_s, S_w, S_d rendszerek bővítéseivel foglalkozik. Állítása szerint e rendszerek „teljesek" abban az értelemben, hogy minden, szemantikailag érvényes „alapvető implikációs következtetési forma" bizonyítható bennük, ahol az „alapvető implikációs következtetési forma" definíciója 18 sémát tartalmaz. (Ezt az állítást Zinovjev nem bizonyítja.) A szokásos értelemben vett teljességet azonban nem is állítja Zinovjev. Valójában nem is lehet szó olyan értelmű teljességről, hogy e rendszerekben minden, szemantikailag helyes következtetési forma bizonyítható, hiszen, mint fentebb kimutattuk, Zinovjev szemantikai szabályrendszere nem korrekt.

Zinovjev axiomatizált implikációs rendszerei közül egyet ismertetünk; ezt itt S_{dI}-vel jelöljük. E rendszer az S_d rendszer bővítése. S_{dI} az alábbi módosításokkal keletkezik S_d-ből.[29]

Az *alapjelek* közé felvesszük az implikáció „$\to$" jelét. A *formula* fogalmát úgy bővítjük, hogy ha A és B formulák, akkor $A \to B$ is formulának számítson. Az *axiómák* listáját az alábbiakkal bővítjük:

(A10) A & $(A \to B) \vdash B$
(A11) $\sim B$ & $(A \to B) \vdash \sim A$
(P) $\vdash ((A$ & $B) \to C)\,(A \to (B \to C))$

Egy új szabályt is bevezetünk:

(R5) Ha $A \vdash B$ bizonyítható, akkor $\vdash A \to B$ is. Egyéb módosítás nem szükséges.

Ebben a rendszerben azonban föllép a materiális implikáció néhány paradoxonának a hasonmása. Pl. bizonyítható az $\vdash A \to (B \to A)$ paradox forma. A paradoxonok elkerülésére Zinovjev a (P) axióma következő gyöngítését javasolja:

$$(\mathrm{P}^*) \vdash (((A \;\&\; B) \to C) \;\&\; \sim \sim(A \to C) \;\&\; \sim(B \to C)) \to \to (A \to (B \to C)).$$

Mint látjuk, a pótfeltétel az, hogy se A, se B ne implikálja C-t.

A következtetés Zinovjev-féle általános elmélete kétségtelenül előrelépést jelent a következményreláció logikai elemzésének munkájában. Nagy hiányosságának véljük azonban a következmény és az implikáció fogalmának teljes szétválasztását. Ezt a hiányosságot csak súlyosbítja az a tény, hogy az implikáció Zinovjev-féle szemantikai értelmezése inkorrekt (és így tulajdonképpen használhatatlan). A logika

[29] Lásd [6], 93—95. Zinovjev az „S_{ij}^{k*}" szimbólummal jelöli e rendszert.

egész történetében a következmény és az implikáció fogalma szorosan összekapcsolódott, és ez az összekapcsolódás logikai intuíciónk szerint is helyesnek tűnik. Mindaddig, amíg ki nem mutatják, hogy ez az összekapcsolódás elkerülhetetlenül ellentmondásra vezet, nem mondhatunk le arról, hogy a következményrelációt és az implikációt szoros összefüggésben kíséreljük meg ábrázolni.

A TERMINUSOK LOGIKÁJA

A következtetés általános elméletének lényeges bővítése az elmélet kiterjesztése kvantorokat tartalmazó formulákra. Zinovjev idevágó kutatásainak ismertetése előtt célszerű lesz megismerkednünk a *terminusok* Zinovjev-féle elméletével; ugyanis erre épül majd kvantifikációelmélete.

A terminusok tárgyak nevei (jelei), de nem minden tárgy neve terminus. A terminusok olyan nevek, amelyek kijelentések alkatrészeiként szerepelhetnek.[30]

A terminusok közötti alapvető kapcsolat a *tartalmazási reláció*. Azt mondjuk, hogy az a terminus tartalmazza a b terminust — jele: $a \supseteq b$ — ha minden olyan tárgy, amely b-vel jelölhető, egyben a-val is jelölhető.[31] (Pl. a „kutya" terminus tartalmazza a „daxli" terminust, mert minden olyan tárgy, amely a „daxli" névvel jelölhető, egyben a „kutya" névvel is jelölhető.) Ha a és b kölcsönösen tartalmazzák egymást, azt egyszerűen „$a = b$"-vel jelöljük.

Adott terminusokból műveletekkel új terminusokat képezhetünk. A lehetséges műveletek közül a legfontosabbak a negáció, a konjunkció és a diszjunkció analogonjai. Kifejezésükre rendre a $-$, $\cdot$, $+$ jeleket használjuk.[32] Értelmezésük sorra a következő:

„$-a$" jelöl minden olyan tárgyat, amelyet a nem jelöl. (Pl. ha a = macska, akkor $-a$ = *nem* macska.)

„$a \cdot b$" olyan tárgyakat jelöl, melyek a-val is, b-vel is jelölhetők. (Pl. ha a = nő, b = gyermek, akkor $a \cdot b$ = nő *és* gyermek = leánygyermek.)

„$a + b$" olyan tárgyakat jelöl, amelyek az a, b terminusok közül legalább az egyikkel jelölhetők. (Pl. ha a = bankjegy, b = pénzérme, akkor $a + b$ = bankjegy vagy pénzérme = pénz.

E műveletek közötti összefüggéseket Zinovjev axiómák formájában rögzíti. A szükséges axiómák hozzáfűzhetők pl. a fentebb bemutatott S_{dl} rendszerhez. Jelöljük a bővített rendszert S_{dlt}-vel.[33] Az alapjelek listáját bővítsük a tartalmazás „$\supseteq$" jelével, valamint a $-$, $\cdot$, $+$ műveleti jelekkel, továbbá *terminusváltozók* (t, u, v stb.) felvételével. *Terminusoknak* nevezzük a terminusváltozókat, továbbá a belőlük a $-$, $\cdot$, $+$ műveletek véges sokszori szabályos alkalmazásával képezett kifejezéseket. A formula fogalmát úgy bővítjük, hogy ha a és b terminusok, akkor „$a \supseteq b$" is formulának számít. Az „$a = b$" alakú kifejezéseket az „$(a \supseteq b)$ & $(b \supseteq a)$" alakú formulák rövidítésének tekintjük. A terminusokra vonatkozó pótaxiómák a következők. (A (P) jelzésű axiómára, vagy annak (P*) variánsára itt nem lesz szükség.)

(A12) $\vdash -(-a) = a$
(A13) $\vdash a \supseteq a \cdot b$
(A14) $\vdash a \cdot b \supseteq b \cdot a$
(A15) $\vdash (a \cdot b) \cdot c = a \cdot (b \cdot c)$
(A16) $\vdash -(a \cdot b) = (-a) + (-b)$
(A17) $\vdash (a \supseteq b) \rightarrow (-b \supseteq -a)$
(A18) $\vdash ((a \supseteq b) \,\&\, (b \supseteq c)) \rightarrow a \supseteq c)$
(A19) $\vdash ((a \supseteq c) \,\&\, (b \supseteq c)) \rightarrow$
$\rightarrow (a \cdot b \supseteq c)$
(A20) $\vdash (a \supseteq b) \rightarrow \sim(-a \supseteq b)$

Egy új szabály is szükséges:
(RG) Ha $\vdash A$ és $\vdash B$ bizonyíthatók, akkor $\vdash A \,\&\, B$ is bizonyítható.

Ez az axiómarendszer azonban *ellentmondásos*. Ugyanis az (A13), (A14), (A18) axiómákból következik, hogy

(1) $\vdash a \supseteq a \cdot (-a)$ és
(2) $\vdash -a \supseteq a \cdot (-a)$.

Ha most az (A20) axiómában „b" helyére „$a \cdot (-a)$"-t teszünk, ezt kapjuk:

$$(a \supseteq a \cdot (-a)) \rightarrow \sim(-a \supseteq a \cdot (-a))$$

Ennek előtagja (1); így az S_{dl} rendszer szabályai szerint utótagja leválasztással bizonyítható; de az éppen (2) negációja.

Tekintsük az (A20) axiómát tévedésnek, és töröljük a listáról. A megmaradó (A12)—(A19) axiómákból némi fáradozással bebizonyítható, hogy a terminusok rendszere *majdnem* Boole-algebrát alkot. A Boole-algebra ugyanis pl. az alábbi axiómákkal jellemezhető:

(B1) $a \cdot a = a$
(B2) $a \cdot b = b \cdot a$
(B3) $(a \cdot b) \cdot c = a \cdot (b \cdot c)$
(B4) $a \cdot (b + c) = (a \cdot b) + (a \cdot c)$
(B5) $a \cdot (b + (-b)) = a$
(B6) $-(a \cdot b) = (-a) + (-b)$
(B7) $-(-a) = a$

[30] Lásd pl. [5], 46.
[31] Zinovjev más jelet használ (lásd pl. [3], II. fej., § 7). Az, hogy itt a halmazelméleti tartalmazás jelét használjuk a terminusok közötti tartalmazási reláció jelölésére, nem fog félreértést okozni.
[32] Zinovjev más jeleket használ. Lásd [6], 5—6.
[33] Zinovjev S_i^1-vel jelöli. Lásd [6], 139—141.

Ezek közül a (B3), (B6), (B7) axiómák Zinovjev rendszerében is szerepelnek [(A15), (A16) és (A12)], (B1) és (B2) pedig bizonyíthatók. A (B4) axióma egyik fele, nevezetesen

$$(B4 \cdot 1)\quad a \cdot (b + c) \supseteq (a \cdot b) + (a \cdot c)$$

ugyancsak bizonyítható, a fordított irányú tartalmazás azonban nem következik Zinovjev axiómáiból. A (B5) axióma sem következménye Zinovjev rendszerének.

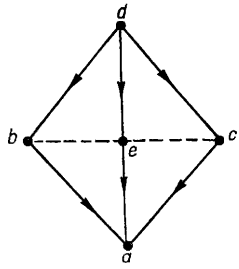
Állításunkat az 1. ábrán látható struktúra bizonyítja. Ezen az ötelemű algebrán a nyíl mutatja a tartalmazási relációt: $x \supseteq y$, ha x-ből vezet nyilazott út y-hoz (beleértve, hogy $x \supseteq x$ mindig teljesül). Bármely elem komplementerét az e szimmetriapontra való tükrözéssel kapjuk (így $-e$ azonos e-vel). $x \cdot y$ az x-hez és y-hoz legközelebb eső olyan elem, melyet mindkettőjük tartalmaz, $x + y$ pedig az x-hez és y-hoz legközelebb eső olyan elem, mely mindkettőjüket tartalmazza. (Pl. $b \cdot d = b$, $b + d = d$, $b \cdot e = a$, $b + c = d$ stb.) Ezen a struktúrán az (A12)—(A19) axiómák mind teljesülnek, de (B4) és (B5) nem; pl.

$$e \cdot (b + c) = e \cdot d = e, \text{ de } (e \cdot b) + (e \cdot c) = a + a = a$$

(tehát $e \cdot (b + c) \neq (e \cdot b) + e \cdot c)$), továbbá

$$b \cdot (e + (-e)) = b \cdot (e + e) = b \cdot e = a$$

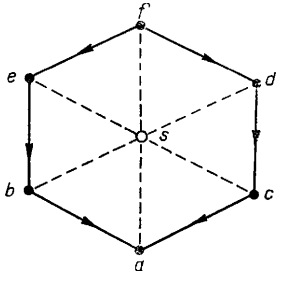
(tehát $b \cdot (e + (-e)) \neq b$.) Ezzel igazoltuk, hogy Zinovjev axiómáinak (B4) és (B5) nem következménye.



1. ábra

A [7] tanulmányban Zinovjev a fenti axiómarendszert kiegészíti az

$$(A21)\quad \vdash a + (-a) \supseteq b$$



2. ábra

axiómával, de itt is meghagyja az ellentmondásra vezető (A20) axiómát (34. o.). Most már a (B5) axióma is bizonyítható, de (B4) még most sem.

Ezt az állítást a 2. ábra struktúrája bizonyítja. A műveletek és a $\supseteq$ értelmezése ugyanaz, mint az 1. ábrán, azzal az eltéréssel, hogy az s szimmetriapont most nem tartozik a struktúrához. Ezen az algebrán (A12)—(A19), (A21) mindegyike teljesül, de (B4) nem. Pl. $e \cdot (b + d) = e \cdot f = e$, de $(e \cdot b) + (e \cdot d) = b + a = b$. A (B4) axióma tehát nem következménye Zinovjev bővített axiómarendszerének sem.

Tekintsünk egy $a \supseteq b$ tartalmazási relációt *tautológiá*-nak, ha a $-$, $\cdot$, $+$ jeleket rendre a $\sim$, $\&$, $\vee$ jelének tekintve, a $b \supset a$ materiális implikáció a klasszikus kijelentéskalkulusban érvényes. Zinovjev azt állítja, hogy ha $a \supseteq b$ tautológia a most definiált értelemben, továbbá ha a-ban és b-ben van legalább egy közös változó, akkor $\vdash a \supseteq b$ bizonyítható az (A12)—(A20) axiómákkal bővített rendszerben.[34] Ez az állítás szó szerint igaz ugyan, de csak azért igaz, mert a rendszer ellentmondásos, és az S_{di} alaprendszerben egy ellentmondásból bármi bizonyítható. Az ellentmondást okozó (A20) axiómát elhagyva, Zinovjev állítása tévesnek bizonyul. Már láttuk, hogy az ellentmondásra vezető (A20) axióma elhagyásával keletkező rendszerben

$$(B4 \cdot 2)\quad a \cdot b + a \cdot c \supseteq a \cdot b + c$$

nem bizonyítható, noha e formula tautológia, és az előtag s az utótag ugyanazon változókat tartalmazza. (Ez még az (A21) axióma felvétele esetén is igaz marad, mint láttuk.) Nyilvánvaló, hogy Zinovjev nem arra alapozta állítását, hogy a rendszer ellentmondásos. Tételét egyszerűen tévedésnek kell minősítenünk (csakúgy mint a rendszer ellentmondásosságát).

Zinovjev egy másik tétele szerint: ha $a \supseteq b$ bizonyítható (az (A21) axióma nélkül), akkor a és b tartalmaz legalább egy közös változót. (Ez a tétel egyébként igaz, ha (A20)-at is elhagyjuk.) Ebből az derül ki, hogy Zinovjev szándékosan nem akarta, hogy a terminusok rendszere Boole-algebrát alkosson (hiszen pl. $a \supseteq b \cdot (-b)$ bizonyítható a Boole-algebrában, de nem tesz eleget Zinovjev kikötésének). Az (A21) axióma fölvétele szemmel láthatóan megsérti ezt az elvet, amiből úgy tűnik, hogy a [7] dolgozatban (ahol (A21) megjelenik) Zinovjev módosította álláspontját. Valószínűnek látszik, hogy itt már a terminusok rendszerét mint Boole-algebrát

[34] Lásd [6], 140—141.

kívánta ábrázolni, és egyszerűen tévedett az axiómarendszer összeállításában.

A terminusok általános elméletével való megismerkedés után haladjunk speciális területek felé. Zinovjev a terminusokat felosztja *szubjektum*-terminusokra és *predikátum*-terminusokra (a továbbiakban: szubjektumok és predikátumok).[35] A predikátumok ismét lehetnek egy-, két-, három-, ..., n-argumentumúak (tetszőleges pozitív egész n-nel). Szubjektumokból n-eseket képezhetünk: ha $a_1, \ldots, a_n$ szubjektumok, akkor „$(a_1, \ldots, a_n)$" egy n-tagú szubjektum. *Atomi mondatokat* úgy képezhetünk, hogy egy n-argumentumú P predikátumot egy n-tagú $(a_1, \ldots, a_n)$ szubjektumra alkalmazunk ($n \geqq 1$); ezt így jelöljük: „$P(a_1, \ldots, a_n)$". Ez a formula azt fejezi ki, hogy a P predikátum igaz (vonatkozik) az $(a_1, \ldots, a_n)$ szubjektumra.[36]

Atomi mondatokra alkalmazhatjuk a kijelentéslogika szokásos műveleteit, továbbá *kvantorokat* is. És ezzel elérkeztünk a Zinovjev-féle következtetéselmélet újabb fontos állomásához: a kvantorok elméletéhez.

KVANTIFIKÁCIÓELMÉLET

Az idevágó első kérdés: hogyan szerkeszthetünk egyáltalán kvantifikált mondatokat (ill. formulákat)? A klasszikus logikában a kvantorok *változókat* kötnek le; az elsőrendű logikában kizárólag individuumváltozókat, a magasabbrendű elméletben ezen felül predikátumváltozókat is. A kvantorok értelmes (nemtriviális, nem fölösleges) alkalmazásáról csak olyan formulák esetében lehet szó, amelyek változókat tartalmaznak. Ám Zinovjev elméletében az atomi mondatok *terminusokból* épülnek föl, és a terminusok nem feltétlenül változók. (Még ha az ún. „egyszerű" szubjektumokat és predikátumokat változókkal ábrázoljuk is, ezekkel — mint láttuk — műveletek végezhetők, és így mindenképpen fölléphetnek összetett kifejezések mint terminusok.) Magukat a terminusokat kvantifikáljuk, vagy a terminusokban fellépő változókat?

Zinovjev kvantifikációelméletének egyik „extravagáns" sajátsága, hogy megengedi összetett terminusok kvantifikációját is.[37]

Lássuk ennek hatását egy példán. Formalizáljuk a következő mondatot: „Minden műszaki dolgozó, és minden olyan szakmunkás, aki törzsgárdatag, résztvett az értekezleten." Jelöléseink: m = műszaki dolgozó, s = szakmunkás, t = törzsgárdatag, R = résztvett az értekezleten. (Az első három terminust szubjektumnak, az utolsót predikátumnak tekintjük.) Figyelembevéve, hogy az „$m + (s \cdot t)$" terminus terjedelmébe tartoznak mindazok, akik vagy műszaki dolgozók, vagy szakmunkások és egyben törzsgárdatagok, mondatunk formalizált alakja Zinovjev rendszerében ez lesz:

$$\forall (m + (s \cdot t))\, R(m + (s \cdot t)),$$

a klasszikus logikában pedig a következő:

$$\forall x((mx \vee (sx \,\&\, tx)) \supset Rx).$$

Ha megszámláljuk a két formulában a jeleket, azt találjuk, hogy az utóbbi eggyel kevesebb jelet tartalmaz, mint az előbbi. Az tehát máris világos, hogy ez a szokatlan formalizálás általánosan nem jelent nagyobb tömörséget, rövidebb kifejezésmódot. Egyes speciális esetekben azonban Zinovjev formalizálása előnyösebbnek tűnhet a klasszikus megoldásnál. Igaz, e speciális esetekben nem összetett terminus kvantifikációja szerepel. A tárgyilagos megítélés érdekében lássunk példát erre is.

Tekintsük a következő kijelentést: „Minden ember élőlény". Jelöljük az „ember" terminust e-vel, az „élőlény" terminust f-fel. A szimbolikus logika szokásos felfogásában e is, f is *predikátumok*. (A szimbolikus logikában a terminusokat nem szubjektumokra és predikátumokra, hanem individuális terminusokra és predikátumokra osztják föl.) Az idézett kijelentést kifejező formula a következő:

$$(1) \qquad \forall x(ex \supset fx).$$

(Kiolvasása: „Minden x-re: ha x ember, akkor x élőlény." Ez a szokásos kiolvasás persze annyiban nem precíz, hogy a materiális implikáció „$\supset$" jelét „ha..., akkor" alakú összetételnek fordítja; a jelen összefüggésben ez a pontatlanság nem játszik szerepet.) A hagyományos logika hívei ezt a formalizálást általában idegenszerűnek, mesterkéltnek érzik, mondván, hogy az eredeti állításban a „minden" kvantor csak az „ember" terminusra vonatkozik, míg a fenti formulában az egész tárgyalási univerzumra (az x individuumváltozó az univerzum elemein fut végig). Akik így vélekednek, azok bizonyára örömmel üdvözlik Zinovjev rendszerét. Itt a feladatot kétféle módon is megoldhatjuk.

Első megoldás: mindkét terminust szubjektumnak, vagy mindkét terminust pre-

[35] Ez az osztályozás nem problémamentes; elemzésére egy későbbi cikkünkben még módunkban lesz visszatérni.

[36] Lásd [6], 5—7, 132; és [7], 24, 33—34. A mi jelölésünk az utóbbiéval egyezik.

[37] „Ha a egy terminus (szubjektum vagy predikátum), és A egy kijelentés, akkor $\forall aA$ és $\exists aA$ kijelentések." (Lásd [6], 98. A jelöléstechnikától eltekintve a fordítás szó szerinti.) [7]-ben a 35. oldalon ugyancsak találunk olyan formulákat, amelyekben a kvantorral lekötött a tetszőleges (tehát akár összetett) terminus lehet.

dikátumnak tekintjük. Ekkor az idézett mondat azt jelenti, hogy az f terminus tartalmazza e-t, tehát

$$f \supseteq e$$

alakban formalizálható.[38] Ez a megoldás a klasszikus logikában is hozzáférhető, nevezetesen az osztálykalkulusban.

Második megoldás: az egyik terminust szubjektumnak, a másikat predikátumnak tekintjük. Akkor csak az „ember"-t tekinthetjük szubjektumnak, az „élőlény"-t pedig predikátumnak. Az idézett kijelentés formalizálása ez esetben:

$$(2) \qquad \forall e f(e).$$

Ez a megoldás a klasszikus logikában ismeretlen. A hagyományos logika hívei bizonyára üdvözlik ezt a formalizálást, mert az élő nyelvhasználathoz „adekvátabb", mint a klasszikus logika (1) formulája.[39]

De elemezzük kissé a (2) formulát. Ha „$\forall e f(e)$" azt jelenti, hogy „minden ember élőlény", akkor mi a jelentése az „$f(e)$" formulának? Korábbi munkáiban Zinovjev úgy interpretálja az ilyen formulákat, mint amelyek azt fejezik ki, hogy egy e-vel jelölt szubjektumra az f predikátum vonatkozik.[40] Pontosabban: „$f(e)$" akkor és csak akkor igaz, amikor egy megfigyelt e tárgy rendelkezik az f jeggyel (esetünkben: amikor egy megfigyelt ember élőlénynek bizonyul). Zinovjev kifejezését használva: egy ilyen kijelentés általában „lokális kijelentés", amelynek igazsága függ a benne szereplő szubjektumtól, illetve attól, hogy mely (a szubjektumterminus „értéktartományába" tartozó) objektummal „szembesítjük" az adott kijelentést. Úgy tűnik, ez az interpretáció visszatérést jelent a hagyományos logika ködös „határozatlan ítélet" fogalmához. Ezzel is, a (2) formalizálással is Zinovjev *elutasítja* a szimbolikus logika bizonyos elveit, és *visszafelé* lép, a hagyományos logika felé.

Ezt a megállapítást egyelőre nem értékítéletnek, hanem csupán ténymegállapításnak szántuk. A leglényegesebb észrevételünk: a Zinovjev-féle univerzális kvantor csak a jelölésmódban hasonlít a szimbolikus logika univerzális kvantorához, tartalmilag, azaz jelentését tekintve, attól igen messze esik. A különbségek kifejtését illetően idézzük először is Zinovjev bírálatát a klasszikus predikátumlogikáról.

„A klasszikus predikátumlogikában általánosan érvényesek, és ennek megfelelően bizonyíthatók is a

$$(3) \qquad (\forall a P a) \supset P b, \quad P b \supset (\exists a P a)$$

formulák, valamint más olyan formulák is, amelyekben az utótag olyan individuumváltozót tartalmaz, amely az előtagban nem szerepel. Ezek onnan adódnak, hogy a klasszikus predikátumkalkulus a következő föltevésre alapozódik: valamennyi individuumváltozó értéktartománya azonos.

De ha az általános esetet vesszük, és föltesszük, hogy az egyazon formulában szereplő individuumváltozók értéktartománya különböző is lehet, akkor az említett formulák nem bizonyulnak általános érvényűeknek, és így nem lehet őket fölvenni a logikai következtetés szabályai közé... Az ilyen típusú formulákat intuitíve paradox formuláknak fogjuk nevezni."[41]

Nem Zinovjev az egyetlen, aki a (3) alatti formulák logikai evidenciájában kételkedik, de a kételkedés motiválásában, tudomásom szerint, Zinovjev egyedülálló. A kételkedés egészen más motivációja (amelyről a teljes tisztánlátás érdekében röviden meg kell emlékeznünk) a következő. A predikátumkalkulus valamely formulájának interpretálásakor megadunk egy nem üres tárgyalási univerzumot (individuumtartományt), a formulában szereplő individuumkonstansokat vagy szabad individuumváltozókat azonosítjuk az univerzum bizonyos elemeivel, a formulában szereplő predikátumváltozókat pedig az univerzumon értelmezett (ugyanannyi argumentumú) predikátumokkal. Ez azt jelenti, hogy hallgatólagosan mindig föltételezzük a formuláinkban szereplő individuumok *létezését*. Ennélfogva egy formula logikai igazsága (érvényessége) tulajdonképpen nem azt jelenti, hogy a szóban forgó formula „mindig igaz", hanem csak azt, hogy „sohasem hamis". Pontosabban: a formula változóit nem lehet úgy azonosítani konstans dolgokkal (individuumokkal és rájuk vonatkozó predikátumokkal), hogy a kapott állítás hamis legyen. De ha egyes individuumváltozókat nem konkrét individuumokkal, hanem jelentés (referencia) nélküli individuális terminusokkal helyettesítünk, akkor a kapott mondat logikai értékére vonatkozóan tág tere nyílik a vitának. Szigorúan véve, ez

[38] Egy terminus csak akkor tartalmazhat egy másikat, ha vagy mindkettő szubjektum (tárgyterminus), vagy mindkettő predikátum (jegyterminus), olvashatjuk [5]-ben (129.). Ezért volt szükség a fenti „egyneműségi kikötésre".

[39] Zinovjev ezt a jelölésmódot csak [7]-ben használja. Más munkáiban ezt a mondatot a „$\forall e(e \leftarrow f)$" formulával szimbolizálja, s ez még közelebb áll az élőnyelvi szerkezethez, ahol valóban előbb említjük az „embert", és később az „élőlényt".

[40] Lásd pl. [5], Kap. VIII. § 14.

[41] Lásd [4], 187—188.

a probléma a klasszikus predikátumkalkulust nem érinti, mert benne ilyen „interpretáció" nincs megengedve: az individuumváltozókat *egy halmaz elemeivel* kell azonosítani, nem puszta nevekkel.

Nagyon komolyan lép föl ez a probléma a modális predikátumkalkulusban, ahol már nemcsak „létező", de „potenciális" vagy „lehetséges" individuumok is szerepelhetnek.[42] De ezzel a témával most nem kell foglalkoznunk. A nem-modális predikátumlogikában pedig, nézetünk szerint, fölösleges a problémát dramatizálni. Ez természetesen nem jelenti olyan logikai rendszerek gondolatának elvetését, amelyben referencia nélküli individuális terminusok is megengedettek.

A klasszikus predikátumlogikában a $(\forall\, xFx) \supset Fy$ formula köznyelvi értelmezése a következő: „Ha az univerzum minden egyes individuumára áll F, akkor az univerzum y-nal jelölt individuumára is áll F." Ezen értelmezés mellett azonban a formula megtámadhatatlan logikai igazság. Hogyan láthat ebben Zinovjev paradoxont? Úgy, hogy másképp interpretálja a változókat, mint ahogyan azt a klasszikus logika teszi. Zinovjev az individuumváltozók *értéktartományáról* beszél, és azt állítja, hogy a klasszikus logikában fölteszik, hogy a különböző individuumváltozók értéktartománya azonos. Ez a megállapítás így nem pontos. Először is meg kell különböztetnünk az individuumváltozók szabad és kötött előfordulásait. A

(4) $\qquad (\forall\, xFx) \supset Fy$

formulában x csak kötötten, y csak szabadon fordul elő. Ha úgy tetszik, mondhatjuk, hogy a kötött változók „értéktartománya" az adott tárgyalási univerzum. Valójában a kötött változók csak a formula szerkezetének feltárására szolgáló segédeszközök, amelyeknek *önálló interpretációjuk nincs*. Ezt tanúsítja az is, hogy a köznyelvi értelmezésben a kötött változók említését mindig elkerülhetjük (mint e bekezdés második — idézőjelek közé írt — mondata is tanúsítja; e mondat (4) köznyelvi értelmezése). Röviden: a klasszikus értelmezésben a kvantorral lekötött változók: látszólagos változók, amelyeknek önálló interpretációjuk egyáltalán nincs. Ami pedig a szabadon előforduló individuumváltozókat illeti: ezeknek sem a szó közvetlen, sem átvitt értelmében nincs „értéktartományuk". A klasszikus logikában — mint már korábban jeleztük — a szabad individuumváltozókat egy-egy interpretációban az univerzum valamely elemeként interpretálják.

Zinovjev egyrészt individuumváltozókról, másrészt ezek értéktartományáról beszél. Ez a két fogalom azonban nem összeillő. Az individuumváltozók individuumok (vagy legalábbis szinguláris terminusok) szerepében állhatnak, de individuumoknak (vagy szinguláris terminusoknak) nincs terjedelmük vagy értéktartományuk (szinguláris terminusnak csak *referenciája* lehet). Terjedelemmel vagy értéktartománnyal csak az ún. általános terminusok rendelkezhetnek. De nem fontos itt terminológiai vitákba bonyolódnunk. Ha úgy tetszik, elismerhetjük, hogy az individuális terminusoknak is van „értéktartományuk", szigorúan ragaszkodva azonban ahhoz, hogy egy szinguláris terminus értéktartománya mindig egyelemű.[43] De azt Zinovjev sem állíthatja komolyan, hogy a klasszikus predikátumlogikában az összes (szabad) individuumváltozó egyazon egyelemű értéktartománnyal bír; hiszen egy adott interpretációban teljesen megengedett dolog a *különböző* szabad individuumváltozókat az univerzum *különböző* elemeiként interpretálni. Nem, itt Zinovjev csak arra gondolhat, hogy az individuumváltozók értéktartománya általában *nem egyelemű;* de ez az individuumváltozó fogalmának teljes félreértése (vagy önkényes átértelmezése). Az *individuum*változó — nevéhez híven — *individuumot* (és nem egy tartományt, halmazt, vagy osztályt) jelöl.

A helyzet tehát az, hogy az idézett szövegben Zinovjev ugyan individuumváltozót mond, valójában azonban *terminusváltozót* gondol. Ez, és csakis ez az értelmezés egyeztethető össze a terminusokra és a kijelentésekre vonatkozó egyéb fejtegetéseivel. Így a (4) formulában x-et és y-t (vagy a (3) alatti formulákban a-t és b-t) mint terminusokat kell interpretálni; és ennek megfelelően (4) értelmezése a következő: „Ha minden x dologra áll F, akkor az y dolgokra is áll F". Ez az értelmezés valóban paradox. Mert ha pl. az x terminus „filozófust", az y terminus „csacsit", az F predikátum pedig „bölcset" jelent, akkor a (4) formula jelentése a következő: „Ha minden filozófus bölcs, akkor a csacsik is bölcsek". Hát ez valóban nem logikai igazság.

[42] Erről részletesebben lásd pl. „Modális szemantika" c. cikkemet. *(Magyar Filozófiai Szemle, XV* (1971), 1—2, 216—241.)

[43] Egy terminus „értéktartománya" vagy „jelentéstere" (oblaszty znacsenyiji, a német [5]-ben: Bedeutungsbereich, Wertbereich) Zinovjev felfogásában nem ugyanaz, mint a „terjedelem" a szokásos felfogásban, hanem az adott terminus tartalmazta *terminusok* összessége. De Zinovjev is úgy definiálja az individuális terminust, mint amelyeknek értéktartománya egyelemű. (Egy terminus individuális, ha csak önmagát tartalmazza. — Melleslег ez a definíció nem egyértelmű, de erről majd máskor.)

Összegezve: Zinovjev újítása nem egy klasszikus tilalom feloldása, nem egy általánosítás bevezetése, hanem a kvantoros formulák klasszikus interpretációjának radikális megváltoztatása. Ennek lényege: az individuális terminusok szerepében tetszőleges szubjektumterminusok megengedése. Ez az újítás önmagában nem kifogásolható. Egyelőre nem is vitázunk vele, csak az újítás motivációjával.

A motiváció ugyanis téves. A klasszikus predikátumlogika (3) alatt idézett formulái, *a klasszikus interpretáció mellett*, megtámadhatatlan logikai igazságok. Zinovjev megváltoztatja a klasszikus interpretációt, és ezzel paradoxonhoz jut. Ez azonban nem azt bizonyítja, hogy a klasszikus logika ezen formuláit el kell vetni, hanem éppen azt, hogy *a klasszikus interpretációt nem szabad megváltoztatni* (vagy legalábbis így nem). Mindenesetre, ez *nem érv* a klasszikus predikátumlogika ellen; más motivációt pedig Zinovjev írásaiban nem találunk.

Hadd jegyezzük még meg: Zinovjev reformjának lényeges hatása, hogy a *kvantorok nem kötik le a bennük szereplő terminusokat*. Zinovjev kvantifikált formuláinak élőnyelvi kiolvasásakor a kvantorban szereplő terminust kifejezetten említeni kell. Ezt láttuk már korábban a (2) formulával kapcsolatban is, és az imént is (három bekezdéssel följebb). Ez visszakanyarodás a hagyományos logika nézeteihez, amely szerint a „minden", „némely" kvantorok a mondat alanyára, és nem a mondat egészére vonatkoznak. Az élő nyelv szempontjából ez előnyösnek tűnik; ezt már említettük. Zinovjev azonban nem hivatkozik erre mint reformja indokára.

A (4) formula más bírálói — mint már említettük — csupán annyi módosítást javasolnak a klasszikus interpretációhoz képest, hogy y-t mint *individuális* terminust lehessen interpretálni. Ez a vonal tehát messzemenően különbözik Zinovjevétől, mert — a klasszikus felfogással egyetértően — szubjektumterminusoknak csak individuális terminusokat fogad el.

Bár Zinovjev motivációja nem helytálló, ez nem zárja ki, hogy tárgyilagosan megvizsgáljuk újítása előnyeit és hátrányait. Már láttuk egy előnyét: Zinovjev rendszerében bizonyos kvantifikált mondatok formalizált alakja jobban követi az élőnyelvi szerkezetet, mint a klasszikus logika megfelelő formulája. Sajnos, több előnyét nem tudjuk felsorolni. És ennek az egy előnynek akkora ára van, amit biztosan nem ér meg: gyakorlatilag rendkívül szűk területre korlátozza a formalizált nyelv alkalmazását. Ugyanis az a helyzet, hogy ilyen egyszerű állításokat, mint pl. „Minden embernek van barátja", egyszerűen *nem lehet formalizálni* a Zinovjev-féle predikátumlogika nyelvén.

Jelölje, mint korábban is, e az „ember" terminust, B pedig a „barátja" relációt (pontosabban: „*Bxy*" jelentse azt, hogy „x barátja y-nak").! Az idézett állítás formalizálása a klasszikus logikában:

(5) $$\forall x(ex \supset \exists yByx)$$

A (2) alatti példa alapján Zinovjev rendszerében így kísérletezhetnénk:

$$\forall e \exists yBye$$

„Minden emberhez van olyan y, hogy y barátja neki." De mit jelent itt az y? Az (5) formulában y-nak nincs jelentése, hiszen kötött változó. Zinovjev nyelvében azonban y valamely terminust jelent, amelynek van „értéktartománya". Hogyan interpretáljuk y-t? Az *eredeti* mondatban csak az „ember" szubjektumterminus szerepel, itt azonban elkerülhetetlenül föllép még egy szubjektumterminus, hiszen a „barátja" predikátum kétargumentumú. Írjunk y helyére is e-t? Ezzel először is, eltérünk az adott állítástól, amelyben csak arról van szó, hogy minden embernek van barátja, és nem arról, hogy minden embernek van ember-barátja. (Lehet, hogy aki az idézett mondatot állítja, ezt már nem állítja, mert pl. tekintettel van az embergyűlölő állatbarátokra is.) De lássuk mégis, mit kapunk, ha ezt tesszük.

$$\forall e \exists eBee.$$

Nem tudom, Zinovjev hogyan interpretálja „*Bee*"-t. A klasszikus logika szerint így kellene olvasni: „e barátja önmagának" (vagy, ha e-t „ember"-nek fordítjuk, „az ember barátja önmagának"), és „$\exists$ *eBee*"-t így: „Valaki barátja önmagának" (és Zinovjev szerint talán így: „Van olyan ember, aki barátja önmagának"). De akkor a legkülső „$\forall e$" kvantor már hatástalan, még Zinovjev szerint is, tehát egyszerűen elhagyható. Látjuk, ezen az úton nem jutunk a kívánt eredményhez.

A feladat megoldása Zinovjev rendszerében teljesen reménytelen, hiszen a B predikátum kétargumentumú, a mondatban azonban csak egy szubjektum (az „ember") szerepel. Példánk tipikus: a bemutatott jelenség mindig fellép, ha a mondatban szereplő predikátumok össz-argumentumszáma nagyobb, mint a szubjektumterminusok száma, és a mondat szerkezete olyan, hogy a predikátumok argumentumainak különbözőeknek kell lenniük. Csak még egy példát említünk: az „Egy egyenes bármely két különböző pontja között

van harmadik" geometriai axióma is formalizálhatatlan Zinovjev predikátumlogikájának nyelvén.

Ennyi már bizonyára elegendő annak demonstrálására, hogy Zinovjev elméletének formális nyelve nem alkalmas relációkra (többargumentumú predikátumokra) vonatkozó kvantifikált állítások szerkezetének egyértelmű formalizálására. A szimbolikus logika nem valami filozófiai előfeltevésként tanítja azt, hogy a logikai következtetés szempontjából csak individuális terminusokat és predikátumterminusokat szükséges megkülönböztetni, s hogy az atomi mondatok állítmánya mindig egy (n-argumentumú) predikátum, alanya pedig (nem tetszőleges terminus, hanem) egy individuum (ill. $n \geqq 1$ esetén egy individuumokból álló rendezett n-es). E tanítás alapja az, hogy tetszőleges bonyolultságú összetett kijelentés szerkezetét csak így lehet olyan szabatossággal feltárni és ábrázolni, amely a helyes következtetés szempontjából elengedhetetlen. Olyan egyszerű állításokra, mint „Minden ember élőlény", még lehet találni olyan logikai formát, amely alkalmazkodik az élő nyelvhez. De mihelyst elhagyjuk az egyargumentumú predikátumok területét, és két- vagy többtagú relációkat tartalmazó mondatok logikai struktúrájának feltárására térünk át, az élő nyelv szintaxisa bénító béklyóvá válik, amelyet le kell rázni, ha nem akarunk lemondani a tudomány fejlődéséről. Korábban már megkockáztattam azt a kijelentést, hogy Zinovjev bizonyos kérdésekben „visszakanyarodik" a hagyományos logikához. A fenti példák bizonyítják, hogy a predikátumlogikát illetően kifejezetten visszaesésről van szó. Az individuumváltozók felcserélése tetszőleges szubjektumterminusokkal, és a szubjektumok kvantifikálása, úgy tűnik, engedmény a hagyományos logikának, melynek ára a rendszer alkalmazhatóságának rendkívüli leszűkítése.

Még egy kritikai megjegyzés Zinovjev kvantifikációelméletéhez. Míg a klasszikus logikában egy formula interpretálásához *egy* univerzum megadása szükséges, addig Zinovjev elméletében annyi „univerzumot" kell megadni egy interpretációhoz, ahány terminus (szubjektum *és* predikátum) a formulában előfordul, azonban minden ilyen univerzumnak (értéktartománynak) *végesnek* kell lennie; erre az interpretációfogalomra épül az „általánosan érvényes" formula fogalma is (amelynek részletezésétől eltekintünk). Tudjuk a klasszikus logikából, hogy vannak olyan formulák, amelyek minden véges univerzumon hamisak, és csak végtelen univerzumokon interpretálhatók igazra. Egy ilyen formula *negációja* Zinovjev rendszerében (ahol csak véges interpretációk megengedettek) általános érvényű, azaz logikai igazság lenne (noha végtelen univerzumokon cáfolható) — *ha egyáltalán formalizálható lenne*. De szerencsére nem formalizálható. Ez a megjegyzés csupán arra utal, hogy Zinovjev predikátumlogikája még akkor sem lenne használható pl. a matematikai bizonyítások céljaira, ha történetesen valaki kijavítaná azt a hibáját, amely kifejezőkészségének korlátozott voltából fakad.

Ha Zinovjev kijelentéskalkulusainak valamelyikét (pl. S_5-t, vagy a nézetünk szerint legjobb S_d rendszert) alkalmas módon kombináljuk a klasszikus predikátumkalkulussal, akkor egy sokoldalú, az alkalmazások szempontjából nagy kapacitású rendszert kapunk, amely a következményreláció adekvátabb kifejezését nyújtja, mint a klasszikus predikátumlogika. Sőt, némi módosítással az is elérhető, hogy a szabad individuumváltozók *szinguláris* terminusokként (de nem feltétlenül az univerzum egyes elemeit megnevező terminusokként) legyenek interpretálhatók. Talán eredményesebb lett volna, ha Zinovjev ezt az utat követi.

Úgy véljük, elemzésünk eredményei fölmentenek attól, hogy Zinovjev kvantifikációelméletének további részleteit vizsgáljuk.

ÖSSZEGEZÉS

A következtetés *általános* elméletének kidolgozása terén Zinovjev munkásságát jelentős előrelépésként kell értékelnünk. Az S_5 és az S_d kalkulusok — mint elemzésünkben kimutattuk — egy szemantikailag korrekt következményreláció adekvát és teljes szintaktikai kifejezései. Ám Zinovjevvel ellentétben e lépéssel nem tekintjük *befejezettnek* a következtetés általános elméletének kidolgozását. Zinovjev rendszereiben a „$\vdash$" jel nem iterálható, és így a szó szokásos értelmében nem tekinthető az *implikáció* műveleti jelének. A következtetés egy „végleges" elméletétől elvárnánk, hogy benne a következményrelációra vonatkozó metanyelvi (és meta$_n$-nyelvi) állítások érvényes implikációs formulákkal kifejezhetők legyenek. Ezt a követelményt Zinovjev rendszerei nem teljesítik, még akkor sem, ha implikációs kiegészítéseiket (S_{5i}, S_{di}) tekintjük. Zinovjev szétválasztja a következmény és az implikáció fogalmát. A következő lépésnek — nézetünk szerint — az implikáció és a következtetés egysége helyreállításának (az eddigieknél „magasabb

szintű", adekvátabb helyreállításának) kell lennie.

Kevesebb siker koronázta Zinovjev fáradozásait az általános elmélet *konkrét* részleteinek, nevezetesen a terminusok elméletének és a kvantifikációelméletnek kidolgozása terén. Nézetünk szerint egy külön terminuselmélet (mint deduktív rendszer) teljesen fölösleges. Mindaz, ami Zinovjev rendszerében kifejezhető és formalizálható, teljes mértékben megoldható a klasszikus predikátumlogikában is. Ez a mondat Zinovjev predikátumkalkulusára is igaz, de — mint láttuk — nem igaz a megfordítása: Zinovjev terminuselmélettel kombinált predikátumkalkulusa a klasszikus predikátumlogikának csak egy csekély töredékét képes reprodukálni, és így tudományelméleti alkalmazhatósági köre rendkívül szűk. A kifejezőképességnek ez a hiánya szorosan összefügg azzal, hogy a tetszőleges szubjektumterminusok kvantifikációjának bevezetésével Zinovjev egy lépést tett visszafelé, a hagyományos logika irányába.

Kritikai észrevételeink nem kisebbítik Zinovjev igen jelentős konkrét eredményeit. A Zinovjev kitűzte feladatok mindegyike akkora horderejű a logika fejlődése szempontjából, hogy bármelyiknek a megoldása tiszteletreméltó nemzetközi tudományos rangot biztosítana szerzőjének. Eddigi munkássága alapján Zinovjevet feltétlenül a szovjet szimbolikus logika kiemelkedő, újat kereső és újat alkotó tudósai közé kell számítanunk.

IRODALOM

[1] E. A. Szidorenko, Nyekotorüje variantü szisztyem logicseszkovo szljedovanyija. In: *Nyeklasszicseszkaja logika*, Izdat. Nauka, Moszkva 1970.

[2] A. A. Zinovjev, *A logikai következményfogalom és a többértékű logikák*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1968.

[3] ——, *Osznovü logicseszkoj tyeoriji naucsnüh znanyij*. Izdat. Nauka, Moszkva 1967.

[4] ——, Kompleksznaja logika. In: *Isszledovanyije logicseszkih szisztyem*, Izdat. Nauka, Moszkva 1970.

[5] A. A. Sinowjew, *Komplexe Logik. Grundlagen einer logischen Theorie des Wissens*. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1970.

[6] A. A. Zinovjev, *Kompleksznaja logika*. Izdat. Nauka, Moszkva 1970.

[7] ——, Kompleksznaja logika (formaljnoje posztrojenyije). In: *Nyeklasszicseszkaja logika*, Izdat. Nauka, Moszkva 1970.

NAPJAINK NÉPRAJZA

VOIGT VILMOS

1. Amikor kialakult a néprajztudomány, egyértelműen a múlt felé orientálódott. A XIX. század német, angol, francia, szláv és magyar néprajzteoretikusai egybehangzóan azt a véleményt képviselték, hogy a népi kultúra „hagyományos", „régi", „ősi". Ez a koncepció[1] természetesen különféle következményekkel járhatott és járt is. Egyrészt a történettudományok sorába osztotta a néprajztudományt, amely ilymódon oldalösvényen közeledhetett a társadalomtörténethez; másrészt viszont a „régiesség", a „recens archaikum", az „ősi soron" kiformálódott művelődési javak kutatása szükségszerűen vezetett ahisztorizmushoz, izolacionizmushoz, és ettől a nacionalista gőg meg fölény már egyetlen lépésnyire ólálkodott. Az is köztudott, hogy a XIX. század közepétől kezdve, amikor is a néprajzi kutatások metodikája igazában kibontakozott, az európai társadalmak akár válságok sorozatának is nevezhető lényegi változásokon mentek keresztül, amelynek során a népi kultúra is és annak értelmező tudománya, a néprajz is jelentékeny mértékben megváltoztak. Tüzetes tudománytörténet feladata lenne e változás nyomonkísérése, most nem is vállalkozhatunk erre, csupán azt a két irányvonalat szeretnénk megjelölni, amelyek mentén a néprajz tudománytörténeti újjáértékelése megszületett.

A klasszikus kapitalizmus végső diadalával, majd imperializmusba átcsapásával, a proletárforradalmak megjelenésével a népi kultúra hagyományos életformái nagy területen megszűntek, vagy legalábbis töredékeikre szakadtak. Ez a változás két irányba módosította a tradicionális néprajzfelfogást. Egyrészt a népi kultúra vitathatatlan eltűnése fokozta a nosztalgiát, az indokolatlan méretű múltbavágyódást, és azok a társadalmi erők, amelyek a társadalom fejlődésével szembefordultak, szövetségesre találtak a néprajztudomány egyik ágazatában. Nemcsak a hagyományos (angol vagy francia) társadalmi konzervativizmus, antikvariánizmus támaszkodhatott egy mind inkább ódon furcsaságok gyűjtögetőjévé merevedett néprajzi kutatásra, hanem a militáns történelmi anakronizmus, a fasizmus is bevonta eszméinek szövetségesei közé az örök néplélek, a múlt kulturális javai, a nemzeti-etnikus értékek őrzői szerepében tetszelgő néprajzi áramlatokat. Nem véletlen, hogy a fasizmus vagy a más e századi nacionalizmusok szinte kivétel nélkül támaszkodtak egy erősen múltbanéző néprajzra, amelyet azonban nem nevezhetünk voltaképpen történeti iskolának, mivel éppen az hiányzott belőle, ami a történelemnek nélkülözhetetlen, legfontosabb módszere: a társadalom fejlődéstörténeti szemlélete. A nacionalista néprajz ideológiájában az örök faji és etnikai vonások dominánltak, amelyek kialakulását és háborítatlan uralmát mindig a múltra datálták, és a jelenkort ehhez képest elfajulásnak, hanyatlásnak tekintették, amelyet meggátolni erőszakszervezetek feladata lenne. Főként a német néprajzi kutatásban figyelhető meg ilyen ideológiai mozgás[2] — jóllehet mindehhez rögtön hozzátehetjük, és a következőkben ezt bizonyítani is szeretnénk, hogy a néprajzi kutatás egészét tekintve sokkal bonyolultabb a helyzetkép, és még a német néprajz legsötétebb évei sem marasztalhatók el minden kivétel nélkül a fasizmus segítőjeként.

A másik nagyarányú változás a marxista néprajztudomány koncepciójának kialakulása volt.[3] A marxizmus klasszikusai általános társadalomelméletükben foglalkoztak olyan kérdésekkel, amelyek a

[1] Vö. Hultkrantz, Åke: „General Ethnological Concepts", Copenhagen 1960.

[2] Hoffmann Tamás: W. H. Riehl száz éve; „Ethnographia", 68 (1957), 319—336.

[3] Feltűnő módon a kérdésnek máig sincs általános tudománytörténeti vagy tudományelméleti feldolgozása. A maga idején (1947-ben) alapvető tanulmánynak készült: Tolsztov, Sz. P.: A szovjet etnográfiai iskola; „Ethnographia", 60 (1949), 24—45.

szakmai veretű néprajz lényeges problémái voltak, és ebből szaktudományos néprajzi elméletet összegezni csak bizonyos idő elteltével lehetett. Voltaképpen azt mondhatjuk, hogy néhány kivételes területtől (társadalmi formációk elmélete, földközösség, nemzetiségi kérdés stb.) eltekintve, ahol a marxizmus klasszikusai már mintegy kész műveket hagytak utódaikra, és a problémák összefüggéseit is felvázolták, a néprajztudomány csupán a második világháború után formálta ki a maga marxista fogalomrendszerét, mégpedig egymástól csak részben eltérő módon a Szovjetunióban, a német, a lengyel, a cseh és szlovák, a magyar, román néprajzkutatásban. (Mintegy mellékesen jegyezném meg, hogy a marxista néprajztudomány koncepciója az 50-es években nagyjából egységesnek volt nevezhető az említett országokban. Azóta viszont sokfelé divergens fejlődés következett be, és legalábbis ami az aktuális kutatási irányokat és módszereket illeti, ma bízvást említhetjük azt, hogy a német, orosz, lengyel, magyar kutatások egymástól meglehetősen különböző célokat és módszereket követnek — még akkor is, ha néhány társadalomtörténeti alapelv mindenütt egyformán is látszik érvényesülni.) A marxista néprajztudomány természetesen nem volt csupán a szocialista országok belügye, az igazságnak tartozunk azonban annak a megállapításával, hogy olyan mértékben, mint például a filozófia, a pszichológia, a régészet és más tudományok területén, ahol a nyugat-európai és amerikai marxisták világjelentőségű iskolákat hoztak létre, a néprajzban nem számolhattunk a marxizmus nyugati változatainak offenzívájával. A marxista néprajztudomány a múlt vagy a jövő kérdésében sajátos módon közbülső helyet foglalt el. Egyrészt következetesen történettudományként tartotta nyilván a néprajzot, és utalt arra, hogy az osztálytársadalmak változásával a népinek nevezett kultúra eltűnik, megszűnik, másrészt felemás álláspontot képviselt a jelen vagy a jövő néprajzi kutatásával kapcsolatban. Mivel ez a kérdés külön figyelmet érdemel, egy kissé részletesebben kell kitérnünk tárgyalására.

A marxista koncepció szerint a hagyományos népi kultúra elmúlásával a munkáskultúra kialakulása állítható szembe. Ennek következtében a munkáséletmód tanulmányozását minden további nélkül a néprajzi kutatások folytatásának tekintették, és szorgalmazták is.[4] Hasonló megoldással főként a Szovjetunió elnyomott, olykor a múltban egyenesen írástudatlan népeinek felemelkedését minden további nélkül néprajzi kutatási témának jelölték ki. Ott, ahol ilyen jelenségek csak kisebb mértékben voltak megfigyelhetők (mint például Magyarországon is, ahol a tradicionális munkásosztály érthető okokból alig rendelkezett magyar népi kultúrának vélhető művelődési javakkal), áthidaló megoldásokat kíséreltek meg: a városi néprajz olykor indokolatlanul szélesre tárt tematikáját erőltették. Hogy bonyolultabb legyen a helyzet, mindezzel egyszerre az indusztrializálódás, az urbanizálódás nem szerepelt a kutatási témák között, és a szociológia, egyáltalán a tömegközlési eszközök, vagy a demográfia kívül maradtak az alkalmazható tudományok csapatán. Mindebből az következett, hogy felemás és zűrzavaros módon folyt a klasszikus kapitalizmust követő társadalmi jelenségek vizsgálata: egyrészt ezek nem jelentek meg önálló kutatási problémaként, hiányzott a vizsgálatukra már korábban kialakult kutatási módszerek legtöbbje, ezzel egyszersmind a változásokat némi anakronizmussal etnikai folyamatoknak könyvelték el és vizsgálatára a néprajzot osztották be, amely — a mondottakból érthető módon elméleti előképzettség nélkül — nemhogy az egész témát feldolgozni, hanem még az abból valóban a maga számára releváns feladatokat kiválasztani sem tudta. Csupán az utóbbi évtizedben következett be lényeges változás e területen, amelyet a következőkben kell részleteznünk, ismét annak az előrebocsátásával, hogy országonként és tudományos műhelyenként másként következett be ez a módosulás is.

Egy másik társadalmi változás, a harmadik világ népeinek függetlenségre törekvése, hasonlóan alapjaiban változtatta meg a néprajzi érdeklődés távlatait. A hagyományos néprajzi vizsgálatok szinte egyszerre foglalkoztak a távoli népekkel és a saját társadalom alsóbb rétegeivel (gondoljunk csak például Rousseau vagy Herder elvi álláspontjára), mindazonáltal, amikor a XIX. században kialakultak a néprajzi tudományok szervezeti keretei, az egyetemes néprajz (vagyis a távoli gyarmatosított népekkel foglalkozó kutatás) és a hazai néprajz intézményesen elvált egymástól. A leginkább határozottan az angolszász, francia, német, orosz kutatás különböztette meg a kétféle tudományt, de a nézet voltaképpen mindenütt uralkodónak volt nevezhető. Tulajdonképpen csak az első világháború időszaka hozott e téren változást. A klasszikus gyarmatbirodalmak felbomlása, újraosztozkodás,

[4] Nemzetközi méretekben is reprezentáns terméke ennek az elgondolásnak az „Acta Ethnographica", 5 (1956), 3—4 száma, benne a magyar elvi álláspont rögzítésével.

és egyáltalán a gyarmatok lassú, de feltartóztathatatlan felszabadulása megváltoztatta a munkamegosztás megszokott alapjait. Ha az egyes kutatók a maguk munkásságában ma is tiszteletben tartják ugyan a régi határokat, éppen metodikai tekintetben mégis sokat közeledett egymáshoz napjaink egyetemes néprajza és honi néprajza (a közismert és pregnáns német terminológia szavaival a *Völkerkunde* illetve *Volkskunde*). Csupán a legfontosabb azonosságokat hangsúlyozva, mindkét tudományterületen megjelent a marxista módszertan, az összehasonlítás többféle módozata (kultúrtörténeti, kultúrakörök szerinti, legutóbb az összehasonlító-tipológiai), a freudizmus és a pszichoanalízis különböző válfajai, a funkcionalizmus, legutóbb a strukturalizmus és a szemiotikai kutatások stb., és ez a körülmény oda vezetett, hogy módszertanilag ma meglehetős az azonosság a természeti népek és az európai parasztság kultúráinak kutatói között, bevallva és észrevétlenül egymástól kölcsönöznek eszméket, problémákat és megoldásokat.[5]

Hozzájárul az összhangba kerüléshez az is, hogy a felszabadult gyarmatok többnyire erőteljesen hozzáláttak nemzeti tudományaik kifejlesztéséhez, és ennek során (többé-kevésbé tudatosan) az európai országok saját néprajztudományának a módszertanát igyekeztek átvenni és minél hamarabb megszabadulni a volt gyarmati néprajz metodikai örökségétől. Igen jellemző tünet, hogy Afrikában és Ázsiában, ahol ez a folyamat világosan megfigyelhető, hovatovább az európai néprajz valóságos metodikai múzeuma alakul ki, olyan célkitűzésekkel és elvekkel, amelyek évtizedekkel előbb vagy még régebben voltak aktuálisak az európai néprajz számára, a volt gyarmati területeken viszont most váltak időszerűvé. (Természetesen hiba volna például a mai afrikai *négritude* néprajzi ideológiáját minden megkülönböztetés nélkül a múlt századi európai nacionalizmus és romantika néprajzelméletéhez kapcsolni, azonban kétségtelen, hogy hasonló vonások közöttük csakugyan megfigyelhetők.[6])

2. A felsorolt tények egyértelműen mutatják, hogy az utóbbi bő fél évszázadban olyan jelenségek zajlottak le a világ társadalmában, amelyek alapjaiban rázhatták volna meg a néprajzi koncepciókat. Az érzékenyebb néprajzkutatások kellő mértékben fel is figyeltek a változásokra, ugyanakkor másutt a hagyományos elgondolások folytatódtak tovább, és a módosító tényezők elvi figyelembevétele nem történt meg. Nem kivétel e megállapítás alól a magyar néprajzelmélet sem, amely csak felemás és tétova módon foglalkozott azzal a kérdéssel, milyen új feladatokat ró napjaink társadalma napjaink néprajztudományára. Mivel a következőkben néhány elvi megállapítást szeretnénk csupán tenni, nem térnénk ki tudománytörténeti összefüggésekre, és nem is foglalkoznánk az ide vonható teljes magyar néprajzi kutatás értékelésével, bírálatával. Ehelyett a perspektívák, eredmények és további lehetőségek felvázolására törekednénk.

3. A magyar néprajzi kutatásban a jelenvizsgálat szempontjai már korábban is felbukkantak, voltaképpen mégis csupán a második világháború után került sor deklarálásukra. 1947. április 14-én tartott akadémiai székfoglalójában Ortutay Gyula „A mai magyar belső vándorlás és a néprajzi kutatás" címmel arról beszélt, hogy a második világháború előtt, alatt és közvetlenül utána bekövetkező népmozgásokat néprajzi módszerekkel kutatni kellene.[7] Két évvel később, amikor a Magyar Néprajzi Társaság új elvi alapvetését vázolta fel, bár röviden, de ismét visszatért a jelen szerepére a néprajzban.[8] Ami a szorosabb értelemben vett módszertani javaslatokat illeti, a komplex kutatást és a szovjet néprajzi jelenvizsgálat módszereit javasolta, mintegy a néprajz kutatási gyakorlatának a jelen néhány problémájáig való meghosszabbításával.

Mindennek a kipróbálására hamarosan több lehetőség is kínálkozott. Hivatalos sürgetésre több olyan néprajzi munkaközösség formálódott ki, amelyek több szempontból vizsgálták egy-egy község vagy terület népi kultúráját, és lezajlott az ilyen vizsgálatok elvi értékelése is. 1952—1953-ban Balassa Iván és Kardos László közreműködésével vita zajlott le a szocialista élet falun történő építése néprajzi kutatásának néhány kérdéséről.[9] A vita a ma már meghaladottnak tekinthető dogmatikus felhangokon túl néhány érdekes kérdést is felvetett, elsősorban az életmód, a kultúra és a társadalom vizsgálatának problémáit, e fogalmakat azon-

[5] Tartoztunk az igazságnak annak a megállapításával, hogy ennek a folyamatnak nincs megfelelő tudománytörténeti értékelése a néprajztudományban.

[6] Erről a témakörről viszonylag korszerű áttekintést ad a „Helikon" 16 (1960) 1. száma („Fekete-Afrika irodalmáról" — különszám) több tanulmányban, illetve szövegidézetben.

[7] Ez a terv először 1940—1941 telén az akkori Magyarságtudományi Intézet vezetőségéhez intézett memorandumban fogalmazódott meg. Az 1947-es előadás szövege: Ortutay Gyula: „Két előadás", Budapest 1947, 43—83.

[8] Ortutay Gyula: A magyar néprajztudomány elvi kérdései; „Ethnographia", 60 (1949), 20.

[9] Balassa Iván: A szocialista élet falun történő építése néprajzi kutatásának néhány kérdése; „Ethnographia", 63 (1952), 434—446. — Kardos László: A szocialista kultúra és életmód kibontakozása falvainkban; „Ethnographia", 64 (1953), 366—380.

ban érdemben nem definiálta, csupán aktualizált és érthető módon vulgáris-dogmatikus deklarációkat adott ezzel kapcsolatban. 1954-ben külön vitaülés foglalkozott a magyar falu szocialista fejlődésének néprajzi kérdéseivel, amelynek Kardos László adta bevezetője és a közölt néhány (nem túl elméleti) hozzászólás a kérdés teoretikus megtárgyalására lett volna hivatott.[10]

Nehéz összefoglalni azt, milyen elméleti alapokon állt ez a szemlélet, hiszen mindenki a szovjet tudomány korszerű gyakorlatára hivatkozott, amelynek összefoglalását több tanulmány kísérelte meg (Kusnyer és Zsdanko dolgozatai voltak a legismertebbek),[11] és ezért a magyar kutatók önálló elmélet helyett megelégedtek részletmegjegyzésekkel. Mégis, úgy látszik, bizonyos véleményegyezés, ezen belül pedig különböző koncepciók is előfordultak. Általános volt az a gondolat, hogy a jelenkutatást a néprajz módszereivel kell folytatni, és a magyar kutatásban ekkor amúgy is divatos monografikus—tematikus módszertani vita megjelent a szocialista élet kutatásával foglalkozó eszmecserékben is. Általában a komplex munkabrigádok által végzett monografikus kutatást részesítették előnyben, és több ilyen vizsgálatot el is kezdtek, ezek anyagát azonban zömmel máig sem publikálták, és az ide vágó módszertani megjegyzések sem foglalkoztak érdemben a jelenkutatás problémájával.

Tanulságos bizonyos különbségek számbavétele is. Balassa (aki a leginkább követte a szovjet módszereket) a termelőszövetkezetek vizsgálatát helyezi a középpontba, amikor azonban konkrét példákat idéz, némileg változtat a teórián, és nem a szövetkezetet, hanem a szövetkezeti parasztságot a maga teljes életmódjában javasolja vizsgálni, módszerül pedig a néprajzi kutatás korszerűsített változatát javasolja. Kardos viszont vitacikkében még tágabb határt von: az egész parasztság recens életét kívánja kutatni, különös tekintettel a történeti változásokra. Főként 1954-es előadásából világos az a szemlélet, hogy az „új életmód és kultúra" kutatását voltaképpen a parasztságnak az utóbbi fél ezredévben bekövetkezett életmódváltozásainak az áttekintésével kell egybekapcsolni. Ő is (és mások is) kellő eréllyel hangsúlyozták, hogy az ilyen kutatások mennyiben tekinthetők a már korábban megindult magyar vizsgálatok folytatásának.

Kár, hogy az utóbbi másfél évtizedben a kutatás ilyen irányban nem folytatódott tovább. Néprajzkutatásunk ugyan több ízben foglalkozott a monografikus vizsgálatokkal, sőt ezek módszertanával is,[12] mindazáltal a jelenkutatás problémája lekerült a napirendről, még akkor is, ha elszigetelt vállalkozások ilyen irányban is tájékozódtak. Ami a teoretikus megjegyzéseket illeti, ezek sokkal inkább az anyagi kultúra történetének gazdaságtörténeti és társadalomtörténeti perspektíváira mutattak rá és a néprajzi jelenvizsgálat kérdéseit csak egy-két megjegyzés erejéig érintették.[13]

Ami a folklorisztikát illeti, itt bizonyos mértékig még egyszerűbb a helyzetkép felvázolása. Az ötvenes években a munkásfolklór, illetve napjaink folklórja volt a kutatások új területe. A kezdetben különféle céllal megindult vizsgálatok később mindinkább az úgynevezett „budapesti folklór" kutatására összpontosultak, de összegezés nélkül maradtak. Az 1954-ben elkészült beszámoló[14] voltaképpen praktikus jellegű, és metodikai előzményekre csak ritkán utal: szovjet és magyar előmunkálatok mellett egy kevéssé hivatkozik osztrák, svájci várostörténeti és jelennéprajzi kutatásokra. Éppen ennek következtében 1959-ben maga a szerző, Dömötör Tekla érezte szükségét annak, hogy újabb munkákra és irányzatokra is felhívja a figyelmet,[15] most már „városi néprajzkutatás"-nak nevezve az általa vizsgált kérdéskört. Kár, hogy ezt a szemlét később nem követte újabb kiegészítés, mivel éppen

[10] Kardos László: A magyar falu szocialista fejlődésének néprajzi kérdései; „MTA II. O. K.", 5 (1954), 409—453.

[11] Kusnyer, P. I.: A Szovjetunió népei szocialista kultúrájának és életmódjának néprajzi tanulmányozásához; „Ethnographia", 64 (1953), 1—19. — Zsdanko, T. A.: Etnograficseszkoe isszledovanie kulturi i bita kolhoznogo kresztjanszvta SzSzSzR.; „Acta Ethnographica", 5 (1956), 211—224. — A szovjet néprajzkutatásban általában legsikerültebbnek tekintett kolhozmonográfia tetemes része csak később és meglehetősen visszhangtalanul került a magyar közvélemény elé: Kusnyer, P. I. szerk.: Részletek a „Virjatyino falu a múltban s a jelenben. Kísérlet az orosz kolhoz-falu néprajzi tanulmányozására" c. monográfiából; „Néprajzi Dokumentáció", 7 (1964), 1—4. szám, I—IV, 1—127. (Az eredeti munka 1952—1954-ben végzett terepmunka alapján 1958-ban jelent meg Moszkvában.)

[12] Fél Edit—Hofer Tamás: Egy monografikus néprajzi gyűjtés történeti tanulságai; „Agrártörténeti Szemle", 5 (1963), 558—577. (Egyéb metodikai tanulmányaikat felsorolják: Fél Edit—Hofer Tamás: „Proper Peasants", Budapest—Chicago 1969.)

[13] Hoffmann Tamás: Az etnográfia „nép"-fogalmáról; „Ethnographia", 73 (1962), 1—25. — Hoffmann, Tamás: Vor- und Frühgeschichte der ungarischen Landwirtschaft; „Agrártörténeti Szemle", 10 (1968), Supplementum 1—35. — Hoffmann Tamás: A paraszti munka — A magyar agráretnográfia problémái; „Ethnographia", 81 (1970), 244—264.

[14] Dömötör, Tekla: Principal Problems of the Investigation into the Ethnography of the Industrial Working Class in Hungary; „Acta Ethnographica", 5 (1956), 331—351.

[15] Dömötör Tekla: A városi néprajzkutatás új eredményeiből; „Ethnographia", 70 (1959), 450—453.

a hatvanas években következett be sok olyan változás a néprajzi jelenkutatásban, amely magyar reagálást is igényelhetett volna.

Az összegezés és metodika nélkül maradt folklorisztikai kutatásban egymással összeegyeztethetetlen (bár nyilván értékes) munkák jelentek meg. 1962-ben Katona Imre külön tanulmányban foglalkozott a XIX. századi átmeneti műfajok kérdéseivel,[16] 1968-ban tanulmánykötet jelent meg a parasztdal és a munkásdal összefüggéseiről,[17] amely az első tudományos munkásfolklórvizsgálat Magyarországon, szakít romantikus és elhamarkodott következtetésekkel, ugyanakkor zömmel a múlt századi paraszti folklór átalakulását vizsgálja, és nemhogy napjaink munkásfolklórját, hanem a munkásfolklórt általában is alig érinti. Az itt olvasható elvi tanulmány[18] a munkásdalkutatásról ugyan felveti a néprajzi jelenkutatás, sőt a tömegkultúra vizsgálatának néhány kérdését, azonban visszhangtalanul maradt kísérlet. Ezt az a tény is mutatja, hogy amikor 1965-ben vita folyt[19] a napjainkban élő vagy elhaló „népművészet"-ről, ebben a vitában homlokegyenest ellenkező nézetek ütköztek össze: a múlt századi romantikus népiesség mai változatának, az ötvenes évek szemléletének és a hiperkritikai véleménynek egyaránt akadt képviselője — anélkül, hogy a vita megnyugtató megoldást nyert volna. A néprajzi kutatáson kívül történtek ugyan értékes előmunkálatok (Maróthy János monográfiája a proletárzene problémájáról,[20] több tanulmány és cikk a népművészet mai helyzetéről stb.), ezek eredményei azonban észrevehető módon nem változtatták meg a magyar folklorisztika jelenkutatásra vonatkozó gondolatait.

4. Összegezésképpen azt állíthatjuk, hogy az ötvenes évek első felében megindult vizsgálatok (szocialista életmód, munkásfolklór kutatása) bizonytalan, egyoldalú metodikai alapokon állottak. Közös volt bennük a jelenkutatás szűk látókörű felfogása, csak néprajzi problémaként felvetése. A metodikai előzmények iránti tájékozódás is egyoldalú volt. Később némileg pótlódott ez, ma már több oldalról látjuk indokoltnak a recens társadalmak néprajzi kutatását. Ugyanakkor azonban a kutatás az utóbbi évtizedben nem csupán meglassult, hanem atomizálódott is. Kár, hogy nem következett be az európai néprajzi (és általában a társadalomtudományi) kutatások idevágó eredményeinek recepciója, adaptációja, valamint kívül maradt a magyar néprajz érdeklődésén a tömegkommunikáció, általában a tömegkultúra, legújabban a tudományos-technikai forradalom kérdéseinek sajátos vizsgálata. Igazán a legújabb időben végre ilyen irányban is valamelyes tájékozódás figyelhető meg, ennek eredményeit azonban egyelőre még nem láthattuk.

5. Tulajdonképpen mit kifogásolhatunk a magyar néprajzi jelenkutatásban? Elsősorban azt, hogy a kérdést eddig parciálisan fogták fel, és csupán a néprajzi kutatás tárgyának megváltozásával számoltak. Voltaképpen az egész társadalom változott meg, és az új körülmények között teljesen új a tudományok feladatainak megoszlása. Nem azt kell figyelni, múltbeli kutatási témái közül mit veszített el vagy mit őrzött meg a néprajzi kutatás napjaink társadalmában, hanem egyáltalán az a kérdés, hogyan jellemezhető ez a társadalmi formáció és milyen módszerekkel közelíthető meg. Módszertani téren sem elegendő a hagyományos néprajz ma is adekvátnak ítélt eljárásainak átvétele, módosítása, sokkal inkább általános formában kell felvetni a kérdést: milyen módszerekkel közelíthető meg napjaink társadalmának jellemzése. Ilyen értelemben viszont metodikailag kell módosítani a kutatás legfőbb kategóriáinak tartalmát, voltaképpen újból kell definiálni például a *nép*, *kultúra*, *életmód*, *közlés* stb. fogalmait. Ez a tudományos munkamegosztás újra megszabása révén végezhető el, ahol a néprajz és a szociológia, statisztika, demográfia, de akár a tömegkultúra vagy a tömegközlés elmélete egészen más felállásban kapcsolódhatnak a néprajzi vizsgálatokhoz, mint ez korábban szokásos volt.

Továbbá azt is szemére vethetjük a magyar néprajzkutatásnak, hogy éppen az utóbbi évtizedekben, amikor világszerte ilyen irányban mozdult előre a tudományos kutatás, ennek fejleményeiről nem vett tudomást és voltaképpen elzárkózott a néprajzi jelenkutatás számos iskolája, eredménye elől.

Feltűnő, hogy még az olyan tanulmányok is, amelyek szerzői bizonyos modernebb álláspontok kialakítására törekednek, rendszerint értetlenül fogadják újabb törekvések megnyilvánulását, ott is óvatosak, ahol erre kevés ok látszik, illetve

[16] Katona Imre: A népi epika újkori átalakulása egy társadalmi csoport körében; „MTA I.O.K.", 19 (1962), 187—230.

[17] Katona Imre—Maróthy János—Szatmári Antal szerk.: „A parasztdaltól a munkásdalig", Budapest 1968.

[18] „Irányzatok és távlatok a mai munkásdalkutatásban"; uo. 475—495.

[19] Istvánovits Márton: Elhal-e a népművészet? „Ethnographia", 76 (1965), 112—115, ugyanott vita: 115—120.

[20] Maróthy János: „Zene és polgár — zene és proletár" Budapest 1966.

csak retrográd, hanyatlást jelző jelenségeket látnak napjaink néprajzkutatásának újító törekvéseiben. Ilyen értelemben rezervált nálunk az újabb ergológiai kutatások befogadása,[21] egyoldalú a mai néprajzi kutatások ideológiai balratolódásának értelmezése.[22] Máskor kifejezetten a jelenkutatásba torkolló kérdések kerülnek elő (innováció,[23] folklorizmus,[24] szociológiai aspektusú szokáskutatás[25] stb.), anélkül azonban, hogy ezek neoetnográfiai lényegéről sok szó esnék. Ismét másutt tetemes anyagot halmoznak össze a szerzők,[26] ezúttal viszont az elméleti kommentárok vagy a vita hiányzik körülötte.

Egyszóval összefoglalva: néprajzi jelenkutatásunk lappangó problémaként jelentkezik, amelyhez, ha egyszer elkezdődne önálló diszciplínaként felfogása, megdöbbenve tapasztalnánk, mennyi előtanulmány készült már el. Amíg azonban késik e témakör fontosságának felismerése, az ilyen előmunkálatok is elszigeteltek, módszertelenek — vagy legalábbis annak tűnnek, éppen folytatásnélküliségük következtében. Annyit kell mindehhez még hozzátenni, hogy tényleírásokban voltaképpen nem szűkölködünk, hiszen a megfigyelés és egyszerű leírás szintjén igen sok adat gyűlt össze napjaink népi kultúrájáról. A fentiekben csupán az elméleti megjegyzéseket soroltuk fel, arra is gondolván, hogy ezek nélkül a gyakorlati megfigyelések elvesztik igazi jelentőségüket, elméleti értéküket. Az elmélet bizonytalansága, tétovasága is közvetlenül kihatott a magyar néprajzi kutatások jelenvizsgálati részének fejletlenségére, módszertani hiányosságaira, és a hibákért is inkább az elmélet, mint a gyakorlat okolható.

6. Nagyon nehéz számba venni, hol tart a nemzetközi néprajzi kutatás a jelenvizsgálat kérdéseivel. Voltaképpen országonként más a helyzet, éppen ezért a jelen szemlében csupán néhány általános vonás feltüntetését végezhetjük el, és a részletes tudománytörténeti beszámolóról le kell mondanunk.

Az egyetemes néprajzi kutatások önálló módszertant dolgoztak ki, amely azonban egyre inkább befolyásolja a hazai néprajzi kutatások elméletét is. Voltaképpen több olyan tényezőt sorolhatunk fel, amelyek egyenként is megérdemelnék a részletesebb tárgyalást, erre azonban most nincs elegendő terünk.

Legelőször a *filozófiai néprajz* bizonyos mértékig előtérbekerülését említhetjük meg. Egyrészt maga a néprajzi kutatás emelte magasabb szintre önnön elméleti általánosításait, másrészt közvetlenül filozófiai problémákhoz kapcsolt etnológiai anyagot.[27] Tematikailag főként a társadalomszervezetre vonatkozó kutatások növekedtek ilyenné,[28] és legkivált a Claude Lévi-Strauss képviselte strukturalista etnológia vont le filozófiai, társadalomelméleti következtetéseket.[29] Amikor erre az irányzatra válaszul mások is elméleti munkásságba kezdtek, a viszontválaszokat leginkább a struktúra- és funkciókutató angolszász irányzatok eredményeinek továbbfejlesztéséből nyerték.[30] Itt ismét a társadalomszerkezet kérdése került előtérbe, és ennek ideológiai, filozófiai következményeit többen is megállapítani kísérelték.

Közel áll ehhez a *politikai néprajz* területe. Amint ismeretes, a második világháború előtt főként az angolszász funkcionalizmus foglalkozott primitív politikai intézmények kutatásával, és ezt az irányzatot a sztálinizmus idején egyértelmű szovjet[31] (valamint ennek nyomán járó magyar) bírálat kísérte, a kutatókat a gyarmatosítás nyílt és durva kiszolgálásával vádolták. Bizonyára ez a körülmény is okává vált annak, hogy az egyetemes néprajz bizonyos demokratizmusért síkraszálló művei ismeretlenek maradtak a magyar közvélemény előtt.[32] Különösen bántó ez az anakronizmus az utóbbi évtizedben, amikor nem csupán összefoglaló

[21] Hoffmann Tamás: A tudomány forrásai-e a múzeumok néprajzi gyűjteményei? „Néprajzi Értesítő", 51 (1969), különösen 6—7.

[22] Dömötör Tekla: Egy rendhagyó néprajzi ülésszak tanulságai; „Ethnographia", 80 (1969), 626.

[23] Kósa László: Találmányok a paraszti gazdaságban; „Népi Kultúra Népi Társadalom", 2—3 (1969), 63—77. Ide vág Barabás Jenő eleddig publikálatlan tanulmánya is az innováció néprajzi kutatásáról.

[24] Dömötör, Tekla: Folklorismus in Ungarn; „Zeitschrift für Volkskunde", 65 (1969), 21—28.

[25] Németh Imre: Szokás — forgatókönyv — szerep; „Valóság", 9 (1966), 10. szám, 50—58. — Németh Imre: A népi közösségekben élő fiatalok életmódja és kultúrája. I. „Arrabona", 8 (1966), 241—263.

[26] Katona, Imre: Literatur zur volkskundlichen Gegenwartsforschung. Ungarn; „Deutsches Jahrbuch für Volkskunde" 11, (1965), 363—382.

[27] Northrop, F. S. C. ed.: „Ideological Differences and World Order", New Haven 1949. — Tax, Sol ed.: „Anthropology Today", Chicago 1953. — Bidney, David: „Theoretical Anthropology", New York 1953. — Bagby, Philip: „Culture and History", London 1958. — Goodenough, Ward H.: „Description and Comparison in Cultural Anthropology", Chicago 1970.

[28] Vö. Murdock, George Peter: „Social Structure", London 1949. — Lévi-Strauss, Claude: „Les structures élémentaires de la parenté", Paris 1949. — Schmitz, C. A.: „Grundformen der Verwandtschaft", Basel 1954.

[29] Lévi-Strauss, Claude: „La pensée sauvage", Paris 1962.

[30] Leach, Edmund R.: „Rethinking Anthropology", London 1961. — Needham, Rodney: „Structure and Sentiment", Chicago 1962. — Leach, E. R. ed.: „The Structural Study of Myth and Totemism", London 1967. — Leach, Edmund: „Lévi-Strauss", London 1970.

[31] Potyehin, I. I. szerk.: „Az angol-amerikai etnográfia az imperializmus szolgálatában", Budapest 1953.

[32] Malinowski, Bronislaw: „Freedom and Civilization", London 1947. — Malinowski, Bronislaw: „A Diary in the Strict Sense of the Term", London 1967.

művek jelentek meg a primitív népek politikai szervezetéről,[33] és ezek egyáltalán nem a kolonializmus terjesztését szolgálják, hanem egyenesen a kolonializálásról és ellene szóló monográfiákban foglalták össze a politikai antropológia mondanivalóját.[34]

Némileg rokonítható az *ökonómiai néprajz* kérdésköre is ezzel. Mint ismeretes, voltaképpen két irányból kiindulva folynak ma ilyen kutatások: egyrészt közgazdászok terjesztik ki kutatásaikat hagyományos társadalmi formációk gazdálkodásának ökonómiai vizsgálatára, másrészt a néprajzi kutatók egyre több közgazdaságtudományi ismerettel felvértezve foglalkoznak ilyen problémákkal.[35]

Külön kérdéskör az életmódváltozás, ismertebb nevén az *akkulturáció* vizsgálata. Voltaképpen igen régóta folyt különböző kultúrák képviselőinek találkozásakor bekövetkező kulturális változások észrevétele, amely rendszerint annak a folyamatnak a rögzítésével végződött, hogy a fejletlenebb kultúra elsajátította a fejlettebb kultúra bizonyos elemeit. A két világháború között a német kutatók pragmatikusan foglalkoztak a témával, az angolszász néprajzban pedig kialakult a funkcionalizmus és az amerikai „kultúraváltás"-iskola kétféle koncepciója ezt illetően.[36] A magyar néprajz némi tudomást szerzett ilyen kutatásokról, nem különböztette meg azonban annak különféle irányzatait, és a maga „változásvizsgálatai"[37] lefolytatásakor sem vette igénybe ezek metodikai tanulságait. A második világháború után pedig új fejlődésnek indult az akkulturáció kutatása, különböző áramlatokkal, eredményekkel, amelyek voltaképpen kívül maradtak a magyar néprajzi kutatások érdeklődésének horizontján.[38]

Az akkulturáció vizsgálata különösen akkor kapott új lendületet, amikor a második világháború után az ENSZ, az UNESCO és különböző szervezetei, valamint a World Federation for Mental Health irányításuk alá vették az ilyen kutatásokat. Metodikai szempontból a legnevezetesebb Margaret Mead Manus-szigeti vizsgálata volt (az 1928—29-ben általa kutatott falu újrakutatása 1953—54-ben),[39] valamint a technikai változás kultúrabeli aspektusainak a megfigyelése.[40] Az utóbbi évtizedben a túlzottan is pragmatikus amerikai módszertan mellett megjelent a kérdéskör más szempontú vizsgálata is, és ma voltaképpen külön irányzatként él egymás mellett az akkulturáció, a technikai változás és a társadalmi változás kutatásának problémája.[41]

Csupán érintőlegesen kell itt megemlíteni, hogy az ilyen vizsgálatok szorosan összefüggtek bizonyos *humánökológiai* kutatásokkal is, és nem csupán jelenvizsgálatokra terjedtek ki, hanem némi futurológiai aspektussal is rendelkeztek.[42]

A *pszichológiai antropológia* és általában a *viselkedéskutatás* eredményeinek áttekintése kívül esik e szemle hatósugarán. Annyit mégis szükséges megjegyezni, hogy e mindinkább elterjedő kutatási szempontok hasonlóan a jelenkutatás irányába tolták el a néprajzi vizsgálatokat. Nem vé-

[33] Schapera, Isaac: „Government and Politics in Tribal Societies", London 1956. — Mair, Lucy: „Primitive Government", Harmondsworth 1962. — Banton, Michael: „Race Relations", London 1967. — Cohen, Ronald—Middleton, John eds.: „Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-Industrial Societies", New York 1967.

[34] Adorno, Th. W.—Frenkel-Brunswick, Else—Levinson, Daniel J.—Sanford, R. Nevitt: „The Authoritarian Personality", New York 1950. — Lévi-Strauss, Claude: „Race and History", Paris 1952. — Balandier, George: „Anthropologie politique", Paris 1967. — Fried, Morton H.: „The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology", New York 1967. — Montagu, Ashely ed.: „The Concept of the Primitive", New York 1968. — Jaulin, Robert: „La paix blanche. Introduction à l'ethnocide", Paris 1970.

[35] Erről összefoglaló tájékoztatót ad: Sárkány Mihály: Gazdasági antropológiai irányzatok; „Népi Kultúra — Népi Társadalom", 4 (1970), 347—356.

[36] Redfield, Robert — Linton, Ralph — Herskovits, Melville J.: „Memorandum on the Study of Acculturation", London 1935 — Menasha 1936. — Herskovits, Melville J.: „Acculturation — The Study of Culture Contact", New York 1938. — Spindler, G. C.—Goldschmidt, Walter ed.: Symposium of Acculturation; „American Anthropologist", 43 (1941), No. 1. — Malinowski, Bronislaw: „The Dynamics of Culture Change", New Haven 1945. — Keesing, Felix M.: „Culture Change", Stanford 1953. — Siegel, Bernard J.: „Acculturation", Stanford 1955.

[37] Ezek legelseje nálunk: Tálasi István: Változásvizsgálatok a népi állattenyésztés köréből; „Néprajzi Értesítő", 34 (1942), 203—220.

[38] Ennek meggyőző bizonyítéka „A világ népei" c. összefoglalás „A kultúra világa" sorozatban (Bp. 1965), ahol az akkulturációs változásokról, ha egyáltalán szó esik, ez rosszalló hangsúllyal történik.

[39] Mead, Margaret: „New Lives for Old", New York 1956.

[40] Mead, Margaret ed.: „Cultural Patterns and Technical Change", New York 1955.

[41] Steward, Julian H. ed.: „Contemporary Change in Traditional Societies", I—III. Urbana, Illinois 1967. — Foster, George M.: „Applied Anthropology", Boston 1969. — Mair, Lucy: „Anthropology and Social Change", London 1939.

[42] A szorosabban vett ökológiai vizsgálatok: Bews, J. W.: „Human Ecology", London 1935. — White, C. L.—Renner, G. T.: „Human Geography. An Ecological Study of Society", New York 1948. — Banks, A. L.: „Man and His Environment", Cambridge 1950. — Quinn, J. A.: „Human Ecology", New York 1950. Voltaképpen idevehető a társadalomgenetika néhány jelentős összefoglalása is: Dobzhansky, Theodosius: „Genetics and the Origin of Species", New York 1951. — La Barre, Weston: „The Human Animal", Chicago 1954. — Dunn, Leslie C.: „Heredity and Evolution in Human Population", Cambridge, Mass. 1959. — Tax, Sol ed.: „Evolution after Darwin", I—III. Chicago 1960. A futurológiai aspektushoz: Seidenberg, Roderick: „Post-Historic Man", Durham 1950. — Darwin, Charles Galton: „The Next Million Years", New York 1953. — Brown, Harrison: „The Challenge of Man's Future", New York 1954.

letlen, hogy amikor a most említett aspektusokból összefoglalások készültek, ezek egyszersmind a jelen társadalmáról is véleményt formáltak.[43]

Bizonyos *történeti antropológiai* összegezések elválaszthatatlanok az említett szemlélettől. Nem véletlen, hogy itt is megjelenik a történetiségnek a jelenig, sőt egészen a jövőbe kivetítése. Különösen a kezdetben, a második világháború után, határozott válsághangulat is jellemezte az ilyen munkákat, ez azonban a későbbi művekben tetemesen csökkent.[44]

Körülbelül ebben láthatjuk az egyetemes néprajzi jelenkutatás néhány leginkább szembeötlő sajátosságát.

Általában véve azt mondhatjuk, hogy különböző társadalomtudományok nagy hatással voltak a néprajz gondolatrendszerére és tudományközi diszciplínák alakultak ki, amelyek az emberi társadalom többszempontú vizsgálatát tették lehetővé. Az ilyen vizsgálatok egyre inkább diakrón jellegűekké váltak, és ennek során nem csupán a legkezdetek, hanem a jelenkor és bizonyos értelemben még a jövő is érdeklődésük körébe került. Jellemzi az ilyen kutatásokat végül a kultúra holisztikus értékrendszerként feltételezése (helyeselhető megoldásként), ugyanakkor viszont a kultúrák relativisztikus, izolált felfogása, ami a voltaképpeni történetitipológiai összehasonlítást teszi szinte lehetetlenné. Természetesen mindez a jelenkutatás metodikájában is megjelenik, és azt egyrészt ígéretessé, sokszínűvé, másrészt azonban mégsem kellőképp módszeresen önállósodottá formálja.

7. Az európai néprajzi kutatások jelenvizsgálatainak az áttekintése más okból bonyolult feladat. Itt országonként más és más a helyzet, és voltaképpen egyenként kellene számba venni az egyes kutatási központokat, iskolákat, hogy részletes beszámolót adhassunk. Ezt a feladatot nem csupán hely hiányában kell máskorra halasztani, hanem, úgy látszik, módszertanilag is sokfelé fordulóponton van az ilyen kutatás, és ennek következtében még korai lenne általános végkövetkeztetések levonása. Éppen ezért csupán néhány olyan irányzatra utalnánk, amelyek metodikailag is különleges figyelmet érdemelnek.

Eltekintve most néhány érdekes, de az az egész európai néprajzra kisebb hatást gyakorló jelenkutatási irányzatról (mint amilyen a görög, az ibériai, sőt a svájci és a francia néprajz ilyen törekvései), voltaképpen a skandináv és a német iskola elgondolásait kell e helyütt megemlíteni. Ezek nagyjából egyidőben formálódtak ki, mindazáltal életútjuk is, célkitűzéseik is eltérnek egymástól.

Voltaképpen csak előzménynek tekinthető kezdemények után századunk harmincas éveiben dolgozta ki Sigurd Erixon a maga néprajzi koncepcióját. Ezt azután tanítványai is átvették, nálunk is már a második világháború idejében közismertté vált egyik elvi tanulmánya,[45] az utóbbi két évtizedben pedig a CIAP és más vezető európai néprajzi szervezetek, orgánumok révén messzire elterjedtek gondolatai, amelyek befolyásolják nemcsak a mai svéd, hanem a norvég, finn, dán, sőt a német néprajzi kutatást is. Az 1968-ban elhunyt Erixon egyik utolsó tudományos cselekedete volt az 1967-es stockholmi „jelenvizsgálati" konferencia megszervezése,[46] ahol maga fejtette ki a néprajzi jelenkutatás általa képviselt ágazatának elméletét és ennek történetét. Erixon koncepciójának sok összetevője van.[47] Egyrészt az egyetemes néprajzból kölcsönzött sokat (főként az angolszász funkcionalizmusból, de Redfield és mások közösségkutatásából is), és ezáltal az egyetemes néprajzhoz közelítette az európai kutatást. Ez magyarázza sajátos terminusát („európai etnológia") is. Másrészt a szociográfiából ökonómiai és stratifikációs módszereket vett át. Foglalkozott nem-paraszti életformákkal, és már a harmincas évek elején a munkáséletmód kutatását is témaként kitűzte. Eszmetárából nem hiányzik a földrajzi és történeti szemlélet sem, ez azonban voltaképpen a „környezet" fogalmában fonódik össze, és a voltaképpeni társadalomtörténeti analízis, vagy a szó szoros értelmében vett gazdaságtörténet kívül marad érdeklődési körén. Általában közösségvizsgálattal foglalkozik, csak az olyan kulturális változásokat vonja be a kutatásba, amelyek közösségekben peregnek le.

Az utóbbi években természetesen sokban differenciálódott ez az Erixon adta

[43] Vö.: Mead, Margaret: „Culture and Commitment", New York 1970. (Ehhez: Margaret Mead és az ifjúság problémái; „Ethnographia", 82 (1971), 147—149.)

[44] Linton, Ralph: „The Science of Man in the World Crisis", New York 1945.

[45] Erixon, Sigurd: Európai etnológia; „Ethnographia", 55 (1944), 1—17.

[46] Erixon, Sigurd ed.: „The Possibilities of Charting Modern Life", Oxford 1969. Különösen: Erixon, Sigurd: „Ethnological Investigation of the Present", 1—22.

[47] Fontosabb műveinek bibliográfiája: Jansson, Sam Owen: A Selected Bibliography of Sigurd Erixon's Writings on European Ethnology; „Ethnologia Europaea", 4 (1970), 229—243. Legjelentősebb dolgozata, amely élete végén összefoglalta idevágó elképzeléseit: Erixon, Sigurd: Folklivsforksningens framväxt; „Folk-Liv", 26—27 (1962—1963), 64—102; 28—29 (1964—1965), 7—63.

program,[48] voltaképpen azonban ma az egész skandináviai néprajzi kutatás az ilyen elgondolásokból táplálkozik.

Ami a német kutatást illeti, ennek történeti összegezései[49] egyértelműen megmutatják, hogy a harmincas években különböző új áramlatok bukkantak fel, amelyek a múltra orientált néprajzot más irányba mozdították volna előre. Voltaképpen összefoglaló munkák mégsem láthattak napvilágot, Peuckert proletariátus-néprajzának[50] csak első kötete jelent meg, és a Spamer által képviselt nézetek is első megfogalmazást nyerhettek.[51] Határozottan észlelhető volt a német néprajzban a szociológia befolyása, leginkább az etnoszociológus Richard Thurnwald tevékenysége[52] nyomán, de önálló elméletté ez sem vált. Ebben az időben csupán a népi kultúra jelenségeinek változását érzékelték egyesek, de voltaképpen hiányzott az a koncepció, amely új magyarázatot adhatott volna a jelenkori társadalmak elemzése során feltoluló problémákra. A nácizmus azután militáns módon visszatért az ősiség-koncepcióhoz,[53] és csupán a világháború végével folytatódhatott a jelenkutatás.

Ami a Német Demokratikus Köztársaság néprajzát illeti, itt elsősorban a múlt demokratikus hagyományainak a feltárását tűzték ki célul, és Wolfgang Steinitz programja[54] is erre vonatkozott: új elemként a munkásság történetének kutatását vették bele programjukba. Az ötvenes évek végén határozottabban történeti aspektusú lett a vizsgálat, néhány éve viszont újabb fordulatot vett, és szinte teljes egészében a kortársi történelem témáit vette át — milyen eredménnyel, egyelőre nem tudjuk, mivel művek még nem jelentek meg az új korszakból, magát a jelen felé eltolódást mégis szimptomatikus jelenségnek nevezhetjük.

A másik Németország néprajzi kutatása hatalmas méreteket öltött, és a „német néprajzi csoda" egyenesen beláthatatlan bőségben ontotta termékeit. Éppen ezért csupán bizonyos folyamatok és állomások jelzésére szorítkozhatunk, a részletes bemutatás igazán nagy teret kívánna. A zömmel régi típusú kutatások mellett egész sor új gondolat jelent meg a néprajz pástján.

A mindig is nagy adatbőséggel dolgozó, klasszikus összefoglalások egész sorával rendelkező német néprajzi kutatásban a továbbjutás számtalan munkában kísérlődött meg. A leginkább nyomon követhető út a tübingeni iskola tevékenysége. Különböző előzmények után, amelyek a néprajz módszerességét kísérelték megújítani, elsősorban a társadalomtudományok korszerű irányzataitól vettek át elgondolásokat. Mindennek összegezése Hermann Bausinger professzor nevezetes monográfiája,[55] amely napjaink technikai, térbeli, időbeli, társadalmi megváltozásának körülményei között keresi a népi kultúra formáinak a helyét. Véleménye szerint a négy tényező megváltozása köré csoportosíthatók azok a jelenségek, amelyek a hagyomány és a hagyományos kultúra átalakulásához vezetnek. Az itt még egyéni javaslatként elhangzottak az 1966 áprilisában Tübingenben „A népélet napjainkban" címmel megtartott konferencián[56] már tematikus és metodikus bontásban jelentek meg. Időközben a „Volksleben" sorozat mintegy harminc kötete és a „Zeitschrift für Volkskunde" számos tanulmánya népszerűsítette a jelenkutatás számos alapgondolatát, amelyek voltaképpen a német néprajzi kutatás legtöbb területére behatoltak már, és hajdani ellenzőik műveiben is egyre inkább nyomon kísérhetők. Mégis heves összeütközésre került sor 1969-ben, a detmoldi német néprajzi kongresszuson, ahol a fiatalabb nemzedék (befolyásolva az 1968-as diákmozgalmaktól is) megkísérelte azt, hogy e tudományos fejlődést továbbfolytassa és radikális társadalomelméleti következményeket is vonjon le mindebből. Az időközben megjelent[57] előadások és vitakivonatok fényében igen bonyolult a helyzet, amelyet néhány szóban nehéz összefoglalni. Azt mondhatjuk, hogy a néprajzi kutatás súlypontjának a jelenre áthelyezése teljes érvényűvé vált, egyszersmind minden eddiginél súlyosabb kritika illette

[48] Erről általában: Berg, Gösta, etc. red.: „Schwedische Volkskunde", Uppsala 1961. — Erixoniana I—II.; „Ethnologia Europeae", 2—3 (1968—1969); 4 (1970). Életművének magyar értékelése: Gunda Béla: Erixon Sigurd 1888—1968; „Ethnographia", 80 (1969), 329—331.

[49] A német kutatás újabb történetéről tudománytörténeti áttekintést is ad: Bach, Adolf: „Deutsche Volkskunde", (3. Ausgabe) Heidelberg 1960. — Weber-Kellermann, Ingeborg: „Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften", Stuttgart 1969.

[50] Peuckert, Will-Erich: „Volkskunde des Proletariats" I., Frankfurt am Main 1931.

[51] Spamer, Adolf: „Die Volkskunde als Wissenschaft", Stuttgart 1933.

[52] Thurnwald, Richard: „Die menschliche Gesellschaft" I—V., Berlin—Leipzig 1931—1935. — Magyarul: Thurnwald, Richard: Az általános néprajz problémái; „Ethnographia", 52 (1941), 5—9.

[53] Erről tájékoztat: Emmerich, Wolfgang: „Germanistische Volkstumsideologie", Tübingen 1968.

[54] Steinitz, Wolfgang: „Die volkskundliche Arbeit in der DDR." Berlin 1955.

[55] Bausinger, Hermann: „Volkskultur in der technischen Welt", Stuttgart 1961.

[56] „Populus revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart", Tübingen 1966.

[57] Kramer, Dieter: Wem nützt Volkskunde? „Zeitschrift für Volkskunde", 66 (1970), 1—59. (vitával) — „Abschied vom Volksleben", Tübingen 1970.

a „hagyomány" és az „ősiség" koncepcióit. Metodikailag a társadalomtudományok közvetlenül cselekvő, ható válfajához kívánták kapcsolni a néprajztudományt (és ez nem azt jelenti, amit egynémely kommentátor állított, hogy a néprajzi kutatást a szociológiaival kívánták volna felcserélni, sokkal inkább azt, hogy a néprajz közvetlen társadalmi felelősségét hangsúlyozták, és témáit a jelen legégetőbb kérdéseire szerették volna koncentrálni), és ehhez az eszmei hátvédet egyértelműen a marxizmustól, legkivált a neofrankfurti iskola értelmezéseitől remélték. Meglepő volt e kritikában az elméleti koncepció következetessége, és az a körülmény, hogy napjaink társadalmának kutatását reális keretek közé kívánták helyezni. Ugyanakkor a bírálat szokatlanul élesnek bizonyult, annál is inkább, mivel minden más áramlatnál hevesebben kritizálták a korábbi, véleményük szerint következetlen, hamis, tévútra vezető „jelennéprajzi" vizsgálatokat is. A detmoldi konferencia pora elült, a felvetett kérdések elméleti vitája csak most kezdődött meg, és úgy látszik, érdemben kevés ellenérvet lehet felhozni az új javaslatok ellen. Az viszont nyilvánvaló, hogy az ilyen következetességű jelenkutatás csupán egyik aspektusát adhatja a néprajzi vizsgálatoknak, és emellett a történeti és más módszerek ugyanúgy megmaradhatnak.

Ebben az összefüggésben különös jelentőséggel bír, hogy éppen legújabban merült fel a német kutatásban a néprajz és az egyetemes néprajz (a „kultúraantropológia") összevegyítésének ötlete.[58] Noha ez a gondolat már Mühlmann[59] munkáiban is testet öltött, és időközben másutt is felbukkant, most újult erővel tért vissza. Formailag a német néprajz újraelnevezésének az igényét említették, de az a tény, hogy új névként az „európai etnológia" és a „kultúraantropológia" hangzott el, mutatja, hogy itt is a néprajzi módszertan kiszélesítése, egytemesebbé változtatása volt az igazi szándék.

8. Ami a szocialista országok jelennéprajzi kutatásainak összegezését illeti, a legfőbb keretek azonosak, és ezeket a magyar példa is jól reprezentálja. Azonban mégis számottevőek a különbségek az egyes országokon belül kialakult koncepciók között.

A Szovjetunióban világméretekben folyik a néprajzi kutatás, ugyanakkor a szociológia csupán a legújabban nyert ismét polgárjogot. Kiváló viszont az etnodemográfia, és legújabban a technikai civilizáció kutatása, valamint az etnoszemiotika. A román néprajzi kutatást ilyen értelemben a strukturalizmus néhány ágazata, valamint a modern tömegpszichológia befolyásolta. Mint ismert, erős a román szociológiai és pszichológiai iskolák[60] hagyománya is. A lengyel kutatókat nagy tradicionális anyagfeltárásukon kívül kiváló kultúraelméletük[61] és a tömegkultúra vizsgálatában elért eredményeik[62] segítik. Ilyen értelemben a keleteurópai országok közül a leghamarabb Lengyelországban dolgozták ki a tömegkultúra vizsgálatának a módszertanát.

Amint nálunk is, a néprajztudomány elméleti vitái minden szocialista országban a jelenkutatás új formáit előlegezik. Általában a kultúra, életmód, nemzeti örökség kategóriáinak a vitáiban egyre inkább a recens szempontok kerülnek elő. Legújabban szinte mindenütt megkezdődött napjaink tudományos-technikai-társadalmi forradalmának tudományközi kutatása, amelyből a néprajzi vizsgálatok sem hiányoznak. Mindez további biztatást ad abban a vonatkozásban, hogy a néprajztudományban idestova elég régen megindult, célhoz azonban mindmáig sem ért modernizáló törekvések a jövőben hatékonyabbnak bizonyuljanak.

Szemlénk legvégső tanulságaként pedig azt állapíthatjuk meg, hogy noha egyes tudományok (jelen esetben a néprajz) tematikus és módszerbeli modernizálására is szükség van, a jelenkutatás problémái mégsem oldhatók meg izolált tudományok zegzugos evolúciójával. A jelenkutatás olyan tudományközi probléma, amelyet csak önálló kérdésként felvetve lehet tudományos érvénnyel megoldani.

Ebben a kérdéskörben ma még az is homályos (sokszor), milyen rendező kategóriák (tömegkultúra, tömegkommunikáció, kulturális forradalom, technikai forradalom, a szocializmus, illetve kommunizmus társadalmi formációja, világcivilizáció stb.) milyen értelemben és összefüggésben használhatók. Mivel a fentiekben csak a néprajzi kutatások szemléjéről volt szó, nem is kell állást foglalnunk a vitákban. Azt meg kell mégis jegyeznünk, hogy elméleti általánosítások szintjén keveset

[58] Zur Standort-Diskussion; „Zeitschrift für Volkskunde", 67 (1971): Lutz, Gerhard: „Volkskunde und Kulturanthropologie" 1—13; Greverus, Ina-Maria: „Kulturanthropologie und Kulturethologie" 13—26; Jeggle, Utz: „Beharrung oder Wandel"? 26—37.

[59] Mühlmann, Wilhelm Emil: „Homo Creator", Bonn 1962. — Mühlmann, Wilhelm Emil—Müller, Ernst W.: „Kulturanthropologie", Bonn 1966.

[60] Herseni, Traian ed.: „Psihosociologia culturii de masă", Bucureşti 1968.

[61] Żółkiewski, Stefan: „O kulturze Polski ludowej", Warszawa 1964.

[62] Kłoskowska, Antonina: „Tömegkultúra", Budapest 1971 (az eredeti könyv 1964-ben jelent meg).

adott eddig a néprajzi kutatás e kérdés eldöntéséhez. Azonban a közösségek és a tradíció átalakulásának aránylag gondosnak nevezhető tanulmányozásával, valamint a kultúra, nép és civilizáció, életmód kutatásának elvi kidolgozásával mindenképpen értékes, néhány esetben pedig egyenesen nélkülözhetetlen anyagot szolgáltatott az ilyen vizsgálatokhoz. Az is bíztató jelenség, hogy egyre nagyobb és egyre módszeresebb az érdeklődés napjaink néprajzi kutatása iránt, és az a felismerés is egyre gyakrabban hallható, hogy itt nem csupán a néprajz modernizálására, hanem egy összefüggő, tudományközi jelenkutatásra lenne szükség.

AZ EMBERI TUDÁS MIBENLÉTÉRŐL ÉS TERJEDELMÉRŐL*

ALTRICHTER FERENC

Mi sem egyszerűbb, mi sem mindennapibb és mi sem gyakoribb a világon, mint az, hogy bizonyos dolgokról ismereteket szerzünk, hogy bizonyos esetekben tudjuk, hogy valami így és így van és nem másként. Az emberi megismerés, az emberi tudás valami olyasféle dolog, amellyel nap mint nap szembetalálkozhatunk, s nemcsak embertársainknál fedezhetjük fel, hanem saját magunknál is. Mégis, úgy tűnik, hogyha tudni szeretnénk azt, hogy mi is ez az életünkben oly gyakori dolog, mi is tehát az emberi tudás, akkor az egyik legbonyolultabb, legszerteágazóbb kérdésbe gabalyodunk bele. Bár mindannyian több-kevesebb határozottsággal és sikerrel el tudjuk különíteni azokat az életünket át- meg átszövő eseteket, amelyekben tudunk valamit, azoktól az esetektől, amikor a dolgot nem tudjuk, hanem csak hisszük, vagy nem tudjuk és még csak nem is hisszük, de — talán — egyikünk sem tudja megmondani, hogy miben is áll ez a tudás, milyen feltételeknek kell teljesülniük ahhoz, hogy tudásról beszélhessünk. Az emberi tudás tehát az egyik vonatkozásban a legkézenfekvőbb, a legegyszerűbb, a másik vonatkozásban pedig a legbonyolultabb, a leginkább magyarázatot és megvilágítást igénylő dolog.

Nem véletlen az, hogy a filozófia történetében és általában a filozófiai gondolkodásban oly nagy súlyt kaptak és kapnak az emberi megismerés mibenlétének és terjedelmének, az emberi tudás természetének és határainak problémái. Amikor például Szókratész a „Theaitetosz"-ban arról panaszkodik, hogy bár szeretné, de nem képes felfogni, hogy mi is a tudás, akkor minden bizonnyal a megismerés, a tudás mibenlétének, másszóval természetének problémáját veti fel. És amikor Theaitetosz ezt a kérdést úgy akarja megválaszolni, hogy felsorol néhány dolgot, amit vitán felül tudunk, vagy tudhatunk, vagy x vagy y vagy z tud — azaz a tudás mibenlétének kérdését a tudás terjedelmének felsorolásával próbálja dűlőre vinni —, akkor Szókratész megfeddi és korholja őt amiatt, hogy összekevert két kérdést. Szemére veti azt, hogy összekeverte a „Mi a tudás?" kérdést azzal, hogy mi az, amit vagy amiket tudhatunk. S intőn figyelmezteti Theaitetoszt arra, hogy a második kérdésre adott válasz előfeltételezi, hogy az első kérdésre már korrekten válaszolt.

Akár igaza volt Szókratésznek a két kérdés viszonyára vonatkozóan, akár nem, az biztos, hogy a dialógus szereplői az ismeretelmélet centrális jelentőségű kérdéseit vetik fel. S legalább ennyire biztos az is — vagy ha nem, akkor a Platón utáni ismeretelméletek olvasása során megbizonyosodhatunk arról is —, hogy a filozófia, az adott esetben az ismeretelmélet történetének minden szakaszán — természetesen egy csomó változtatásnak alávetve, finomabb felbontásban, sőt újabb, de rokon jellegű problémákkal megspékelve — e kérdés nyomonkövethető. Úgy tűnik, hogy ez alól nem képeznek kivételt a modern ismeretelméletek sem.

Roderick M. Chisholm „Ismeretelmélet"-éről márcsak azért is érdemes megemlékeznünk, mert Chisholm tudatosan vállalja az ismeretelmélet történetéhez való kapcsolódást. Elismeri, nélkülözhetetlennek és szükségesnek tartja, hogy az ismeretelméleti problémák modern tárgyalása visszanyúljon a történeti előz-

* R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. J. A könyv az E. és H. Beardsley által szerkesztett *Prentice-Hall Foundations of Philosophy Series* egyik köteteként látott napvilágot 1966-ban. A sorozat egyébként, kis monográfiák formájában, a filozófia különböző területeinek főbb problémáit és az adott kötet szerzőjének megoldási javaslatait mutatja be. A sorozatban ez idáig 15 kötet jelent meg. — R. M. Chisholm a *Brown University* professzora, *Perceiving: A Philosophical Study* c. könyve (Cornell Univ. Press, Ithaca, New York) 1957-ben jelent meg. H. Feiglel, W. Frankena-val, J. Passmore-ral és M. Thompsonnal együtt társszerzője a *Philosophy* c. monográfiának (Prentice-Hall, Inc. 1967.), szerkesztője a *Realism and the Background of Phenomenology* c. kötetnek (Allen and Unwin, London, 1960.), ezenkívül számos tanulmányt publikált, elsősorban ismeretelméleti kérdésekről, különböző filozófiai folyóiratokban.

ményekhez, felhasználja, kritizálja vagy elfogadja a múlt nagy filozófusainak ismeretelméleti megállapításait, észrevételeit.

De Chisholm nemcsak ennyiben kapcsolódik az ismeretelmélet történetéhez. Ennél sokkal jelentősebb és többetmondó az, hogy problémáit is a tradicionális ismeretelméletek fényében — és természetesen árnyékában — veti fel. Könyve — amely hét fejezetben tárgyalja az általa legfontosabbnak ítélt problémákat — rögtön azzal a köteles tiszteletet keltő és filozófiatörténeti helyet biztosító vállalkozással kezdődik, hogy definitív és korrekt választ adjon az emberi tudás természetére vonatkozó kérdésre, arra a kérdésre tehát, amelyet a „Theaitetosz" Szókratésze vetett fel a legkiélezettebb formában.

Az emberi tudásnak nagyon sok és nagyon sokféle esete van, de Chisholm, csatlakozva a filozófiatörténeti tradícióhoz, feltételezi, hogy a sok különböző esetben van valami közös, ami feljogosít minket arra, ami lehetővé teszi számunkra azt, hogy mindezen eseteket az emberi tudás fogalma alá soroljuk be. Ha ezt a „közös jegyet" sikerül megtalálnunk, akkor sikerül megválaszolnunk azt a kérdést is, hogy mi a tudás. Viszont még ha fel is tételezzük, hogy van ilyen közös valami — s vegyük észre, hogy ez nem triviális, magától értetődő feltételezés —, akkor sem tűnik túl könnyű feladatnak ennek a megtalálása, leírása. De ha egyszer már sikerült megtalálnunk ezt a valamit, akkor joggal dicsekedhetünk azzal, hogy birtokában vagyunk a tudás szükséges és elégséges feltételének, illetve feltételeinek, hiszen a „Mi a tudás?" kérdés felvetésekor végül is az emberi tudás szükséges és elégséges feltételei után nyomozunk.

Nos, ha valaki tudja, hogy valami így és így van, nem pedig másként, ha pl. tudom, hogy most odakinn esik az eső, vagy tudom, hogy a tollamban nincs tinta, röviden, ha tudom, hogy p, akkor inkonzisztens eredményt kapnánk, ha hozzátennénk ehhez azt, hogy: de *nem-p*. Mindannyian könnyen észrevehetjük és könnyen beláthatjuk, hogy inkonzisztens lenne azt állítanunk, hogy tudom, hogy a tollamban nincs tinta, de a tollamban van tinta. A „tudom, hogy p és *nem-p*" tehát összeegyeztethetetlen, s ezzel máris a „tudom, hogy p" — másszóval az emberi tudás — egyik szükséges feltételét a p igazságában jelölhetjük ki. De ez még nem minden. Tradicionálisan ugyanis feltételezték az episztemológusok, hogyha valaki tudja, hogy p, akkor a p igazsága mellé még hozzájárul az is, hogy az illető hiszi, hogy p. Úgy tűnhet, hogy mindkét feltétel szükséges az emberi tudáshoz, de vajon elégséges-e ez a két feltétel? Lehetséges-e az, hogy a tudás semmi más ne legyen, mint igaz hit, igaz vélemény? Nehéz lenne elhinnünk, hogy ez így van. S töredelmesen bevallhatjuk, hogy nem tudjuk elhessegetni magunktól azt a gondolatot, miszerint a tudás valami többet jelent az egyszerű vélekedésnél, még akkor is többet jelent, ha a vélemény történetesen igaz.[1] Ha tehát meg tudjuk találni ezt a harmadik feltételt — ami fellelhető a tudás esetében, de amit az igaz vélemény nélkülözni kényszerül —, akkor talán megválaszoltnak tekinthetjük az emberi tudás mibenlétét firtató kérdést.

Chisholm mielőtt leszögezné, hogy véleménye szerint mi ez a harmadik feltétel, kritikailag sorra vesz néhány erre a feltételre, vagy általában a tudás fogalmára vonatkozó rivális elképzelést. Egyesek szerint ugyanis a harmadik feltétel a p mellett szóló adekvát evidencia létét követeli meg, mások szerint p valószínűsége, megint mások szerint p megfigyelési állítás volta az, ami az igaz véleményt valódi tudássá formálja át. Chisholm nézete szerint ezek a kísérletek egytől egyig cirkulárissá teszik a javasolt válaszokat, s ezért elfogadhatatlanok. A szerző részletesen foglalkozik azokkal a kísérletekkel is, amelyek a tudás fogalmát lényegében etikai fogalomként igyekeznek bemutatni, majd hosszasan és szintén kritikailag elidőzik a „Theaitetosz" problémájának egyik legeredetibb, J. L. Austintól származó megoldási javaslata mellett, amely szerint a „tudom, hogy p" az ún. performációk egyik esete. Chisholm Austin álláspontját ugyancsak elfogadhatatlannak tartja, s kritikai ellenérveinek és ellenvéleményének felsorakoztatása után rátér saját véleménye kifejtésére. Abból indul ki, hogy a tudás fogalma az episztemikus fogalmak, az állítások episztemikus értékelését, felés megbecsülését kifejező fogalmak családjának egyik oszlopos tagja. A család a tudáson kívül olyan fogalmakat tartalmaz, mint pl. ésszerű, ésszerűbb, elfogadható, elfogadhatatlan, indokolatlan, indifferens stb., stb. Ezek a fogalmak természetesen összefüggnek egymással is és a tudás fogalmával is. Pl. episztemikusan indifferens egy állítás akkor, ha mind az állítás, mind pedig tagadása elfogadható. Van a családnak egy tagja, amelynek segítségével Chisholm megfogalmazza a tudás har-

[1] Ezt egyébként már Platón is észrevette, hiszen a „Theaitetosz"-ban Szókratész igen éleselméjűen kimutatta, hogy Theaitetosz filozófiai botorkálásai során — nevezetesen akkor, amikor Szókratész kérdésére válaszként másodszori nekifutásra feltételezi, hogy a tudás nem más, mint igaz vélemény — tévútra jutott

madik feltételét, s ez az episztemikus fogalom az *evidens* fogalma, amelyet a többi fogalom alapján a következőképpen definiál: akkor mondjuk, hogy egy p állítás evidens egy S személy számára, ha: (1) p ésszerű S számára és (2) nincs olyan q állítás, hogy S-nek ésszerűbb lenne elhinni q-t, mint p-t. Ha ehhez hozzávesszük azt, hogy akkor ésszerű egy állítás, ha ésszerűbb elhinni, mint visszautasítani, akkor látjuk, hogy az episztemikus családnak elég jól nyomonkövethető logikai genealógiája van, látjuk tehát, hogy az evidens fogalma az ésszerű és az ésszerűbb fogalmaktól függ, amíg maga az „ésszerű" fogalma az „ésszerűbb" relációval világítható meg. Ezek után a „tudom, hogy p" harmadik feltételét Chisholm abban jelöli ki, hogy a p állításnak evidensnek kell lennie az S személy számára. Összefoglalva, az emberi tudás tehát nem más, mint *evidens igaz vélemény*.[2]

De hogyan, miként tudjuk eldönteni, igazolni azt, hogy egy állítás ésszerű és emellett még ésszerűbb is, mint egy másik, hogyan igazolható tehát az, hogy egy állítás evidens? Nyilvánvaló, hogy ez a kérdés a szókratészi kérdés egyik korollá-riuma, s mindaddig, amíg erre a korollá-riumra nem kapunk választ, nem tekinthetjük megválaszoltnak a szókratészi „főkérdést" sem. Chisholm ezt világosan látja és azt is világosan látja, hogy p evidens volta úgy igazolható, úgy dönthető el, hogy visszautalunk egy ugyancsak evidens q állításra és egy szabályra (Chisholm azt *evidencia szabálynak* nevezi), amely leszögezi, hogy ha q evidens, akkor p is az. Nos, ha ez a más evidens állításokra történő visszautalás sohasem érne véget, akkor az emberi tudás logikailag lenne lehetetlen, s mindannyiszor, amikor úgy véljük, sziklaszilárdan tudunk valamit — a *regressus ad infinitum*-ot jelentő visszautalás miatt —, a tudás végül is mindig kisiklana a kezeink közül. Ez a probléma az alapok, a fundamentum doktrínájához vezet minket, amely szerint az igazolás folyamatának természetes végállomásai vannak, s ezek valahogyan kijelölhetők, megadhatók. Chisholm szerint az igazolási folyamat természetes végállomásainak csak azok az állítások tekinthetők, amelyeknek evidens voltát maga az a tény igazolja, amelyet az állítás leszögez. De vannak-e valójában is ilyen állítások, kijelölhetők-e ezek egyáltalán, nem olyan-e ez a feltétel, hogy egyetlen állítás sem tud neki eleget tenni? Chisholm megpróbálja kimutatni, hogy ilyen állítások vannak, s a részletes kifejtésben az „Ismeretelmélet" szerzője Leibniz bizonyos megállapításaira támaszkodik. Leibniz úgy gondolta, hogy az „elsődleges *a posteriori* igazságokat" saját létünk és saját gondolataink közvetlen tudatossága szolgáltatja. S ennek minden bizonnyal paradigma-esete a gondolkodás. Ha pl. Karthágóra gondolunk, akkor mi igazolhatja azt, hogy evidensnek tekinthetjük azt, hogy Karthágóra gondolunk? Semmi más, válaszol Chisholm, mint az a tény, hogy ténylegesen Karthágóra gondolunk. Úgy tűnhet, hogy ez kielégíti az előbb említett feltételt, s ezért valamiféle igazolási folyamat végpontjaként szolgálhat, azaz, bizonyos más állítás evidenciájaként funkcionálhat. Chisholm azonban továbblép a Leibniz által megkezdett úton, és meg akarja mutatni, hogy ezen felül még milyen *más* állítások teljesítik ezt a feltételt. Észlelési állítások nem teljesíthetik, szögezi le, viszont az „úgy tűnik . . .", „úgy látszik . . ." stb. állítások már lehetnek természetes végállomásai egy igazolási folyamatnak. Ezenkívül ilyen állítások lehetnek még azok is, amelyek azt mondják ki, hogy valamit így és így hiszünk, vélünk, valamint remélünk stb. — egyszóval, egy bizonyos értelemben vett pszichikus állítások. A „pszichikus"-nak ez az az értelme, ahol Chisholm, ha akarná, se tudná letagadni, hogy milyen mély filozófiai és filozófiatörténeti rokonságban van Husserl gondolatvilágával.

S ismeretelméletének ez a „végállomásra" vonatkozó része az, ahol jogos kételyek ébredhetnek bennünk a mondottak igazságát illetően, s ahol kételyeinket már nem is tudjuk elhallgatni. Nem tűnik realisztikusnak vagy elfogadhatónak az igazolási folyamat végállomásainak ilyeténféle kijelölése. Sőt, úgy tűnik, mintha Chisholm nem is venné teljesen komolyan fontolóra azokat a, megítélésem szerint, igen jól megalapozott és részletező ellenvetéseket, amelyek az efféle vállalkozások lehetetlenségét demonstrálják. Gondolok itt elsősorban Ryle és Austin ellenvetéseire.[3]

[2] Érdemes megjegyezni, hogy E. Gettier igen szellemes módon megkérdőjelezte az összes ilyen típusú definíció adekvátságát. Vö. E. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, Analysis, Vol. 23 (1963). 121—123. Gettier szerint az említett típusú három feltétel, amely egyébként sok más szerzőnél is megtalálható, nem tekinthető a udás elégséges feltételének. Tanulmánya messzegyűrűző s mind ez ideig bőfeje zetlen vitát kavart.

[3] G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, London, 1949. 199. és köv. — J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Univ. Press, Oxford 1962. Ryle és Austin érvelését — részleteikben — itt nem idézhetjük. Mindkettőjük — a részletek és a kifejtés tekintetében jócskán különböző — érvelése az alapok ilyesfajta kijelölésének abszurditását bizonyítja. Austin azonban még tovább is megy, és a megismerés fundamentumának keresését magát is logikailag elhibázottnak, az emberi megismerésre vonatkozó elfuserált koncepciók skolasztikus következményé-

Az igazolási folyamat lezárulásainak bármiféle kijelölésével kapcsolatban első kérdésként természetesen az merül fel, hogy vajon kimutatható-e, hogy az igazolási folyamat ténylegesen ezeknél az állításoknál fejeződik be. A szókratészi „főkérdés" említett korolláriumának második részét elemezve Chisholm is részletesen tárgyalja ezt a problémát, azt tehát, hogy az igazolási végpontok miként kapcsolódnak össze az egyéb állításokkal. A kétféle állítás közötti kapcsolat, viszony nem lehet deduktív, s ugyanennyire nem lehet induktív sem. Viszont az vitathatatlan, hogy bizonyos *szabályok* összekötik a kétféle állítást, bizonyos episztemológiailag másodlagos állítások bizonyos elsődleges állításokhoz kapcsolódnak — Chisholm szavaival —, a közvetve evidens állítások valamilyen szabályok szerint illeszkednek hozzá a közvetlenül evidens állításokhoz. Ezeket a szabályokat nevezi a szerző *evidencia szabályoknak*, s könyvének harmadik fejezetét e szabályok lefektetésének szenteli. Nincs azonban szándékomban elidőzni e szabályoknál, mivel ha kételyeim voltak az igazolás végpontjainak Chisholm-féle kijelölésével kapcsolatban, akkor kételyeim minimum átöröklődnek azokra a részekre is, amelyekben a szerző az igazolás végpontjait és a közvetve evidens állításokat összekötő szabályokat elemzi.

Idáig is láthatjuk már, hogy az emberi tudás mibenlétét feszegető kérdés — a probléma bonyolultságából következően — számos részkérdésre bomlik fel, ill. számos részkérdést implikál. Nem áll jobban a szénánk akkor sem, amikor az emberi tudás terjedelme iránt érdeklődünk, másszóval akkor sem, amikor az iránt érdeklődünk, hogy mit vagy miket tudhatunk, mit vagy miket nem tudhatunk. Észre kell azonban vennünk, mint ahogy a platóni dialógusban Szókratész is felismerte már, hogy tudásunk természete és terjedelme szorosan összekapcsolódik; sőt talán olyannyira összefonódnak, hogy jogosulatlannak, önkényesnek tűnhet minden szétválasztásuk. Ha pl. dűlőre akarjuk vinni azt a kérdést, hogy egy bizonyos esetben tudunk-e valamit vagy sem, akkor minden bizonnyal valamiféle kritériumot kell alkalmaznunk, pl. meg kell néznünk, hogy teljesülnek-e az emberi tudás feltételei. Viszont a tudás feltételeit csak úgy tudjuk rögzíteni, ha megnézzük azokat az eseteket, amelyekben ezt vagy azt határozottan tudjuk, vagy ugyanilyen határozottan nem tudjuk. Nem lehetetlen tehát, hogy kiderüljön, a két kérdés valójában csak egy kérdésnek a két oldala.

De talán azt a kérdést, hogy mi az, amit tudhatunk, és mi az, amit nem, annál egy kicsit szélesebben kell értenünk, mint hogy ezt vagy azt ténylegesen tudjuk-e vagy sem. A kérdés értelmét megint csak filozófiatörténetileg tudjuk a legjobban megközelíteni. Számos filozófus számtalanszor felételezte ugyanis, hogy *bizonyos típusú dolgok* nem lehetnek megismerésünk, tudásunk tárgyai. Pl. sokan feltételezték, hogy a külvilág tárgyai nem ismerhetők meg, vagy hogy mások énje nem lehet tudásunk tárgya, vagy hogy a múltról lényegében semmit sem tudhatunk stb., stb. Ezek az álláspontok természetesen azt jelentik, hogy a „tudom, hogy p"-be nem helyettesíthetők be bizonyos típusú állítások.

A „Mit tudhatunk?" kérdésre, azaz tudásunk terjedelmére vonatkozó kérdésre, Chisholm szerint csak úgy lehet válaszolni, s a szkepticizmus különböző válfajait csak úgy lehet megcáfolni, ha azokat a konkrét ellenvetéseket, érveket, problémákat veszszük bonckés alá, amelyekkel bizonyos filozófusok igazolni szeretnék azt, hogy bizonyos típusú dolgokat nem tudhatunk. Chisholm, elsősorban a lehetséges álláspontok, érvek stb. sokféleségének illusztrálására végigfut néhány típusú dolgon, amelyről — mint ezt oly sok filozófus oly magabiztosan hangoztatta — semmiféle tudásunk nem lehet. Részletesen elemzett példáit Chisholm a jó és rossz megismerhetőségével kezdi, a külvilág tárgyainak megismerhetőségével folytatja, majd a mások énjével kapcsolatos problémákat veszi fontolóra stb. Az „Ismeretelmélet" szerzője külön fejezetet (5. fejezet) szentel az ún. észigazságok kérdésének. Az észigazságokkal kapcsolatos problémák közül is elsősorban azt nézi meg Chisholm, hogy lehetnek-e ezek az emberi tudás tárgyai, mert az emberi tudás terjedelmére vonatkozó kérdés mindaddig nem tekinthető megválaszoltnak, amíg az episztemológus valamilyen álláspontra nem jut az észigazságokkal kapcsolatban is. Természetesen a filozófia történetében szép számmal akadtak olyanok, akik azt állították, hogyha valamit egyáltalán tudhatunk, akkor az csak az észigazságok köréből kerülhet ki, akik tehát azt állították, hogy az emberi tudás valódi tárgyait, mintegy paradigma-eseteit az észigazságok szolgáltatják. S ugyancsak szép számmal akadtak filozófusok, akik szerint éppenséggel az észigazságok nem lehet-

nek tekinti. Érvelésére itt megintcsak nem lehet érdemben kitérni, ehelyett inkább csak utalni szeretnék azokra a heves szenvedélyektől sem mentes vitákra, amelyeket álláspontja felkavart. Vö. T. K. Fann (szerk.), *A Symposion on Austin*, Routledge and Kegan Paul, London 1970.

nek tárgyai a tudásnak, s a tudás valódi tárgyait, mintegy paradigma-eseteit a tényigazságok házatáján kell keresnünk. Chisholm az észigazságokat Leibnizre támaszkodva interpretálja, értelmezi, azaz tények, tárgyak, tulajdonságok összefüggéseiként — már-már hajlamosak vagyunk kimondani azt a pejoratív szót, hogy metafizikailag — fogja fel őket, majd megállapítja, hogy ezek is lehetnek tudásunk tárgyai. Az emberi tudás terjedelmét fürkésző kérdésre adott válaszát Chisholm egy rövid, szellemes, de itt nem részletezhető okok miatt általam nem meggyőzőnek tartott, a szintetikus a priori tudás lehetőségét és valóságát illető eszmefuttatással fejezi be.

Miután Chisholm befejezte az emberi tudás mibenlétére és terjedelmére vonatkozó fejtegetéseit és koncepcióját, a könyv két utolsó fejezetében a látszat, ill. az igazság problémáival foglalkozik. Mivel ebben az ismertetésben Chisholmnak csak az említett szókratészi kérdésekre adott válaszát volt szándékomban bemutatni, e két utolsó fejezetről nem szólok.

Azt hiszem, hogy Chisholm könyvét mindenkinek el kell olvasnia, aki az ismeretelmélet iránt érdeklődik. S ezt az „imperativust" két dologgal lehet megindokolni: az egyik, amit már említettem és ami oly ritka a „modern" ismeretelméletekben, az, hogy a szerző tudatosan visszanyúl az ismeretelmélet történetéhez, megpróbál — hol helyeslőleg, hol kritikailag — viszonyulni e filozófiai diszciplína múltjához. A könyv második nagy érdeme, és imperativusom második indoka az, hogy Chisholm ritka világossággal tárgyalja a tradicionális ismeretelméleti problémákat, ahogy ezek szervesen és logikusan kinőnek a két szókratészi kérdésből. Megmutatja ezek egymáshoz és a többi „nagy" hagyományos episztemológiai problémához való viszonyát — egyszóval, megpróbálja az ismeretelméleti kérdéseket logikailag láncbaszedni, ami, úgy tűnik, önmagában is jelentős vállalkozás. Viszont, amint már ezt is említettem, Chisholm számos pozitív megállapítását igencsak vitathatónak és vitatandónak tartom. De a szerző pozitív megállapításainak vitatható és vitatandó volta egyáltalán nem használható fel egy, a fentivel ellentétes értelmű imperativus megindokolásaként. Épp ellenkezőleg, azt hiszem, hogy ez, ha nem is egy teljesen ép és egészséges, de — minimum és maximum — egy félig rokkant indokot szolgáltat a fenti imperai tivus mellett.

A VILÁG MEGISMERHETŐSÉGÉRŐL*

HÁRSING LÁSZLÓ

A bennünket környező világ megismerhetőségének a kérdése egyike a filozófia legnagyobb problémáinak. Olyan probléma ez, amellyel szembenéztek már az ókor gondolkodói is, és az újkori filozófia nem kisebb elméi vívták vele gondolati csatájukat, mint Descartes, Hume, Kant és Hegel. A marxizmus klasszikusai, főleg Engels és Lenin is felvetették ezt a problémát. Meggyőző érvek felsorakoztatásával pozitív választ adtak a világ megismerhetősége kérdésére és egyúttal cáfolták a megismerés lehetőségét elutasító korábbi és korukbeli nézeteket. Mint az igazán nagy filozófiai problémák általában, a világ megismerhetőségének kérdése sem válaszolható meg véglegesen, egyszer s mindenkorra elintézett módon, hanem a megismerés fejlődésének minden minőségileg magasabb szintjén újrafogalmazódik, újbóli végiggondolást és megoldást sürget.

Napjainkban, a tudományos-technikai forradalom korában, tudásunk a környező világról robbanásszerűen növekszik, de megnövekedett tudásunk birtokában elődeinknél világosabban látjuk ismereteink hézagosságát is. Ezért ismét fel kell vetnünk a nagy kérdést: hol tartunk a világ megismerésében? E kérdés sokoldalú és modern megközelítésű diszkussziójáját nyújtja Földesi Tamás monográfiája.

A munka elég terjedelmes „Bevezetés"-t tartalmaz, amelyben a szerző felvázolja a probléma fejlődéstörténetét, újrafogalmazásának szükségességét. Kimutatja, hogy napjainkban is megtalálhatók bőségesen azok az ismeretelméleti és társadalmi források, amelyek a megismerhetőség problémájának újrafogalmazására késztetik a szaktudományok képviselőit éppúgy, mint a filozófusokat. Szól a munkában alkalmazott módszertani újításáról is: nem kisebb feladatra vállalkozik, mint a szóban forgó probléma szintaktikai és szemantikai analízisére.

A bevezetésnek fontos feladata, hogy

* Földesi Tamás: „A ‚megismerhetőség' modern problémái", Kossuth Könyvkiadó 1971.

a tárgyalásra kerülő probléma időszerűségét és realitását kimutassa. A szerző meggyőzően és gyakran szellemesen érvel témájának időszerűsége és a vizsgált probléma újrafogalmazásának szükségessége mellett. Úgy véljük, mégis hiányosan indul ez a vizsgálódás. Ezt a hiányosságot a következőkben látjuk: (1) Nem helyezi el a vizsgált problémát kielégítően a marxista ismeretelmélet kérdései között. Helyes lett volna, ha kapcsolja az igazság, a bizonyítottság problémájához, hiszen e kérdések bizonyos prioritást élveznek a megismerhetőséggel szemben. (2) Nem vizsgálja meg az ismeretelmélet prekantiánus hagyományának, a kanti kritikai kérdésfelvetésnek, az ismeretelméletet az ontológiában és logikában feloldó hegeli filozófiának valamint a fiatal Marx ismeretelméleti nézeteinek viszonyát. Nem arról van szó, hogy csak erre a mozzanatra koncentráljunk, mint napjainkban gyakran szokásos, de ennek a területnek negligálása hiányossága a könyvnek.

Az I. fejezet „A ‚megismerhetőség'-predikátum elvi problémái" címet viseli. A szerző a „megismerhetőség"-et szemmelláthatóan kétváltozós predikátumként értelmezi, amelynek a „világ" és az „ember" az argumentumai. Mielőtt azonban ezt a kifejezetten logikai megközelítést alkalmazná, felvázolja a megismerés folyamatát a köznapi és tudományos megismerésben. Ez az elemzés feltétlenül indokolt, hiszen a „megismerhetőség" eléggé homályos terminus, csak a megismerés lehetőségét fejezi ki, és nem befejezett, tényleges ismertséget, nem a megismerés tényét. Annak ellenére, hogy napjainkban az ismeretek szinte áttekinthetetlen sokaságával rendelkezünk a bennünket környező világról, aligha mondhatjuk, hogy van olyan dolog, esemény vagy folyamat, amelyről kimerítő ismeretekkel rendelkeznénk, és tudásunk végérvényes volna. Csak ismereteink befejezetlen és hézagos jellege esetén áll fenn a kiegészülés, az új információk szerzésének lehetősége. A lehetőség mintegy átmenet a valóság teljes hiánya és a valóság között. A megismerés a maga folyamatszerűségében mint az emberi tudás örök megújulása csak mint lehetőség létezik, amely természetesen tartalmazza a valóság bizonyos elemeit, töredékeit. Elemzi továbbá a szerző a visszatükrözés és a gondolkodás alkotó jellegének kapcsolatát és azt a véleményünk szerint egyedül elfogadható felfogást védelmezi, hogy a megismerés nem redukálható sem a puszta leképezésre, sem a gondolati alkotásra, hanem „media via" halad előre, miközben az említett két oldal kiegészíti egymást. Az természetesen előfordulhat, hogy egyik vagy másik oldal domináns jellegűvé lesz a megismerés egy meghatározott szakaszán. Foglalkozik a gyakorlatnak és a nyelvnek a világ megismerésében játszott szerepével. Úgy véljük, főleg a gyakorlat problémáját az adott elemzésnél jóval szélesebben kellett volna tárgyalnia. Sőt megkockáztatjuk azt az észrevételt is, hogy a szerzőnek a gyakorlat és annak ősmintája, az emberi munka analízisén át kellett volna a megismerhetőség problémáját explikálnia. E megközelítés talán jobban megfelelt volna Marx intencióinak.

A megismerés útjának felvázolása után Földesi annak kimutatására törekszik, hogy a „megismerhetőség"-predikátum modális jellegének ellenére (ti. lehetőséget fejez ki) nem explikálható a számításba jövő alethikus de dicto és alethikus de re modális logika alapján. Rövid, a részletkérdéseket mellőző okfejtése alapján aligha lesz világossá az olvasó számára, miért csak az alethikus modális logikák relevánsak az adott esetben. Ha el is fogadjuk, hogy csak ezek a modális logikák jöhetnek számításba az adott probléma elemzésénél, akkor sem világos, miért utasítja el a szerző az alethikus de re modális logikát mint lehetséges modellt. Azt írja, hogy ez a logika „a kijelentések tulajdonságaira" vonatkozik. Itt valószínűleg félreértésről van szó, amelynek a forrása minden bizonnyal az „alethikus" megjelölés. Ismeretes, hogy a modern formális logika igazságértéket csak kijelentéseknek tulajdonít és nem dolgoknak. Esetünkben az „igazság" szó a dolgok tulajdonságainak „igaziságát", „valódiságát" jelenti. Erre utal Ruzsa Imrének az alethikus de re modális logikáról adott jellemzése is: „Tárgyát úgy jelölhetnénk meg, hogy a szükségszerű, lehetséges, véletlen, lehetetlen tulajdonságokkal foglalkozik."[1] Nem látható be, miért nem lehet a megismerést mint a visszatükrözés és a gondolati alkotás sajátos egységét a megismerendő objektumhoz és a megismerő szubjektumhoz együttesen kapcsolódó predikátumként (viszonyként) értelmezni és a „megismerhetőséget" mint a predikátum lehetőségét értelmezni. Valójában itt a dolgok viszonyának a tulajdonságáról van szó.

A másik vitára okot szolgáltató probléma az, hogy a „világ az ember számára elvileg megismerhető" kijelentés törvényt fejez ki. (77.) Tudjuk, hogy a törvénykijelentéseknek két elengedhetetlen sajátos-

[1] Ruzsa Imre: Modális logikák. I.; „MFSZ", 1966/5, 770.

ságuk van: általános és szükségszerű kijelentések. Felvetődik a kérdés, miben áll az adott esetben az általánosság. Ehhez mindenekelőtt azt kellene tisztázni, milyen változót vagy változókat kötünk meg az univerzális kvantorral. Úgy véljük, hogy a „világ" terminus individuális konstansnak minősül, hiszen a materializmus elve értelmében csak egy világ van, az a világ, amely bennünket körülvesz az „evilág", és „túlvilág" nincs. Marad tehát a másik argumentum, az „ember". Az „ember" ebben az esetben azonban nem lehet az egyes ember, hanem a történetien értelmezett emberi nem, mint ezt a szerző maga is kifejti a későbbiekben. Így végső fokon az adott kijelentés nem tartalmaz változót és így univerzális kvantort sem. Hasonló nehézségek merülnek fel a szükségszerűség kimutatása esetén is. Ha a „megismerhetőséggel" kapcsolatban szükségszerűségről beszélhetünk, akkor itt egy lehetőség szükségszerűségéről van szó. Nem látható azonban be, miért nem elégséges ebben az esetben az adott lehetőség tényleges fennállásáról beszélni. Ezért úgy véljük, az a kijelentés, hogy „a világ az ember számára elvileg megismerhető" nem törvénykijelentés és ez nem von le semmit világnézeti értékéből.

Földesi könyvében tesz egy olyan kijelentést, hogy a marxista filozófia bizonyos törvényei, így a megismerhetőség törvénye is, a predikátumkalkulus területére tartoznak. (78.) Nem tisztázza azonban azt, hogy milyen predikátumkalkulusra gondol az adott esetben. A kétértékű, alternáló logika predikátumkalkulusára vagy valamilyen más logika keretei között kiépített predikátumkalkulusra? Hiányoljuk, hogy az általa „a megismerhetőség törvényének" nevezett kijelentést nem formulázza meg a predikátumkalkulus nyelvén. Úgy véljük, ha könyvében kísérletet tett volna a vizsgált összefüggés logikai megformulázására, akkor a korábbiakban megemlített hiányosságok elkerülhetők lettek volna.

A vázolt hiányosságok ellenére üdvözölendő Földesinek az a vállalkozása, hogy kísérletet tesz a marxista filozófia egyik alapproblémájának logikailag is egzaktabb újrafogalmazására, még akkor is, ha ezt a vállalkozást nem tekinthetjük egyértelműen sikeresnek.

A „megismerhetőség" elemzése után a II. fejezetben a szerző a „világ" terminus értelmezésének lehetőségeit vizsgálja. Kimutatja, hogy a világ mint extenzíve végtelen a maga egészében nem tárgya a megismerésnek. Az így felfogott univerzumot világ$_1$-nek nevezi. A gyakorlatilag tevékeny ember számára az univerzum extenzíve véges, de folyamatosan szélesedő és mélyülő, tehát intenzíve végtelen szegmentuma jelentős és ez a világ$_2$ alkotja a mindenkori megismerés mozgásterét.

Az emberi megismerés világa azonban nemcsak térbeli, hanem egyszersmind időbeli folyamat is. A világ időbelisége pedig még a térbeliségnél is rejtélyesebb. A megismerés jelen-centrikus, hiszen a világ a jelenben adott az emberi megismerés számára. De ez a jelen, miközben megismerjük, folyamatosan múlttá lesz és időközben a jövőnek mint lehetőség-szférának egy töredéke, mint jelen aktualizálódik. A múlt, jelen és a jövő tehát nem különül el a megismerésben élesen. A távoli múlt és jövő megismerése azonban igen komoly problémákat vet fel. Földesi először a jövő előrelátásának lehetőségét vizsgálja meg. Az előrelátás többé-kevésbé megalapozott hipotéziseknek a segítségével történik. Így van ez a mindennapi megismerés és a tudomány területén egyaránt. Hosszú távú prognózisokra azonban csak a tudomány képes, amely jól megalapozott hipotézisek (törvénykijelentések) útján következtet a jövő esetleges tényeire. E törvénykijelentések ontológiai alapját az objektív törvényszerűségek alkotják, amelyek a világ determináltságának sajátos megjelenési formái. Differenciáltan érvel a szerző a világ eleve meghatározottságát hirdető predeterminista koncepcióval szemben, amelyet a Laplace-féle ideális szellem (Laplace démona) testesít meg, aki előtt, ha léteznék, „nyitva állna jövő és múlt". Földesi — módosítva korábbi írásaiban kifejtett, kissé absztrakt és ezért itt-ott abszolutisztikus determinizmus-koncepcióját, a jövőbeni események fokozatos és folytonos determinálódását vallja. Ez az elv kizárja a jövő korlátlan pontosságú előrelátását, de alapot nyújt az előrelátás feltételes (valószínű) jellegének magyarázatára.

Ismeretes, hogy napjainkban két sajátos — a jövő előrelátásával foglalkozó — tudomány van kialakulóban: a prognosztika és a futurológia. Úgy véljük e diszciplínáknak a vizsgált problémakör elemzésénél játszott szerepére jó lett volna a könyv írójának kitérnie.

A könyv igen kiterjedten vizsgálja a múlt rekonstrukciójának lehetőségeit is. Ez a kérdés a múlt eseményeit kutató szaktudományok szempontjából igen jelentős. Sorra veszi a modern polgári filozófiának a történelem megismerhetőségével kapcsolatban felhozott főbb ellenvetéseit és hasonlóan a jövő megismeréséhez, a múlt megismerését is csak részleges, korlátozott formában tartja lehetségesnek, noha ezek a korlátok nem egyszer s

mindenkorra rögzítettek és egyértelműen nem írhatók körül.

Térjünk vissza még a világ terminus Földesi adta értelmezéséhez. Első pillantra igen perspektivikus fogalmi újításnak tűnik a „világ$_1$" mint extenzíve végtelen univerzum és a „világ$_2$" mint redukált változatának megkülönböztetése. Csalódást okoz azonban az a magyarázat, amelyet a szerző az utóbbi terminus bevezetéséhez fűz: „A világ$_2$ terminus alkalmazása a ‚megismerhetőség' törvényénél azzal az előnnyel járna, hogy így a ‚megismerhetőség' törvénye csak arra a szférára korlátozódna, *amely valóban megismerhető*, s ezzel egyben ki is küszöbölődne az a logikai ellentmondás, amely a ‚megismerhetőség' tétele és a világ időbeli (és térbeli) végtelenségének törvénye között feszülne, amennyiben ragaszkodnánk ahhoz, hogy a ‚megismerhetőség' tételénél a világ$_1$ terminust alkalmazzuk." (199.) Ha ez így van, akkor azonban a megismerhetőség gordiuszi csomóját Nagy Sándor módjára oldjuk meg és a világot két részre vágjuk azon az alapon, hogy egyik rész eleve olyan, amelyről információkat nem szerezhetünk (a világ$_1$-nek a világ$_2$-n kívüli szegmentuma), a másik pedig legalábbis elvileg megismerhető (a világ$_2$). Ezzel a vágással azonban úgy oldjuk meg a problémát, hogy tulajdonképpen megszüntetjük problémajellegét is. Ezen azt értjük, hogy a „megismerhetőség" predikátumot egyaránt belefoglaljuk a világ$_2$ és az ember fogalmába. Ezáltal a „világ$_2$ megismerhető az ember számára" kijelentés analitikussá lesz, és megválaszolásához semmi más eszközre nincs szükségünk, csak a fogalmak elemzésére. A mondottak ellenére a világ$_1$ és világ$_2$ terminus megkülönböztetését önmagában helyesnek tartjuk. De azt javasoljuk, hogy a világ$_2$ terminust ne a megismerhetőséggel, hanem a szélesen értelmezett emberi gyakorlattal (beleértve a puszta megfigyelhetőséget is) definiáljuk, mégpedig úgy, hogy mindazt a világ$_2$-be soroljuk, ami közvetlenül tárgya a történetien felfogott gyakorlatnak, vagy a gyakorlat szférájával determinisztikus kapcsolatban áll. Ha abból a tételből indulunk ki, hogy a megismerés és így a megismerhetőség is mintegy bele van szövődve a gyakorlatba, de mégsem azonos vele és nem is tartalmazzák kölcsönösen egymást, akkor nem lesz analitikussá a megismerhetőség problémája és megszűnik problémánknak az a rossz értelemben vett absztraktsága is, amely a világ$_1$ terminus értelmezéséből adódik.

A könyv III. fejezete a „megismerhetőség" alanyát vizsgálja. A „megismerhetőség" problémájának tárgyalása nem volna teljes az embernek mint a megismerés szubjektumának analízise nélkül, hiszen a régi és modern agnoszticizmus gyakran az embernek a megismerésére való alkalmatlanságát igyekszik kimutatni. Földesi meggyőzően érvel ezekkel a gyakran a szofisztika határait súroló okoskodásokkal szemben és pozitív felfogását a következőkben lehet összefoglalni: „Az embert gondolkodási képessége és mindaz, amit ennek segítségével létrehoz, olyan lénnyé teszi, amely alkalmas arra, hogy a megismerés alanyává váljék . . . Nem nehéz bebizonyítani, hogyha olyan alanyt keresünk, amely számára a világ$_2$ megismerése elvileg lehetséges, akkor az semmiképpen sem lehetséges az egyes ember, de még egy meghatározott kor emberisége sem, hanem az *emberi nem* mint olyan." (300.)

A könyv a megismerhetőségi tétel bizonyításával zárul. E viszonylag rövid fejezetben a szerző alkalmazza azokat a bizonyításelméleti megfontolásokat, amelyeket „A marxista filozófia bizonyításelméletének alapjai" c. művében kifejtett. Örvendetes, hogy a gyakorlat bizonyításelméleti funkcióját jelen munkában differenciáltabban értelmezi, mint korábban.

A vázolt ellenvetések ellenére úgy véljük, hogy Földesi munkája jelentős ismeretelméleti monográfia. A könyvnek legfőbb érdeme, hogy nem trivializálja a vizsgált problémát, hanem a maga összetettségében megvilágítani, elemezni és megoldani törekszik. Mintegy a „divide et impera" elv alkalmazásával a részproblémák megválaszolása útján halad a kitűzött cél, a pozitív válasz megalapozása felé. Beállítottsága kritikai jellegű és antidogmatikus, amely a marxista elemzés két elengedhetetlen vonása. Nem rejti véka alá, hogy a megismerhetőség problémájára adott pozitív válasz történetien relatív és számos olyan részproblémát involvál, amely napjainkban sem válaszolható meg kielégítően. E problémák közül — kissé paradox módon — talán az a legjelentősebb, hogy még nem dolgozták ki a problémák elméletét és ez a körülmény gátolja a problémák, így a „megismerhetőség" problémájának módszeres elemzését is. Érdeme a könyvnek, hogy a magyar nyelvű filozófiai irodalomban elsőnek tesz kísérletet marxista indítású problémaelmélet körvonalazására.

A könyv egészére alapvetően nem a problémák nyitva hagyása a jellemző, hanem a megoldások keresése, a számbajöhető megoldások tárgyilagos értékelése. Földesi könyve jó példa arra, hogyan lehet alkal-

mazni a klasszikus filozófiai problémák elemzésénél a modern logika és tudományelmélet eredményeit. E filozófiai diszciplínák által kidolgozott módszerek lehetővé teszik, hogy a filozófia nagy kérdéseit egzaktabb módon fogalmazzuk újra, ezáltal a lehetséges válaszok osztályát jobban körülírjuk, és ennek megfelelően a lehetséges optimális válasz megtalálásának esélyét megnöveljük. A könyv polemikus jellegénél fogva a válasz gondolati keresésének részesévé teszi az olvasót.

KÍSÉRLET A MARXISTA KULTÚRAELMÉLET MÓDSZERTANI ALAPVETÉSÉRE*

VÁMOS VERA

„A kultúra fogalma a mai társadalomtudomány alapfogalmai sorába tartozik. Évről évre nő az érdeklődés e fogalom iránt" — írja a szerző könyve bevezetésében.

A kultúra fogalma igen régi etimológiai értelemben. Már Cicero és Horatius is beszél a „cultura animi"-ről, a szellem műveléséről. Mint filozófiai fogalom a XVIII. és XIX. sz.-ban alakul ki és szokás- vagy eszmerendszerek finomítását, tökéletesedését jelenti. Egy XIX. század eleji filozófiai lexikon a műveltséget is meghatározza mint az intellektualitás, moralitás és ízlés egységét. A klasszikus német idealizmus a kultúra és műveltség fogalmát szinte felszívja a „szellem"-be. Hegel szavaival „a műveltség . . . a maga igazságában magáról és fogalmáról tudó szellem . . ."[1]

A kultúra mint ellenfogalom is egyre nagyobb szerepet kap a XIX., majd a XX. sz. polgári filozófiájában. Egyrészt a nyers természeti szférával állítják szembe a kulturálisat, másfelől a kultúrát mint pozitív és örök szellemi értékek hordozóját a civilizáció ellentmondásos, negatív tartalmaival. A XX. században kettős forrásból gazdagodik a kultúra fogalma. A tudományok fejlődésével és a műveltség terjedésével egyre több szaktudomány tárgyává válik (néprajz, szociológia, pedagógia). Másrészt az utóbbi évtizedekben — a tömegkommunikáció társadalmi jelentőségének növekedésével — a kultúra és művelődés direkt politikai problémává válik. A filozófiában önálló problémaként rajzolódik ki a kultúrfilozófia. De mindaz, amit ma kultúrfilozófiának nevezhetünk, nem egyöntetű. A marxista kísérletekre is érvényes az, amit L. Geldsetzer megállapít: „Mindenekelőtt hiányzik az összekötő kapocs a filozófiai elmélet és a kultúráról szerzett empirikus ismereteink között, holott éppen ez lenne a kultúrfilozófia feladata."[2]

A kultúra fogalma a marxista filozófiában is feltáratlan, nemcsak mai komplexitásában, hanem elsősorban elméleti mélységében. Markarjan érdeme éppen egyfajta felfedező útkeresés a kultúra fogalmának filozófiai meghatározásához. Élesen látja, hogy az eddigi definíciók hol vezetnek sima semmitmondásba vagy tekervényes mellékösvényekre. Mindenekelőtt a társadalom és a kultúra viszonyában akarja elkerülni a sematikus, egysíkú megoldásokat. Ezért is közelíti meg a kultúra fogalmát két különböző — de egymásra utalt — aspektusból, az általános szociológia és a történetfilozófia oldaláról.

Markarjan már a bevezetőben joggal hangsúlyozza, hogy el kell vonatkoztatni a kultúrafogalom bevett, köznapi tartalmaitól, így a köznapi axiológiai szemlélettől is, ami pl. a „kulturált" és kulturálatlan" jelzők sokszor önkényes használatában nyilatkozik meg. Úgy véli, hogy mivel az értékfogalom bevezetésével csak a pozitív eredményeket sorolhatjuk a kultúra körébe, értékelésünk szubjektív orientáció függvényévé válik és végső fokon „alacsonyrendű" és „magasrendű" kultúrák megkülönböztetéséhez vezet. A szerző — véleményünk szerint — eleve és nem eléggé meggyőzően mond le a kérdés axiológiai megközelítéséről azzal, hogy az értékfogalmat a köznapi gondolkodás szintjére helyezi. Könyve azonban egészében, gondolatébresztő jellegével, a kultúrafogalom újszerű megközelítésével kárpótolja az olvasót ezért a hiányérzetért.

Markarjan kiindulópontja: a kultúra funkcionális, „működést" kifejező fogalom. A kultúra gyakorlati emberi tevékenység, de a fogalom nem ezt a tevékenységet, hanem ennek specifikus megvalósulási módját fejezi ki. A kultúra keletkezésében társadalmi jelenség, „nem biológiai"

* E. Markarjan: „A marxista kultúraelmélet alapvonalai", Budapest 1971.

[1] Hegel: „A szellem fenomenológiája", Budapest 1961, 268.

[2] „Das Fischer Lexikon. Philosophie", Majna-Frankfurt 1971, 123.

eszközrendszer, és éppen a környezethez való biológiai viszony meghaladását alapozza meg. A kultúra mint eszközrendszer teszi lehetővé, hogy az élőlények társulásaikban túlmenjenek az ösztönmechanizmusokon és létrejöjjön a már emberi-társadalmi értelemben vett személyiség. A kultúra mint „ellenfogalom" a marxista filozófiában is jogosult — Markarjan fejtegetései éppen erre utalnak. A kultúra mint társadalmi haladja meg a természetit, mint tudatos az ösztönöst — ahogyan eredeti értelme szerint a megművelt földdarab a megműveletlent. A kultúrának ez a lényegi funkciója nemcsak keletkezésekor tűnik szembe — a szerző itt elsősorban erre helyezi a hangsúlyt —, a kultúra mint az ösztönmechanizmust meghaladó, személyiségformáló eszközrendszer, amely maga is fejlődik, a mindenkori társadalmi haladás kritériuma.

Markarjan egyes kérdéseket nyitva hagy, de már könyvének első fejezeteiből kiderül elméleti igényessége, alaposssága. Ez abból is kitűnik, hogy a történelmi materializmus egyes alapfogalmait és elveit, mint a társadalmi-gazdasági alakulat, technika, totalitás, nem veszi hagyományosan definiáltnak, hanem gondosan újraelemzi. Az idézett irodalom szerint mindenekelőtt a marxizmus klasszikusaira támaszkodik, keveset merít újabb művekből, bár ez erőfeszítésektől kímélte volna meg. Úttörő szerepet vállaló, lelkiismeretes kutató, szinte természettudományos módszerektől ihletve mutatja meg annak a folyamatnak metodológiai és elméleti szakaszait, amelynek eredményeképpen fogalmai megszülettek. Ez óhatatlanul kissé nehézkessé teszi fejtegetéseit, nem olyan olvasmányos, mint pl. A. Klovskowska ugyancsak nemrég megjelent és hasonló témájú, de filozófiailag kevésbé mély könyve.

Markarjan központi problémája a társadalom és a kultúra viszonya. Ebben a kérdésben elhatárolja magát mind az „axiologizmustól", mind az „empirizmustól". (Bár, mint erre utaltunk, az axiologizmust is lényegében szubjektív empirizmusnak tartja.) Az „empirizmus" viszont úgy definiálja a kultúrát, mint anyagi és szellemi javak összességét, tehát puszta tényeket rögzít. Markarjan nem is fogadja el a kultúra mechanikus felosztását anyagira és szellemire, hiszen a kultúra mindegyik elemének van anyagi és szellemi, úgyszintén objektív és szubjektív oldala. Minden eszme anyagi, tárgyiasított kifejezést kap és minden tárgy átszellemített, bár a két szféra minőségileg különbözik egymástól. Kár, hogy ezt a gondolatot nem fejti ki részletesebben. Mert valóban, a kultúra marxista igényű definícióját sokszor megnehezíti az egyoldalú „strukturális" felfogás, amely a kultúra fogalmát szinte a társadalom fogalmában oldja fel. Markarjan a társadalom „funkcionális" felfogását veszi alapul. A kultúra fogalmának — fejti ki — az ember specifikusan aktív lényegét kell kifejeznie, ezért is szükséges a társadalmi élet funkcionális síkjának a vizsgálata, amelyet társadalmi mechanizmus intézményesít. A társadalmi intézmények rendszere a társadalmi-technológiai rendszer — „a kultúra alapjában véve technológiai természetű, hiszen éppen az emberi tevékenység eljárásainak és eszközeinek specifikus rendszereként jött létre".[3]

Markarjan tehát a technikai tevékenység szférájában találja meg a kultúra lényegét. Hangsúlyozza ugyan, hogy „a kultúra nem más, mint az emberi tevékenység aktív — alkotó jellegének komplex kifejezése, s ez a jelleg a kultúra összes szférájában kifejeződik",[4] de nem beszél ezekről a szférákról. A társadalom és a kultúra viszonyát formailag az anyag—mozgás-viszony analógiájára fogalmazza meg, és ez szükségessé tenné a „mozgásformáknak", azaz tevékenységszféráknak a felvázolását, akár a technikai tevékenységből kiindulva. Minthogy erre a könyv keretei között nem kerül sor, az a látszat keletkezik, hogy a szerző az emberi alkotótevékenység általános fogalmát a technológiai tevékenység fogalma alá rendeli.

Hogy Markarjannál ez nem koncepció, hanem csak egy fejezet lezárása, azt könyvének második része hihetővé teszi, éppen témaválasztásával, a történelmi tipológiával. A problematika tárgyalásának előfeltétele, hogy érzékeltesse a kulturális tevékenység szféráinak sokféleségét és egységét. Annál inkább, mert polgári gondolkodók többnyire néhány tevékenységformához rögzítik — és lényegesektől elszakítják — a kultúra fogalmát és ez a felfogás marxistáknál is kísért.

Markarjan nem abból indul ki a polgári kultúrakoncepciók bírálatánál,[4] hogy több kultúrafogalom van és ezeket egymástól függetlenül használják. Úgy látja, hogy ugyanazt a fogalmat közelítik meg más és más ideológiával és rendszerezéssel, illetve ugyanazt a fogalmat építik fel az absztrakció különböző szintjein. Így pl. az ún. „helyi kultúra" fogalma egy társadalmi csoport kulturális vizsgálatának az eszköze is lehet, de átfogó értelemben valamely kultúrtörténeti korszak elemzését is segítheti. Mint történetfilozófiai

[3] E. Markarjan: „A marxista kultúraelmélet alapvonalai", i. k. 71.
[4] Uo. 70.

kategória mindenképpen azt jelenti, hogy a történeti folyamatok bizonyos tér—idő kontinuumból emelkednek ki. A „helyi kultúra" fogalmának belső ellentmondásai lehetővé teszik, hogy polgári történetfilozófusok konkrét történelmi problémákat relativizáljanak, keverjenek össze. Erre példa a helyi kultúrák ekvivalenciájának elve. Ezt az elvet elsőként Spengler képviselte, és szélsőségesen önkényesen relativizálta a kultúra történetét.

Az ekvivalencia gondolatának mai szociológus és etnográfus képviselői gyakran állítják párhuzamba valamelyik általuk vizsgált primitív törzs kulturális rendszerét nagy kulturális rendszerekkel, pl. mai európai vagy amerikai társadalomével. (Ez a felfogás érződik Margaret Mead nálunk is népszerű „Férfi és nő" című tanulmánykötetén. — *V. V.)*

Markarjan az ekvivalencia elvet vizsgálva Spengler történetfilozófiájának maradandó értékeire is rámutat. Az a szkepticizmus, amelyet Spengler a Nyugat alkonyában a világtörténelem tradicionális felfogásával szemben tanúsít, az Európacentrikus gondolkodásmód ellen is irányult, és az Európa-centrizmus kritikája ma is időszerű. A tanulmány a továbbiakban is gondosan kiszűri a polgári történetfilozófiai és szociológiai koncepciók részigazságait és értékeit. A részigazság fogalmát nem szűkíti le arra, hogy a polgári szerző objektív hozzáállással ismertet vagy csoportosít jelenségeket, vagy adekvát módon tesz fel kérdéseket. Módszertani elveket, részkoncepciókat is elfogadhatónak tart, ha bizonyították alkalmazhatóságukat és nem kerülnek szembe a marxista tudományossággal. Így pl. az ekvivalens kultúrák koncepciójának képviselői — éppen azért, mert nem dolgoznak ki széles történettipológiai fogalmakat — történeti relativizmushoz jutnak, amikor helyi formákat, sajátosságokat tudománytalanul azonosítanak társadalmi-történelmi komplexumok egészével. A relativizmus azonban mást jelent a kultúra különböző elemeire vonatkoztatva. Jogosult lehet például művészeti stílusok vagy erkölcsi rendszerek igazságtartalmainak párhuzamba állítása akár a mai művészettel, vagy erkölccsel. De már nem alkalmazhatjuk ugyanazt az igazságfogalmat különböző korok ismeretanyagaira és a mai tudományos elméletekre.

A kulturális rendszerek elemzésében — mint erre Markarjan rámutat — kiemelt kérdés a kultúrák alkotóelemeinek hatása és sorsa a további történelmi fejlődés folyamán. Döntő, hogy a kultúra különböző — technológiai, gazdasági, eszmei — elemei hogyan terjednek el a térben és időben. A technika és a tudomány elemei gyorsan és egyenletesen terjednek, megőrizve eredeti tartalmaikat, azaz ún. kumulatív jelleggel. Másképpen, lassan és szerteágazóan haladnak tovább pl. a művészet vagy a filozófia elemei, miközben tartalmaikat változtatják vagy megszüntetik. Szellemesen írja le a kumulativitás fokozatait Alfred Weber, de nem ábrázolja a folyamatot a maga totalitásában, és ezzel újabb indítékot ad a kultúra és a civilizáció hagyományos szembeállításához. A marxizmus totalitáselvének és fejlődéskoncepciójának konzekvens alkalmazása azért is fontos, mert a mai polgári — elsősorban amerikai — kultúrantropológiában valósággal „divatba jött" az evolúció gondolata, és nemcsak a kultúra elemeit, összetevőit tanulmányozzák, hanem kulturális rendszerek változását, fejlődését is. Ezek a tanulmányok olyan reális problémákat vetnek fel, mint pl. hasonló vonások ismétlődése hasonló földrajzi környezetű kultúrtörténeti rendszerek fejlődésében, mint a gazdasági és gazdaságon kívüli tényezők hatása a fejlődés folyamatában, vagy mint a társadalmi és technikai fejlődés kapcsolata. Markarjan ezeket a kérdéseket kutatva olyan ismert szociológiai koncepciókat is elemez, mint a Rostowé vagy Max Weberé. Arról a veszélyről sem feledkezik meg, amely olyan polgári szociológusok felületes értékeléséből adódik, akik átveszik a marxizmus elemeit. Így pl. Max Weber elismeri a kapitalizmust mint sajátos rendszert, és a tőkés társadalom eszmei tényezőit a gazdasággal való összefüggésükben vizsgálja. De nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Weber hajlamos a kapitalizmus kibővített, történelmi korlátait meghaladó értékelésére.

A könyv utolsó és talán legértékesebb fejezete: A társadalomtörténeti rendszerek összehasonlító tanulmányozásának fő kérdései. Markarjan rámutat az összehasonlító módszer fogyatékosságaira abban az esetben, ha megreked az empíria síkján és csak különböző szaktudományok tényeit veti egybe. Az összehasonlítás az absztrakció különböző szintjein mehet végbe, és a „módszer" fogalmát is rugalmasan kell kezelnünk.

Az ismeretanyag természete és az absztrakció szintjei döntik el, hogy speciális kutatás módszeréről van-e szó vagy általános filozófiai módszerről. De a tudományos megismerés folyamatának a kettőt egy rendszerben kell egyesítenie. Markarjan éppen ezt az egységet próbálja feltárni a történettipológiai összehasonlítások módszerében. Elvonatkoztat az összehasonlítások külsődleges, formai jegyeitől és keresi ezek elméleti forrásait. Törté-

nelmi rendszerek összehasonlításakor mindig meg kell találnunk azt a „fajfogalmat", amely az összehasonlítás alapja lehet. Történelmileg különböző struktúrák esetében a struktúrák közös történelmi természetét és nem egyszerűen társadalmi jegyeiket kell megtalálnunk. Markarjan vitatkozik azokkal, akik közös történelmi karakteren azt értik, hogy az összehasonlítható társadalmi rendszerek vagy egyaránt „egyidejűek" legyenek, vagy, éppen ellenkezőleg, időben egymást kövessék, azaz csak az „egynemű" — horizontális vagy vertikális — rendszereket tartják összehasonlíthatónak. Markarjan szerint különnemű rendszerek is egybevethetők előzetesen kiválasztott közös vonások alapján és megfelelő logikai szerkezettel. Itt ismét kitűnik a történelmi materializmus monizmusának fölénye a pluralizmussal és a történelmi idealizmussal szemben. A társadalmi rendszerek közös vonásait csak e rendszerek alapvető összefüggéseiből vezethetjük le és a speciális típusokat csak a társadalmi viszonyok és a kultúra általános történelmi típusai szerint elemezhetjük. A pluralizmus megreked a különböző társadalmi tényezők kölcsönhatásánál, a történelmi idealizmus pedig az összehasonlítás kritériumait a szellemi kultúra elemeiben keresi. Egyik sem jut el a történelem szerves, szisztematikus, komplex szemléletéhez. A tudományos összehasonlító módszer jelentősége viszont túlmegy a történelemtudomány keretein, pl. hozzájárul a „történelmi provincializmus" leküzdéséhez — ez döntő világnézeti kérdés —, valamint a történelemtudomány és a szociológia közelítéséhez, ami általános tudománymódszertani feladat.

Markarjan könyvének második részét illusztratív, kísérleti anyagnak szánta első felében kifejtett kultúraelméletéhez, de itt is a vártnál többet ad, mint láttuk, nem marad a kulturológia és az általános szociológia határain belül, hanem történettudományok szakmódszertani kérdéseit is érinti. Ez utóbbi kérdések mögött egy, még a szerző számára sem tisztázott problémát sejtünk, amit maga Markarjan azzal a korrektséggel, amit szinte egyéniségére érzünk jellemzőnek, be is vall: nem egyértelmű számára a történelemtudomány jelentősége és „gyakorlati haszna". Lehetséges, hogy ez filozófiai szemléletmódjára is kihat, és kultúraelméletében a funkcionális elv egyelőre háttérbe szorítja a történetiség követelményeit. Ez azonban, minthogy a kultúra kérdéseivel foglalkozó szakirodalomban még mindig domináns a kultúrtörténeti szemlélet, nem csökkenti könyvének értékét, csak jellegét húzza alá.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Helle Mária
A kézirat nyomdába érkezett: 1972. I. 19. Terjedelem: 12,95 (A/5 ív)
72.73022 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

A MARXI ELSAJÁTÍTÁS-ELMÉLET NÉHÁNY KÉRDÉSE*

ÁGH ATTILA

1. ELSAJÁTÍTÁS ÉS KISAJÁTÍTÁS

A marxi materialista történetfelfogás alapja a szubjektum és objektum dialektikus kölcsönhatása, amelyben a szubjektum, a munkát végző ember eltárgyiasító tevékenységével *elsajátítja* és egyben újjátermeli az őt körülvevő tárgyi világot. Az ember objektivációs tevékenységének tükrében az egész emberi világ mint a munka ontológiája bontakozik ki előttünk. Marx a Tőkében és előmunkálataiban a munka világtörténetét, mint az emberi világ teremtését és mind magasabb fokon való újratermelését, a természeti korlátok fokozatos visszaszorítását vázolja fel. A munkának ebben a grandiózus marxi eposzában — amelyben a munka a tüzet szimbolizálja és Marx a filozófia Prométheuszaként lép fel — szubjektum és objektum kölcsönviszonya, kölcsönös átmenete, az ember tárgyi meghatározottsága és a tárgy emberi elsajátítása a maguk történelmi dinamikájában alkotják a cselekményt: „a munka elsajátítja a tárgyi és önmaga által létrehozott, legalábbis ebben a formában létrehozott, tárgyi világot" („Értéktöbblet-elméletek" III, 239.), s a közömbös természeti tárgyak társadalmi életre kelnek, „amikor ezeket a dolgokat a munka tüze nyaldossa, amikor a munka testeként elsajátítják őket". (MEM 23, 173.)

Az elsajátítás tehát a marxi társadalomelmélet és munka-ontológia alapvető kategóriája. A munka az a folyamat, amelyben „az ember tevékenységével a természeti anyagok formáit neki hasznos módon megváltoztatja" (uo. 74.), s a folyamat eredményeként „a munka egyesült a munka tárgyával. A munka tárgyiasult és a tárgy megmunkálódott". (Uo. 171.) A tárgyiasság, mint a munka „megalvadása", a szubjektum, a termelő ember objektiválódása mutatkozik meg, s *az elsajátítás, az eltárgyiasult (holt) és eleven munka egyesítése* az objektiválódott emberi tartalmak új életre keltése a munkafolyamatban. Az ember — akárcsak a természet — az anyagok formáját változtatja, mégpedig úgy, hogy céljait követve új tárgyiság formát ad a dolgoknak, miközben saját korábbi objektivációit, valamint természeti folyamatokat eszközként iktatja maga és a megmunkálandó tárgy közé. (Uo. 48.)

Ezek szubjektum és objektum történelmi dialektikájának mint szubjektív és objektív termelőerőknek alapvonásai Marxnál, azaz a munkának olyan meghatározottságai, amelyek a társadalmi élet minden, már kialakult formáját jelzik. Szubjektív és objektív termelőerők dialektikája és az elsajátítás mint egyesülésük („Aneigen der Objekte durch die Subjekte". — „Grundrisse", Berlin 1953, 389.; magyar kiadást lásd Karl Marx: A politikai gazdaságtan

* Az „Ember—Tudomány—Technika" c. szovjet—csehszlovák gyűjteményes kötet számára készült, összefoglaló jellegű tervtanulmány.

СОДЕРЖАНИЕ

Дьердь Лукач: Труд. II. 157
Михай Мурани: Теория принятия решений и психология 178
Задор Тордаи: Общность и иллюзорная общность. I. 204
Ида Ваш: К критике файербаховской критики Гегеля 224

ОБЗОР

Ласло Матраи: Практика, знание, наука 246
В память Лео Поппера. (Составитель и переводчик Арпад Тимар) 249
Воспоминания (Чарлс де Толнаи, Дьердь Лукач) 249
Из эстетических работ Лео Поппера 251
Имре Ружа: Исследования символической логики в СССР. I. 262
Вильмош Воигт: Этнография сегодня 282
Ференц Альтрихтер: О природе и объеме человеческого знания. (R. M. Chisholm: Theory of Knowledge, 1966) 293
Ласло Харшинг: О познаваемости мира (T. Földesi: A „megismerhetőség" modern problémái, Budapest 1970) 297
Вера Вамош: Попытка методологического обоснования марксистской теории культуры (E. Markarjan: A marxista kultúraelmélet alapvonalai, Budapest 1971) 301

CONTENTS

György Lukács: The Labour. II. 157
Mihály Murányi: Decision Theory and Psychology 178
Zádor Tordai: Community and the Illusion of Community. I. 204
Ida Vas: Critical Comments on Feuerbach's Interpretation of Hegel 224

REVIEW

László Mátrai: Practice, Knowledge and Science 246
In Memoriam Leo Popper. (Compiled and translated by Árpád Timár) 249
Remembrances (Charles de Tolnay, György Lukács) 249
Selected Aesthetical Writings 251
Imre Ruzsa: Researches on Symbolic Logics In the Soviet Union. I. 262
Vilmos Voigt: Ethnography To-day 282
Ferenc Altrichter: The Concept and Scope of Human Knowledge (R. M. Chisholm: Theory of Knowledge, 1966) 293
László Hársing: The Problems of Objektive Knowledge (Földesi Tamás: A „megismerhetőség" modern problémái. Budapest 1970) 297
Vera Vámos: Methodological Foundations of a Marxist Theory of Culture (E. Markarjan: A marxista kultúraelmélet alapvonalai. Budapest 1971) 301

Ára: 18,– Ft
Előfizetés egy évre: 84,– Ft

INDEX: 25.535

MA 255

TIZENHATODIK ÉVFOLYAM 1972/3–4

6

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
SZIGETI GYÖRGYNÉ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
MÁTRAI LÁSZLÓ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:
ÁGOSTON LÁSZLÓ, FÖLDESI TAMÁS, FUKÁSZ GYÖRGY, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTÚR, KNOPP ANDRÁS, KÓNYA ISTVÁN, KOVÁCS FERENC, LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA, RUZSA IMRE, TŐKEI FERENC, WIRTH ÁDÁM, ZOLTAI DÉNES

1972/3—4

TARTALOM

ÁGH ATTILA: A marxi elsajátítás-elmélet néhány kérdése 305
BIZÁM LENKE: Termelési demokrácia és döntnöki önkény 322
FUKÁSZ GYÖRGY: Technikai haladás — „áldás vagy átok"? 338
HELLER ÁGNES: A szükségszerűség árnyékában 356
HORVÁTH JÓZSEF: Kísérlet a mozgás irány szerinti formáiról szóló általános filozófiai elmélet deduktív kifejtésére 404
SIPOS JÁNOS: A filozófia „megszűnéséről" és a dialektikus materializmus funkciójáról 417
TORDAI ZÁDOR: Közösség és illuzórikus közösség. II. 437

SZEMLE

VARGA FERENC: A zenei rendszeralkotás néhány problémája. (Gondolatok Bárdos Lajos „Természetes hangrendszerek" c. tanulmányáról) 458
SOLT KORNÉL: Észrevételek Franz Loeser „Deontik" c. könyvéhez 475
ERŐS FERENC: Pszichikum és személyiség. (Reflexiók Lucien Sève „Marxizmus és személyiségelmélet" c. könyvéről) 483
BÉKÉSI IMRE: Reflexió Erdélyi Ágnes cikkére 492
ÁGH ATTILA: A történelmi materializmus és a pszichológia közötti hídverés egy kísérletéről. (Garai László „Személyiségdinamika és társadalmi lét" c. könyvéről) 494
RUZSA IMRE: Szimbolikus logikai kutatások a Szovjetunióban. II. 497
A néprajzi jelenkutatás problémái 518

A szerkesztőség címe:
Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—795
Szerkesztőségi napok: hétfő és péntek

A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.

bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány); MEM 46/I, Budapest 1972, 368—369.) azonban egyben a legsajátabb történelmi viszonyt is jelentik. Az ember tárgyiasult lényegi erői, az anyagi-tárgyi termelőerők a termelés objektív feltételeit képezik a termelő egyedekben rejlő képességekkel és ismeretekkel, a szubjektív termelőerőkkel szemben. De a termelés alapvető mozgása, mint egységük manifesztálódása az elsajátításban — „a valóságos elsajátítás, mely csak az e feltételekre való tevékeny, reális, nem pedig elgondolt vonatkozásban történik meg, — e feltételeknek mint a termelő szubjektív tevékenysége feltételeinek valóságos tételezése" (uo. I, 372.) — szükségképpen túlvisz a kiindulóponton, újabb emberi tartalmak objektivációját jelenti, amelynek magasabb fokon történik visszavétele is a következő fázisban. Az elsajátításban tehát elvont szükségszerűsége szerint benne rejlik a történelmiség dinamikája, az objektivációk progresszív felhalmozódása, s így maga az elsajátítás konkrét mivoltában a történelem különböző szakaszaiban más-más arcot ölt. A történelem nagy korszakait, a társadalmi-gazdasági alakulatokat éppenséggel az különbözteti meg egymástól, hogyan megy végbe a termelés szubjektív és objektív feltételeinek egyesülése.

Marx — a munkát az ember önlétrehozása folyamatának fogva fel — a termelő szubjektum oldaláról közelíti meg a kérdést, hiszen „A dolgozó szubjektumok termelőerői fejlődésének egy meghatározott foka — amelynek e szubjektumok egymáshoz és a természethez való meghatározott viszonyai felelnek meg —, ebben oldódik fel végső soron mind közösségük, mind az arra alapozott tulajdon " (Uo. I, 374.) Az elsajátítás így realizálódik mint társadalmi folyamat, a termelő egyének közötti viszonyok, nevezetesen termelési viszonyok rendszere, amelyek meghatározzák a termelés objektív feltételeihez való konkrét viszonyulását: „Annak módja, ahogy termékét (vagy ennek részét) elsajátítja, annak módjától függ, ahogy a termelési feltételeihez viszonyul." („Értéktöbblet-elméletek" III, 377.) De ugyanígy másfelől elmondható, hogy „a különböző termelési viszonyoknak a munka társadalmi termelő ereje fejlődésének különböző fokai felelnek meg" (uo. 362.), vagyis az emberi világ kiképzettségének, konkrét kifejlődöttségének alapja az emberi szubjektív termelőerő elért szintje, ezen alapulnak termelési viszonyai, mint az embereknek egymás közti és a tárgyakhoz való viszonyulásainak objektivációi is. Marx így foglalja össze legmarkánsabban álláspontját: „Maga az ember a bázisa az ember anyagi termelésének, mint minden másnak, amit végez. Minden körülmény tehát, amely érinti az embert, a termelés *szubjektumát*, többé-kevésbé módosítja összes funkcióit és tevékenységeit, tehát az anyagi gazdagság, az áruk létrehozójaként végzett funkcióit és tevékenységeit is. Ebben a tekintetben valójában ki lehet mutatni, hogy az *összes* emberi viszonyok és funkciók, bárhogy és bármiben jelentkezzenek is, befolyásolják az anyagi termelést és többé-kevésbé meghatározó módon kihatnak rá." („Értéktöbblet-elméletek" I, 253.)

A munka társadalmi termelőereje, mint az ember össztársadalmi alkotóereje mértékében bontakozik ki tehát az emberi világ mint az ember létezésének sajátos, az objektivációk elsajátításán keresztül állandó tevékenységével fenntartott szférája. A szubjektív és objektív termelőerők egyesítésének mint elsajátításnak három nagy történelmi korszaka különíthető el: „Személyi függőségi viszonyok . . . az első társadalmi formák, amelyekben az emberi tevékenység csak csekély mértékben . . . fejlődik. *Dologi* függőségre alapozott személyi függetlenség, ez a második nagy forma, amelyben először alakul ki az

általános társadalmi anyagcserének, az egyetemes vonatkozásoknak, mindenoldalú szükségleteknek és egyetemes képességeknek egy rendszere. Szabad egyéniség, amely az egyének egyetemes fejlődésére és közösségi, társadalmi termelékenységük mint társadalmi képességük alárendelésére alapozódik, ez a harmadik fok." (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, 75.) A prekapitalista, kapitalista és kommunista társadalmi formáknak így a termelő egyén fejlődésében való megközelítése egészében felvázolja azt a történelmi utat, amelyet az ember önlétrehozása bejár, s amelyet a tagadás tagadása törvénye foglal egységbe.

A prekapitalista formációkat az jellemzi, hogy a szubjektív és objektív termelőerők közvetlen, természetadta egységéből kifolyólag a közösség és a termelés objektív feltételei „az egyes ember számára *előre-meghatározott objektív létezés*"-ként adottak, s ezért „szó sem lehet itt sem az egyén, sem a társadalom szabad és teljes fejlődéséről". (Uo. I, 366.) A tárgyiasult termelőerők a maguk eszköz funkcióját *egyediségükben*, természetadta sokféleségükben mint *szerszám* töltik be. Az egyedi korlátozottság és rögzítettség következtében a termelő egyén fejlődése is korlátolt, egy-egy sajátos termelési funkcióhoz kapcsolódó, statikus teljesség, Marxszal szólva, korlátolt álláspontón való elégedettség. A kapitalizmus mint ennek a korlátoltságnak radikális tagadása és az egyetemes emberi fejlődés ellentmondásos formában való kibontakoztatása jelentkezik: „A tőke egyetemes tendenciája jelenik meg itt, amely valamenynyi korábbi termelési foktól megkülönbözteti. Habár természeténél fogva maga is korlátolt, a termelőerők egyetemes fejlődésére törekszik és ilymódon új termelési módnak az előfeltételévé válik, amely nem azért van a termelőerők fejlődésére alapozva, hogy egy meghatározott állapotot újratermeljen és legfeljebb kibővítsen, hanem amelyben a termelőerők szabad, gátolatlan, progresszív és egyetemes fejlődése maga is előfeltétele a társadalomnak és ezért újratermelésének; amelyben az egyetlen előfeltétel a kiindulóponton való túlmenés. Ez a tendencia — amellyel a tőke bír, de amely egyszersmind ellentmond magának a tőkének mint korlátolt termelési formájának és ezért felbomlása felé hajtja — megkülönbözteti a tőkét minden korábbi termelési módtól." (Uo. II, 22—23.) A kapitalizmus azonban már legelső általános jellemzésében is kettős tagadásként ábrázolódik, nemcsak egyfelől a természet *totális elsajátításaként*, emberi birtokbavételként a korábbi „természetimádással" szemben, mint a termelés állandó forradalmasítása, amelyben az ember egyetemessége — a tudományok alkalmazásában éppúgy, mint a termelés és fogyasztás társadalmiasulásában — először lép színre az emberiség történelmében, hanem másfelől saját belső korlátai felől tekintve is, amelyek túlhajtják egy magasabb forma felé. Ebben a kettős tagadásban kerül kidolgozásra a Tőkében és előmunkálataiban a kapitalizmus ontológiája mint a társadalmi létezésnek egy konkrét történelmi rendszere. A kapitalizmus genezise során végbemegy a termelés szubjektív és objektív feltételei eredeti egységének szétválasztása, s „az objektív munkafeltételek tőkeként való önállósodása". („Értéktöbblet-elméletek" III, 63.) A kisárutermelésben a szubjektív és objektív termelőerők egysége mint a saját munkájához szükséges termelőeszközök magántulajdona jelentkezett, s ezért nem válhatott ketté az elsajátítás sem, egyfelől a termelőeszközök *termelésbeni* elsajátítása, munkafolyamatbeli realizálása, másfelől maguknak a termelőeszközöknek és a munkafolyamat termékeinek *társadalmonbelüli* birtokbavétele. *A tőkés magántulajdon kialakulásával viszont a termelésbeni elsajátítást szükségképp a társadalombeli kisajátítás egészíti*

ki. Éppen ez a termelőerők tőkés forradalmasításának alapfeltétele — „a munka társadalmi termelőerejének kifejlesztése ... lehetetlen a munkások kisajátítása és ennek megfelelően termelési eszközeik tőkévé változtatása nélkül" (MEM 23, 714—715.) — és egyben végső korlátja — „az elsajátításnak ... törvénye, vagyis a magántulajdon törvénye, saját, benső, elkerülhetetlen dialektikája révén a maga egyenes ellentétébe csap át". (Uo. 545.)

Alany és tárgy, szubjektum és objektum viszonyának visszájárafordulásaként jellemzi tehát Marx alapvetően a tőkés termelést és ebből bontja ki társadalmi következményeit („A tőke", III, 67.), mint a munka elidegenedéséből az *elidegenedés* általános rendszerét: „A munka termelőerejének fejlődése tehát csak olyan feltételek között kezdődik, amelyek között maga a munkás már nem sajátíthatja el annak eredményeit." („Értéktöbblet-elméletek" I, 40.) Az ipari forradalomban, a kapitalizmus genezisében végbemegy ugyanakkor az eszközfunkciónak a *különös* szintjére emelkedése, mint a termelés mechanizálása, s ebben a vonatkozásban a viszonyok visszájára fordulása, mint a szubjektumnak az objektum alá való rendelése technikai-technológiai szükségszerűségként is testet ölt: „a gépi berendezés fejlődésével a munka feltételei technológiailag is úgy jelennek meg, mint amik uralkodnak a munka felett". (Uo. I, 356.)

Az ipari társadalom létrejöttével az elsajátítás egyrészt fiktívvé, nem valóságossá válik, mivel kisajátításba csap át, másrészt pedig nem adekváttá válik, mivel az ember az eszköznek, a gépnek, szubjektum az objektumnak alárendelődik. A tőkés termelést tehát „az idegen munka elsajátítása", valamint az jellemzi, hogy az „eleven munkával a múltbeli munka, a tevékenységgel a termék, az emberrel a dolog, a munkával saját tárgyi feltételei idegen, önálló, magán-valóan megrögződő szubjektumokként, megszemélyesedésekként állnak szemben, röviden *idegen tulajdonként*, éspedig ebben az alakban magának a munkásnak ‚alkalmazóiként' és ‚parancsolóiként', melyet elsajátítanak, ahelyett hogy az sajátítaná el ezeket". („Értéktöbblet-elméletek" III, 434.) Az idegen munka elsajátítása mint kizsákmányolás — amely nem csupán a termék kisajátítása, hanem egyúttal a munkás többletmunkaidejének mint emberi fejlődése terének kisajátítása is — az állótőke fejlesztésének válik alapjává, s a termelés tárgyi feltételei kifejlesztésének történelmi kényszere az egész szubjektum—objektum viszonyt visszájára fordítja. Nevezetesen a közgazdászok „a termelés tárgyi feltételeit érvényesítik és jelentőségüket túlbecsülik a *szubjektiv elemmel*, az eleven, közvetlen munkával szemben ... Mindezekben a felfogásokban a múltbeli munka nem az eleven munka pusztán tárgyi mozzanataként és alá besoroltként jelenik meg, hanem fordítva ... a munka és munkafeltételek viszonya visszájára fordul." (Uo. 248.)

A tőkés termelésben tehát az elsajátítás nem adekváttá, azaz nem objektivitásnak a szubjektum valóságos tárgyi tevékenységében való tényleges visszavételévé és a szubjektum gazdagításává, hanem ellenkezőleg a szubjektum elszegényesítésévé, az objektivitásnak, a tárgyi világnak való alárendelésévé válik. Az elsajátításnak azért alapvető kérdése, „hogy a meglevő termelési eszközök mint tőke állnak-e velük szemben ... vagy hogy ők, mint alanyok, alkalmazzák-e a termelési eszközöket, tárgyesetben, hogy önmaguk számára hozzanak létre gazdagságot. Természetesen eközben előfeltételeztük, hogy a tőkés termelés a munka termelőerőit egyáltalában már kifejlesztette a szükséges magasságra, amelyen ez a forradalom bekövetkezhet." („Értéktöbbletelméletek" II, 545.) Marx ennek a nagy termelési forradalomnak — a manapság

tudományos-technikai forradalomnak nevezett komplex átalakulásnak — a világtörténelmi álláspontján áll, vagyis a szubjektív és objektív termelőerők viszonya átmeneti, de szükségszerű tőkés visszájárafordítása után és ellenében az ember által teremtett tárgyi világ, az ember szervetlen teste nagy történelmi *visszavételének*, valódi — már kialakításán és elvesztésén keresztül közvetített — elsajátításának álláspontján.

Ideológiakritikája ezért irányul élesen a tárgyi világ fetisizmusába süllyedt polgári szemlélet ellen, amely a gazdagság kibontakoztatását csak az emberrel idegenül szembenálló tárgyi világ továbbfejlesztéseként képes elképzelni. Marx viszont az emberi szubjektivitást mutatja fel mint valóságos gazdagságot: „Valójában azonban, ha a korlátolt polgári formát lehántjuk, mi egyéb a gazdagság, mint az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemes cserében létrehozott egyetemessége? mint a természeti erők — mind az úgynevezett természetnek, mind az ember saját természetének erői — feletti uralom teljes kifejlődése? mint az ember teremtő hajlamainak abszolút kimunkálása — aminek nincs más előfeltétele, mint a megelőző történelmi fejlődés —, amely a fejlődésnek ezt a totalitását, azaz minden emberi erőnek mint olyannak *előre adott* mércével fel nem mérhető fejlődését öncéllá teszi? mint amikor az ember nem egy meghatározottságban termeli magát újra, hanem a totalitását termeli? nem arra törekszik, hogy valami maradjon, ami lett, hanem a levés abszolút mozgásában van? A polgári gazdaságtanban — és a neki megfelelő termelési korszakban — az emberi benső e teljes kimunkálása mint teljes kiürülés, ez az egyetemes tárgyiasulás mint totális elidegenedés . . . jelenik meg." (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, 367.) Az emberi fejlődésnek öncélként való felfogása, korlátlan dinamikájának a kapitalizmus korlátoltságával való szembeállítása az egész marxi elsajátítás-elmélet alapja, s ezért végigvonul egész fejtegetésünkön. Ennek jegyében hajtja végre Marx a tőkés felhalmozás-elmélet kritikáját is.

Szemben a polgári nézőponttal, amelyben az emberi termelőerők egész gazdagsága az állótőke termelőképességeként jelenik meg, azaz a felhalmozás nem egyéb, mint *pusztán* az állótőke továbbfejlesztése, Marx leszögezi: „Amit valóban ‚felhalmoznak', de nem mint holt tömeget, hanem mint elevent, az a munkás *ügyessége*, a munka fejlődési foka . . . nemcsak mint a munkás adottsága, képessége van meg, hanem egyszersmind a tárgyi szervekben is, amelyet ez a munka magának létrehozott és naponta megújít . . . a készen talált népesség ügyességi foka az össztermelés mindenkori előfeltétele, tehát a gazdagság fő felhalmozása; a megelőző munka legfontosabb fenntartott eredménye, amely azonban magában az eleven munkában létezik." („Értéktöbbletelméletek" III, 264—265.) Ezt a tézisét megismétli másutt Hodgskinra hivatkozva is: „a felhalmozás semmi más, mint a társadalmi munka termelőerőinek felhalmozódása, úgyhogy a munkások ügyességének és ismeretének (tudományos erejének) felhalmozása maga a fő felhalmozás". (Uo. 240.) Marx azonban világtörténelmileg szemlélve a tőkés felhalmozás folyamatát, jól tudja, hogy az embernek ez a „teljes kiürültsége" és a tárgyi gazdagság „emberellenes" felhalmozása, azaz az elidegenedés egész világa a fejlődés szükségszerű útja, hiszen „csak az egyéni fejlődés legrettenetesebb tékozlásával biztosítják és valósítják meg az emberiség fejlődését a történelem ama szakaszában, amely közvetlenül megelőzi az emberi társadalom tudatos újjászervezését" („A tőke", III, 108.), s ennyiben a tőkés termelés hozza létre „a teljes anyagi feltételeket

az egyén termelőerőinek totális, egyetemes fejlődése számára". (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, 392.)

A tőkés termelés tehát a maga ellentmondásosságával éppenséggel az egyéni emberi gazdagság kibontakozását készíti elő, azt, amit a közvetlen valóságában kizár. A tőkés termelés forradalmiságának, belső ellentmondásosságának titka ugyanis éppenséggel a többletmunka permanens létrehozása és kisajátítása. S mivel egyáltalában véve, az egész emberi fejlődésnek az a történelmi mértéke, hogy mennyire sikerül a közvetlen létfenntartáson túl időt „termelni", többletmunka permanens létrehozásával a tőke valóban forradalmasítja a termelést, s így potenciálisan létrehozza az emberi önkifejlesztésre való időt: „a rendelkezésre álló idő létrehozásán nyugszik a gazdagság egész fejlődése. A *szükséges* munkaidőnek a *fölöshöz* (mindenekelőtt ilyen a szükséges munka álláspontjáról) való aránya változik a termelőerők fejlődésének különböző fokain. A csere kezdetlegesebb fokain az emberek csakis *fölös munkaidejüket* cserélik ki; ez a mértéke cseréjüknek, amely ezért csak fölös termékekre terjed ki. A tőkén nyugvó termelésben a *szükséges* munkaidő létezésének *fölös* munkaidő létrehozása a feltétele." (Uo. I, 288.) A tőkés termelés forradalmiasulását Marx tehát mindenekelőtt a többletmunka oldaláról fogalmazza meg: „A tőke nagy történelmi oldala az, hogy *létrehozza* ezt a *többletmunkát* . . . és történelmi rendeltetése beteljesedett, mihelyt egyrészt a szükségletek annyira fejlettek, hogy a szükségesen felüli többletmunka maga is általános szükséglet, magukból az egyéni szükségletekből ered, — másrészt . . . az általános serénység az új nemzedék általános birtokává fejlődik, — végül mihelyt a munka termelőerőinek fejlődése folytán . . . odáig halad a dolog, hogy egyrészt az általános gazdagság birtoklása és fenntartása csak kevesebb munkaidőt követel az egész társadalom számára és a dolgozó tudományosan viszonyul előrehaladó újratermelésének, egyre nagyobb bőségben való újratermelésének folyamatához . . . a tőke túlhajtja a munkát természeti szűkösségének határain és ilymódon létrehozza az anyagi elemeket a gazdag egyéniség fejlődéséhez, amely éppúgy mindenoldalú a termelésében, mint a fogyasztásában, és amelynek munkája éppen ezért már nem is mint munka, hanem mint magának a tevékenységnek a teljes fejlődése jelenik meg." (Uo. I, 219.)

A tőke azonban nemcsak folytonosan létrehozza, hanem ki is sajátítja a többletmunkát, amivel megteremti a tárgyi felhalmozás hatalmas lehetőségeit, de mivel ezt az emberek nagy tömegei, meghatározott társadalmi osztályok rovására teszi, ezzel — mint látni fogjuk — egyben megteremti saját fejlődésének belső korlátait is: „*Sok rendelkezésre álló idő teremtése* a szükséges munkaidőn kívül egyáltalában a társadalom és mindegyik tagja számára (azaz tér teremtése az egyes ember, ezért egyben a társadalom teljes termelőerőinek kifejlődése számára), ez úgy jelenik meg . . . mint némelyek nem-munkaideje, szabad ideje. A tőkénél ehhez az járul, hogy a tömeg többletmunkaidejét a művészet és a tudomány minden eszközével növeli . . . a tőke tendenciája mindig az, hogy egyfelől *rendelkezésre álló időt hozzon létre, másfelől ezt többletmunkává változtassa át.*" (Uo. II, 171.) Amíg tehát a dolgozók egész osztályát túlmunkára kényszerítik, addig a másik oldalon a nem-munka és a többletgazdagság jelenik meg. (Lásd uo. I, 290—291.) Így nyer a munkaidő—szabad idő viszonya a tőkés világ társadalmi létezésében központi jelentőséget, s nem különben a világtörténelmi fejlődés egész, a tőkén túlmutató perspektívája szempontjából. Amíg ugyanis átmenetileg az idegen munka elsajátítása, az egyéni fejlődés terének kisajátítása adja a termelés fejlesztésének bőséges

forrását, addig egy ponton éppenséggel ez válik akadályává, alapvető korlátjává: „A *tőke* korlátja az, hogy ez az egész fejlődés ellentétesen megy végbe és a termelőerők, az általános gazdagság stb., tudás stb. kimunkálása úgy jelenik meg, hogy a dolgozó egyén maga *elidegeníti* magát; a belőle kimunkálthoz nem úgy viszonyul, mint a *saját gazdagságának*, hanem mint *idegen* gazdagságnak és a saját szegénységének a feltételeihez . . . A bázis mint az egyén egyetemes fejlődésének lehetősége, és az egyének valóságos fejlődése erről a bázisról kiindulva mint állandó megszüntetése *korlátjuknak*, amelyről tudják, hogy korlát, amely nem számít *szent határnak*. Az egyén egyetemessége nem mint elgondolt vagy elképzelt egyetemesség, hanem mint reális és eszmei vonatkozásainak egyetemessége. Ebből ered saját történelmének *folyamatként* való felfogása és a természetnek mint a maga reális testének (éppígy a természet feletti gyakorlati hatalomként meglevő) tudása is. A fejlődés folyamatát magát is mint ennek előfeltételét tételezik és tudják. Ehhez azonban mindenekelőtt az szükséges, hogy a termelőerők teljes fejlődése *termelési feltétellé* váljék; nem pedig, hogy meghatározott *termelési feltételek* a termelőerők fejlődésének határaként legyenek tételezve." (Uo. II, 24—25)

Márpedig a munkaidőnek és a szabad időnek a tőkés világra, az ipari társadalomra — ez utóbbi kifejezést az ipari forradalomtól a tudományos-technikai forradalomig terjedő *egész* szakaszra értjük — jellemző éles dualitása éppenséggel a termelés fent vázolt korlátlan dinamikájának alapvető akadályaként jelenik meg. A szabad idő, amely alapvető rendeltetése szerint „az emberi művelődésre, szellemi fejlődésre, a szociális funkciók teljesítésére, a társas érintkezésre, a fizikai és szellemi életerők szabad játékára fordított idő" (MEM 23, 247.), az ipari társadalomban, a mechanizált termelés világában — legalábbis a fejlődés extenzív szakaszában — minimumra csökken, s a munkaidővel való végletes ellentétében már csak azért sem szolgálhat az egyéni fejlődés kibontakozása teréül, mert az egyént idegi-fizikai regenerálódása, munkaerejének újratermelése teljesen kimeríti. A munkamód, a termelőerőnek a munkafolyamatban kifejtett tevékenységi módja egyébként sem ad impulzust a személyiség fejlesztésére, ellenkezőleg, azt zsákutcába viszi, személyiségét még jobban eltorzító kompenzációs tevékenységek felé orientálja (alkoholizmus stb.). A tőke legnagyobb munkaidő-éhségének, az abszolút értéktöbblet feltétlen uralmának idején is természetesen megvannak a munkanap fizikai és erkölcsi korlátai — „e tisztára fizikai korláton kívül a munkanap meghosszabbítása erkölcsi korlátokba ütközik. A munkásnak idő kell szellemi és szociális szükségleteinek kielégítésére, amelyeknek terjedelmét és számát a kultúra általános állapota határozza meg" (uo. 217.) —, de ezek az ipari társadalom kamaszkorában minimálisak, nem lépik túl a „munkaállat" újratermeléséhez közvetlenül és minimálisan szükséges kereteket. Pedig a szabad idő nem „felesleges" idő, hanem a legnagyobb gazdagság, az emberi termelőerők kifejlesztésének tere-ideje: „De a szabad idő, a *rendelkezésre álló idő* maga a gazdagság — részben a termékek élvezetére, részben a szabad tevékenységre, amelyet nem határoz meg, mint a munkát, egy külső tény kényszere . . . maga a munkaidő, azáltal, hogy normális mértékre van korlátozva . . . mint valóban társadalmi munka, végül mint a *rendelkezésre álló idő* bázisa egészen más, szabadabb jelleget kap, és hogy az ember *munkaideje*, akinek egyszersmind rendelkezésre álló ideje is van, sokkal magasabb minőségű kell legyen, mint a munkaállat munkaideje." („Értéktöbblet-elméletek" III, 231—232.) Ezért nem véletlen, hogy a „szabadság igazi birodalmába" való történelmi átmenetről, ugrásról

szólva Marx megállapítja, hogy „az alapfeltétel a munkanap megrövidítése". („A tőke", III, 786.)

A szabad idő és az emberi gazdagság termelése szorosan összefüggő folyamatokként mutatkoznak meg, szemben az ipari társadalom korlátozottságával. A szabad idő csak akkor és annyiban nem-termelő idő, amennyiben elválasztják a termeléstől és elszakítják tőle, míg a termelés fejlesztése valójában éppen a szabad idő kiterjesztését és a munkaidővel való differenciált egységének létrehozását követeli meg: „A munkaidő megtakarítása egyenlő a szabad időnek, azaz az egyén teljes fejlődésére szolgáló időnek a gyarapításával, amely maga mint a legnagyobb termelőerő megint visszahat a munka termelőerejére . . . Hogy egyébként maga a közvetlen munkaidő nem maradhat meg az elvont ellentétben a szabad idővel — ahogy a polgári gazdaságtan álláspontjáról megjelenik —, az magától értetődik . . . A szabad idő — amely éppúgy pihenő idő, mint magasabb tevékenységre való idő — a birtokosát természetesen más szubjektummá változtatta, e más szubjektumként lép ez be azután a közvetlen termelési folyamatba is. Ez az utóbbi egyszersmind diszciplína, a létrejövő emberre való vonatkozásban tekintve, mint ahogy gyakorlás, kísérleti tudomány, anyagilag teremtő és tárgyiasuló tudomány a létrejött emberre való vonatkozásban, akinek fejében a társadalom felhalmozott tudása létezik." (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/II, 174—175.) Így bukkan fel újra meg újra a tőkés termelés belső korlátjának kérdése: a tőkés termelés az idegen munkaidő elsajátításával a termelő szubjektumot önmaga egyszerű újratermelésére korlátozza s meggátolja bővített újratermelésének, egyéni fejlődése dinamikájának kibontakozását, elvonja tőle szabad idejének terét, egyszóval azt, hogy „más" szubjektumként lépjen be a termelési folyamatba. A munkaidő és szabad idő áthághatatlan dualizmusa ezért egyben a tőkés termelés áthághatatlan belső korlátja is: „Minél inkább kifejlődik ez az ellentmondás, annál inkább kitűnik, hogy a termelőerők növekedését nem lehet többé idegen többletmunka elsajátításához béklyózni, hanem magának a munkástömegnek kell elsajátítania a maga többletmunkáját. Ha ezt megtette — és ezzel a *rendelkezésre álló időnek* nincs többé *ellentétes* létezése —, akkor egyfelől a szükséges munkaidőnek a társadalmi egyén szükségleteiben lesz a mértéke, másfelől a társadalmi termelőerő fejlődése olyan gyorsan fog nőni, hogy habár most mindenki gazdagságára számítják majd a termelést, mindenkinek a *rendelkezésre álló ideje* nő. Hiszen a valóságos gazdagság valamennyi egyén kifejlődött termelőereje." (Uo. II, 171—172.)

A munkaidő és szabad idő dualizmusa, mint az idegen munka kisajátításának egyik aspektusa ugyanekkor azt is jelenti — s ez a tőke *történelmi érdeme* —, hogy a tőke „az emberiséget könyörtelenül arra kényszeríti, hogy magáért a termelésért termeljen, ennélfogva rákényszeríti a társadalmi termelőerők kifejlesztésére és azoknak az anyagi termelési feltételeknek a megteremtésére, amelyek egyedül alkalmasak arra, hogy egy olyan magasabb társadalmi forma reális bázisát alkossák, amelynek alapelve minden egyén teljes és szabad fejlődése". (MEM 23, 553.) Marx Ricardo védelmében kifejti, hogy „a termelés a termelés végett nem egyéb, mint az emberi termelőerők kifejlődése, tehát *az emberi természet gazdagságának kifejlődése mint öncél*", mégpedig olyan folyamat, amely az ellentmondásos haladás modelljén keresztül a létrehozott tárgyi gazdagságnak a mindenoldalúan fejlett termelők általi *elsajátításá*hoz vezet el: „az *emberi* nem képességeinek ez a kifejlődése, bár eleinte az emberi egyedek, sőt emberosztályok többségének rovására megy végbe, végül áttöri ezt az

antagonizmust és egybeesik az egyes egyed kifejlődésével". („Értéktöbblet-elméletek" II, 100.)

Természetes, hogy Marx, aki a tőkés világ—ipari társadalom történelmi tagadásának álláspontján állt, nagy hangsúlyt helyezett ennek az antagonizmusnak az elemzésére, a tőke belső korlátozottságának kimutatására, miközben pozitív történelmi szerepét elemezte: „a polgári termelési mód a termelőerők szabad kifejlődésére nézve korlátot zár magába, olyan korlátot, amely a válságokban és többek közt a *túltermelésben* — a válságok alapjelenségében — kerül napvilágra". (Uo. 493.) Az ipari társadalom *termelésbeli* struktúrája korlátozottsága elméletének a válságelmélettel való kapcsolata Marx számára elsőrendű jelentőségű volt, ennek a kapcsolatnak a felmutatása azt jelentette, hogy a tőke maga megtermeli azokat — termelési és társadalmi-politikai — az eszközöket is, amelyek áttörik az antagonizmust és utat nyitnak a szubjektív és objektív termelőerők szabad fejlődésének; azaz a tőke „saját immanens erényei révén kényszerül egyrészt úgy kifejleszteni a termelőerőket, mintha nem egy korlátolt társadalmi alapzaton való termelés lenne, másrészt mégis megint csak ennek a korlátozottságnak korlátai között tud fejlődni, ez a legbensőbb és legtitkosabb alapja a válságoknak, a bennük kitörő ellentmondásoknak, amelyeken belül mozog". („Értéktöbblet-elméletek" III, 72.) Ugyanakkor világos, hogy a tőke belső korlátozottsága nem csupán a szubjektív termelőerő *közvetlen* termelésbeli mozgásában és az emberi gazdagság kifejlesztésének akadályaként jelentkezik, hanem megfogalmazódik a társadalmi termelési viszonyok szintjén is, azaz éppenséggel az idegen munkaerő *kisajátítására* épülő társadalmi viszonyok alkotják a termelés igazi korlátját: „A tőkés termelés állandóan arra törekszik, hogy ezeket a benne rejlő korlátokat ledöntse, de ezt csak olyan eszközökkel éri el, amelyek e korlátokat újból és mind nagyobb méretekben állítják útjába. A tőkés termelés *igazi korlátja maga a tőke* . . . a termelés csak a *tőke* számára való termelés, ahelyett, hogy fordítva, a termelési eszközök puszta eszközei lennének az életfolyamat folytonos gazdagításának a termelők *társadalma* számára . . . Az eszköz — a társadalmi termelőerők feltétel nélküli kifejlesztése — fokozatosan összeütközésbe kerül a korlátolt céllal, a meglevő tőke értékesítésével." („A tőke", III, 257.)

2. A KISAJÁTÍTÓK KISAJÁTÍTÁSA

A tőkés termelés „történelmi érdemének", „civilizáló hatásának" és ugyanakkor korlátozottságának sokoldalú ábrázolása Marxnál az ipari társadalmat a maga ellentmondásos haladásában vetíti elénk. A kapitalizmus ipari társadalmának korlátozottsága korántsem jelenti Marxnál azt, hogy a tőke abszolút értelemben akadályává válik *minden* fejlődésnek, ellenkezőleg, Marx felvázolja előttünk a termelés újabb nagy forradalmát mint *a tőke méhében kihordott folyamatot*. A tőke történelmi korlátozottsága éppenséggel abból tűnik ki, hogy ezt az újabb forradalmat nem tudja kibontakoztatni, ellentmondásos formákban hozza csupán létre, hatásait eltorzítja és ellenkezőjükre fordítja stb. Számunkra itt most különösen fontos, hogy Marx már elemezte a ma tudományos-technikai forradalomnak nevezett össztársadalmi, világtörténelmi horderejű folyamatot, sőt helyesebben, *egyedül* ő volt az, aki az ipari társadalom virágkora idején a termelés újabb forradalmának beköszöntét meghirdette. A marxi materialista történetfelfogásból, az elsajátítás egész marxi elméleté-

ből következik, hogy a gépipar-gyárrendszer ipari társadalma, a mechanizáció világa a szubjektív termelőerő, a termelő ember fejlettségének korlátozottságával nem lehet a tőkés társadalom történelmi leküzdéseként felépő szocialista-kommunista társadalom termelési bázisa. Ezért Marxnak szükségképp meg kellett vizsgálnia, hogy a tőkés társadalom válságából nemcsak milyen társadalmi-politikai következmények adódtak, hanem azt is, hogy milyen irányban halad — még átmenetileg tőkés burokban — a termelés fejlődése. A termelés újabb forradalmára való utalásai — amelyek erjesztő, gondolatébresztő hatását napjaink marxizmusára nem lehet eléggé hangsúlyozni — a „Grundrissé"-ben fordulnak többnyire elő, itt kerül sor annak kifejtésére, hogy már a tőkés termelésben mind erőteljesebben jelentkezik a közvetlen munkaidő jelentőségének csökkenése és a termelékenység növelésének motorjaként újabb tényezők lépnek a színre: „eltűnik a közvetlen munka és mennyisége mint a termelésnek — a használati értékek teremtésének — meghatározó elve ... mint egy bár nélkülözhetetlen, de alárendelt mozzanat egyfelől az általános tudományos munkával, a természettudományok technológiai alkalmazásával szemben, másfelől az össztermelés társadalmi tagolódásából eredő általános termelőerővel szemben ... a termelési folyamat átváltozása az egyszerű munkafolyamatból tudományos folyamattá, amely a természeti erőket szolgálatába veti és ilymódon az emberi szükségletek szolgálatában működteti őket, úgy jelenik meg, mint az *állótőke* tulajdonsága az eleven munkával szemben ... A tőke ilymódon sajátmagának mint a termelésben uralkodó formának felbomlasztásán dolgozik." (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/II, 164.) A jövő termelésének ugyanezeket a fő tendenciáit emeli ki akkor is, amikor hangsúlyozza — *Fourier* ún. játékelméletével szemben —, hogy a munka a jövőben alkotó jellegű és mint ilyen vonzó is lesz, de éppen ezért nem változhat játékká, puszta szórakozássá. Kifejti, hogy a termelés adott szintje „még nem hozta létre magának a — szubjektív és objektív — feltételeket ..., hogy a munka vonzó munka, az egyén önmegvalósítása legyen, ami semmiképpen sem jelenti azt, hogy puszta mulatság legyen ... Az anyagi termelés munkája ezt a jelleget csak azáltal kaphatja meg, hogy 1. társadalmi jellege tételezve van, 2. hogy tudományos jellegű, hogy egyszersmind általános munka, az embernek nem mint meghatározottan idomított természeti erőnek az erőfeszítése, hanem mint olyan szubjektumnak, amely a termelési folyamatban nem pusztán természeti, természetadta formában, hanem mint az összes természeti erőket szabályozó tevékenység jelenik meg." (Uo. II, 86.)

Marx itt teljesen egyértelműen — numerikusan is — elkülöníti és megfogalmazza a két fő tendenciát, amely a termelés forradalmának, az ipari társadalom leküzdésének lényegét alkotja. Az ipari társadalom nemcsak maga hozza létre önmaga tagadását, hanem sajátos formákban tulajdonképpen önmagán belül meg is valósítja, s ennyiben közvetlenül előkészíti az új termelési-társadalmi rendszerbe való átcsapását: „A tőkés termelés két fő ténye: a termelési eszközök kevés kézben való koncentrációja ... Másodszor magának a munkának társadalmi munkaként való megszervezése kooperáció, a munka megosztása és a munkának a természeti erők feletti társadalmi uralom eredményeivel való összekapcsolása révén. Mindkét irányban a tőkés termelés megszünteti a magántulajdont és a magánmunkát, habár még ellentétes formákban." („Értéktöbblet-elméletek" III, 387.) Ugyanezen gondolat bukkan fel, ugyanazon két alapvető tendenciára való utalással a „Tőke" különböző részeiben, amely napnál világosabban tanúskodik a koncepció egységéről és minden-

oldalú átgondoltságáról: „A tőkés termelés ellentmondásos formákban ugyan, de megszünteti a magántulajdont és a magánmunkát" („A tőke", III, 271—272.), s ezt a folyamatot világtörténelmi perspektívájában úgy értékeli, mint az új társadalmi formáció előkészítését: „A tőkés termelési mód megszüntetése ez a tőkés termelési módon belül s ezért önmagát megszüntető ellentmondás, amelyről nyilvánvaló, hogy csak átmenet egy új termelési módhoz." (Uo. 434.) A termelés újabb forradalmának a szocialista-kommunista társadalmi szerkezettel való lényegi összefüggése ismét csak olyan tétel, amely lépten-nyomon felbukkan. A két formáció kontrasztja a legmarkánsabban az objektív-tárgyi és a szubjektív-emberi gazdagság kibontakoztatásának ellentétes céljaiként fogalmazódik meg: „*a gazdagság önálló anyagi alakja* eltűnik, és a gazdagság már csupán az emberek tevékenykedéseként jelenik meg . . . A javak világának fantomja szertefoszlik, és ez már csak mint az emberi munka állandóan eltűnő és állandóan újra létrehozott objektiválódása jelenik meg. Minden anyagilag szilárd gazdagság csak ennek a társadalmi munkának átmeneti tárgyiasulása, a termelési folyamat kikristályosodása, amelynek mértéke az idő, magának a mozgásnak a mértéke." („Értéktöbblet-elméletek" III, 390.)

A termelés újabb forradalma tehát alapvető változást hoz az idő struktúrájában, társadalmi létezésében mint az emberi világ alkotásának ütemében is. Ennek tartalmi jegyeit elemezte Marx a munkaidő—szabad idő dualizmusának feloldódása kapcsán, s a továbbiakban új típusú mennyiségi komponenseit vonultatja fel, mint a termelés fokozatos függetlenülését a közvetlen munkaidőtől: „abban a mértékben, ahogy a nagyipar kifejlődik, a valóságos gazdagság megteremtése kevésbé függ a munkaidőtől és az alkalmazott munka mennyiségétől, mint azoknak a hatóerőknek a hatalmától, melyeket a munkaidő alatt mozgásban hoznak és amely maga — ezeknek erőteljes hatékonysága — megint nem áll semmilyen arányban a közvetlen munkaidővel, amelybe termelésük kerül, hanem éppenséggel a tudomány általános állásától és a technológia haladásától, vagyis e tudománynak a termelésre való alkalmazásától függ". (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/II, 168.) A munkaidő új mennyiségi komponenseit tehát éppenséggel a termelés forradalma fő tendenciáinak egyikéből eredezteti, a tudományos felfedezések termelése és alkalmazásuk az alapja a közvetlen munkaidőtől való függetlenülésnek. Ez a függetlenülés azonban egyúttal új függési rendszert teremt meg, s korántsem jelenti azt, hogy a munkaidő, mint a munkával való időbeli gazdálkodás elveszti minden jelentőségét. Ellenkezőleg, az idővel való gazdálkodás („Ökonomie der Zeit") mint egyben intenzitásának permanens fokozása minden eddiginél nagyobb jelentőséget nyer, s a munkaidő össztársadalmi megtervezésében, tudatos-tudományos elosztásában egyesül a termelés forradalmának két fő tendenciája, a termelés társadalmiasulása és a tudomány közvetlen termelőerővé válása. Marx számos idevágó megállapítása közül talán az alábbi fogalmazza meg legjellegzetesebben az idő törvényét a közösségi termelés feltételei között: „Mint az egyes egyénnél, a társadalom fejlődésének, élvezetének és tevékenységének mindenoldalúsága is az időmegtakarítástól függ. Idővel való gazdálkodás, erre oldódik fel végül minden gazdálkodás . . . Az idővel való gazdálkodás tehát, akárcsak a munkaidőnek a termelés különböző ágaira való tervszerű elosztása, első gazdasági törvény marad a közösségi termelés alapzatán." (Uo. I, 88.)

A közvetlen munkaidő jelentőségének csökkenése és a tudomány a sokoldalúan fejlett termelő általi alkalmazása jelentőségének növekedése az a ten-

dencia, amely végérvényesen szembekerül az ipari társadalomban gyökerező tőkés viszonyokkal, az idegen munka kisajátításával és a közvetlen termelő elszegényítésével. „*Az idegen munkaerő ellopása, amin a mostani gazdagság nyugszik*, nyomorúságos alapzatként jelenik meg ezzel az újonnan kifejlődött, maga a nagyipar által létrehozott alapzattal szemben . . . *A tömeg többletmunkája* nem feltétele többé az általános gazdagság fejlődésének . . . Ezzel a csereértéken nyugvó termelés összeomlik . . . Az egyéniségek szabad fejlődése — és ezért nem a szükséges munkaidő redukálása azért, hogy többletmunkát tételezzen, hanem egyáltalában a társadalom szükséges munkájának egy minimumra redukálása, amelynek azután megfelel az egyének művészi, tudományos stb. kiképződése a valamennyiük számára szabaddá vált idő és létrehozott eszközök révén." (Uo. II, 169.) Marx tehát a kizsákmányolást mint idegen munkaerő és munkaidő kisajátítását semmiképpen sem morális-humanisztikus szempontból közelíti meg és ítéli el, s nem is egyszerűen társadalomkritikailag, hanem történelmi megközelítésben és egyúttal a termelés immanens mozgására vonatkoztatva tárgyalja. Ennyiben a kizsákmányolás megszűnése — a politikai osztályharc szempontjain túl — olyan „prózai" tényekhez kötődik a marxi elméletben, mint az idegen munkaerő kisajátításának nem-rentábilis mivolta a termelés új rendszerében. A termelésnek a tudományok közvetlen termelőerővé válására alapozott forradalmával a közvetlen munkaidőnek ugyanis nem mennyisége, hanem intenzitása válik döntővé s ezzel a mechanizációhoz képest a munka egész jellege megváltozik. Marx nagyon ritkán használja az automatizáció fogalmát, de olyan mélységgel világítja meg az ember—automata reláció lényegét, mint az ipari társadalom létszféráját ábrázolva az ember—gép relációét: „A munka többé nem annyira a termelési folyamatba bezártként jelenik meg, mint inkább az ember őrzőként és szabályozóként viszonyul magához a termelési folyamathoz . . . Többé a munkás nem iktat be módosított természeti tárgyat középtagként az objektum és maga közé; hanem a természeti folyamatot, amelyet ő iparivá változtat át, iktatja eszközként maga és a szervetlen természet közé, amelyet hatalmába kerít. A munkás a termelési folyamat mellé lép, ahelyett, hogy fő ágense lenne . . . a saját általános termelőerejének elsajátítása az, hogy megérti a természetet és uralkodik felette társadalomtestként való létezése révén — egyszóval a társadalmi egyén kifejlődése az, ami a termelés és a gazdagság nagy alappilléreként jelenik meg." (Uo. II, 168—169.)

A termelés forradalmának programja tehát az ember általános termelőerejének *elsajátítása* a szabadon egyesült és tudatosan szabályozott termelők által alkotott társadalomtestben élő társadalmiasult egyének révén. Ám ahhoz, hogy az elsajátítás itt legáltalánosabb értelmében a szubjektum és objektum termelésbeli kölcsönös átmenete lehessen, történelmileg az elsajátításnak *visszavételként*, a tárgyiasságában megmerevedett, elidegenedett emberi gazdagságnak a termelő szubjektumok által való valóságos életrekeltéseként kell megjelennie. Hiszen mint láttuk, a termelés új tendenciái a tőke burkában, nevezetesen az állótőke tulajdonságaiként láttak napvilágot — „az állótőke fejlődése jelzi, hogy milyen fokig vált az általános társadalmi tudás, ismeret, *közvetlen termelőerővé*, és ezért milyen fokig kerültek magának a társadalmi életfolyamatnak a feltételei az általános intellektus ellenőrzése alá és vannak neki megfelelően átformálva. Milyen fokig vannak a társadalmi termelőerők termelve, nemcsak a tudás formájában, hanem mint a társadalmi gyakorlat, a reális életfolyamat közvetlen szervei" (uo. II, 170.), s ezt a tőkés burkot

le kell hántani róluk a termelés forradalmának társadalmi forradalommá szélesedő folyamatában ahhoz, hogy valóságos egzisztenciájuk szerint kibontakozhassanak azok az anyagi termelési feltételek, „amelyek egyedül alkalmasak arra, hogy egy olyan magasabb társadalmi forma reális bázisát alkossák, amelynek alapelve minden egyén teljes és szabad fejlődése". (MEM 23, 553).

De mit jelent Marxnál az általános társadalmiasult munka? Az általános munkának a tudomány alkalmazásával, a társadalmiasult munkának az egyének együttműködésével való közvetlen összefüggése nyilvánvaló — „különbséget kell tenni általános munka és közös munka között . . . Általános munka minden tudományos munka, minden felfedezés, minden találmány. Ennek feltétele egyrészt kooperáció a kortársakkal, másrészt az elődök munkájának felhasználása. Közös munka az egyének közvetlen kooperációját tételezi fel" („A tőke", III. 123.) — mégis a koncepció bemutatásához messzebbre kell visszanyúlnunk. A munkafolyamat történeti analízise mutatja meg, hogy bár a munka már magánvalósága (an sich) szerint általános folyamat, amelynek általános jellege objektiválódik az eszköz általános közvetítő funkciójában, valójában az összes természetadta, prekapitalista társadalmakban a munka közvetlenül a maga *egyediségében* jelenik meg. A természeti formák alakváltoztatásainak sokféleségét az adott egyedi formák sajátszerűségének megfelelő egyedi eszközök — a szerszámok — és munkatípusok extenzív sokféleségével éri el az ember, s a szerszámok túlspecializálódása és túlegyediesülése a közvetlen átcsapás előtt, a manufaktúrában éri el tetőpontját. A mechanizációval a természet emberi elsajátítása a különös rangjára emelődik, mint az egyedi szerszámok és munkafolyamatok géppé integrálódása. Ez teszi lehetővé a munkaerő egyedi képzettségével — amelynek a kézműiparban nagy szerepe volt — szembeni közömbösséget a gyáriparban és a betanított munkások seregének színrelépését, azaz a gépben objektivált, még üres általánosság a termelő kiüresedésére vezet. A géppel az anyagi berendezés mint a természeti tárgyak alakváltoztatása egyik *különös* funkciójának objektivációja jelenik meg, amelynek alaptörvénye a termelésen belül önmaga folyamatainak üres, mechanikus ismétlése és a termelő szubjektum minden kezdeményezésének kizárása. Ha ez az alaptörvény nem is abszolút értelemben érvényesül, egészében mégis az jellemzi az ipari társadalom munkafolyamatait, s valóságos történelmi kontrasztul kínálkozik az általános munkához, amelyben minden egyes munkafolyamat a tudomány alkalmazásának, közvetlen termelőerővé válásának ugyanazon általánosított modelljére épül. Az általános modell lényege a felismert és alkalmazott természeti törvényszerűségek rendszere alapján maguknak a természeti *folyamatok*nak működtetése az ember érdekében, anyagi-tárgyi alapja pedig az automatizált berendezés — a maga ugyancsak általános vezérlési rendszerével. Az automatizáció mélyebb értelme tehát a természeti folyamatok univerzális felhasználása és szabályozása — Marx egyértelműen utal rá, hogy ők fogják az eszközfunkciót betölteni — az emberi tudományok egységes rendszere alapján, függetlenül az adott természeti tárgyiság átalakításának konkrét technikai-technológiai miléntjétől. A tudományra alapozott termelés általánosított, lényegi formája az ember tárgyi termelőtevékenységének, az eszközfunkciónak az egyediségtől a különösségen át a maga általánosságáig való fejlődése, magáértvalóságában (für sich) való megvalósulása, amely természetszerűleg alárendelt formákon megőrzi a korábbi szinteket is. De míg az eszközfunkció egyediségének és különösségének szintjén az ember a maga fizikumával közvetlenül is résztvesz a természeti tárgyiságformák megváltoztatásában, a ter-

mészeti folyamatok szabályozásában, addig a tudomány közvetlen alkalmazásával lényegileg kilép a közvetlen termelésből, a termelőtevékenysége abban áll, hogy céljai szerint hatni engedi egymásra az egyes természeti folyamatokat. A termelőfolyamatban annak általánossága közvetlenül is megmutatkozik abban, hogy a termelőnek tulajdonképpen közömbös a munkafolyamat konkrét tartalma. Ezt a folyamatot jelzi Marx a nagyiparban való korlátozott jelentkezésén, mint a természettudományok technológiai alkalmazásán keresztül: „A társadalmi termelési folyamat tarka, látszólag össze nem függő és megcsontosodott alakjai a természettudomány tudatosan tervszerű és a célul tűzött hasznos hatás szerint rendszeresen elkülönült alkalmazásaivá oldódtak fel." (MEM 23, 454.)

A munka általánosulásával párhuzamosan halad történelmileg a munka társadalmiasulása. Ugyancsak elmondható az is, hogy a munka magánvaló lényege szerint mindig társadalmi, de a világtörténelmi folyamat tartalma éppen ez, hogy ez a társadalmi adekvát formákban megvalósul. A munka ugyan éppenséggel közvetlen társadalmiságának, mint a közvetlen kooperációnak jegyében lép színre legkorábbi formáiban, de formáinak stabilizációja az egyedi eszközhasználat szintjén az elkülönült termelőt teszi tipikussá, s társadalmi kivétellé a nagyobb szabású kooperációt. Az egyszerű kooperáció általánossá válása a tőke genezisének egyik részmozzanata, ám az eszközfunkciónak a különösség, a gép szintjére emelkedésével és a tőke társadalmi parancsnoksága alatt megszűnik az elkülönült termelőfunkciók kölcsönös közömbös egymásmellettisége, s csak végtermékeik cseréjére korlátozódó érintkezése. A munkafolyamat a mechanizációval társadalmiasul, azaz a gépek és géprendszerek magukba integrálják az egyéni munkát, s a termelési összfolyamat önmagában önállótlan, csak az egészre vonatkoztatható elemévé redukálják azt. A társadalmi munkamegosztás (Gesellschaftliche Teilung der Arbeit) mellett így jön létre a társadalmi munka megosztása (Teilung der gesellschaftlichen Arbeit), azaz a termelés belső logikájánál fogva összekapcsolt munkafolyamatok egyénekre való elosztása, melyet technikai munkamegosztásnak is neveznek. A munkának ezzel a társadalmiasulásával a termelékenység fejlesztésének új távlatai nyílnak meg már a tőkés keretek között is — „a másokkal való tervszerű együttműködésben a munkás leveti egyéni korlátait és kifejleszti nembeli képességét" (uo. 309.) — és a munkások összessége mint „összmunkás" lép fel. Tőkés keretek között az összmunkás azonban csak az őt alkotó egyedek egyoldalúságának rendszerében hordozza a saját sokoldalúságát, s a munka társadalmiasulásának ára a munkás szembekerülése saját termékével és termelőképességének korlátozottságával. Ez az ellentmondás oldódik fel a munkafolyamat általánosulásával, bár másfelől a munka általánosulása sem történhet meg társadalmiasulása nélkül, hiszen „a *tudomány fejlődése*, ezé az eszmei és egyszersmind gyakorlati gazdagságé, csak egy oldal, egy forma, amelyben az *emberi termelőerőknek*, azaz a gazdagságnak a *fejlődése* megjelenik". (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/II, 23.) A valódi társadalmiasulás az a folyamat, amelyben az egyes termelőtevékenysége az össztársadalmi munka közvetlen, az általános munka által szabályozott, a természeti folyamatokra vonatkoztatott és tudatosan az idő ökonómiája alapján megtervezett része, amelyhez az ember szabadon, mint a társadalomtest önálló, sokoldalúan fejlett tagja viszonyul. (Lásd MEM 19, 17.) Vagyis az általános munka kötelezővé teszi, hogy „a részegyént, egy társadalmi részletfunkció puszta hordozóját, helyettesítsék a totálisan fejlett egyénnel, akinek számára a különböző

társadalmi funkciók egymást felváltó tényked ési módok". (MEM 23, 455—456.)

Az ipari társadalom tőke és munka mozgékonyságával és az életmód azon alapuló forradalmával („Értéktöbblet-elméletek" III, 406.) a maga ellentmondásos módján megteremti az általános társadalmiasult munkát, egyben mint saját korlátját. Marx határozottan utal a termelőmunka és az oktatás összekapcsolására mint az általános társadalmiasult munka valódi kialakulásának alapfeltételére — amely csak a munkaidő—szabad idő dualizmusának feloldódása jegyében érthető, hiszen ez kínálkozik „egyetlen módszerként mindenoldalúan fejlett emberek termelésére". (MEM 23, 452.) A mindenoldalúan fejlett emberek „termelésével" — e szó mindkét értelmében mint egyfelől a mindenoldalúan termelők tudatos létrehozása-kiképzése és másfelől ezeknek a termelésben való „működtetése" — visszajutottunk kezdőpontunkhoz, a világtörténelemnek az emberi egyéniség, annak kiteljesedése és gazdagsága alapján való korszakolásához, mint a termelés új forradalmán alapuló emberek színrelépéséhez, a kapitalista-ipari társadalom korlátozottsága leküzdésének történelmi szükségszerűségéhez: „Az egyetemesen fejlett egyének, akiknek társadalmi viszonyai saját, közösségi vonatkozásaikként egyben alá vannak vetve a saját közösségi ellenőrzésüknek, nem a természet, hanem a történelem terméke i. A képességek fejlődésének az a foka és egyetemessége, amelyen *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 . . . nevetséges az a hit, hogy meg kell állnunk ennél a teljes kiürültségnél." (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, 78—79.)

A mindenoldalú egyéniség mint termelőszubjektum kialakítása tehát tudatos társadalmi tevékenységgé, azaz „más" szubjektum megtermelése a munkaidő előttjében és utánjában a termelés leglényegesebb elemévé válik, hiszen kialakítja és tovább is fejleszti a szubjektív termelőerőket. A szubjektív termelőerők ilyen tudatos létrehozását és megtervezését, amely felé a termelés feltartóztathatatlanul előre tör az általános társadalmiasult munka kibontakozásával, nevezhetnénk a *termelés antropologizálásának*. A termelés antropologizálása, az emberi gazdagság öncélként való megjelenésének gazdasági-technikai szükségszerűsége vonatkozásában mutatkozik meg, hogy mennyire leszűkített, az ipari társadalomba beleragadt az a gondolkodás, amely a tudomány közvetlen termelőerővé válását csak a természettudományok oldaláról tekinti. Ellenkezőleg, az egész eddigiekből az derül ki, hogy ez a marxi gondolat éppúgy kapcsolódik a termelés antropologizálásához, mint az ember mindenoldalú kiképzéséhez, humán tudományok alkalmazott tudományokká válásához. Az ő feladatuk lesz „más" szubjektumok termelése az élet „összes" területén, hiszen az ember valamennyi életfunkciója közvetlenül kihat termelőfunkcióira.

Az ipari-tőkés társadalom átmeneti szerepének kihangsúlyozásával és a termelés újabb forradalmán alapuló kommunista társadalom jelzésével zárul a „művészi egészet" alkotó „Tőke": „A tőke egyik civilizáló oldala az, hogy a többletmunkát olymódon és olyan feltételek mellett kényszeríti ki, amelyek a termelőerők, a társadalmi viszonyok fejlődése és egy új, magasabbrendű alakulat elemeinek megteremtése szempontjából előnyösebbek . . . egyrészt olyan fokra vezet, amelyen a társadalom egy része nem fogja többé a mások rovására

kikényszeríteni és monopolizálni a társadalmi fejlődést (beleértve annak anyagi és intellektuális előnyeit); másrészt megteremti azoknak a viszonyoknak az anyagi eszközeit és csíráját, amelyek egy magasabbrendű társadalmi formában lehetővé teszik, hogy ezt a többletmunkát az anyagi munkának általában szentelt idő nagyobb korlátozásával kapcsolják egybe." („A tőke", III, 785.) A tőkés formával ugyanakkor eltűnik az anyagi gazdagság fantomja is, „A társadalom igazi gazdagsága és újratermelési folyamatának állandó bővítési lehetősége tehát nem a többletmunka tartalmától, hanem annak termelékenységétől és azoknak a termelési feltételeknek többé vagy kevésbé gazdag tartalmától függ, amelyek között ez a munka végbemegy. A szabadság birodalma valójában csupán ott kezdődik, ahol megszűnik a nyomor és a külső célszerűség diktálta munka, vagyis ez a birodalom a dolog természeténél fogva kívül esik a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján." A szabadság birodalma mint a kommunizmus társadalma Marx számára azzal a társadalmi-gazdasági alakulattal azonos, amelyben önmagán való továbblépése, az ember korlátlan kifejlesztése mint öncél lép fel, amelyben nem pusztán arról van szó, hogy a társult termelők elsajátították a tárgyi gazdagságot és szabadon viszonyulnak hozzá, hanem legfőképp arról, hogy emancipálták magukat az anyagi termelés közvetlen világától, hogy azon mint alapon kibontakoztathassák sokoldalú emberi életmegnyilvánulásaikat: „a szabadság csak azt jelentheti, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett, hogy az mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erő felhasználásával, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek mellett hajtják végre. De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az emberi erőkifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint alapján virágozhat ki." (Uo. 786.)

A termelés újabb, a szubjektív termelő foradalmasításán alapuló korszakának problémája Marxnál tehát elkerülhetetlenül a kommunizmus problémájába torkoll, lépten-nyomon kitűnik elválaszthatatlanságuk, a termelés ezen újabb forradalma nem egyéb, mint egyik iránya, fő sodra, alapvető folyamata a kommunizmushoz való átmenetnek.

Marx koncepcióját a tőkés termelés dialektikusan tételeződő, megújuló és feloldódó korlátairól így foglalja össze: „Abból azonban, hogy a tőke minden ilyen határt korlátként tételez és ezért *eszmeileg* túlvan rajta, korántsem következik az, hogy *reálisan* leküzdötte, és mivel minden ilyen korlát ellentmond a tőke meghatározottságának, termelése ellentmondásokban mozog, amelyeket állandóan leküzdenek, de éppoly állandóan tételeznek. Mi több. Az egyetemesség, amelyre feltartóztathatatlanul tör, korlátokra lel a tőke saját természetében, amelyek fejlődésének bizonyos fokán magát a tőkét ismertetik fel e tendencia legnagyobb korlátjának és ennélfogva arra törnek, hogy maga szüntesse meg magát." (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, 298—299.) A tőkés társadalom, az ipari társadalom világa belső, dialektikusan tételeződő korlátozottságát a II. Internacionálé marxizmusa a kapitalizmus „automatikus összeomlásának" tételévé vulgarizálta, s a tőkés társadalom fejlődése korlátozottságának vulgáris felfogása azóta is kísért. Ez a felfogás pedig éles ellentétben van a marxival, amely a tőkés-ipari társadalom válságát a maga folyamatában vizsgálva és folyamatosságában szemlélve szükségszerű elemként tartalmazza a termelés új, tőkés keretek között

meginduló forradalmát is, mint az ipari társadalomnak önmaga által és önmagán belül történő megszüntetését.

Világtörténelmileg tehát — a klasszikus társadalmi fejlődés vonalán — az ipari társadalom (a gyárrendszer és mechanizáció világa) és a kapitalizmus, az általános társadalmiasult munkán alapuló termelés (a tudomány közvetlen termelőerővé válása mint automatizálás) és szocializmus (kommunizmus) lényegileg összetartozó struktúrák, azonos társadalmi alakulatoknak különböző aspektusai. A társadalmi formációk váltása, a köztük levő forradalmi átmenet konkrét útjából kifolyólag azonban időlegesen és ellentmondásosan a szocialista társadalom az ipari társadalom alapjára is helyezkedhet, ez a bázis számára azonban elégtelen, amelyet adekvát önkibontakoztatásához feltétlen túl kell haladnia.

Visszatekintve megmutatkozik, hogy egyfelől a szocializmus-kommunizmus képének bizonyos elszegényedése, az ipari társadalom, a gyárrendszer és gépi termelés perspektiváján belül maradása, a kommunizmus perspektivájának állami-politikai absztrakciója, másfelől a termelés újabb forradalma első jeleinek a fejlett tőkésországokban való jelentkezése, s ennek megfelelően polgári anyakönyvezése egyaránt a szocializmusra való átmenet világtörténelmi dialektikájából, azaz a társadalmi és a termelési forradalom fáziskéséséből adódik. Ebből következett Marx kommunizmus-elmélete politikai, állami-jogi vonatkozásainak abszolutizálása is, szemben a termelésnek általa már főbb vonatkozásaiban felvázolt új forradalmával. Tanulmányunkban a termelés ezen új forradalmának, a manapság tudományos-technikai forradalomnak nevezett folyamatnak marxi elméletét, előlegezését akartuk csupán az elsajátítás problematikája felől felvázolni. Munkánk a probléma marxi vonatkozásának kutatásához is pusztán adalék, s nem kíván a tudományos-technikai forradalom mai problematikája kutatásának helyettesítéséül, csupán meghatározott szempontú bevezetéséül szolgálni. Hiszen a termelés új forradalma jellegének feltárásához a folyamat világtörténeti és elmélettörténeti szituálása elengedhetetlenül szükséges, s ilyen vonatkozásban releváns, hogy Marx a tudományos-technikai forradalom teoretikusa volt. Az olyan sokat idézett „A gothai program kritikája" c. írásában éppenséggel a szubjektív termelőerők, a mindenoldalú emberi személyiség forradalmát hirdeti meg, az általános társadalmiasult munka világát mutatja be, amelyben „az egyének mindenirányú fejlődésével a termelőerők is növekedtek és a kollektív gazdagság minden forrása bőven buzog". (MEM 19, 19.) Marx kommunizmus-elméletének és az elsajátítás-elméletének további összefüggései azonban túllépnek jelen tanulmányunk keretein, s egy másik írásban már jeleztük is őket („Marx kommunizmus-elmélete és a tudományos-technikai forradalom világtörténeti folyamata" c. tanulmányunkban; „Társadalmi Szemle", 1971/11.).

TERMELÉSI DEMOKRÁCIA ÉS DÖNTNÖKI ÖNKÉNY

BIZÁM LENKE

> Mi semmi „magánügyet" nem ismerünk el, számunkra a gazdaság területén *minden közjogi*, és nem magánjogi.
> (Lenin Művei, **36**, 574.)

A döntés joga a kollektív tanácskozás kötelezettsége nélkül — *önkény*, amely a mi viszonyaink között nemcsak törvénytelen, hanem minden megnyilvánulásában *reakciós*, mivelhogy voltaképp nem más, mint a modern köztulajdon sajátos visszavétele. Lényegileg *retrográd* tendencia és gyakorlat, amely a köztulajdonon belül *anakronisztikus* magánszférákat teremt, és ezzel a szocialista termelési viszonyok közé az *anarchia* elemét csempészi vissza.

Mechanizmusának durva sémái könnyen átláthatók.

Kiindulópontját nevezhetjük egyelőre *szubjektivisztikusan kisajátított* döntési jognak, amelynek alapján az effajta magatartásmód képviselője — mind az áttekintést, mind a célkitűzést illetően — eleve lemond a termelésirányítás részmozzanatainak sokoldalú és valóságos (eszmecsere-folyamatokban történő) összehangolásáról. Épp azt nem vállalja tehát, ami az adott munkamegosztásban voltaképpeni szerepe volna: az irányítást, mint *produktív szervezést*. Lemond azon közvetettségek megteremtéséről, melyek által az alakító egyéni ügyesség, kezdeményező- és szervezőképesség a társadalmi termelőfolyamatnak valóban *szerves* mozzanatává tehető. Pontosan az anarchia kiküszöbölésének feladatát hagyja tehát gazdátlanul — és már az adott termelőegységen belül. Már itt elmulasztja a célkitűzés tényleges konkretizálását, valóságos meghatározottságainak összességéből való kialakítását, s ezzel — akarja, nem akarja — elindít egy szubjektivisztikus láncreakciót. A tévedések (a szükséglet, kapacitás, minőség stb., stb. valóságától való eltérések) osztódással-szaporodását indítja el: a pusztán fiktív koordináció a döntés illúzióját s az illuzórikus döntés a meg nem felelő intézkedéseket.

A szubjektivisztikus eljárásmód objektív végeredménye, hogy már az adott egységen belül sem képes megvalósulni a célkitűzés valóságos koherenciája és így a termelőfolyamat valóságos organikus egysége sem. Mindezt pedig az adott termelőhely egy olyan korszakban szenvedi el, amikor a termelőerők továbbfejlődésének objektív feltétele, hogy alanya a mechanizmusnak immáron ne alkatrészévé, hanem ellenőrzőjévé-programozójává, sőt egyre inkább *csak* tervezőjévé legyen. Olyan történelmi időpontban tehát, amikor az egyén sokoldalú áttekintő- és szervezőképessége a termelőtevékenység mind döntőbb mozzanatává lesz — és e képesség össztársadalmi érdekű mozgósítása és konkretizálása humánus korkövetelménnyé.

Ennek az újfajta szubjektum-objektum viszonynak a szocializmus azért objektív történelmi megfelelője, mert — a modern köztulajdon alapzatán — potenciálisan egyedül alkalmas e követelmény megvalósítására. Objektív lehetőségeit tekintve egyedül képes arra, hogy az emberi alkotóerőt társadalmi

méretben mint azonos érdekű tulajdonosokét mozgósítsa, és az egyének cselekvőképességét az ő saját össztársadalmi célkitűzésük szerves mozzanatává tegye.

A tárgyalt esetben viszont pusztán egy döntnökileg „képviselt közcélkitűzés", egy képzeletileg kipótolt hézagosság, egy fikció lesz az össztársadalmi célkitűzés szerves mozzanatává, azaz — vonatkozásainak arányában — szervességének bomlasztójává. A „magánüggyé" tett döntés most már ebben a nagyságrendben hoz létre a szükséglet, kapacitás, minőség stb., stb., realitásától való eltérésgörbéket, pusztán fiktív koordinációt, további illuzórikus döntéseket és meg nem felelő intézkedéseket.

Ezért azután elszabadult dologi hatalomként működik, s mozog a köztulajdon „fenti" és „lenti" szféráiban — oda-vissza.

Az össztársadalmi célkitűzés ugyanis az állami terv formájában törvényerejűvé, és a vonatkozó egységek viszonylatában kötelező terv- és teljesítési mutatókká lesz. Ezekkel szemben most már abban a mértékben bizonyul dologi hatalomnak (csakis a „büró" és nem a termelés potenciájának) „visszafelé" is, amilyenben azzá tették „odafelé". (Az alap elsődlegességét ebben a paradox formában is igazolván. Pontosan azt tehát, hogy nem a bürokrácia termeli ki a gazdasági önkényt, hanem megfordítva: a gazdasági a bürokratikusat — és azután természetesen egymást, folytonos kölcsönhatásban. Mint ahogyan eredendően mindig is az alap önkénye teremtette a felépítmény önkényét a történelem során, a legkülönbözőbb korokban és a legváltozatosabb formákban: a termelés elszigetelt [„ázsiai"] önkényének despotiáitól kezdve monopolszervezettségének monopolgengjeiig.)

Így hát példánkban az önkényeskedő vezető az önálló gondolkozásról és cselekvése valóságos, konkrét mozgásteréről mindenekelőtt maga mondott le, de — összekötői, közvetítői szerepéből kilépvén — nemcsak a maga, hanem mindjárt a „darab" többi szereplője, az össztársadalom nevében is. Önkénye alkotását az anyagi élet valóságos termelőfolyamatába mintegy „belevetette" — „nehéz kő" gyanánt, amely most már „ki tudja, hol áll meg?"

Az önkény mércéje ugyanis ekképp „külsővé" lett, és bumerángként vissza is pattan: külső meghatározottsággá válik afelett is, aki annak idején elhajította. Ehhez a felnagyított érvényű szubjektív mércéhez — mint dologi meghatározottsághoz — kénytelen most már hozzáigazítani a rábízott egység egészének termelőfolyamatát ugyanazon döntnök is, aki töredékelemekből fikcióegésszé korábban összemontírozta — és most éppen bővített újratermeléséhez lát hozzá; ti. e hozzáigazítási kényszer következményeként. A termelőfolyamatot — már az adott egységen belül — a periodikus „válságok" szaggatottságává emiatt változtatja át: hó-, negyedév-, év-, tervidőszakvégi „hajrák", időnkénti kényszerű „leállások", „túl-" és „alultervezések", a valóságosak helyetti álszerkezetek és szerkezet-„montázsok" stb., stb. formájában.

A termelés normális ütemének e folytonos megzavarása, erőinek folytonos, sokkszerű átszerkesztgetése révén az eltérésgörbék továbbhalmozódnak — belül és kívül is. És miközben a különböző részmozzanatok nemilleszkedésének apróbb s nagyobb válságait „bilaterálisan" is egyre tovább termelik (be nem tartott határidők, ingatag tartógerendák, anyátlan csavarok stb., stb. formájában), bizonyos idő után elérik azt a szintet, hogy hézagaik nyilvánvalósága lesz most már össztársadalmi méretűvé. A gyakorlat spontán kritikája a célkitűzés fiktív elemei fölött érvényesül: a fikciót a társadalmi felhalmozás valóságos, nagymérvű hiányaként mutatja meg. A beruházások ciklikus „válságai" így állnak be, s következményükként — immáron össztársadalmi méretekben

való — bővített újratermelésük is: a termelőorganizmus normális életütemének ciklikus „sokkolása", össztársadalmi szervezettségének gyöngítése.

Az egykori túltermelési válságok helyére ilymódon lép itt egy sajátos „hiányválság", mely a modern köztulajdonnal szembeni, anakronisztikus jellegére már csak azáltal is azonnal rávilágít, hogy voltaképp a prekapitalista elszigeteltség anarchiájának szükségszerűsége, jellegzetes elemi csapása. Társadalmilag „kitermelt" csapásként is ezt az elemi lényegét őrzi. Azt ti., hogy valóban meghódítatlan természet: *eszköz*hiány— a szónak nemcsak átvitt, hanem közvetlen értelmében is. És így, persze, nem egy nemlétező termékfelesleget, hanem — akárcsak eredeti formáiban — szintén a közvagyont fogyasztja.

Mivel azonban a szocializmus mégiscsak modern termelőszervezet, és így felhalmozásának nagyságrendje összehasonlíthatatlan mértékben meghaladja ama régi közösségekét, másrészt állama nem pusztán „jóléti", hanem valóban jóléti állam, nem zuhan éhinségbe, de nem alkalmazhatja a tőkés gazdaság ilyenkor szokásos védekező mechanizmusait sem. Még csak nem is gondolhat arra, hogy a nehézségek költségeit a dolgozókkal vagy azok egy részével (esetleg valamely nemzeti kisebbséggel, vagy pláne, más népek valaminő formájú megsarcolásával) fizettesse meg. Közvetetten azonban mégiscsak össztársadalmi méretekben kell elszenvedtetnie a bajt: termelőerői (s ezzel életszínvonalemelkedése) fejlődésütemének kényszerű lelassításával fizet.

Mindezt tekintetbe véve, úgy fest a dolog, mintha (1) a termelési anarchia vírusa a szocialista gazdaságba — mintegy a „kiskapukon" át — a termelés össztársadalmi szervezettségével szemben most közvetlenül egységein át oltódna be; mintha (2) a természeti erők és a felvevőpiac objektív kiszámíthatatlansága helyett most a termelésvezető szubjektív beszámíthatatlansága válnék legyőzhetetlen elemi tényezővé; mintha (3) éppenséggel a célkitűzés össztársadalmi immanenciájának követelménye válnék itt transzcendens meghatározottsággá, „a szocializmus „kibékíthetetlen önellentmondásává".

A következőkben megkíséreljük néhány aspektusból felvázolni, miféle valóságos törvényszerűségek ütközése rejlik e mögött az *objektív látszat* mögött.

> Nem közvetlenül kommunista módon, hanem „kerülővel és óvatosan" ... (minden nagy politikai fordulat után hosszú időre van szükség a „megemésztéshez", az „elsajátításhoz", az oktatáshoz, a durva, féligkész első építmény befejezéséhez).
> (Lenin Művei, **36**, 562.)

A köztulajdon valóságos tervezőapparátusa a „köz" — mivelhogy „ő" a tulajdonos, és a történelem során mindig is a valóságos tulajdonosság arányában döntöttek termelőeszköz és termék elosztásának módja fölött. A fiktív össztársadalmi terv tehát akkor és annyiban fiktív, amikor és amennyiben nem a valóságos tulajdonos terve.

A köztulajdonosság azonban csak intézményeiben tárgyiasulhat közvetlen általánosságként, a gazdaságban sosem, illetve, ha ebben a közvetlenségben hatol be a gazdaságba, akkor — ugyancsak a történelem tanúsága szerint — éppenséggel maga az önkény. Egy valóságos köztervezés csakis az anyagi terület valóságos gazdagságát átfogó módon, mindig magasabbszintű konkretizálásának formájában tárgyiasulhat.

A köztulajdonná változtatott tőke azonban — mint arra Marx a korabeli utópiák és Lenin a szocialista forradalmat közvetlenül követő gyakorlat elemzése alapján már rámutatott — kisajátításának aktusa után még igen nagy hajlandóságot mutat pusztán intézményesített, elvont jellegének megőrzésére. Közhely, hogy e „hajlandósága" kezdetben a volt tulajdonosok szabotázsával szembeni védekezés kényszerűségéből, s később még hosszú ideig anyagilag elégtelen voltából fakad. Ugyancsak közhely, hogy elosztásának ez utóbbiból következő, további egyenlőtlensége teszi történelmileg objektíve szükségessé a szocialista szakaszt.

Ez az egyenlőtlenség azonban ugyanakkor a szocializmusnak éppenséggel legkommunisztikusabb mozzanata. És ez az, ami már korántsem (Marx, Engels és Lenin idevonatkozó felismerései ellenére sem) közhely, sőt általában ezt szokás „leküzdendő kerülőútnak" tekinteni, holott kiküzdött vívmány. Vívmány jellege abban áll, hogy az objektum merő birtok-, illetve tulajdonjoga helyett a történelemben először most teszi egy tényleges gazdagság és nem egy kényszerítő szűkösség alapján *a termelőeszközök elosztásának mércéjévé a tárgyiasító emberi képességet*, kerülőút jellege pedig abban, hogy ezt egy ideig még a termékelosztás mércéjévé is kell tennie. Az előbbi megvalósulásának folyamata azonban ugyanakkor az utóbbi kiküszöbölésének folyamata is — miután egyúttal a köztulajdon konkretizálását, konkrét gyarapítását is jelenti.

A köztulajdon elvontsága és egyéni elsajátítása között feszülő ellentmondás ilyenformán a szocializmus valóságos, termékeny, fejlődést előrehajtó *ellentmondása*. Olyan egyenlőtlenség, amely az anyagi gazdagság alapfeltételeként követeli meg egy valóságos egyenlőség (demokratizmus) érvényesülését; *a részesedést a tevékeny hozzájárulás, s a hozzájárulást a hozzáértés arányában való döntés függvényévé* teszi: folytonosan egymáshoz közelíti, s ugyanakkor egyre szélesíti a termelőeszközökben és a termékekben való részesedés jogát.

A kommunizmus e valóságos kerülőútja gyakorlatilag olymódon bizonyul a *legrövidebb* útnak, hogy az ember társadalmi önelsajátításának tényleges előiskolája. Amilyen fokozatban lesz ugyanis hozzájárulása aránya a termékben való, és hozzáértése aránya a döntésben való részesedésének arányává, ugyanolyan fokozatban növekszik a termelőegyén áttekintési képessége is — ami természetesen megint hozzáértése-hozzájárulása-részesedése arányát fokozza, és így tovább.

Az áttekintőképesség ilyen fokozódása előbb a konkrét termelőfolyamat, majd a termelőegység (üzem), majd az üzemmel érintkező más üzemek nagyságrendjében és az érintkezési pontoknak megfelelően mehet végbe. Így a „rossz" specializálódás (a szakosodás barbarizmusa), a termelés és szervezés, a *csak* elmélyülő, illetve *csak* áttekintő munkába való, életre szóló beskatulyázás kiküszöbölődik. Az ily módon kifejlesztett áttekintés azonban ugyanakkor nem egyéb, mint viszonylatok (emberek tárgyias, tárgyakkal közvetített viszonylatainak) mind mélyebb és szélesebb áttekintése, a bennük való, többkiterjedésű tájékozóképesség. Ez viszont már a közösségnek, mint reális, anyagi közösségnek és valóságos viszonylatainak, szerkezetének és mozgásának áttekintése és a tevékenység tárgyává tétele: politika.

A termelő teleológia fokozódó társadalmiasodása tehát egyet jelent az emberi viszonyok társadalmi elsajátításával, gazdaság és politika kettősségének megszüntetésével is. Olyan folyamat tehát, amelyben az emberi képesség tényleges (és nem nagyobb, de nem is kisebb) rádiusza az egyén valóságos társadalmi akciórádiuszává lehet.

„... egyedül vagyunk, mi húzunk, holott arra volna szükség, hogy *minket húzzanak* ..."
(Lenin Művei, **36**, 597.)

Még vázlatosan sem szükséges tovább követnünk e (voltaképp Marx, Engels és Lenin által megrajzolt) folyamatot ahhoz, hogy világosan lássuk: a példánkban bemutatott döntnöki önkény a köztulajdonnak éppenséggel dologi közvetlenségében való megőrzése és valóságos közcselekvésként való tagadása, a szükséges kerülőút kikerülése és szükségtelen zsákutcákba terelgetése. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az effajta vezető a köztulajdont nem mint a közösség, hanem mint „az" állam tulajdonát fogja fel, önmagát pedig mint „az" állam képviselőjét és nem mint termelő tulajdonost.

Mindennek paradox következménye most már a köztulajdonon belüli irányítószerep olyan (tudatos—nemtudatos) félreértelmezése, amelynek alapján önmagát a rábízott termelőegység vonatkozásában nemcsak egyszemélyi felelős vezetőnek, hanem egyszemélyi (voltaképp egyetlen) „köztulajdonosnak" is tekinti, és ilyen jogcímen egyszemélyi (voltaképp egyetlen) „közcélkitűzőnek" — amiből azonban igen hamar az kerekedik ki, hogy egyszemélyi (voltaképp egyetlen) „közérdeknek" is.

Ezzel azonban köztulajdonosi minőségének és — lehetőségéhez mérten — a köztulajdonnak is nyakára hág.

Az első lépést ehhez máris megtette azáltal, hogy vállalt feladatát dekonkretizálta. E lépéssel ugyanis nemcsak egyszerűen *munka*helyét hagyta üresen, hanem a maga részéről mindjárt el is torzította a szocialista tulajdonviszonyt: a köztulajdon rábizott termelőegységét el nem végzett munka utáni járandóság forrásává tette, *járadéka tőkéjévé* — és *a köztulajdon járadékosává, élősdijévé* önmagát. Hogyan termeli mármost tovább ezt az élősdiséget szintén bővítetten?

Tárgyiasító (termelő) képességének eleve használaton kívül helyezésével az effajta vezetőnek előbb-utóbb nemcsak a maga vonatkozásában, hanem mindenféle vonatkozásban le kell mondania a tárgyias mérce használatáról. Konkrét termelőképessége tárgyias bizonyítékainak szükségszerű hiánya miatt ugyanis egyre inkább puszta „státusza" személyi biztosítékait kell megteremtenie. Következésképp egyre kevésbé kerülheti el, hogy munkatársai kiválasztásánál e „statuális" tényezőket a produktivak elé ne helyezze. A tárgyiasan termelő közösség helyett a személyi biztosítékok kölcsönösségét ily módon hozza létre; „a tevékenységeknek és képességeknek magában a termelésben végbemenő cseréje" helyett egyfajta, kizárólag személyekre koncentráló, kölcsönös „segélycsere"-viszonyt.

Előbb csak oly módon, hogy önigazolása kényszerűségétől hajtva, pusztán a saját döntési szférájához legközelebb eső hatáskörök személyi állományát jelöli ki a „statuális" mérce — a saját személyéhez és nem a termelés tárgyához való viszony — alapján. Az adott egységen belül ezáltal teszi mindenekelőtt az irányításban való részvétel (részesedés) feltételévé a rossz irányítással szembeni kritikátlan viszonyt: az áttekintő „státusz" elnyerésének kritériumává az áttekintés valóságos feladatáról való lemondást. És többet akár már ne is tegyen, mivel a munka dekonkretizálása — e bővített újratermelése után — most már „magától is" tovább bővül. Hiszen következményeként voltaképp egyre csak „dekonkretizálódik", össztársadalmi szempontból mind selejtesebbé válik a termék is — és ennek arányában lesz a rossz irányítás „bűnjelévé", s ezzel fokozódik kendőzésének szükséglete.

Könnyű átlátni, miként gyűrűzik ezután a szubjektivisztikus láncreakció szinte automatikusan egyre tovább és tovább. „Lefelé" is — a legkisebb termelőegységig, és „kifelé" is — a „szakmai" érintkezési pontokon át, s ennek következményeként az adott területen a termelés helyett mindinkább a státuszvédelem lesz *szervezetté*, s mind fokozottabban ennek függvényévé a termelés tagolása, a termelők különböző munkaviszonyok alá sorolása.

Egyfajta *klikkcinkosság* jön létre ily módon, mely hatókörében mindenütt *szubjektív klikkstruktúrává* torzítja a termelőerők objektív struktúráját, személyi állományának a termelőfolyamat kívánta, célszerű elosztását. Ehhez képest torzul további „járadéktőkévé" — egyfajta „*klikktulajdonná*", e járadékosok sajátos „*klikkbizományává*" — a köztulajdon adott egysége, területe is. (És a dolog természeténél fogva rendszerint nem egy, hanem több, egymással versengő klikk-„érdekeltség" harci területévé, olykor egyetlen, máskor „koalíciós" *klikkmonopóliummá.)*

Az önmagát intézményesítő termelésvezető ily módon torzítja klikkintézménnyé az adott termelőegység irányítóapparátusát; egy sajátos, álpolitikai képződményt állami eszközökkel és „az" államérdek pózában ily módon hoz létre, ti. egy olyan „szervezetet", mely tulajdonképpen csak a saját érdekében — és a „poliszra" való tekintet nélkül — „politizál". (Az efféle csoportosulások politikai átszíneződései ezért korántsem véletlenek, hanem mindig közvetlenül ebből, tehát a „statuális" klikkérdek közérdekké stilizálásának, „megideologizálásának" kényszeréből fakadnak. Mindig — még egymást látszólag tagadó voltukban is — reakciós tartalmuk pedig szintén leleplezi e viszonyulásmód mélységesen anakronisztikus, a termelőerőket romboló—bénító jellegét.)

Mert az ily módon okozott kár legnagyobb része természetesen nem a járadék formájában eltulajdonított vagy e járadékosok által effektíve elpocsékolt tárgyiasult munka, hanem a miattuk nemtárgyiasuló, s az össztársadalmiból ennélfogva hiányzó, abból kipótlandó lesz. Ennek arányában szaporodik viszont az eltitkolandó és elködösítendő is e klikkszférákban. Minek következtében a „statuális" mérce is mind kizárólagosabban érvényesül.

Minél inkább romlik most már a rossz körforgás eredményeként a termék (társadalmi) minősége, annál inkább kerül az ilyen, önkényeskedő irányítóapparátus érdeklődésének előterébe *a személy kezelhetősége (manipulálhatósága) a tárgy helyett.* E „státusz-exisztenciák" bázisát ezért jelenti voltaképp minden szakmában az az emberanyag, amelyik a terméketlen rövidlátást képviseli, míg a termékeny áttekintést képviselők az exisztenciális veszélyt. Hajlandóságuk a konkrét minőség semmibevételére ily módon lesz hovatovább ösztönné, sajátos „szimattá", mely csakis e szubjektív veszélyhez viszonyítva képes differenciálni, és egyébként képtelen. A tárgy társadalmi minőségével szemben eltompult érzékelés számára ekképp vész el a személy társadalmi minősége iránti érzék is. A speciális emberi képességek objektív gazdagsága így csökken le az effajta látókörben hovatovább csupán két, szubjektivisztikus minőségre: a „status quo" szempontjából könnyen kezelhető, illetve „nehéz emberekre".

Ehhez képest — vagyis végső soron saját munkája minősíthetetlenségét elkendőzendő — kell most már e szemlélet- és magatartásmódnak hatáskörében dekonkretizálnia, elvonttá, megfoghatatlanná („rajtakaphatatlanná") tennie magát a minőséget általában is. Meg kell valósítania, s a gyakorlatban „átéletnie" magának a minőség fogalmának az átértékelését.

Ekképp válik önfenntartása elemi feltételévé az álminőség megteremtése és elfogadtatása. Ily módon hoz létre egy allegorizáló szükségletet, mégpedig nem

pusztán az ideológiában, hanem mindenekelőtt a *termelés* (!) valóságában. E szükséglet kielégítése a valóságos minőségnek mindenekelőtt ebből az anyagi szférából való „kihazudását" jelenti. A valódi képesség és készség valamiképpeni eltüntetését, láthatatlanná tételét, a tényleges társadalmi potenciál lehetőleg örökös „tartalékba" süllyesztését, megőrzött „rejtettségét" — a kirkegaard-i, *irracionális* értelemben „megszüntethetetlen inkognitóját"!

E hatókörön belül a tényleges alkotó- és kezdeményezőerő „zavaró tényezőként" kitessékelődik, s ajánlólevéllé lesz az egyén gyengesége. Az akciórádiusz éppenséggel a valóságos akciókészség hiányának jutalmaként nyerhető el, mint az álminőség kívánatossá kendőzése, „kipótlása". Gyakorlatilag ennek szolgálatában teremtődnek meg mind a sikerhírverés („futtatás"), mind a megbélyegzés („ejtés") különböző formái. Az előbbiek legtöbbje általában egyszerű blöff, nemritkán jelenti azonban egy-egy anyagi vagy erkölcsi, vagy mindkét szempontból „hálás" feladat klikk- és nem közérdekű kiosztását és látványos reklámozását. A „nehéz emberekkel" természetesen mindennek ellenkezője történik. Körülöttük a „statuális" elhárító offenzíva éppenséggel a sikertelenség auráját teremti meg. A rendelkezésére álló (eltulajdonított) anyagi és erkölcsi potenciált latba vetve igyekszik elérni, hogy magatartásmódjukat „riasztó példává" tegye, hogy — a finomabb hangsúlycsalásoktól kezdve, a hitelrontáson és a megvesztegetésen át, egészen a legdurvább adminisztrációs módszerekig terjedő manőverezéssel — végül is (az adott egységen, területen belül) *munkához való jogától fossza meg* az objektíve hatékonyan dolgozni akarót — mint a „státusz"-klikkszervezettségbe nemilleszkedőt.

A folyamat nem szorul további részletezésre, hiszen gyakorlatát a sajtó is nap mint nap leleplezi. Az általunk felvetett (1), (2), (3) kérdésre adandó válasz azonban már sémájának e durva felrajzolásából is kielégítően kiszűrhető.

A termelési anarchia vírusa tehát a szocialista gazdaságba valóban a termelés össztársadalmi szervezettségével *szemben* és közvetlenül egységein át oltódik be — de éppenséggel a szocialista jelleg fetisisztikus *kioltása*, az adott egységnek a köztulajdontól való, szubjektivisztikus *eloldása*, a köztulajdonosi viszony klikktulajdonosi *eltüntetése* révén.

Az antagonizmus tehát valóban annak látszik, ami: a közegyén számára elsajátíthatatlanná lett köztulajdon objektív önellentmondásának. És a talaján tenyésző képtelen viszonylatok is annak látszanak, amik: a köztulajdonon élősködők személyi függőségének; ahogyan valóságos antinómiaként válik láthatóvá az anakronizmus emberellenességének az emberivel való ütközőpontja is: a társadalom számára megnyert tárgyiasság — mint az egyén önelvesztése!

> Minél kevesebb *vagy* ... annál többed *van* ...; az általános érdekekkel kapcsolatos részvételt, a részvétet, bizalmat stb., mindezt meg kell takarítanod magadnak, ha gazdaságos akarsz lenni, ha nem akarsz illúziókon tönkremenni.
> (Marx, GFK, 81 sk.)

A klikktulajdonosi szférán belül — mint láthattuk is — valóban létrejön ama sajátos, a humánushoz képest „természetellenes kiválasztódás", melyben az emberi egyénnek nem *alakító* (mimetikus), hanem *alakoskodó* (mimikri)

képessége lesz léte feltételévé, miután munkája *értékmérőjévé* nem a termelés tárgyához, hanem elsősorban vezetőjéhez való viszonya lett. A szó legszorosabb értelmében naturálódik (személyi függőséggé válik) itt a termelési viszony, és ennek megfelelően denaturálódik az emberi.

Így a munkához való jog valamiféle altruizmus függvényévé züllik: a képesség kifejtésének lehetősége keggyé, kiváltsággá, kegyosztó és kegyelt szubjektivisztikus kapcsolatának véletlenévé. Így az önkényeskedés a modern termelőorganizmusba végső soron *a privilégium és diszkrimináció anakronizmusát* lopja be, „atavisztikus" fékjévé válik a termelés modern dinamizmusának, mivel hatóterületén a munka elosztását (önérdeke kizárólagosságának alávetve) „kasztszerűen rögzíti meg". (A napilapok tanúsága szerint, egyes vidéki helyeken egy időre még a móriczi „Rokonok" szféráját is újraszülheti.) Kiváltságosává pedig vagy már eleve a köztulajdon élősdijét teszi, vagy e kiváltságost nyomorítja előbb-utóbb élősdivé — s a köztulajdonosként viszonyulót a klikktulajdon üldözöttjévé (hatóterülete „száműzöttjévé").

A szocialista szubjektum-objektum viszony ilyen eltorzítása teremti mármost azt a légkört, amelyben — Marxszal szólva — „a közgazdaságtani kategóriák morális értékkategóriákkal való helyettesítése" miatt, illetve következményeként, hovatovább minden morális minőség amorális értékkategóriákkal helyettesül. A figyelem itt nem a munka tárgyára, hanem a személyi kapcsolatokra összpontosul, így kritika helyett az intrika nyer polgárjogot, s pletykakompániákká hitványul „a hozzáértő dolgozó nép okos gyülekezete". „Jóltájékozottnak" a szubjektív összeköttetésekben és nem az objektív összefüggésekben járatos egyén számít, s e légkörben józansággá, erénnyé is csak az előbbi lesz, s az utóbbi romantikává, önveszélyes bűnné.

Az önkény-uralta termelőegységen belül tehát az etikus a valóságos termelőképességgel együtt (e képesség kibontakoztatásának lehetetlensége alapján) értéktelenedik el. Valóságos minősége éppúgy kialszik, mint ahogyan a szubjektivisztikusan minősített terméké. Társadalmilag „igazolatlan" magatartás marad, így hát semmiféle valóságos közvetítésre nem alkalmas többé: „ügyek szószólójává", „példamutatóvá" nem lehet, mivel — akár a klikkérdekszférákon kívül eső munka — a legjobb esetben érdektelenné, „ingyen végzett szolgálattá válik", s ilyen minőségében érthetetlenné, megvetés tárgyává, esetleg gyanússá. Így a selejt legalitását fedező döntnöki önkény folyamatosan selejtté teszi vagy selejtnek nyilvánítja az emberi viszonyulásmódot is, a tárgyias elvesztegetésével együtt az egyén önelvesztésének útját is egyengeti — ahogyan a köztulajdon, úgy a viszonyok emberi elsajátításának is útját állja tehát a klikk-érdekszövevények dzsungele.

E szemlélet- és magatartásmódot nem kell tovább-, illetve közvetlenül szembesítenünk a szocializmus előbb felvázolt, objektív modelljével (azaz voltaképp a — hozzáértés fokozásáért és tárgyias mércéjéért, az egyszemélyi vezetés és munkásellenőrzése, nyilvános bírálata együtteséért harcoló, kultúra és demokrácia fogalmának egységét hirdető — lenini elmélettel és gyakorlattal). A most elmondottak alapján is eléggé nyilvánvaló már, hogy köztulajdon és köztulajdonosság elvont megőrzöttsége valójában folytonos tárgyiatlanulásának, kicsorbításának folyamatával egyenlő: társulás helyett a megosztottság, közvetítés helyett az elválasztás, organizáció helyett a dezorganizáció élesztője.

Anakronizmusa nemcsak a politikai gazdaságtan (és etika), hanem a gazdaságpolitika közvetlenebb kategóriáival is konkrétan tettenérhető: az önkényes-

kedő magatartás ti. a modern köztulajdon termelőorganizmusát azáltal „szervetleníti" szó szerint, hogy a köztulajdonost a termelés „szervetlen feltételei" közé löki vissza akkor, ha létérdekeinek invenciózus képviseletét a privátszférába, „a társadalmiatlan különérdek" (Marx) régióiba tereli, a termelőegységen kívül és azon belül is. E különérdekek formai változata elég gazdag, s általában a „személyi kapcsolatok", „fusizás", „mellékes", „különboríték", „hobby" stb., stb. közkeletű neveken ismeretes. Objektív népgazdasági következménye azonban minden formájában ugyanaz: nem engedi korszerű színvonalra emelkedni, a legfejlettebb termelőszervezeten belüli, társadalmi *értékképző szolgáltatássá* válni az egyéni kezdeményezőerőt, s részesedését ezáltal állandóan *az újraelosztási kereten belül tartja* — ahelyett, hogy az *intenzitás* modern követelményeinek, s így a társadalmilag *eloszthatő új érték* ugrásszerű növelésének a *forrásává* tenné. (A tényleges társadalmi termelőpotenciál örökös „tartalékba"-süllyesztése, „megőrzött" rejtettsége, „megszüntethetetlen inkognitója" csöppet sem metaforikusan értendő tehát. Éppoly szó szerint igaz, mint ahogyan a termelési szféra „erkölcstelenítése" is, hiszen annak arányában, amennyiben termelői találékonysága a köztulajdonon belül nem tud [vagy nem akar] érvényesülni, válik ugyane köztulajdon élősdijévé, és közvetve vagy közvetlenül, akarva-akaratlan egymás kizsákmányolójává minden dolgozó. És végül: éppígy nem metafora, hanem valóságos gyakorlat a „minőség allegorizálása", hiszen — mint láthattuk is — a munka dekonkretizálása valóban a termék s ezzel a konkrét egyén álminősítéséhez vezet; az emberi minőségvesztéséhez tehát.)

E gyakorlat veszélyes, neoprimitivizáló tendenciája már kiindulópontjánál is tettenérhető volt: az ön- és köztulajdonos, ön- és közcélkitűző, ön- és közérdek egyszemélyi kizárólagosságát szenvelgő döntnöki póz szembeszökően *énkultikus* karakterében ti. S ez, természetesen, szintén nem holmi esetlegesség, hanem e nézőpont és gyakorlat nagyon is mély általánosságára, hosszú „előtörténeti" gyökerezettségére utal. Közvetlenül a tőke, közvetve azonban a puszta tulajdon valamennyi történeti formájának fetisisztikus megszemélyesítését reprodukálja. Azt a beállítottságot tehát, amelyikről épp a szocializmus teoretikusai tárták fel, hogy voltaképp nem egyéb, mint az emberi egyénnek a magánbirtoklás és a magántulajdonlás évezredei által kialakított dologi önértékelése, „még el nem ért embersége", „privátlélektana": „A magántulajdon oly ostobákká és egyoldalúakká tett bennünket" — jegyzi meg Marx e szemlélet- és magatartásmódról —, „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 *[el]használjuk*." (GFK, 72.)

Az egyszemélyire szűkített „közösség" fikciója (a közösség allegorikus megtestesítése) ilyenformán a *köztulajdonhoz való magántulajdonosi viszonyulás* — amely azonban a modern köztulajdonformával való objektív kibékíthetetlensége, a szocializmushoz való objektív adaptálhatatlansága miatt *csakis élősdi* karakterét nyilvánítja. (A kapitalizmus által felélesztett, illetve újratermelt, beilleszkedő anakronizmusokkal szemben, a szocialista viszonylatokat minden ponton és egyértelműen csakis rombolja.)

Csakis élősdi karaktere abban az egyszerű tényben rejlik, hogy miután a köztulajdon magántulajdonosi hajlamainak objektív gátja, ugyane köztulajdon szubjektív gátjává (elsajátításának folytonos akadályozásává) válik ő maga. A rábízott termelőegység — legálisan és tartósan — nem existálhat (sem zsebe, sem hiúsága) számára tőkeként, termékét-hozamát nem eheti-

ihatja, nem birtokolhatja, sem erkölcsileg, sem anyagilag voltaképp sohasem kamatoztathatja kedve szerint, „joggá" az önkényt nyíltan sohasem változtathatja, magatartása ugyane termék és hozam irányában ezért lesz annál gátlástalanabb és felelőtlenebb, minél magántulajdonosibb. Így azután *a köztulajdonhoz csakis mint fogyaszthatóhoz* viszonyul, az emberi tárgyhoz voltaképp természeti módon, a tulajdonosságnak csakis élősdi oldalát megszemélyesítve. Leninnel szólva, „a kapitalizmus epigonjává" lesz, aki a rábízott köztulajdont valóban csak elprédálja-elkótyavetyéli — „közcsákiszalmájává" változtatja. S amennyiben hatóterületén belül befullasztja, szétforgácsolja a társadalmi javakat teremtő erőt, annyiban nemcsak önmagát a „tőke", hanem a munkást is a bérmunkás (robotos) „epigonjává" *neveli:* működési területén köztulajdonosság helyett a köztulajdontalanság állapotát honosíthatja meg.

> Személyi érdekeltség nélkül a vi. lágon semmire sem megyünk.. ellenőrizd egész munkádat a gazdasági építés *gyakorlati* eredményein, nehogy a szavak szavak maradjanak. (Lenin Művei, **36**, 561, 563.)

Az érdekeltség témájának közvetlen felvetését, az elosztás (részesedés) konkrét módjának tárgyalását — mint problematikánk kulcskérdését — fejtegetéseink végére tartogattuk. Úgy véljük ti., hogy amennyiben az önkényeskedés gyakorlatáról szóló eddigi leírásunk helyes, annyiban máris láthatóvá tette e gyakorlat anyagi bázisát — a vele szemben alkalmazott *tárgyias mérce* hiányát, illetve fogyatékosságait.

Teljesen nyilvánvaló, hogy vezetői szerepét (a társadalmi termelés *bármely* területén) bárki is csak addig és annyiban tekintheti státusznak, amíg és amennyiben *fizetése is státusz-szerű*, és éppily világos, hogy tevékenységét is csak olyan mértékben dekonkretizálhatja, amilyen mértékben részesedése *nem* függvénye e tevékenység konkrét hatékonyságának, össztársadalmi hasznosságának.

Úgy tűnik fel, hogy ameddig a termelésvezető javadalmazása túlnyomórészt „alapfizetés", illetve pusztán az egysége által megtermelt értékösszeg és termékhalmaz arányában nő vagy csökken, és csak elenyésző mértékben vagy egyáltalában nem függ az érték-, illetve terméktöbblet társadalmi rátájától, addig (a rendelkezések ellenére, illetve megkerülésük-áthágásuk-kijátszásuk révén is) *a puszta mennyiségre* (a külsőre, látszóra) fog túlnyomórészt koncentrálni, és a minőségre nem. És ugyaneddig lesz módjában, illetve érdekében a minőségtől eltekinteni mind a rábízott emberi-tárgyi termelőerő, mind a termék vonatkozásában, és — „hiánytermelést" produkálva — ugyanerre rákényszeríteni a fogyasztóként megjelenő társadalmat is.

A társadalmi rátákban való anyagi érdekeltség túlsúlya viszont mind önmaga, mind egysége vonatkozásában a termelőfolyamat össztársadalmi vonatkozásainak folytonos figyelembevételére készteti a vezetőt, érdeklődése előterébe a munkának éppenséggel *konkrét, minőségi, alkotó, emberi* oldalát helyezi.

A termelékenység modern követelményei és lehetőségei ugyanis a termelés alanyának konkrét munkáját olyan arányban teszik *közvetlenül értéktermelővé*, amilyen arányban *dologi oldalától megszabadul*. Amennyiben ti. közvetlenül az

állótőkében tárgyiasítja: találékonyságával egy mechanizmus dologi értéktermelő képességét fokozza folytonosan.

Úgy fest tehát a dolog, mintha a technika fejlődésének objektív tendenciája az értéktörvény érvényesülésének példátlan iramát diktálná a termék vonatkozásában, a munkaerő vonatkozásában viszont mintha ugyanilyen iramban kiküszöbölné. Azáltal ti., hogy az előbbi érdekében az utóbbi mérhetőségét — az újító vagy akár javító, a bonyolult gépek hibáit „diagnosztizálni" tudó *ötlet* társadalmi újratermeléséhez szükséges munkaidő kiszámíthatatlansága miatt — egyre lehetetlenebbé teszi.

E folyamatot talán nem helytelen úgy minősítenünk, hogy az voltaképp *az értéktörvény humanizálása*, önkiteljesedése általi önmegszüntetése, mivel érvényesülése — tehát az áruvariánsok és reprodukálhatóságuk ugrásszerű bővítése-felgyorsítása — érdekében a munkaerő árujellegét mindinkább eltünteti. Az áruvilágból hovatovább szinte kilöki, és a teleológia, tehát a humán képesség mind kizárólagosabb alkalmazására készteti az emberi termelőerőt.

E tendencia objektivitását természetesen nem cáfolják, inkább csak igazolják manipulatív akadályoztatásának tényei épp a legfejlettebb technika területein. Közismert például, hogyan kívánja uniformizálni, a gondolkodó gépek mintájára (a szimbolikus logika bizonyos sémáira alapozott „teszt"-normák alapján), hogyan igyekszik automatizálni az inventív egyéni képességet is a modern monopolkapitalizmus. E módszer ily módon (s voltaképp a valóságos osztálykontúrok elkendőzése érdekében) az osztályozott emberautomaták (tervezés- és döntésszférák) egyfajta hierarchikus kasztrendszerét hozza létre. Ezzel azután — a hadipotenciál növelése és a presztízsfogyasztási kényszer formájában — igen jól megfér a termékbőség „levezetésének" mind régi, mind legújabb módszere (és minden további bér-, ár-, korrumpáló-, illetve diszkrimináló gazdasági—politikai manipuláció), mellyel a modern monopoltőke a fejlett technikája által létrehozott termékbőséget folytonosan megsemmisíti. A tőkéspiac újratermelésének, tehát *a tulajdonviszonyok status quójának fenntartása érdekében — a technikai fejlődésben rejlő humánus tendencia folytonos visszafogására kényszerül.*

Mindebből nemcsak az derülhet ki, hogy miképp és mennyiben epigonja a monopol-magántulajdonosi gyakorlatnak a köztulajdonnal szemben fellépő klikk-önkény, hanem — e (fentebb már elemzett) kontrasztban csak még világosabban — az is, hogy objektíve miért biztosíthat csakis a szocialista demokrácia az értéktörvény humanizálódási folyamatának „zöld utat".

A szocializmus: munka és *tulajdon* konkrét egyesülésének *folyamata*, a társadalmi és egyéni elsajátítás közvetlen egységéhez vezető átmenet történelmi közege. Tulajdonviszonyainak statikussága — mint láthattuk is — az elvontságában megrögzített köztulajdont, e folyamat és történelmi formáció meg *nem* valósulását jelenti. Megvalósulásához — emberautomaták és kasztszerű szeparálódásuk helyett — az egyén sokoldalú konkretizálódását, a társadalmi elkülönülések közösség-jellegű feloldását mint folyamatot követeli. Megvalósulásának — tehát a köztulajdon elsajátításának — valóságos dinamizmusa egyenlő az elosztható javak gyorsütemű bővülésével, s az ehhez szükséges emberi invenció gazdag kibontakoztatásával — a technikai fejlődés humánus tendenciájának zavartalan érvényesülésével tehát. Az értéktörvény mind fokozottabb érvényesülése a termék vonatkozásában itt *az elvont köztulajdon egyéni elsajátításának objektív közvetítőelemévé* szolgál. Egyszerre jelenti az elosztható javak kívánatos bővülését és az elosztás mércéjét: az inventív egyéni teljesítménynek a termelékenységi ráta alapján való *mérhetőségét és ellenőrizhetőségét a termelő tulajdonos által.*

Vázlatosan és röviden ugyan, de néhány aspektusból mégiscsak megkísérelhetjük itt konkrétan szemügyre venni, miért látszik a részesedésnek ez a mérhetősége a javak mérhetetlen bővüléséhez vezető, reális kiindulópontnak.

Az egyéni termelékenységi mutatók figyelemmel kísérésével küszöbölheti ki mindenekelőtt a szocialista termelésvezető a reális összehangolást és tervezést zavaró, fiktív mozzanatokat — önmaga számára tehát így teremtheti meg a magasszintű konkretizáló és továbbfejlesztő (Marxszal, Leninnel szólva, a „teoretikus", „kulturált") munka objektív előfeltételét. E mutató ugyanakkor — a részesedési arány mércéjévé is téve — egyben olyan, eleven összetettséggé lesz, melynek dinamizmusában még a szubjektív mérce „önműködő" kikapcsolása is létrejön, mivel növekvő részesedése érdekében a termelő egyén nemcsak a növekvő termelékenységet biztosítja, hanem a mindkettő méréséhez és ellenőrzéséhez, egyéni és összehangolt szintű „kiszámításához" szükséges (mérő-, információs, integráló- stb.) automatikát is kitalálja.

Így a modern szocialista termelőszervezeten (és *csak* ezen) belül az ember nemhogy bőségtermelő, -fogyasztó és -megsemmisítő automatikává züllene, de gazdagságával együtt mindjárt a viszonylatai sokrétű áttekintéséhez szükséges *segédeszközt* is megtermeli: egyénisége kibontakoztatását szolgáló használati tárgyként működteti majd termelési demokratizmusa mérő- és ellenőrzőműszerét.

A teljesítményértékelés objektív pontossága és nyilvános ellenőrizhetősége *a hozzájárulás arányában történő részesedés vitathatatlan egyenlőségének nyilvánvalóvá* tétele, a további hozzájárulás (hozzáértés és kezdeményezés fokozásának) vitathatatlan serkentője. Úgy tűnik fel, hogy ugyanerre épülhet rá az egyéni teljesítményben és fokozása folytonosságában való *kölcsönös érdekeltség* társadalmi konkretizálásának, technikai *és* közösségi pontosításának-összehangolásának tényleges anyagi lehetősége.

És hogy ilyen vonatkozásban sem holmi „futurológiai" vagy utopisztikus ötleteket kívánunk itt papírra vetni, hanem csakugyan mindennapjaink meglevő tendenciáinak általánosításával próbálkozunk, arra nemcsak a (sport- vagy egyéb) teljesítményskálákat mozgásukban mutató, szinkron-informatív gépek megléte a bizonyíték. Ennél lényegesebb az, hogy a komplex-érdekeltség valóságos, *társadalmi sejtmodell*jével — a *szocialista brigádok* formájában — gazdaságunk már rendelkezik. Éppenséggel az ő konkrét gyakorlatuk látszik igazolni (mind sikereiben, mind kudarcaiban), hogy a szocialista társadalmi elvárások mögött nemcsak hogy ott van a társadalmi ajánlások anyagi fedezete, de realizálásuk konkrét módjának mintegy előrerajzolt sémája is! Ez a „tervrajz" egy komplex függvényrendszert ír elő az automatika számára, és *a döntés-elosztás* ezzel *együttmozgó demokratizmusát* követeli praktikusan. A szocialista brigádok elszigeteltségének feloldását, s a szocialista termelés egészét fokozatosan átható brigádrendszerré alakítását kívánja: érdekeltségüknek a termelés többi részlegével (érdekeltségével) való szerves összekapcsolását, horizontálisan és vertikálisan (és a különböző termelőegységek egymásközti viszonylatában is perspektivikusan).

Mindennek *tárgyias feltételéül* pedig éppenséggel a munkaerő áru-jellegét kiküszöbölő tendencia tudatos támogatását látszik elénk tárni e „tervrajz". Azt a követelményt ti., hogy (a) az intenzitásnöveléssel elért értéktöbbletből ne csak maguk a brigádtagok részesüljenek, hanem — a komplexitás továbbszerveződése érdekében és természetesen megfelelő arányban — mindazok, akiknek a teljesítménye ezáltal szintén megnő; és (b) hogy a termelékenység

fokozása a részesedésnek ne csökkenő, hanem, ha ezrelékekkel is, de növekvő tendenciáját jelentse.

Úgy tűnik fel, hogy a kártékony (mert végső soron önmaga mint köztulajdonos ellen irányuló) „szolidarizálás", illetve a munkamódszer-eltitkolással történő rivalizálás (a technikát és egyént egyaránt romboló korlátoltság, féltékenység és irigység) csakis a munkaerő áru-jellegének e folytonosan csökkenő tendenciájával szinkronban küszöbölhető ki a gazdaság szférájából, és merő agitációval nemigen. (Az ötletmorzsákon marakodó vagy pusztán szubjektív sikerekre törő „tudomány", az illegális részesedést követelő „elbíráló", a művészi versengést piackonkurrenciává és termékét („elit" vagy „tömeg"-) fogyasztási gyártmánnyá züllesztő gyakorlat szintúgy. Ez utóbbiak gyártójában a valóságos társadalmi minőség iránti érdeknélküliség, közöny éppúgy az eredetiség, konkrét hasznosság tárgyias mércéjének hiányára utal, mint ahogyan az effajta áruk kelendőségét biztosító „könnyű" vágyaké. Ahogyan a „magánüggyé" tett termelés a valóságos közéletiség hiányát, éppúgy szülte a „kikapcsolódás" szükségletét a „bekapcsolódás" lehetőségének hiánya mindig is.)

A valóságos katarzis e téren minden bizonnyal akkor következik be, ha önmaga és társa termelőtevékenységének felfokozott intenzitása (terméke megnövelt társadalmi hasznossága, minősége) a termelőegyén számára „kézzelfoghatóvá", közvetlenné válik, ha mint állandóan emelkedő bér-, illetve állandóan csökkenő árszínvonal és mint a minőség társadalmi megbecsülése (mint önmaga társadalmi minősége) a lehető legdirektebb módon válik számára érzékletessé.

Ahhoz tehát, hogy a dolgozó *hajlandó legyen* hozzáértése arányában dönteni, hogy ésszerűsítő-módosító-fejlesztő-alkotó erőit valóban folyamatosan mozgósítsa, elengedhetetlenül szükségesnek látszik, hogy ennek az ő anyagi részesedésével és társadalmi megbecsülésével folytonosan egybeeső arányáról — voltaképp tehát *önérdekének a közével való tényleges szinkronjáról, s szó szerint a szocialista elosztás érvényesüléséről* — valóban tárgyias bizonyítékot kapjon.

A lenini „e nélkül nem megyünk semmire" ilyen széles, a szocializmus egészét átfogó vonatkozásban látszik érvényesnek tehát, s kivált a korábban elmondottak kontrasztjában. Azután ti., hogy jól láthattuk: a termelőfolyamat valamennyi alanyának e nélkül az anyagi érdekeltségbe ágyazott, egyetemes és tárgyias „minőség"-ellenőrzése nélkül a termelésirányítás a legjobb esetben áltevékenységet folytató bürokráciává alacsonyodik, és a szubjektív biztosítékokra épülő, társadalom- és minőségellenes klikkérdek érvényesül.

A leleplezésére újra meg újra mozgósított ellenőrzőbizottságok és az ellenükben felállított erkölcsi posztulátumok gyakorlatilag nyilvánvalóan épp annyit érnek, mint — mondjuk — a fiktív kapacitásra fiktív teljesítményt ígérő termelésvezetővel szemben életbeléptetett felvételi tilalmak és büntetéspénzek: tüneti kezelésnek bizonyulhatnak a legjobb esetben. És nemcsak a tilalmak megkerülhetősége, a büntetéspénzek „állami alapból" való fedezése és az okozott kár viszonylatában való jelentéktelensége, továbbá az ellenőrök esetleges rábeszélhetősége, megfizethetősége, klikktagsága vagy egyszerű rövidlátása miatt. Főként azért bizonyulnak elégtelennek, mert önmagukban — még legjobb akaratuk és legélesebb szemük esetén is — csak egy aránytalanul szűkös szubjektivitás ellenőrzését jelentik a gazdasági élet objektivitásának hallatlan gazdagsága és sokrétűsége felett. (Aligha kétséges, hogy Brecht a „Kaukázusi krétakör"-t azért tette — voltaképp csakis a keretjátékkal — formailag is példázatszerűvé, hogy éppen ezt a tanulságot ugrassa ki. Pontosan azt alá-

húzandó ti., hogy az igazság győzelméhez még a szocialista tulajdonviszonyok között sem elegendő a puszta jog vagy a puszta erkölcsösség. Ahhoz, hogy a kettő ne csak kivételként és kerülőutakon [peres üggyé váltan és „felsőbb" ítéletként] siethessen egymás segítségére, az kell, hogy az anyagi életben, a termelés szféráiban egyén és közösség számára egymással közvetlenül azonossá legyen.)

A valóságos, hatékony ellenőrzés ma is csak úgy lehetséges, ahogyan mindig, amióta emberi elsajátítás egyáltalában létezik: ha az érdekeltség vonatkozásában „kézzelfoghatóan" tárgyias. Az emberi „előtörténet" legszembeszökőbben folyamatos életténye ti., hogy a termelés alanya — „fent" és „lent" egyaránt — találékonyságának aktivizálását mindig is részesedése tárgyias mércéjéhez igazítja, s a puszta tilalmakhoz és szabályokhoz, ellenőrökhöz és posztulátumokhoz — amióta a világ világ — legfeljebb csak passzivitását.

Mi van mármost a „piac" ellenőrző szerepével a szocializmus körülményei között? Ha az eddig leírtak a gyakorlatban tapasztalhatót helyesen tükrözik, úgy azonnal nyilvánvalóvá teszik azt is, hogy ez az „ellenőrzés" a termelő valóságos érdekeltsége (tehát a fokozódó termelékenység által létrehozott termék- és választékbőség) nélkül egyszerűen képtelen, illetve csakis az írásunk első részében vizsgált spontán-destruktív módon képes érvényesülni.

Ha viszont a „piacot" is mint munkahelyet, mint a társadalmi munkamegosztás egy különös területén aktív szubjektum—objektum viszonyt vesszük szemügyre, úgy azonnal kiderül, hogy az optimális kihasználhatóságot illetően pusztán a dolgozók érdekeltségének komplexitásáról, összehangolásuk objektív szükségességéről van szó ezúttal is. A szerves összefüggés objektivitása itt nyilvánvalóan abból következik, hogy a (termelőegység és egyén részesedését meghatározó) termelékenység össztársadalmi rátája voltaképp a „piaci" realizálásával nyert értéktöbblet össztársadalmi rátájával egyenlő.

Mindez, természetesen, a „piacot" magát is mint felmérendőt és ellenőrzendőt, a forgalmazást, kereskedelmet nem mint a puszta „eladás", hanem mindenekelőtt mint az áttekintés szakmunkáját állítja elénk, alanyát pedig mint ez áttekintés szakemberét — és e munka hatékonyságát ösztönző funkcióban ismét csak a tárgyiasan és közvetlenül mérhető teljesítményt és érdekeltséget.

Nyilvánvaló mármost, hogy e területen a tényleges, mozgó skálájú mérce szintén nem egy puszta értékösszeg, hanem csakis az a *viszonyszám* lehet, mely a teljesítménynek az értéktöbblet össztársadalmi rátájához való vonatkozását mutatja, mely itt az áru árában *már kifejezett*, és realizálásának mértéke magát a teljesítményt jelzi: annak folyamatos biztosítását tudniillik, hogy a termék ne elfekvő készletként tárolódjék, illetve ne értéken alul („leértékelten") adódjon el. Ugyanez viszont a dolgozó számára egy itt kibontakozó döntésszférában való állandó, éber és termékeny részvételt jelent. Nem pusztán „piac"-, hanem valódi szükségletkutató és felmérő munkát, és nem pusztán „vásárlói", hanem valóságos fogyasztói igények irányában, és ennek alapján a termelés irányában egy megbízható „visszajelentői" szerepet. Ez a kereskedelem vezetőinek és dolgozóinak ténylegesen inventív foglalkoztatása, valóságos közvetítői funkciója ama komplex brigádrendszerben, mely egyfelől a konkrét termelőegységek, másfelől az össztársadalmi szükségleteket összehangoló szervek és tervek (illetve automatika) irányába a termelő tulajdonosról mint fogyasztóról ad információt.

Arra talán felesleges is szót vesztegetnünk, hogy miért zárja ki az értékmegőrzés, illetve pontosítás e mérce jellegű szerepköre az értékeket folytonosan

megsemmisítő és meghamisítő piacmanipulációt. Éppígy kézenfekvőnek látszik az is, miképp jelenti a kereskedelmi dolgozók ilyen, valóságos érdekeltsége a legérzékenyebben reagáló minőség-, variáns- és mennyiségellenőrző mércét is, s miként lehet — a termelői-eladói *és* fogyasztói érdekazonosság közvetlen felismertetésével — nemcsak a brigádkomplexitás, hanem a szocialista köztulajdon egyéni elsajátításának is hatékony továbbfejlesztője.

Mindez tehát valóban a munkaköri és részesedési státuszt folytonosan változtató, az egyént és (munkamegosztásbeli, tulajdonosi) viszonylatait folytonos, fejlődő mozgásban tartó, *kommunista politikai hatalommá konstituálódó* dinamizmus. Ugyanakkor azonban önmaga statikus és voltaképp ugyancsak politikai hatalommá konstituálódó ellentendenciáit szakadatlanul leküzdő, csakis azzal szemben érvényesülhető dinamizmus. Kommunisztikus lényegének közvetlenül tárgyiasított, intézmény-jellegű formáját, a pártot mint objektíve szükségszerűt ez igazolja, tehát a progresszívat az ellentendenciákkal szemben konkretizáló-irányító funkció — a társadalmi organizmusnak valóban minden sejtjében. A konkrét termelőegységre ráépülő „politikai sejtmodell" itt nyilvánvalóan a pártcsoport vagy a pártalapszervezet, ahol a termelés mint a pártmunka közvetlen tárgya és a pártmunka mint az előbbi társadalmi vonatkozásainak konkretizálója, mint önkontrolljának ilyenértelmű *fóruma* hatékony. A pártélet ilyen kibontakoztatása tehát pártprogram és gyakorlat szerves egységének tényleges bázisa és ugyanakkor *gazdaság és politika azonosságának* tényleges megvalósulási folyamata.

Mindennek belátásával válik egyébként az is világossá, hogy a dolgozók egyéni érdekeltségének e kitüntetett helye a pártpolitikában *nem anyagiasság, hanem erkölcsösség*. A történelmi „kerülőútnak" mint szükségszerűségnek a felismerését erkölcsileg — „pusztán" az a tény igazolja, hogy éppenséggel a dolgozók „bírásvágya" kielégítetlen még, hogy a tárgyias gazdagság iránti vágy épp létrehozóinak döntő többsége számára maradt a történelem során mindvégig kielégítetlen. Az a program, amely ennek a „bírás- és fogyasztásvágynak" nem manipulálását, hanem valóságos kielégítését tűzi célul, *politikailag erkölcsös*. És az, amelyik ehelyett (békés időkben) pusztán a dolgozók áldozatkészségére (esetleg egy távoli jövő mennyországára) hivatkozik, *politikailag erkölcstelen*. (Mint ahogyan erkölcstelen a „tömeg" nevében követelt „egyenlősdi" is. A dolgozó — a dolog szolgálatában és „egyenlősége" alá sorolva — épp eleget volt már „tömeg", végre egyénné, minden szempontból társadalmi minőséggé kívánna lenni személyesen is. És e kívánsága jogosságát mint objektív korkövetelményt nemcsak egyénné fejlesztésének gazdasági szükségszerűségével, hanem terelhető „tömeggé" züllesztésének életveszélyességével is igazolta — és igazolja — a modern történelem.)

A közvetlen és közvetett szükségletek korlátlan mennyisége csakis a tevékeny egyén valóban tárgyias társadalmi minősítése alapján termelődik meg. És csakis ilyen, „igazolt másértvalósága" révén nyerheti el egyetemes új minőségét a munka is: mint az egyéni képesség társadalmi „magamutogatásának" öröme. E törekvés és vágy így, lélektanilag átgondolva talán ismerősebb és ezért mindjárt kevésbé látszik mosolyogtató utópiának: mint állandóan jelenlevő magatartásmódokra ismerhetünk rá, nemcsak a művészet és a tudomány, de a mindennapi élet területén is. Folytonosan eleven törekvésként figyelhetjük meg nemcsak az elismerten „alkotó"-tevékenységben, de a hobby vagy a barkácsolás stb., stb. nyilvánosságigényében, sőt az egymáson való segítés (csendesebb) örömének szakadatlan keresésében, továbbá az „egymá-

sértvalóság jóérzését" nélkülöző magányérzetben is. A szertelenség, az önpusztító energiakitörések exhibicionizmusa szintén ez igény kielégítetlenségének visszájára fordult véglete.

És amennyiben ez utóbbiak nálunk is felbukkannak, a gazdaságilag anakronisztikus talaján bukkannak fel — mint ugyanezek tünetei és általagadásmódjai. Éppígy általagadásmódoknak bizonyulhatnak olykor az anakronizmussal szembeni, szándékukban magasabbigényű törekvések is. Itt konkrétan ama „politológiai" legendakör-gyártásra és buktatóira gondolunk, amely az írásunkban vizsgált anakronisztikus antinómia — a köztulajdonhoz való magántulajdonosi viszonyulás — egyik vagy másik tagjának közvetlen tagadása, egyoldalú abszolutizálása, voltaképpeni elmélyítője tehát. Ezek közül a legközkeletűbbek egyfelől „a" centralizálás, másfelől „a" decentralizálás kizárólagossága mellett szállnak síkra. Az előbbiek az anarchiáért általában a termelői döntések bármilyen mértékű önállóságát, az utóbbiak bármilyen mértékű összehangolási kötelezettségét teszik felelőssé. E gyakorlat fentebbi, konkrét vizsgálata remélhetőleg elegendőképpen bizonyította (de Wright C. Mills vagy akár F. Parkinson tanúsága szerint éppígy bizonyította volna a modern kapitalista bürokrácia vizsgálata is), hogy a bürokratikus önkény *minden formájában* a gazdasági önkény táptalaján tenyészik, és hogy az egyik oldala ugyanannyira álösszpontosítás, mint amennyire álönállóság a másik. Következésképp minden olyan követelés, mely az egyik vagy másik kizárólagosságát hirdeti, tudja, nem tudja, az anarchiának pusztán egyik vagy másik pólusát kívánja a szocializmus viszonyai között legalizálni.

Gazdasági gyakorlatában mindkét végletes forma voltaképp kényszermunka és álerkölcs hamis alternatíváját nyújtja a termelő tulajdonos valóságos érdekeltségének kulturált biztosítása helyett, mely „vagylagosság" azután igen hamar a munkakényszer erkölcsi igazolásának, a köztulajdon valóságos elsajátításával szembeni tehetetlenséget kendőző mítosznak bizonyul.

Mindezzel szemben áll a „valóság csele", a szocialista termelőmunka mindennapjainak józan ítélete, mely világosan követeli decentralizáció és centralizáció egymásra, s ezáltal a legkorszerűbb technikára építkező, szerves egységét, tárgyias közvetettségű, konkrét demokratizmusát. Ily módon egyúttal gyakorlatilag tárja fel azt is, hogy „a mítoszok a valóságos önbírálat kezdetével halnak el" (Marx).

TECHNIKAI HALADÁS – „ÁLDÁS VAGY ÁTOK"?

FUKÁSZ GYÖRGY

A tudományos-technikai forradalom folyamata, gyors terjedése korunk egyik legjellegzetesebb vonása. Joggal merül fel tehát a technikai forradalom s általában a technikai haladás tudományos megítélésének, lehetőségei s veszélyei reális mérlegelésének az igénye. E keretek közt merül fel dilemmaként a kérdés: *áldás vagy átok, barát vagy ellenség a technika* az emberiség számára?

E kérdés hazai viszonyok közt is gyakran fogalmazódik meg, többnyire nem is annyira a tudományos irodalomban, mint inkább művészi alkotásokban, a köznapi tudat szintjén. A kérdés hazai jelentkezését színezi annak a problémának a tisztázatlansága: *mennyire indokolt* ma a magyarországi viszonyok közt a tudományos-technikai forradalom kibontakozásáról beszélni?

A szkeptikus vélemények — főként közgazdasági-műszaki paraméterekre való hivatkozásokkal — kétségbe vonják, hogy Magyarország már belépett volna a tudományos-technikai forradalom szakaszába. Ugyanakkor a folyamat megítélésével kapcsolatos kételyek nem akadályozzák meg, hogy hazai viszonyok közt is elburjánozzék az előzőkben megfogalmazott kérdés: áldás vagy átok a technikai haladás? A következőkben éppen ezért ezen *kettős megközelítésben* tárgyaljuk a problémát: vizsgáljuk a tudományos-technikai forradalom hazai aktualitását, majd választ keresünk arra a kérdésre is: áldás vagy átok a technika az ember, az emberiség számára?

I

Közgazdasági-műszaki mutatók alapján kérdéses lehet — a munka szerkezetének, technikai összetételének adott szintjén —, hogy átlépte-e egyáltalán a magyar fejlődés a tudományos-technikai forradalom küszöbét. E küszöb átlépése azt jelenti, hogy a termelés gépesítettsége és automatizáltsága magas fokot ért el. Ezzel szemben köztudott, hogy az automatizálás nálunk még igen alacsony fokú, e téren a magyar fejlődés csak a kezdeti lépéseket tette meg. „A gépek (berendezések) mellett végzett ellenőrző-felügyelő tevékenység hányada közelítőleg az *automatizált munka* arányát jellemzi: ez az arány a minisztériumi ipar egészében 3,3% volt." S nem változtat lényegében ezen a helyzeten az sem, hogy az automatizáltság foka szóródik: egyes iparágakban koncentrálódnak, az átlagnál magasabb értékeket eredményeznek az automatizálás érdekében tett erőfeszítések. „Az átlagnál jóval nagyobb ez (az arány — *F. Gy.*) a villamosenergia-iparban (16,6%), a vegyiparban (6,9%) és a papíriparban (6,4%)."[1] Köztudott, hogy Magyarország viszonylag elmaradott az elektroni-

[1] Az ipari munkások létszámának a végzett tevékenység jellege szerinti megoszlása; „Statisztikai időszaki közlemények", 71. sz. KSH, Bp. 1965, 4. sz. 12.

kus számítógépek alkalmazása tekintetében: 1970-ben a statisztikai kimutatások szerint mindössze 120 elektronikus számítógéppel rendelkeztünk.[2] Tagadhatatlan, hogy a párt és a kormány intézkedései nagy lendületet adhatnak a számítógép-program kialakításával az elektronikus számítógépek gyártásának és fejlesztésének. (Egyben azt is jelezve, hogy súlyozni kell a technikai fejlesztésben, s a tudományos-technikai forradalom egy-egy oldalára — adottságaink szerint — nagyobb súlyt kell helyezni.) A magyar matematikai képzés világszínvonalon áll, s köztudott a híradástechnikai ipar fejlettsége is: ezek reális alapokat nyújtanak a számítógép-program eredményes megvalósításához, amely nem csekély jelentőségű eleme a tudományos-technikai forradalom hazai kibontakoztatásának.

A küszöb átlépésével kapcsolatos szkepszist a *munka gépi felszereltségének* tényei is táplálhatják. A KSH kimutatásai szerint a minisztériumi iparban foglalkoztatott munkások 51,8%-a mindenféle gép, energiameghajtással működő berendezés nélkül végzi munkáját (az NDK-ban ez 31%!). A munka gépesítettségének foka e körben mindössze 27%-os, gép mellett dolgozik a munkások 37%-a (az NDK-ban 45%-a!).[3]

A gépesítettség adott foka, s az automatizáltság adatai arra utalnak, hogy a tudományos-technikai forradalmat ma Magyarországon olyan viszonyok közt kell végrehajtani, amelyek még az ipari forradalom maradékfeladatait is tartalmazzák: így fonódnak egybe a tudományos-technikai forradalom magas szintű fejlődésének alaptendenciái az ipari forradalom jellegzetes tendenciáival, amely utóbbiak színezik a tudományos-technikai forradalom útját is.[4]

A tudományos-technikai forradalom aktualitását mérő közgazdasági-műszaki paramétereknek még egy csoportja táplálhatja a szkeptikus álláspontokat. Ez a csoport az *alaptevékenység* és a *kisegítő munkatevékenység arányait* tartalmazza, ami a munka összetételének megítélésében ugyancsak nagy szerepet játszhat. A KSH adatai szerint a minisztériumi iparban foglalkoztatott munkások 56,4%-a az alaptevékenység, 43,6%-a pedig a kisegítő tevékenység szférájában működött.[5] A kisegítő tevékenység gépesítettsége alacsonyabb fokú, mint az alapvető technológiai tevékenységé. Az anyagmozgatás ennek a rétegnek legjellegzetesebb ága, s ennek gépesítettsége az 5%-ot is alig éri el.[6] A KSH felvétele szerint a minisztériumi ipar munkáslétszámának 17,5%-a anyagmozgatással, szállítással foglalkozik. S ez az arány még kedvezőbb is lehet a valóságosnál, ha figyelembe vesszük, hogy ilyen tevékenységgel az e kategóriába nem sorolt dolgozók jelentős része is kénytelen foglalkozni.[7] Az is közismert, hogy egyes iparcsoportokban a helyzet még az ismertetett ágazatok adatainál is sokkal rosszabb. Hat iparágcsoport — kohászat, építőanyagipar, bányászat, fafeldolgozás, nyomdászat, élelmiszeripar — foglalkoztatja az egész munkáslétszám 39,8%-át, de az anyagmozgatásban részt vevő

[2] „Magyar Statisztikai Zsebkönyv", Bp. 1971, KSH. Magyar Statisztikai Kiadóvállalat, 266.

[3] „Az ipari munkások létszámának a végzett tevékenység jellege szerinti megoszlása", i. m. 60, 15.

[4] „A tudományos-technikai haladás meggyorsításának főbb társadalmi előfeltételei", OMFB, Bp. 1971. május, 41.

[5] „Az ipari munkások létszámának a végzett tevékenység jellege szerinti megoszlása", i. m. 8.

[6] Uo. 15.

[7] Uo. 10—11.

munkásoknak az 58,7%-át adja. A tégla-, cserép- és tűzállóanyagiparban pl. a munkásoknak 52,6%-a anyagmozgatással foglalkozik.

Az anyagmozgatás ijesztően magas részesedése valóban nem felel meg a tudományos-technikai forradalom fogalmából fakadó magas követelményeknek, de még az ipari forradalomból következő követelményeknek sem. Mindezek alapján kell szembenézni a kérdéssel: időszerű-e, aktuális-e a tudományos-technikai forradalommal foglalkozni Magyarországon?

A probléma aktualitását — a magyarországi viszonyok szempontjából, a közgazdasági-műszaki paraméterek alapján — tehát még nem tudtuk bizonyítani. Mégis mi indokolja a tudományos-technikai forradalom vizsgálatát?

Két dolog: egyrészt a perspektívák, másrészt a jelen helyzet mélyebb, differenciáltabb megítélése. *A termelés továbbfejlődése egyszerűen elképzelhetetlen a technikai forradalom lehetőségeinek tudatos felhasználása, kiaknázása nélkül.* Ez nem a távoli jövő feladata, hanem közvetlen perspektívákat jelez. Közgazdászok számításai szerint, még a legszűkmarkúbb számítások szerint is a 80-as évek vezetnek el egy olyan ponthoz, amikor a tudományos-technikai forradalom a maga teljességében kopog Magyarországon az ajtókon.

A téma kutatása ebben a vonatkozásban a perspektíva szempontjából is rendkívül aktuális, hiszen *fel kell készülnünk* még azokra a feladatokra, amelyek a technikai forradalom ilyen módon értelmezett holnapi szintjéből adódnak a magyar társadalomban. A technikai forradalomra való felkészülés olyan problémakört jelent, amely a munka szerepének, a munkához való viszony egész kérdéskörének megítélése szempontjából is alapvető kiindulópont, hiszen a tudományos-technikai forradalom folyamatának különböző szakaszai egyaránt újabb és újabb követelményszinteket jelentenek. A tudományos kutatásnak már ma kell felkészülnie arra, hogy a teljes kibontakozás szakaszában jelentkező feladatokat előkészítse a munka vonatkozásában is, a munka jellege, szerepe, a munkához való viszony szempontjából egyaránt. Nem ok nélkül jelzi a nemzetközi irodalom is a technikai forradalomra való felkészülés problémáinak alapvető jelentőségét. R. F. Behrendt nyugatnémet szociológus a technikai forradalommal kapcsolatos alapvető problémákat, feszültségeket, ellentmondásokat azzal hozza összefüggésbe, hogy a társadalom nem készült fel eléggé a tudományos-technikai forradalom fogadására, a társadalom és az egyén szintjén egyaránt hiányoznak azok az adaptációs készségek, amelyek segítségével az ember, a társadalom képes lenne alkalmazkodni a tudományos-technikai forradalom által keltett új igényekhez.[8] Ez a munka szempontjából, a munkához való motivációs rendszer vonatkozásában egyaránt lényeges problémákat vet fel. Behrendtnek — ha sok vonatkozásban nincs is igaza, mert az egész problémakört a technikának fetisizált, technicista értelmezése alapján közelíti meg — abban feltétlenül igaza van, hogy a társadalomtudományi kutatásnak alapvető feladata a felkészítés: Időben, átgondoltan kell felkészülni és felkészíteni a tudományos-technikai forradalom követelményrendszerére az embert. Ez a felkészülés és felkészítés kettős szinten is jelentkezik. Az egyik szint a társadalom felkészítése szemléletileg. Mindenképpen el kell érni, hogy a társadalom — a tudományos kutatástól a mindennapi tudatig, a közvéleményben jelentkező tendenciákig bezárólag — alkalmas legyen arra, hogy értő módon közeledjék a tudományos-technikai forradalom mind újabb és újabb

[8] R. F. Behrendt: „Der Mensch im Licht der Soziologie. Versuch einer Besinnung auf Dauerndes und Wandelbares im gesellschaftlichen Verhalten", Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1962, 128—129.

fejlődési szakaszaihoz, az e fejlődési szakaszok által napirendre tűzött kérdésekhez. Másodszor: az egyén szintjén is fel kell készülni a tudományos-technikai forradalom által támasztott követelményekre. Ez mindenekelőtt az egyén munkára való felkészültségében jelentkezik, de ehhez kapcsolódóan az ember egész életvitelének átalakulását követeli meg. Nem szűkíthető le tehát a felkészítés egyszerűen a kvalifikáció meghatározott szintjeinek a tisztázására, noha az ezzel kapcsolatos igények pontos tisztázása az egyik legfontosabb része a vizsgálati problémánknak is, hiszen a munkára való felkészülés, a munkához való viszony szempontjából alapvető kiindulópont, hogy mennyire van felkészülve a dolgozó ember a technikai forradalom által létrehozott munkatípusokra, munkafunkciókra, a vele szemben ebből fakadó elvárásokra, követelményekre. A felkészülés tehát az egyik oldala a problémának.

A másik oldal — mivel a tudományos-technikai forradalmat folyamatként értelmezzük — összefügg azzal a problémával, hogy a tudományos-technikai forradalom világfolyamat. Ez azt jelenti, hogy a téma magyarországi kutatása sem lehet provinciális, partikularizált kutatás, nem korlátozódhat egyszerűen a magyarországi adatok elemzésére. Figyelembe kell természetesen azt is venni, hogy a tudományos-technikai forradalom fejlődése, folyamatként való értelmezése számos szakaszt foglal magában. Maga a folyamatjelleg involválja annak elismerését, hogy a különböző fejlettségi fokokon mások a követelmények, más és más a munka jellege és a munkához való viszony szempontjából is eltérő igények fogalmazódnak meg.

A tudományos-technikai forradalom értelmezése körül még ma is viták vannak az irodalomban. Ágh Attila azt a koncepciót képviseli, amely a tudományos-technikai forradalom teljes kibontakozását csakis a szocialista viszonyok között látja reálisnak.[9] Kifejti, hogy a tudományos-technikai forradalom tőkés viszonyok között annyira korlátolt körülmények között alakul, hogy ez a korlátozottság már maga eleve megakadályozza annak teljes kibontakozását. Egyetértve az alapkoncepcióval, meg kell jegyeznünk — és ez témánk vonatkozásában nagyon lényeges —, hogy a technika szocialista és a technika tőkés alkalmazása közötti különbségeket is figyelemmel kísérve, mégis hasznosítanunk kell a technika tőkés alkalmazásából fakadó tanulságokat, ezek elméleti, gyakorlati, munkaelméleti feldolgozásából adódó következtetéseket, mutatis mutandis a szocialista viszonyok között is jelentkező problémák szempontjából. A *technikai forradalom világfolyamat*, s mint világfolyamat nem tűri meg a partikularizált provinciális megközelítést általában sem és a munkához való viszonnyal kapcsolatos következményrendszer vonatkozásában sem.

A tudományos-technikai forradalom mint világfolyamat eleve megszabja az ahhoz való magyar viszony tendenciáit, mutatóit is. Nem lehet országhatárokkal felszabdalni a technikai forradalmat, amely ha tetszik, ha nem tetszik, s ha a műszaki paraméterek tekintetében még nem is látszanak nyomai, mégis csak jelen van a mai magyarországi viszonyok között is. Több vonatkozásban is *jelen van*. Egyrészt mint *követelményszint*. A tudományos-technikai forradalom világfolyamat volta a munka, a munkához való viszony szempontjából is alapvető jelentőségű abban a vonatkozásban, amit egyáltalán a világszínvonal fogalmán szoktunk érteni. A tudományos-technikai forradalom által diktált

[9] Ágh Attila: Marx kommunizmus-elmélete és a tudományos-technikai forradalom világtörténeti folyamata; „Társadalmi Szemle", 1971/11, 73—74.

tempó támaszt olyan követelményeket, amelyek a magyarországi forradalom szempontjából is alapvető jelentőségűek. A tudományos-technikai forradalom különböző ágai más és más országban bontakoznak ki. Mindig a legélenjáróbb szintet kell alapul vennünk és ehhez kell viszonyítanunk hazai lehetőségeinket, adottságainkat is.

A termelésnek a technikai forradalom által kialakított lehetőségeit vizsgálva a termelésnek a szintjével a világszínvonalhoz kell igazodni, már csak azért is, mert Magyarország nagyon erősen *külkereskedelmi* gazdasági kapcsolatokra utalt ország. Köztudott, hogy Magyarországon a nemzeti jövedelem megtermelésének 40%-a a külkereskedelmi kapcsolatokban bontakozik ki, messze meghaladva ezzel pl. Svájcnak vagy más kereskedelemigényes országnak a szintjét. Az is köztudott dolog, hogy a magyar külkereskedelmi kapcsolatok elég jelentős része — a KGST-országokhoz kapcsolódó, több mint 60%-on túlmenőleg — vezető tőkésországokhoz fűződik. Sok olyan két- vagy többoldalú kapcsolat, kooperációs szerződés jelzi azt az utat, amelyen Magyarország a világszínvonalhoz igyekszik igazodni, amely ugyanakkor a tudományos-technikai forradalom mint világszinten jelentkező igényrendszer hazai vonatkozásait is megszabja.

A győri Vagon- és Gépgyár kapcsolatai a Mannal, a Volvóval és más világszinten mozgó nyugati cégekkel, eleve jelzik a tudományos-technikai forradalom élenjáró ágazatainak bekapcsolódását a magyar fejlődésbe. De amennyiben nem ilyen kooperációs szerződések alapján jelentkeznek a problémák, akkor is a világpiacon megjelenő magyar áruk megtermelésével kapcsolatban az igény mindenképpen a technikai forradalom világszintjéhez való igazodás, tehát a tudományos-technikai forradalom mint világfolyamat igényeket támaszt a külkereskedelem vonatkozásában is.

A világszinthez kapcsolódás lényeges a tekintetben is, hogy a tudományos-technikai forradalom *következményei hogyan hatnak* a magyarországi viszonyok között. Nevezetesen: a technika alkalmazása nyomán jelentkező *társadalmi problémák, ellentmondások, feszültségek* gyakran elválnak keletkezésük talajától és hatásuk átsugárzik más területekre, más országokra is, így a technika tőkés alkalmazása következtében jelentkező társadalmi problémák, ellentmondások, feszültségek technicista áttételezéseken keresztül megjelennek szerte a világon, így Magyarországon is. Azt lehetne talán mondani, hogy a technika alkalmazása folyamán jelentkező problémák megelőzik magukat a technikai megoldásokat, és sok vonatkozásban úgy jelenik meg a probléma, hogy a technika tőkés alkalmazása következtében jelentkező feszültségek, ellentmondások, problémák, nehézségek megelőzik magát a tudományos-technikai forradalom műszaki, közgazdasági vonatkozásban történő jelentkezéseit. Nem túlzás — valószínűleg — az a paradox megállapítás, hogy a tudományos-technikai forradalom következményei, sokszor negatív hatásai, már itt vannak a magyar viszonyok között, anélkül, hogy a tudományos-technikai forradalomban jelentkező lehetőségek, gazdasági, műszaki megoldások megalapoznák ezeket a problémákat. A problémák, az ellentmondások előtte járnak a technikai forradalom lehetőségeiből következő áldásoknak, a technikai forradalom pozitív folyamatainak. Ezzel függ össze, hogy a tudományos-technikai forradalom valóságos problémái helyett gyakran a technika tőkés alkalmazása következményeként jelentkező ellentmondások asszociálódnak magával a technikai forradalommal. A közvéleményben nem véletlenül kapcsolódik egybe a technikai forradalom, az automatizálás a munkanélküliség

problémáival, utalva arra, hogy a technika tőkés alkalmazásának következményeként egyre növekszik a munkanélküliség veszélye. Ráadásul ezt a folyamatot úgy sikerül átértelmezni a technicizmus jegyében, hogy a munkanélküliség átfogalmazódik technológiai munkanélküliséggé. (Pl. Wirtz, az Egyesült Államok volt munkaügyi minisztere könyvében[10] is így értelmezi.) Ilyenképpen a technikai forradalomhoz kötődik a tőkés társadalmat alapvetően emésztő társadalmi baj, a munkanélküliség, ami pedig része a tőkés társadalom népesedési törvénye Marx által meghatározott tartalmának. A technicizmus a technológiai munkanélküliséget vetíti ki a technikai forradalomra mint olyanra, s így kelt olyan félelmeket, amelyekre az jellemző, hogy világszerte a technikai forradalomhoz, az automatizálás folyamataihoz eleve asszociálódik a munkanélküliség képe. Ez a képlet jelenik meg szocialista körülmények között is, az automatizálást eleve munkanélküliségkeltő tényezőként tárgyalva. Pedig a technika tőkés alkalmazásától a technika szocialista alkalmazása, a tudományos-technikai forradalom szocialista viszonyok között, többek között éppen ebben a vonatkozásban különbözik alapvetően, minthogy a szocialista társadalom tervgazdálkodó társadalomként eleve számításba tudja venni, megtervezi az automatizálás, a technikai forradalom nyomán bekövetkező átalakulásokat a munkaerő-struktúrában. Tehát eleve téves a munkanélküliségnek a technikai forradalommal való asszociálása és ez a tévedés maga is mutatja, hogy hogyan jelenik meg a tényleges problémaként jelentkező, a technika tőkés alkalmazásának kísérőjelenségeként megnyilvánuló probléma, társadalmi feszültség, a világfolyamatként kibontakozó technikai forradalom hatásaként a mai magyar viszonyok között is. (Meg kell jegyeznünk, hogy természetesen az automatizálás, a technikai forradalom előre haladó folyamata egyrészt a munkaerőmérlegben megnyilvánuló átalakulásokat eredményez: köztudott dolog, hogy a termelés automatizálása nagyságrendileg alacsonyabb szintre csökkenti az eleven emberi munkaerővel szembeni igényeket. Ez azonban nem munkanélküliséget jelent, hanem a munkaerő tervszerű átirányítását. Másrészt azt is meg lehet jegyezni, hogy hellyelközzel a technikai forradalom vívmányainak alkalmazásához kapcsolódva valóban jelentkeznek a munkanélküliséghez hasonló tünetek üzemen belül, de regionálisan is. Kérdés, hogy ezek a tünetek mennyiben minősíthetők valóban technológiai munkanélküliségnek, illetve ezeket a tüneteket nem egyszerűbb-e, és nem a valóságnak megfelelőbb-e, ha a technika szocialista alkalmazásától idegen törekvések hatásaként fogjuk inkább fel. Ugyanis szocialista viszonyok között is van arra lehetőség, hogy a technikai vívmányokat nem szocialista módon, hanem tőkés módon, profitcentrikus szemlélet jegyében alkalmazzák. Ez pedig valóban elvezethet a technika tőkés alkalmazásának társadalmi következményeihez hasonló jelenségekhez, így elvezethet bizonyos szinteken a munkanélküliséghez is. Mindenesetre a technika tőkés alkalmazásának hatására jelentkező problémák így jelenhetnek meg a szocialista viszonyok között is.)

A technika alkalmazásának következményei gyakran az irodalmi, művészeti életben is megjelennek, nem is beszélve a közvéleményben elterjedt elgondolásokról. Nagyon gyakori ennek nyomán a technikai elidegenedésről, a technika hatására fellépő elembertelenedésről, a világ elgépiesedéséről, atomizálódottságáról beszélni. A technikai elgépiesedettség, elembertelenedettség elítélése

[10] W. W. Wirtz: „Labor and the Public Interest", Harper, New York 1964.

a munka jellegében, a technikai forradalom következtében fellépő, annak átmeneti szakaszaihoz kötődő, a rutinmunkához hasonló folyamatoknak, jelenségeknek az elvetése, tagadása arra figyelmeztethet bennünket, hogy mennyire elébe szalad a tudományos-technikai forradalom másutt jelentkező negatív hatásainak egész rendszere magának a tudományos-technikai forradalom műszaki, gazdasági folyamatainak, tendenciáinak. Ennyiben is lényeges, hogy a tudományos-technikai forradalom problémáit, mint aktuális problémákat vizsgáljuk, és kutatásainkban a technikai forradalomnak a munka szerepére gyakorolt hatásait ebben a vonatkozásban is felmérjük.

A tudományos-technikai forradalom világfolyamat voltának még egy aspektusát kell kiemelnünk. A tudományos-technikai forradalmat mint világfolyamatot abban a vonatkozásban is aktuálisnak kell tekintenünk a magyarországi viszonyok között, hogy a technikai forradalmat a maga *totális* létében kell figyelembe venni, nem elégedve meg a technikai forradalom egyik-másik vonatkozására való redukálásával. Véleményünk szerint a bevezető gondolatokban jelzett szkeptikus vélemények mögött a tudományos-technikai forradalomnak egy leszűkítettebb értelmezése húzódik meg, amely a technikai forradalmat kizárólag vagy főként közgazdasági, műszaki paraméterek szempontjából ítéli meg.

A tudományos-technikai forradalom fogalmilag sem redukálható csupán a termelés műszaki, közgazdasági szempontból vizsgálható paramétereire. Kétségtelen, hogy a tudományos-technikai forradalom mindenekelőtt ma is a termelés szférájára vonatkozik. (És ez a tény az, ami a bevezetőben jelzett és a redukálást megalapozó szempontok mögött meghúzódik.)

A tudományos-technikai forradalom a termelésben, főként az ipari termelésben fejlődött ki nagy gyorsasággal, a termelés technikai felszereltségében, a munkaeszközök radikális átalakulásában, a munka tárgyának megváltozásában. A szintetikus anyagok bekapcsolásával, az energiaforrások radikális megváltozásával, perspektivikusan a forradalmár-energiahordozók, a nukleáris energia megjelenésével és a termelésbe való bekapcsolódásával, valamint a tudomány közvetlen termelőerővé válásával függenek össze ezek a folyamatok. Mindezek eredményeként az ember helyzete alapvetően változik meg a termelés folyamatában, az ember — Marx szavaival szólva — a termelésnek szolgaian alárendelt pozícióból a termelés mellé kerül, a termelési folyamat irányítójává, ellenőrzőjévé emelkedik fel.

A tudományos-technikai forradalom kibontakozása a termelés szférájában sem szűkül le természetesen az ipari termelésre, hiszen a tudományos-technikai forradalom egyre inkább behatol a mezőgazdasági termelésbe, forradalmasítva azt, de óriási jelentőségű a tercier-szektor, a szolgáltatási ágazatok fejlődése szempontjából is. Nem is beszélve a tudományos-technikai forradalom vívmányai alkalmazásának a jelentőségéről a hírközlésben, a közlekedésben és más területeken. Köztudott dolog tehát, hogy a tudományos-technikai forradalom elsősorban ezeken a területeken fejlődik, bontakozik ki erőteljesen. Ennek ellenére indokolatlan a tudományos-technikai forradalmat kizárólag annak termelési oldalára redukálni, olyan közegben, amelyre éppen az a jellemző, hogy a tudományos-technikai forradalom mennyire átfogja világfolyamatként a létezés minden szféráját. A tudományos-technikai forradalom ma már jelen van az ember mindennapi életében. A technika az ember által alkalmazott technikai vívmányok segítségével behatol az ember környezetébe, átalakítja, módosítja, technizálja a világot. A világ technikai befolyásolásának

hatására olyan változások lépnek fel, amelyek az embert arra késztetik, hogy a technika eredményeivel, a technikai forradalom tényeivel nap mint nap, óráról órára, pillanatról pillanatra számoljon.

Az embert környező világban egyre szignifikánsabb módon jelennek meg a technika adottságai, a hírközlésben, a közlekedésben, a mindennapi élet kulturáltságában, a civilizációs javak formájában a telefontól a televízióig, a tömegközlekedési eszközöktől a repülőközlekedésig, a háztartási gépektől a villanyborotváig, se szeri se száma azoknak a technikai vívmányoknak, amelyek ma már az emberi létezés természetes velejáróinak minősülnek.

Az ember a technikai forradalom adottságait természetes adottságokként valósággal beleépíti környezetébe. Ez az embert környező természetnek az új minősítését is lehetővé teszi. Marx annak idején megkülönböztette a „második természetet" azzal, hogy az ember megjelenésével az első, ember nélküli természethez képest átalakul a természeti környezet, hiszen az ember megváltoztatja a természetet jelenlétével, befolyásolja, rányomja bélyegét, megemberiesíti a természetet. A környezet technizálása a „második természetnek" pozitív és negatív értelmű továbbvitelét egyaránt magával hozza. (Olyan következményeivel is számolnunk kell, mint a természet megfertőzése a modern technikai folyamatok alkalmazásával. Így pl. világszerte jelentkező nagy probléma a levegő szennyeződése, a kémiai ártalmak jelentkezése, a víz elszennyeződése vagy az atomrobbanások következtében fellépő szennyeződések, fertőződések.) A technikai forradalom ebben a vonatkozásban is jelen van Magyarországon, ha a *technikai forradalmat a maga totalitásában* tekintjük és nem egyszerűsítjük le csupán a technikai forradalom közgazdasági, műszaki vonatkozásaira.

A tudományos-technikai forradalom elsősorban nem a termelés egészében fejlődik, hanem a haditechnikában. A haditechnika jelenleg a technikai forradalom élvonalában halad, szocialista vonatkozásban és tőkés viszonyok között egyaránt. Ezt a tényt, ennek hatását sem lehet figyelmen kívül hagyni, hiszen a technikai forradalom óriási anyagi erőket köt le és problémákat okoz a fegyverkezési verseny mai szintjén. Ez méltán kelt veszély-érzeteket az emberekben s önmagában is nagy szerepet játszik abban, hogy a technikai forradalommal szembeni félelmek, kultúrpesszimista, antitechnicista törekvések olyannyira elterjedtek a mai világban.

A technikai forradalom előtt ma már nincsen elzárva az emberi létezésnek egyetlen része, egyetlen pólusa sem és a tudományos-technikai forradalom expanzív, agresszív jellegét mutatja, hogy olyan szférákba is behatol, mint a kultúra, a művészet területe.[11]

A művészet mai fejlődési lehetőségeit egyszerűen nem lehet figyelembe venni anélkül, hogy ne elemeznénk a technikai forradalom által keltett lehetőségeket és veszélyeket, problémákat és adottságokat. A tudományos-technikai forradalom kikényszeríti a vele való konfrontálódást az emberi élet minden rétegében, pl. a művészi tevékenységben. A művészet fejlődését alapvetően átalakítja, fejlődési lehetőségeit és problémáit behatárolja a technikai forradalom nyomán jelentkező olyan konzekvenciasorozat, amely először a művészi ábrázolás tematikájában, tartalmában jut kifejezésre, a művészi tevékenységek, törekvések tárgyában, a technizálódott világ problémáinak művészi megfogalmazását tűzve napirendre. A művészet mindig is saját koráról akart szólni, ettől vált igazán korszerűvé és igazán művészetté. Teljesen érthető, hogy a ma

[11] V.ö. Fukász György: Művészet és technika, Bp. 1970; „Népműv. Prop. Irod." 200.

művészete is a ma világáról akar szólni és ebbe beletartozik a technika világa. Érthető, hogy minden művészet a technikai forradalomhoz való viszonyá igyekszik tisztázni. A technikai forradalom által keltett szituációk érzékelését vel foglalkozik. Nincs egyetlen művészet sem — noha a művészetek közöttnem lehet egyenlőségi jelet tenni minden vonatkozásban, más a helyzet a filmművészet esetében és megint más az irodalomnál —, amely ne jutna el egy olyan pontig, hogy véleményt formáljon a ma technikai vívmányairól.

Alapvetően átalakul a művészet kommunikációs rendszere a technikai forradalom eredményeként. A tömegkommunikációs és telekommunikációs eszközök segítségével alapjaiban változik meg a művészet és közönség viszonya. Más módon jut el a művészi termék a közönséghez, mint a technika vívmányai — rádió, televízió, magnetofon, lemezjátszó stb. — előtti korszakban. És már ma fel kell készülnünk videokazetta elterjedésére, a tv-konzerv megjelenésére, ami a hagyományos kulturálódási, művelődési formák további átalakulását is minden bizonnyal napirendre tűzi. Mint ahogyan napirendre tűzi a tömegkommunikációs eszközök léte a népművelés hagyományos eszközrendszerének a modernizálását is, a hagyományos népművelési eszközöknek a tömegkommunikáció által támasztott új lehetőségekkel való szinkronbahozását. A művészi tevékenység kommunikációs eszközrendszere hallatlanul kitágítja a művészet hatókörét, a művészet demokratizálásával a szocialista kulturális forradalom alapvető tényezőjévé válik ebben a vonatkozásban a tudományos-technikai forradalom. De nemcsak kitágítja a hatókörét, hanem a reprodukálhatóság tényével a művészet eredményeinek nagyobb konzerválását is jobban lehetővé teszi az eddigieknél. Míg eddig a „verba volant" jegyében egy-egy művészi termék kb. egy koncert elhangzásával véget is ért, ma már eljutott a fejlődés olyan fokig, hogy lemezekkel, magnótekercsekkel lehet rögzíteni a koncert eredményét, a koncert produktumait és a technikai reprodukálhatóság jegyében lehet a technikai forradalom vívmányait hasznosítani. Igaz, hogy ez nem ellentmondásmentes, és Walter Benjamin a technikai reprodukálhatóságnak a művészet szempontjából játszott szerepét nagyon is kettős értelemben közelíti meg, egyrészt a lehetőségek oldaláról, másrészt azonban a művészetre gyakorolt negatív hatását is számbaveszi, jelezve, hogy a művészetben éppen a hic et nunc a lényeg, amely ha eltűnik, akkor elvész a művészet aurája. Mégis az a véleményünk, hogy a művészet kommunikációs rendszerének átalakulása a technikai forradalom eredményeképpen óriási lehetőséget jelent, a kultúra demokratizálásának, a művészet tömeghatásának nagy növelését teszi lehetővé.

A technikai forradalom új lehetőségeket nyújt a művészetek számára kifejezési eszközeinek átalakításában is.

Új művészetek keletkeznek, összefüggésben az előzőkben jelzettekkel, mint pl. a filmművészet, amely éppen a technikai forradalom vívmányainak alkalmazása nyomán válhatott művészetté. A filmművészet keletkezésében a művészettörténet és a technikatörténet metszéspontjában jelentkező tendenciák adják a kiindulási alapot és a filmművészet művészeti fejlődését is voltaképpen technikatörténeti alapok teszik lehetővé. A film új és új vívmányai, a filmművészet művészettörténeti korszakai, a cinéma vérité, az új hullám stb. tulajdonképpen direkt módon kapcsolódnak a technika forradalmi vívmányaihoz. Anélkül, hogy ezt a problémát is részletesen boncolnánk, csak jelzésszerűen próbáltunk utalni arra, hogy még ilyen extrém módon vizsgált területen is, mint a művészet, milyen alapvető jelentőségű a tudományos-technikai forradalom jelentkezése.

A konklúziónk az, hogy a tudományos-technikai forradalom *totális folyamat*, mindent átfogó folyamatként van jelen és mindent átfogó voltából következőleg ez a világfolyamat rendkívüli módon aktuális a mai magyarországi viszonyok között is, akkor is, ha a munka gépesítettségének, automatizáltságának a foka ezt még nem indokolja. A technikai forradalomnak leszűkített, redukált értelmezése helyett egy *komplexebb* megközelítést figyelembe véve, a technikai forradalmat világfolyamatnak tekintve, elgondolásaink szerint nagyon is indokolt már ma, nemcsak az előkészítés szempontjából, a felkészülés vonatkozásában, hanem a tudományos-technikai forradalom mai jelentkezési formája tekintetében is a vizsgálódás.

II

A tudományos-technikai forradalom fejlődése napirendre tűzte e kérdés megválaszolását — áldás vagy átok, barát vagy ellenség a technikai haladás? A kérdés megfogalmazásaiban kifejezésre jutnak a technika valóságához fűződő várakozások, valamint a technikai forradalom várható egyéni, társadalmi következményeivel szembeni bizonytalanságok is. Ennek forrásai közt a probléma tudományos kidolgozásának fogyatékos volta is szerepel. A technicizmus értelmezései még csak tovább tetézik a bizonytalanságot, gátolva, hogy az ember szembenézzen magával a technikai forradalommal, a technika valóságával, társadalmi összefüggésekben tisztázható-értékelendő tartalmával.

A technikai forradalom valóságára ráépül a torzító technicista szemlélet, elfedve a technika valóságát. E torzítás mögül kell kibányászni a technika alapvető, valóságos problémáit, hiszen a technikai haladás valóban napjaink nagy kérdőjele, amely érthető módon nagy hatást gyakorol a világra, erőteljesen irritálja a gondolkodást, befolyásolja az életmódot, a magatartást. Valóságos katalizátorként működik, gyorsítja a tisztulást a társadalom alapvető kérdéseivel kapcsolatban.

A tudományos-technikai forradalom kétségtelenül az emberiség óriási lehetőségeinek a forrása, hordozója, egyszersmind problémája, sokszor megoldhatatlannak tűnő nehézsége, amely ijesztő rémként fordul szembe a felé avatatlanul közeledővel.

A torz technicista szemléletek eltakarják a valóságos problémákat, mégis még ezek is a valóságból származnak. Ez a felfogás tulajdonít *antinómikus jelleget* a technikának, végletesen feloldhatatlan ellentmondásnak minősítve azt. A nyugatnémet W. Linke szerint a technika, mint minden alkotás, „antinómikus jelleggel bír".[12] Ebből a pozícióból akarja megértetni a technika jelentőségét, leszerelve a technikaellenességet. Ilyen értelmezés alapján a technika könyörtelenül áll szemben az emberrel, az emberiséggel, mint a palack elszabadított szelleme. A technika félelmetes, az emberrel szemben mitizált hatalomként jelenik meg a burzsoá ideológusoknál, pl. Werner Linke idézett könyvében is.[13] A kapitalizmusban lezajló tudományos-technikai forradalom ellentmondásos hatásai következtében merül fel a kérdés: vajon úrrá tud-e lenni az ember a technikai tudományos forradalom „szellemén". A technicizmus szerint a technika eluralkodik az ember felett, nem a technika lesz az ember szolgája, hanem az ember válik a technika rabjává, s képtelen hatalmát

[12] Werner Linke: „Technik und Bildung", Quelle & Meyer V. Verlag, Heidelberg 1961, 12.

[13] Linke, 17.

érvényesíteni a tudománnyal, a technikával szemben. A technikai haladás, az automatizálás olyan nehézségeket, dilemmákat állít az ember elé, amelyeken képtelen úrrá lenni — kapitalista viszonyok között. Ebben mindenekelőtt a technikai haladás, az automatizálás kapitalista viszonyok közti reális folyamatai játsszák a főszerepet — a tudományos-technikai forradalom, a technikai haladás — s főként az automatizálás még részletesebben vizsgálandó súlyos ellentmondásai. A kapitalista automatizálás immanens ellentmondásai, valamint társadalmi hatásait jelző buktatói valóságos ellentmondásain túlmenően azonban a technicista szemlélet állítja be olyanként a technikai haladás problémáit, mint amelyek önmagukban, technikaként antinómikusak, azaz a technikai viszonyokat igyekszik felelőssé tenni a technikát alkalmazó kapitalista társadalom viszonyaiból fakadó ellentmondásaiért. Ezzel továbbépítik azokat az eszközöket, melyek alkalmasnak látszanak a kapitalista társadalmi viszonyok ellentmondásainak elleplezésére. A technika antinómikus jellegét hangoztató véleményeknek kiterjedt irodalma keletkezett a mai polgári ideológiában. Ez az irodalom kifejezi a technikai haladással szembenálló értetlenséget, a polgári társadalomtudomány tehetetlenségét, illetőleg nagyon is tudatos szándékát ezen alapvető kérdés tisztázása körében: a technikai haladás barát vagy ellenség? Jellegzetesen jelenik meg ez a törekvés R. H. MacMillan könyvében.[14] MacMillan könyve 1956-ban jelent meg, s az automatizálásnak már viszonylag korai szakaszán mutatja ezt az antinómikusság-magyarázatot. (A könyv elején egy kép látható: egy ijesztő robotember magaslik fenyegetőleg egy igen pici kis ember fölé — ez kifejezi a szerző álláspontját a maga által megfogalmazott kérdésben: „Barát vagy ellenség az automatizálás?") Barát vagy ellenség a technikai haladás — ezt kutatja a nyugatnémet F. Pollock több kiadást megért, s több nyelvre lefordított könyve is. Mint írja, könyvében arra vállalkozik, hogy „... okát adja: a ‚második ipari forradalom' milyen reményeket és veszélyeket hordoz magában?"[15] Természetesen nem vezet bennünket tévútra a terminológia: a tudományos-technikai forradalom, a technikai haladás fogalmát gyakorta helyettesíti az ún. „második ipari forradalom" fogalma.

Az osztrák Fritz Klenner is ebből a dilemmából indul ki, célját abban fogalmazva meg, hogy választ keressen arra a problémára, amelyet a bevezetés címe fejez ki: „Technikai haladás — áldás vagy átok?" Klenner szerint „ez az a kérdés, amely az emberek előtt áll, és amelyre választ próbálunk adni munkánkban".[16] Válasza keresésekor Pollock felfogására és könyvére utal vissza, a szakszervezeti mozgalom számára próbál orientációs pontokat nyújtani, s a foglalkoztatottság problémáinak, a munkanélküliség fokozódásának, valamint az automatizált üzemek árdiktátumának megelőzésére tesz javaslatot.

Theodor Litt nyugatnémet pedagógus-filozófus is a technikai haladás antinómikus jellegének hangoztatásából indul ki. Szerinte az automatizálás áldás vagy átok-voltát csakis úgy lehet értelmezni, hogy „egyazon gyökérből fakad áldás és átok".[17] Míg MacMillan és mások a technikai haladás védelmének szándékával, addig Litt éppen ellenkező szándékkal, technikaellenes következtetések levonásához keresi az alapokat a technika antinómikus jellegének a

[14] R. H. MacMillan: Automation. Friend or Foe? „University Press", Cambridge 1956.
[15] F. Pollock: „Automation", New York 1957, VI.
[16] F. Klenner: „Die Automation und wir", ÖGB kiadás Wien, 21.
[17] Theodor Litt: „Technisches Denken und menschliche Bildung", Heidelberg 1957, 64.

hangoztatásával. (Az automatizálás, a technikai haladás valóságos ellentmondásosságának megismerésével érthetjük majd meg, hogyan juthatnak homlokegyenest ellentétes álláspontokra a technikai haladás értelmezésében a burzsoá ideológia technicista képviselői, a technikai haladás igenléséhez és tagadásához is, antinómikus voltának hangoztatásával keresve az érveket.)

*

A technikai haladás antinómikus jellegűként való értelmezése a technicizmus jegyeit viseli magán. Kérdés: *mi a technicizmus lényege?* A technikai haladás felgyorsulása lehetőségeket teremtett a *technikai viszonyok fetisizálására.* Erre csábító lehetőségeket teremtett a technikai haladás problémáinak előtérbe nyomulása, a társadalmat oly nagyon foglalkoztató technikai haladás jelentőségének tagadhatatlan, hatalmas méretű növekedése. A technicista szemlélet valósággal fétist teremt a technikából, a technikai viszonyokat kiemelve, kiszakítva a társadalom keretei közül, izolálva a technikai viszonyokat, önmagukban, csak technikaiként értelmezve azokat. A technicizmus ideológiájának legbensőbb tartalma voltaképpen a *társadalmi viszonyoknak a technikai viszonyokra redukálásában van.* A technicizmus eltorzítja s felnagyítja a technikai haladás valódi szerepét, jelentőségét, s bár reális problémákat ragad meg, de azokat túlhajtja, eltúlozza, s mint mindig, úgy ebben az esetben is, az igazság eltúlzása, túlhajtása éppen ellentétébe, a hamisságba csap át. A technikai haladás valódi szerkezete eltorzul a technicizmus túlzása következtében. A valóságos technikai viszonyok szerepének eltúlzása, kinagyítása, abszolutizálása, egyedülvalóként, meghatározóként való értelmezése — ez a reakciós-idealista technicista felfogások ismeretelméleti gyökere. Ez az ismeretelméleti forrás — összetalálkozva a mai burzsoázia egyértelmű ideológiai-politikai igényeivel, céljaival — vezet el a technikai haladás technicista értelmezéseihez.

A technicizmus lényegének vizsgálatakor egy furcsa *kettősség* tűnik fel: a technika értékelésére vonatkozó nézetek ugyanis kettős előjellel túlozzák el a technikai viszonyok szerepét a társadalom és az egyén szempontjából. A technicizmusnak kétféle, látszólag teljesen ellentétes, egymással szembenálló válfaja létezik: pozitív és negatív előjelű technicizmus (antitechnicizmus). S ez a kettős értelemben felfogott technicizmus-kép felel meg a technicizmus ideológiája valódi képének, ez tárja fel a technicizmus egész érvényesülését tartalmazó alapvető tendenciákat. Eltakarja viszont a technicizmus veszélyeinek jelentős részét az a nézet, amely a technicizmust csakis annak pozitív előjelű megnyilvánulásaira korlátozza, s csakis a pozitív előjelű technicizmust, ha úgy tetszik, a szűkebb értelemben vett technicizmust tekinti technicista felfogásnak. A valóságban a technicista mítoszok kettős előjelű keltéséhez nemcsak a technikai viszonyok pozitív értelmű túlbecsülése járul hozzá, hanem ugyanilyen technikai mítoszkeltő technicista szemléletnek minősül a technikai viszonyok negatív, lebecsülő eltúlzása is. A technikai viszonyok fetisizálása, a társadalmi viszonyok szövetéből történő kiragadása, nemcsak abban a formájában következik be, hogy a technikában az emberi élet legfőbb pozitív értékét, a társadalom fejlettségének egyedüli vagy legfőbb mértékegységét látja valaki. Ezzel egyszersmind a társadalmi haladás céljait, irányait is a technikai haladással orientálva: a társadalmi haladást azonosítva a technikai haladással. Ugyanez a képlet: a társadalmi viszonyoknak a technikai viszonyokra történő redukálása jellemzi a negatív előjelű technicizmust, azt a technikai mítoszt is, amely a „technika démonától" való rettegés filozófiája, amely való-

Bígos „technofóbia". A technika mértékegység, a fejlettség fokmérője e szemlélet szerint is, csakhogy — a pozitív előjelű technicizmussal ellentétben — e fokmérő a tilalomfák képében jellemzi a társadalom haladásának az útját, a technika haladása— a technika és nem a kizsákmányolás — a legfőbb akadálya a társadalmi haladásnak. Míg a pozitív előjelű technicizmus a technikai haladással azonosítja a társadalmi haladást, s a technikai haladásban jelöli meg a legfőbb jegyét, mozgatórugóját, addig a negatív előjelű technicizmus, *az antitechnicizmus látszólag éppen ellenkezőleg, tagadja a technikát, de éppen azáltal, technicista módon, ahogy a technikai haladásban fogalmazza meg az ember, az emberiség legfőbb ellenségét, s a technikai haladással való szembefordulásban, a technikai haladás által okozott „mérhetetlen szerencsétlenség"* (Jaspers) leküzdésében fogalmazza meg az emberiség egyetlen útját, kiútját a tudományos-technikai forradalom által okozott útvesztőből. Ennek megfelelően polarizálódnak a technicista vélemények, a kiindulópontként felemlített kérdés megválaszolásában, pozitív előjelű technicista véleményekre, amelyek a technikai haladás mindenhatóságát hirdetik („a technikai haladás az emberiség áldása", egyetlen vagy legfőbb jótevője, az emberiség barátja), vagy éppen ellenkezőleg, a szembenálló póluson megfogalmazódó véleményekre, amelyek viszont a technikai haladásban, a technikában, s nem másban fogalmazzák meg az emberiségre leselkedő legnagyobb veszélyt („a technikai haladás az emberiség átka, ellensége"). Ez is, az is *minden társadalmi viszonyt a technika szemszögéből ítél meg, s ez a technika fetisizálásának a lényege*, ebben fejeződik ki a társadalmi viszonyoknak a technikaiakra való redukálása, s e tekintetben már nem az a mérvadó, hogy a technika megítélésében a pozitív vagy pedig a negatív megközelítés jellemző-e? Maga a technikai fétis a perdöntő, s ezen az alapon egyesülnek a látszólag teljesen ellentétes irányokból elinduló és ellentétes megítéléseket tartalmazó vélemények egységes szemléletében a technicizmus elkülönülő, de mégis egységükben összekapcsolódó válfajainak képében. Így találkozik össze a pozitív technicizmus, amely lényegében a kapitalizmus liberális apologetikájának egyik válfaja, megújulása, a negatív előjelűvel, amely viszont a romantikus apologetikáé.

A technicizmus keletkezésében nagy szerepet kap, akárcsak terjedésében, egy sajátos gondolatcsúsztatás, amelyre jellemző, hogy azonos értelemben tárgyal két kapcsolódó, de ugyanakkor különböző dolgot, tévesen azonosítva a technikát a technika alkalmazásával. E két fogalom — *technika és a technika alkalmazása* — korántsem azonos. A technicizmus a technikai haladásról szólva a technika alkalmazásának a problémáját fejtegeti, s ugyanakkor a technikával azonosítja az alkalmazást. Ezzel a manőverrel tesz kísérletet arra, hogy a technikai haladás egész problematikáját kiszakítsa, elválassza a társadalmi viszonyoktól. A technika alkalmazásának társadalmi meghatározottságát, a társadalmi determinánsok létét és működését jóval nehezebb dolog lenne tagadni. Egyszerűbbnek látszik a dolog azáltal, hogy a technikai haladás problémáit magukat is e torz azonosítás jegyében tárgyalják, mintha a technika maga helyettesíteni tudná a technika alkalmazásának bonyolult, de társadalmi determinánsok meghatározó hatásait hordozó folyamatait. Ez az azonosítás a technika és a technika alkalmazása között éppen ezért kulcsszerepet nyert az egész technicizmus-komplexumban, a technicizmus elkövetne mindent az azonosítás érdekében, s azután kiaknázná az azonosítás-adta lehetőségeket.

A technikai haladás megértésének alapvető összetevője nem is maga a technika, hanem annak meghatározott célból történő, meghatározott jellegű alkal-

mazása. Ez az a mozzanat, amely a technikai haladás természetét, jellegét — társadalmi jellegét mindenekelőtt — megvilágíthatja a vizsgálódó előtt. Fel kellett tárni ennek megértéséhez a technika és konkrét alkalmazási formái közötti tényleges viszonyt, hogy ennek fényében világíthassuk meg a technicizmus elsődleges hibaforrását, e viszony téves értelmezését. Marx ennek a viszonynak a lényegére utal, Proudhonnal vitatkozva, követelve a technika, a gép, valamint a technika alkalmazásának mint közgazdasági-társadalmi viszonynak a megkülönböztetését. A technikát a társadalmi viszonyok szövetéből kitépő technicista szemlélet elméleti forrását támadja Marx Proudhon felfogásában, mikor ezt írja: „A gép éppoly kevéssé közgazdasági kategória, mint az ökör, amely az ekét húzza . . . A gépek alkalmazásán alapuló modern gyár, az társadalmi termelési viszony, közgazdasági kategória."[18] A technicizmus viszont éppen ezt az oldalt, a technika — alkalmazásában manifesztálódó — viszony-voltát hagyja figyelmen kívül, vagyis a technika társadalmisága hullik ki éppen a technicizmus technikamagyarázatából. Elvész a technika közvetlen társadalmisága a technika alkalmazásának a technikával való közvetlen azonosításával.

A gépek azonosítása a gépek alkalmazásával már a gépi termelés kezdeteinél megjelenő torz szemlélet. A XIX. század első felében az ipari forradalom a gépi termelés életrehívásával ezt a torz, félrevezető szemléletet termelte ki a munkások között lábrakapott gépromboló mozgalomban, az ún. „luddizmus"-ban, amely nem tudott különbséget tenni a gép és annak tőkés alkalmazása között. Ebből adódott az a torz szemlélet, amely a gépet hibáztatta tőkés alkalmazásának következményeiért. „A gép elveszi a kenyeret a munkásoktól" — hirdették, s ebből adódott a következtetés: össze kell törni a gépeket! A luddizmus nem adott, nem adhatott megoldást az ipari forradalom viszonyai között a munkásosztály problémáira. Hosszú, keserves érlelődés nyomán jutott el a munkás addig a felismerésig, hogy tisztázódjék benne: nem a gépek, hanem a tőkés termelési viszonyok az ellenségei a munkásnak. Nem a gép, hanem a gép kapitalista alkalmazása veszi el a munkás kenyerét, s teremt munkanélküliséget. Marx később, „A tőke" első könyvében, külön pontban (Gépi berendezés és nagyipar. Harc a munkás és a gép között)[19] tért vissza ezzel kapcsolatban a technika, a gép és a gép alkalmazása közötti lényeges különbségek megvilágítására. Marx feltárja a gépekben, a gépi nagyipar elterjedésében már kifejlett formában jelentkező antagonizmust a munkásosztály és a gépi berendezéseket a kizsákmányolás érdekében alkalmazó burzsoázia között, és ezzel az ellentmondással adja meg a magyarázatot a munkás és a gép között felszínen jelentkező antagonizmus nagy kérdéseire. A gépi nagyiparban a munkásosztály ugyanis a géppel, a munkaeszközökkel találja szemben magát közvetlenül, amely a „tőke . . . létezési módja". „. . . Csak a gépi berendezés bevezetése óta harcol a munkás maga a munkaeszköz, a tőke anyagi létezési módja ellen" — írja Marx, egyúttal megvilágítva ezáltal a felszín, a gépellenesség mögött mélyen meghúzódó lényeget, a gépben a tőke funkcionálását. Mert a felszínen ez látszik: egy-egy gép feltalálása, modernizálása sok munkástól veszi el a munkát s teszi koldussá. Ez a folyamat a kapitalizmus kialakulásától kezdve megfigyelhető már, s ez csúcsosodott ki a XVIII. század második felében, illetve a XIX. század első felében, az ipari

[18] Marx: A filozófia nyomorúsága; Marx és Engels Művei, **4**, Bp. 1959, 142.
[19] Marx: A tőke; Marx és Engels Művei, **23**, Bp. 1967, 399—400.

forradalom közismert időszakában, amikor a gépi nagyipar kiépülése a kapitalizmus lényegeként nyilvánvalóvá vált. Ennek köszönhető, hogy a munkások már régebben is tapasztalható gépellenessége a gépromboló mozgalomban robbant ki, amely Ned Ludd munkásról nyerte el a nevét, aki állítólag elsőként rombolt szét egy harisnyakötő gépet. A géprombolás a munkások ösztönös reagálása volt a tőke elnyomó, romboló hatására, amelyet a gépek közvetítettek, s a gép maga vált a támadások tárgyává ezáltal. Ez a lényege a luddizmusnak, amely a „gépeknek az angol ipari kerületekben a XIX. század első 15 évében végbement tömeges szétrombolása, amelyet főként a gőzszövőszék kiaknázása idézett elő" (Marx). S mi ennek a magyarázata? Az, hogy „mint gép, a munkaeszköz azonnal konkurrensévé lesz magának a munkásnak. A tőkének a gép révén történő önértékesítése egyenes arányban van azoknak a munkásoknak a számával, akiknek létezési feltételeit a gép megsemmisíti . . . A munkaeszköz agyonüti a munkást." Ez a magyarázata, hogy a munkás a gépet látja ellenségének, az ellen lázad. „Ezért a gépi berendezés megjelenésével tört ki először a munkás brutális lázadása a munkaeszköz ellen."[20] A géptől a gép mozgatójáig, a tőkésig, a gép tőkés alkalmazása lényegéig kellett eljutni ahhoz, hogy a munkásosztály túllépjen a luddizmus vulgáris pozícióin. Ehhez az szükséges, hogy feltáruljon a munkás előtt a gép és a gép tőkés alkalmazása közötti különbség. Csakis ekkor jut el a munkás addig, hogy valódi ellenségével forduljon szembe, látszatellensége helyett, „akit" a burzsoá nagy előszeretettel állított a maga helyébe, elfedve ezáltal az alapvető társadalmi-termelési viszonyok lényegét, az ember és ember közötti — mégpedig a kizsákmányoló „ember", a burzsoá és a kizsákmányolt „ember", a proletár közötti — viszonyokat, ilymódon transzponálva át az ember és a gép közötti viszonyokra. A gép így „vállalta át" a tőkés viszonyok szerepkörét, valósággal a bűnbak szerepét játszva el, a kizsákmányolt és elkeseredett munkásság támadásainak fő célpontjává válva ezáltal. „Idő és tapasztalat szükséges" — írja Marx —, „amíg a munkás megtanulja, hogy a *gépi berendezést ennek tőkés alkalmazásától megkülönböztesse* és ezért támadásait magáról az anyagi termelési eszközről átvigye annak társadalmi kizsákmányolási formájára"[21] (kiemelés — *F. Gy.*) — s ezt a tapasztalatot a XIX. század közepe tájára gyűjtötte össze a munkásosztály. Nagy szerepet vállalt e folyamatban a marxi társadalomanalízis, amely ma is érvényes módon tárta fel a technika, a gép, valamint a gép alkalmazása, a technika alkalmazása közötti nagyon lényeges különbségeket, ennek segítségével tisztázva a társadalmi viszonyok tartalmát, illetőleg a társadalmi haladásban a gép által játszott szerepet, tényleges szerepet, a technikai haladás, a gépi eszközök alkalmazásának társadalmi determináltságához adva kulcsot a technika és a technika alkalmazásának megkülönböztetésével. Teljesen egyetérthetünk ezért azzal a megállapítással, hogy „a Marx előtti ideológia nem volt képes — és a mai polgári ideológia sem képes — megkülönböztetni azt a két, egymástól elválaszthatatlan, de elvileg eltérő oldalt, amit a technika és a technika alkalmazása mint gazdasági viszony jelent". *Nem a gép önmagában „áldás vagy átok", hanem a gép, a technika alkalmazása, mégpedig ilyen vagy olyan, tőkés vagy nem tőkés jellegű felhasználása.* Ezt a felfedezést, Marx lényeges megállapítását, a technicizmus mai felfogásainak kritikája egyik alapvető, sarkalatos pontjaként kellett felidéznünk.

[20] Uo. 399—400, 402—403.
[21] Uo. 400.

Igaza van Ágoston Lászlónak, aki így értékeli Marx technikaértelmezését, a gép és a gép alkalmazása megkülönböztetését: „A technika és konkrét alkalmazási formái közötti strukturális viszony feltárása már önmagában is nagy jelentőségű elméleti felfedezés volt."[22] Ehhez rögtön hozzá is fűzhetjük, hogy e felfedezés elméleti értékén túl a munkásmozgalom stratégiai törekvéseinek megalapozásában nagy politikai jelentőségű tettnek is minősül.

Marx technikaértelmezése iránymutatás napjainkban is, a munkásmozgalomnak a technikai haladással kapcsolatos állásfoglalásában ma is elsőrendű fontosságú e megkülönböztetés, a technika és a technika alkalmazásának az elhatárolása. A munkásmozgalom a kommunista pártok és a szakszervezetek vezetésével a harcot nem a technikai haladás ellen vívja, amint ezt a burzsoá ideológia szeretné „rábizonyítani". Burzsoá filozófusok, szociológusok, közgazdászok, pszichológusok a technikai haladás kapitalizmusbeli folyamatainak értékeléséhez gyakran kapcsolják hozzá a munkásosztály ellen hangoztatott rágalmakat — „a munkásosztály konzervatív erő, akadályozza a technika haladását, s különösen az automatizálást". Ennek alapja: „A munkásosztály nem értékeli a munkát, harcol a munka ellen", ahogyan a jezsuita filozófus, Oswald Nell-Breuning, Hans Achinger és mások rágalmaikban csaló módon állítják.[23]

A technicizmus fegyvertárából kölcsönzi érveit Milovan Gyilasz is. A technika — társadalmi viszonyoktól teljesen függetlenül, technicista módon értelmezve, önmagában mint technika — hozza létre az egyre nagyobb szerephez jutó s egyre önállóbb értelmiséget szerte a világon. Ebből keletkezik az „új baloldal", a közös gyökerű és célú ifjúsági mozgalmak. Gyilasz szerint „az új baloldal, elsősorban a minden eltérés mellett is *közös gyökerű és célú nyugati és keleti ifjúsági és radikális újító mozgalmak azonossága* azon alapul, hogy a modern *technika* igényei következtében egyre nagyobb létszámú értelmiség alakul ki és ez ma kevésbé függő szerepet játszik a társadalomban és lényegesen önállóbb, mint valaha".[24] A renegát Gyilasz koncepciójában nem túlságosan nehéz felismerni a technicizmusnak a jellegzetes hatásait, ráadásul azt a formáját, amely a kapitalizmus és szocializmus konvergenciáját foglalja magában, az eltérések mellett is közös gyökerű és célú mozgalmaknak a technikából való eredeztetésével.

A baloldali diákmegmozdulások egyébként teljesen érthető módon foglalkoztatják a nyugati országok kommunista pártjait, főként az Olasz Kommunista Párt vitáiban szerepel igen sokat e téma. Nagyon tanulságos vita folyt le 1969 elején a „Rinascita" hasábjain arról a témáról, hogyan alakult a munkásmozgalomban a technikai haladáshoz való viszony. Joggal emelte fel szavát Sergio Ceravolo „A munkásosztály főszerepe" c. előadásában a technikai haladással szembeni nihilista felfogások ellen: „küzdenünk kell az ellen a negatív koncepció ellen, amely egyes munkásszektorokban is tért hódított, hogy a tudományos és műszaki forradalom a termelőerők olyan fejlődésére vezet, amelynek során a munkásosztály szerepe a termelésben mennyiségileg és minőségileg elkerülhetetlenül csökken, a műszaki értelmiségé pedig oly mértékben megnövekszik, hogy a jövőben már nem a munkásosztály, hanem

[22] Ágoston László: „Ember és technika", Bp. 1965, 71—72.

[23] V.ö. „Unser Verhältniss zur Arbeit", Krőner Verlag, Stuttgart 1960; Oswald Nell-Breuning: „Die Stellung der Arbeit. Unter der Werten des Lebens"; Hans Achinger: „Der Kampf gegen die Arbeit".

[24] Milovan Gyilasz: Intés az új baloldalhoz; „Neues Forum", 184. sz.

a műszaki értelmiség lesz az alapvető termelőerő". Enrico Berlinguer főtitkár pedig a diákmozgalmakban jelentkező nihilista-luddista tendenciák jelentkezése ellen emelte fel szavát, elítélve a technika tőkés felhasználásának következményeit. „A diákmozgalom abból a helyes felismerésből (mintegy megvilágosodásból) indul ki, hogy a tudomány, a kultúra, az oktatás az uralkodó osztályok szolgálatában áll és a társadalmi elnyomás eszköze, de ennek a felismerésnek a nyomán (részint azért is, mert a munkásmozgalom nem javasolt megfelelő alternatívákat) bizonyos fajta kulturális nihilizmushoz jut el, sőt némely paradox esetben a luddista irányvonalhoz, amely a tudomány fejlődésének leállítását, a kapitalizmus számára szükséges szakemberek képzésének megszüntetését javasolja."[25]

Az automatizálás gyorsabb terjedésének legnagyobb akadálya a munkások ellenállása, mint John Diebold írja,[26] s a munkanélküliség gyors terjedése állítja szembe a munkásokat a technikával. Így azonosul a technika a technika tőkés alkalmazásával ebben a szemléletben, s ezen már semmit sem változtat, ha minden ezzel foglalkozó könyvben, tanulmányban „régi kedves ismerősként" üdvözöljük a munkásosztály konzervativizmusának „bizonyítékaként" a dieselesítés és a villamosítás időszakában munkájához ragaszkodó mozdonyfűtőt . . . A munkások általában nem a technika ellen hadakoznak, még a „konzervatív mozdonyfűtők" sem. Nem a technika ellen harcolnak, s nem a technikai haladást ellenzik a munkások, hanem azt, hogy a technikai haladás terheit, költségeit a munkásosztállyal fizettessék meg.

Számos dokumentum született a tőkésországokban működő kommunista és munkáspártokban, számos szakszervezeti állásfoglalás hangzott el a technikai haladás mai problémáinak értékeléséről s a munkásosztály, a munkásmozgalom viszonyáról a technikai haladáshoz. Ezek a dokumentumok egyöntetűen állást foglalnak a technikai haladás mint az emberiség nagy lehetősége mellett. Egyszersmind nagyon határozottan elítélik a technika tőkés alkalmazását, ennek következményeit. A munkás a mai kapitalizmusban általában nem technikaellenes, hanem kapitalizmusellenes. Illetőleg, ha a fejletlen, tudatilag elmaradott munkás véleményeiben technikaellenességként fogalmazódik is meg, ez sem a technikát illeti, hanem a technika tőkés alkalmazását. Ez a felszíni technikaellenesség valódi tartalma. Ez húzódik meg az egyszerű emberek technikától való viszolygásai mögött, legalábbis a fűtők „technikaellenességében", s a munkásmozgalom technikaértelmezését, a technikai haladáshoz való viszony politikai tartalmát csakis ebben az összefüggésben érthetjük meg, valódi jelentéseit feltárva. A kulcs ez esetben is a Marx által feltárt lényeges különbség, eltérés a technika és a technika alkalmazása között. Ez az eltérés eredményez olyan kettősséget, amely a technika igenlése, valamint a technika tőkés alkalmazásának tagadása képében olyannyira jellemző napjaink kapitalista országainak munkásmozgalmára.

A technicizmus ideológiája azonban éppen ezt a lényeges megkülönböztetést igyekszik eltagadni. A technikai haladást önmagában technicista módon vizsgálja. Önmagában, tehát elválasztva attól a talajtól, amely egyáltalán a különböztetést is indokolja, hiszen a technika alkalmazása már maga is tartalmazza a technika adott társadalmi viszonyok általi determináltságának elismerését. Ezért is jelenik meg a technicizmus szemléletében a technikai haladás, a techni-

[25] „Rinascita", 1969. I. 3.
[26] J. Diebold: „Die automatische Fabrik", 28.

ka alkalmazása „technika"-ként, mellőzve a technika társadalmi összefüggéseit, társadalmi lényegét. Így csúszik egybe a technika alkalmazása s a technikai haladás magával a technikával, amely mintegy behelyettesíti a technika alkalmazásában elsődleges szerepet teljesítő társadalmi tényezőket. A technika vállalja át a technikát alkalmazó társadalmi viszonyok funkcióját a technicizmus szemléletében. Márpedig a technikai haladás — a társadalmiságában determinált technikai haladás, azaz a technikai haladás a társadalmi fejlődés keretei közé beágyazva — a technikához nem közvetlenül kapcsolódik, hanem közvetítéseken keresztül.

A legfőbb, legdirektebb közvetítő eszközt a technika alkalmazása jelenti. Ez a megkülönböztetés technika és technikai haladás, technika és a technika alkalmazása között így ad lehetőséget arra, hogy helyesen értelmezzük mind a technikát, mind a technikai haladást, a technika alkalmazását. Ez teszi lehetővé, hogy a technika társadalmi hatásait, a technikának más társadalmi jelenségekhez, viszonyokhoz való kapcsolatait reálisan tudjuk áttekinteni. E különbség feltárása tehát rendkívül fontos eszköz a technika helyes értelmezéséhez. A különbség eltagadása viszont közvetlen forrása, formája a technicista jellegű technikaértékeléseknek.

A technika alkalmazásának a szférájában válik rögtön világossá és érthetővé a technikai haladásnak nagyon is eltérő természete, attól függően, hogy arra milyen társadalmi viszonyok közt, kapitalista vagy pedig szocialista társadalomban kerül sor. A *technika szocialista alkalmazásának* legjelentősebb vonásai közé tartozik a *technika humanizálása:* a technika alkalmazása nem öncél, nem pusztán „technikai célokat" követ, hanem — mint minden más társadalmi jelenség, úgy a technika is — humánus tartalmú, jellegű, *a technika az embert szolgálja.* S ez nem is csak magának a technikának a belső természetéből, hanem a technikát *alkalmazó* szocialista társadalom lényegéből következik. Ezzel szemben a technika tőkés alkalmazásából fakad a technika antihumánus jellege — kapitalista módon alkalmazva a technikát, a kapitalizmus antihumánus jellegét átültetve a technika kapitalista alkalmazásának eszközeivel magára a technikára is. Ez a háttere a technika elembertelenítő hatásának: kapitalista viszonyok között a technika a tőkés érdekek szolgálatában, a kapitalista viszonyokból fakadó társadalmi törvényszerűségek megvalósítása nyomán vezet elembertelenedésre, dehumanizálódásra. Tőkés érdekeket szolgál a technika a mai kapitalizmus viszonyai között: a fegyverkezési verseny, a háborúk, általában a kapitalizmus „túlélése", fennmaradása érdekében használják fel elsősorban a technika eredményeit, s ebből is látható, hogy a tőkés alkalmazás adja meg a minősítő jegyeket a technika értékeléséhez. A technika alkalmazása — s nem helyettesíthetjük ezt be magával a technikával, ami önmagában alkalmazhatatlan a társadalmi érettség mércéjeként. Márpedig mítoszként, fétisként magát a technikát állítja előtérbe a technicizmus társadalommagyarázata.

A SZÜKSÉGSZERŰSÉG ÁRNYÉKÁBAN

(FEJEZETEK A SZOCIALISTA ETIKA TÖRTÉNETÉBŐL. II.*)

HELLER ÁGNES

Az itt közzétett tanulmányt 1958 elején írtam, az általános etikáról szóló előadássorozat első megfogalmazása után, második megfogalmazása előtt. Az a filozófiai (etikai) álláspont, melyről nézeteimet megfogalmaztam, így azonos az „általános etikáról" írottakban képviselttel. Ezért erre a munkára is vonatkoznak mindazok a kritikai fenntartások, amelyekkel etikai előadásomat ma nézem. Mivel azonban ezeket részletesen kifejtettem „A szándéktól a következményig" című könyvem előszavában, itt nem tartom szükségesnek őket megismételni.

A tanulmány bár elsősorban az etikát elemzi, mégsem csak az etikáról, hanem a marxista társadalomelmélet általános problémáiról is szól. Innen a tanulmány szerkezetére jellemző gondolatmenet, mely egy-egy általános társadalomelméleti kérdésből indít, de *nem azt* elemzi végig, hanem pusztán annak *következményeit* az etikai kérdések megoldására, jobban mondva: meg-nemoldására.

A gondolatmenet legfőbb hiányossága, hogy bár törekszik a problémák korszituációból való „kinövesztésére", igyekszik megmutatni, hogyan függnek össze az elméleti válaszok a korabeli *mozgalmak* szerkezetével és helyzetével, egy-egy konkrét kérdés elemzése kapcsán mégis oda konkludál, hogy a válaszok *tévesek* voltak. Ebből néha az a látszat keletkezik, mintha létezne a marxista etika valaminő „ideáltípusa", melyhez egyes gondolkodók közelednek, melytől mások távolodnak. Ez persze *részben* jogosult, hiszen a marxi összkoncepcióhoz, különösen pedig a marxi értékpreferenciákhoz való közeledés, illetve attól való távolodás megállapítható és leírható. Egy kész „ideáltípushoz" való hasonlítás azonban mégis ennek az igen bonyolult kérdésnek leegyszerűsítéséhez vezet.

A szövegen csak kevés stiláris változtatást hajtottam végre (így pl. a tanulmány előadásra szánt jellegéből következő stílusán sem változtattam); mai koncepcióm új vonásait itt sem akartam egy régebbi gondolatmenetbe beépíteni. A régi bevezetés első kétharmadát azonban kihagytam, mivel ezt már egyszer beépítettem „Az etika helye a marxizmusban" című cikkembe.

*

* Az I. rész a „Történeti Szemle" 1972/I—II-ben jelent meg. Az ott közzétett fejezetek:
1. Van-e az erkölcsnek helye a materialista történetfelfogásban?
2. Szégyenlősség a morál előtt
3. Az erkölcsi szabadság problémája
4. Az osztályerkölcs mint doktrína
5. Erkölcsi hagyomány és szocialista mozgalom

A 6. fejezetet (Etikai utopizmus, etikai pesszimizmus) — mivel szorosan a „Történeti Szemlé"-ben megjelentekhez kapcsolódik — itt nem közlöm. — H. Á.

7. ERKÖLCS A POLITIKÁBAN

Etikai problémák nemcsak a szorosan vett etikai fejtegetésekben rejlenek. Számos gyakorlati politikai kérdésben, ezek ilyen vagy olyan megoldásában fontos erkölcsi következtetésekkel találkozunk. Magának a politikai tevékenységnek elvont vizsgálata is felvet erkölcsi problémákat. Mi az összefüggés erkölcs és politika között? Milyen hatással van a politikai tevékenység az egyes ember erkölcsére? Nem jönnek-e létre a politikai tevékenységben erkölcsi ellentmondások? Felvet etikai kérdéseket másodszor az egyes intézmények vizsgálata is. Vajon egy adott intézmény ad-e elegendő teret az emberi cselekvés számára? Pozitív vagy negatív tulajdonságok kibontakozását segíti-e elő? S végül ugyancsak felvet ilyeneket a párt- és munkásmozgalom szervezeti formáinak analízise. Bizonyos szervezeti formák célrairányítottsága egyenes arányban van-e az egyesek aktivitásának s ezen belül az egyesek pozitív erkölcsi tulajdonságainak fejlesztésével vagy nem? Milyen szervezeti formák a legelőnyösebbek ebből a szempontból? Mindezek a kérdések felvetődnek az általunk elemzett korszakban is.

a) POLITIKA ÉS ERKÖLCS

Politikai tevékenység és erkölcs viszonya olyan gondolkodók számára, mint Kautsky, Mehring, Plehanov, Bebel, Jaurès, teljesen problémamentes. A politikai tevékenység önmagában erkölcsfejlesztő, és ez az egyetlen, melyben az ember erkölcsisége kifejlődhet — ez mindegyikük közös véleménye. Ennek egyik oka a kétségmentes bizalom saját politikájuknak mint politikának feltétlen és abszolút, jogos és helyes voltában. Hozzájárult ehhez továbbá a német és francia szociáldemokratáknál az a tény, hogy viszonylag súlyosabb megrázkódtatások nélküli korszakban fejtették ki tevékenységüket, s így nem is merültek fel olyan politikai konfliktusok, melyek komoly erkölcsi ellentmondást rejthettek magukban, vagy ha felvetődtek, akkor inkább elméletileg, mint gyakorlatban. De ez azután mechanizmussá vált, olyannyira, hogy mikor a politikának fel *kellett* volna már vetnie ilyen konfliktusokat — a háború előkészítésének és későbbi éveinek korszakában —, akkor is csak kivételesen, Max Adler később elemzendő munkájában találkozunk politika és erkölcs viszonyának legalább elméleti felvetésével.

Mindez szintén problémamentes *citoyen pátoszt* hozott létre. A problémamentességet itt azért hangsúlyozzuk, mert ilyen citoyen pátosszal találkoztunk és még találkozni fogunk a narodnyik-nihilistáknál is, de itt már tevékenységük, az egyéni terror, morális ellentmondásainak tudatosítása alapján és azzal együtt. Különösen erős és szenvedélyes ez a citoyen pátosz Jaurèsnél és Plehanovnál. Plehanov szerint az olyan morális tartás, mely nem csap át politikai tevékenységbe, tartalmatlan és értelmetlen: „Az individuumok tökéletesítik magukat, felszabadítják szellemüket, megtisztítják akaratukat. Ez természetesen kitűnő. De tökéletesedésük vagy oda vezet, hogy megváltoznak a társadalomban az emberek kölcsönös viszonyai — *s akkor az erkölcs politikába csap át* —, vagy nem érinti ezeket a viszonyokat, s akkor az erkölcs nemsokára stagnálni kezd; az egyének erkölcsi öntökéletesítése ekkor öncéllá válik, ami annyit jelent, hogy elveszti minden gyakorlati értelmét, és a tökéletesedett individuumoknak másokhoz való viszonyukban már nem szükségletük az

erkölcstől tanácsot kérni. *Ez azonban annyit jelent, hogy az erkölcs megsemmisíti önmagát.*"[1]

Szép és az adott korszakra valóban érvényes gondolatok ezek. De az, hogy Plehanov ebben minden korra és emberre érvényes tételt lát, mutatja, hogy elképzelhetetlen számára olyan kor, melyben nincsenek pozitív tartalmú mozgalmak, melyekben ezért a politikától való visszahúzódás és az egyéni tökéletesedésre való korlátozódás is politikai tett lehet. Az ókori epikureizmus erkölcsi törekvéseit pl. ezek szerint egyértelműen el kellene vetni. Ezen elméleti gyengeség ellenére itt mégis a jogos pátosz a lényeges. Mert olyan korokban, melyekben van és lehetséges viszonylag haladó tartalmakkal teli politikai harc, kétségtelen, hogy ez jóval magasabb erkölcsi tökéletességre *emelheti* az embert. S ilyen korokban a visszahúzódás nem lehet nemes, mint az epikureusoké, hanem mindig magán viseli a filiszterség bélyegét.

Ezt a citoyen pátoszt Plehanov is, mint Kautsky, az értelmes egoizmus elvének felújításával támasztja alá. A morális tökéletesedés az egyéni érdekhez kapcsolódik, de az egyéni érdek csak az „általános" érdekért folyó harcban nyerhet kielégülést: De ezekkel a szavakkal: „általános érdek", „elhagyjuk az *individuum és individuális erkölcs* álláspontját, és a társadalom, a politika álláspontjára helyezkedünk".[2]

Mindenekelőtt érdekes, hogy Plehanovnál és Kautskynál egyaránt találkozunk — ha különböző formák között is — az erkölcs és priváterkölcs azonosításával. Ha a valóság megváltoztatására és nem csak öntökéletesítésre törekszünk, akkor az erkölcs „politikába csap át", ha az „általános érdek" vezeti tetteinket, akkor a „politika álláspontjára helyezkedünk". Látható mindebből, hogy Plehanov és Kautsky — helyenként — az erkölcsöt valaminő külön *szférának* tekintették (privátszférának), s ezzel szemben a politikát egy másfajta szférának, mely az előbbinél — az erkölcsinél — általánosabb, magasabbrendű. Ugyanakkor: az „általánosra" való vonatkozást (a privátszféra elhagyását) azonosították a politikai tevékenységgel, holott az általánosra való közvetlen vonatkozás egészen különböző tevékenységtípusokban, illetve magatartásokban realizálódhatik. Most nem beszélünk olyan tevékenységtípusokról, mint a tudományos, a filozófiai vagy a művészi tevékenység. Csak arra utalunk — mint azt az epikureizmus említésekor már jeleztük —, hogy a politikai tevékenységtől való tartózkodás is lehet az „általánosra" való vonatkozás következménye, hogy az effajta általánosság motíválhatja legszemélyesebb cselekvéseimet és viszonyaimat is.

De térjünk vissza a politikai tevékenységhez. Az kétségtelenül igaz, hogy egy viszonylag progresszív, pozitív értéktartalmú politikai mozgalomban való aktív részvétel erkölcsileg is magasabb fokra emelheti az embert a visszahúzódó filiszternél. De az az igazság, hogy emel*heti*, még korántsem annyit jelent — mint ezt Plehanov hitte —, hogy *feltétlenül* és *minden vonatkozásban* de facto magasabbra is emeli. Plehanov egyértelmű, egyenes arány viszonyt tételezett a politikai aktivitás méretei, mértéke és az erkölcsi tökéletesedés között. Ez a leegyszerűsítés onnan származott, hogy figyelmen kívül hagyta az erkölcsi viszony differencia specifikáit, nem utolsósorban magát a *szándékot*. Nem tette kérdésessé, hogy egy politikai mozgalomhoz mindenki csupán az általános „érdekek", célok megvalósításának egyértelmű motivációjával csat-

[1] G. V. Plehanov: „Izbrannije filoszofszkije proizvegyenyija", V, Moszkva 1958, 488.
[2] Uo. 489.

lakozik-e. De ez éppenséggel nem mindegy. Ugyanazon politikai mozgalomhoz lehet ugyanazon aktivitással, de egészen eltérő szándékkal csatlakozni. Egy haladó, pozitív értéktartalmú mozgalomhoz csatlakozhat valaki azért is, mert ebben látja karrierje megteremtésének feltételeit. Ezt a tényezőt pedig Plehanovnak figyelembe kellett volna vennie, hiszen éppen ő vallotta azt, hogy a szocialista mozgalom „a szükségszerűség" felismerésén alapul, tehát győzelme már előre biztosítva van. Egy törtető pedig mégsem ítélhető meg erkölcsileg *ugyanúgy*, mint az az egyén, aki az ügynek a cél érdekében rendeli alá magát. Az, hogy a karrierista is „tökéletesedik" erkölcsileg a politikai tevékenységben, korántsem tekinthető bizonyosnak. Ez esetenként, egyénileg ítélendő meg. Mindezek természetesen közismert dolgok. Csak azért említettem őket, hogy lássuk: az erkölcsi viszony specifikumának fel nem ismerése vezette itt Plehanovot megint — jogos citoyen pátoszával együtt — a leegyszerűsítéshez.

Ám nemcsak az a probléma, hogy Plehanov a politikai tevékenység és morális tökéletesség intenzitása között mechanikus egyenes arányt tételez, hanem hogy magát a morális tökéletességet ellentmondásmentesnek fogja fel. A politikai tevékenységben formálódó morális fejlődés szerinte — az individualizmus önfejlesztésével szemben — semmiféle erkölcsi ellentmondást nem tartalmaz. Emlékezzünk: „Minél energikusabban harcol egy ember társadalmi eszményeinek megvalósításáért, minél nagyobb önfeláldozása ebben a harcban, annál magasabbra emelkedik az *erkölcsi fejlődés létrafokain*."[3] S itt nem léphet fel semmiféle morális ellentmondás.

Meg kell állapítanunk, hogy a forradalmi demokrata Csernisevszkij ezt a problémát sokkal összetettebben látta. Ő is, mint forradalmár, legmagasabbrendűnek a társadalmi tevékenységet értékelte, ő is úgy vélte, hogy csak ebben érheti el az ember az erkölcsi tökéletesedést. De ő látta azokat az erkölcsi ellentmondásokat is, melyek mindamellett és ezzel együtt a politikai tevékenységben létrejöttek. A politikai tevékenység útja — az ő szavaival élve — nem a Nyevszkij Proszpekt sima járdája. Ebben a tevékenységben az ember csizmája sáros lehet. Aki fél attól, hogy bepiszkítja magát, az ne vállalja magára ezt a tevékenységet. Tehát Csernisevszkij látta, hogy a politikai tevékenység gyakran morális ellentmondásokkal jár és erkölcsi áldozatokat is követel. Gyakran bizonyos bűnök választását és vállalását is. Csernisevszkij citoyen pátosza így mélyebb belátásból fakad, mint Kautskyé vagy Plehanové.

Hogy mennyire általános volt a citoyen pátosz ellentmondásmentessége, nemcsak Plehanovnál, de másoknál is, azt világosan jelzi az 1903-ban lezajlott vita Bernhardt, Mehring és Kautsky között a pártmorálról.

Bernhardt egy polgári politikussal száll vitába cikkében. E polgári politikus szemére veti a szociáldemokráciának, hogy hazudik tömegeinek. Bernhardt így védi meg pártját:

„Hart . . . helyteleníti, hogy a párt vezetői saját körükben a nap eseményeiről, saját pártjuknak ebben való részvételéről objektív ítéleteket alkotnak és nyilvánosan azután egészen másként beszélnek. A tény vitathatatlanul igaz. De Hart téved abban, hogy ez a tömegek miatt történik; ez a cél miatt történik."[4]

Majd tovább:

„Ne hazudj, mondják, ahogy nekik ezt betanították, a filiszterek . . . A pártvezető . . . aki meggondolja, hogy a párttagok éppen most jöttek a tömegből

[3] G. V. Plechanov: „Kunst und Literatur", Dietz Verlag, Berlin 1955, 828.
[4] Idézi Kautsky „Parteimoral" c. cikkében, „Die Neue Zeit", 1903/12, J. L. B. 602.

és ennek az eredetnek nyomait még magukon viselik, teljes tudatossággal ennek megfelelően irányítja tehát beszédét és hallgatását. Éretlen gyermekek előtt is elhallgatnak szülők és tanítók egyet s mást, más dolgokat bizonyos fokig másként magyaráznak, mint ahogy a valóságban látják, már csak a leegyszerűsítés kedvéért is, és senki sem szidja ezért őket hazugoknak."[5]

Mind Mehring, mind Kautsky — teljesen jogosan — fel voltak háborodva ezeken a fejtegetéseken. De felháborodásukban nemcsak a megoldást utasították vissza, hanem egyúttal azt is, hogy *ilyen probléma egyáltalán felvethető*. Mehring szerint ez nem más, mint a nietzscheanizmus alkalmazása a pártmorálra. Kautsky pedig azt írja: lehet, hogy *más* pártoknál tényleg léteznek ilyen jelenségek, de a szociáldemokráciától ez mindig távol állt és távol is fog állni.

Pedig itt politika és morál egy reális ellentmondása van felvetve. Most kizárjuk azt a kérdést, hogy nincs olyan párt, mely ellenségeinek mindig és minden körülmények között igazat mondana. Problémánk az: egyáltalán szükségessé válhat-e, hogy egy párt saját tömegeinek bizonyos konkrét körülmények között ne mondjon igazat vagy ne mondja meg a teljes igazságot? S még tovább szűkítve kérdésünket: előfordulhat-e ilyen haladó tartalmú tömegpártnál?

E kérdést munkánk keretei között természetesen nemhogy kimeríthetnénk, de még kiterjedtségének körvonalait sem tudjuk jelezni. Csak arra korlátozódunk tehát, ami Kautsky és Mehring álláspontjának megítéléséhez szükséges.

Kétségtelen, hogy a társadalmi fejlődés lényege tekintetében haladó tartalmú tömegpárt nem hazudhat tömegeinek, hiszen éppen az igazságból nyeri erejét és tömegeit. Ez választja el a reakciós tartalmú tömegpártoktól, pl. a fasiszta pártoktól. Az előbbiből következik, hogy haladó tartalmú tömegpárt vezetői nem titkolhatják el tömegeik előtt az objektív fejlődésnek azokat az ellentmondásait, melyekbe beleütköztek, a viszonylagos kerülőutaknak mint kerülőutaknak a szükségességét, még akkor sem, ha ezek nem voltak előre láthatók, tehát ha esetleg ellentmondanak korábbi tételeknek és próféciáknak. Nem titkolhatják el megint csak azért, mert ennek „eltitkolásával" elmélet és gyakorlat között olyan szakadék keletkezik, melyet a tömegek igen hamar észlelnek, s melynek észlelésével pártjuktól érzésben és gyakorlatban szükségszerűen eltávolodnak. A hazugság károssága ezekben az esetekben nem mint morális kérdés vetődik fel, hiszen ez *politikailag is ártalmas*. Hogy itt mennyire nem csupán és nem elsősorban erkölcsi kérdésről van szó, mutatja az, hogy az elmélet és gyakorlat közötti szakadékot a tömegek akkor is hazugságnak értékelik, ha a vezetők részéről egyáltalán nincs szó tényleges megtévesztési szándékról, hanem egyszerűen arról, hogy az új szituációt, annak bonyolultságát, ellentmondását korábbi és jelenlegi elméleteikkel maguk sem veszik észre és nem tudatosítják.

Míg az előbbi esetekben a hazugság politikailag *és* morálisan ártalmas, tehát itt politika és morál között semmiféle belső konfliktus nem jöhet létre, minden párt életében vannak olyan *egyes konkrét esetek*, egyes tények és egyes célkitűzések, melyeket illetően a megtévesztés vagy legalábbis a hallgatás — ami hallgatólagos megtévesztés — elkerülhetetlen. Így pl. — illegális pártnál — egyes konspirációs titkokat kétségtelenül el kell hallgatni, sőt, ebben a vonatkozásban egyszerűen megtévesztésre van szükség. De ez nem okvetlenül csak konspirációs titkoknál van így. Az *egyes esetekben* való megtévesztés lehet politikailag helyes, ami azonban nem szünteti meg a benne rejlő morális ellent-

[5] Uo. 604.

mondást az egyes ember számára. Itt tehát az erkölcs és politika közötti egység már igen éles ellentmondásokon alapuló egység. Ismétlem, ez az ellentmondás csak addig a fokig nevezhető szükségesnek, s addig a pontig ad minden morális negativitás ellenére is az egyes ember számára morális felmentést, amíg nem jön létre elmélet és gyakorlat ellentéte. (Ennek az ellentétnek persze nemcsak az a jelenség lehet az egyetlen oka, melyet az előbbiekben kiragadtunk.) Kétségtelen, hogy nincs olyan politika és nincs olyan párt — legyen az a leghaladóbb és legtisztább —, amely ebben a vonatkozásban a hazugságot teljesen ki tudja kerülni. Bár nem ismerem minden részletében az általunk tárgyalt kor szociáldemokráciájának történetét, bizonyos vagyok benne, hogy ilyen természetű hazugságok nem voltak ott sem kikerülhetők.

Azért elemeztem ezt a kérdést viszonylag hosszan, mert itt két alapvető morális magatartásnak, a hipokrízis és a cinizmus magatartásának kérdésével találjuk magunkat szemközt. Bernhardt álláspontja kétségtelenül cinikus. Miután ő sem választja el a hazugság különböző típusait, helyesel minden hazugságot és megtévesztést. Helyesli őket politikailag és ezzel úgy gondolja, hogy egyúttal morális mivoltukat is igazolja. Ő is mechanikus kapcsolatot tételez erkölcs és politika között. Csakhogy Plehanov azt állította, hogy minden haladó politika egyúttal morális is, míg Bernhardt azt, hogy minden immoralitás jogosult és elveszti immorális jellegét, feltéve, ha haladó célokat szolgál. Két, *tartalmában* lényegesen különböző álláspontról van szó. Az egyik szerint a „szent" cél eszköze okvetlenül szent — ez legrosszabb esetben naivitás —, másik szerint a cél szentesíti az eszközt — ez pedig nyílt cinizmus. Bernhardt emellett nézeteinek igazolására olyan, az abszolút monarchia idejéből ránk maradt ízetlen hasonlatokkal él, mint a gyermekek és a néptömegek összevetése, elfelejtve azt, hogy a néptömegek felnőtt emberekből állnak, akiknek osztálytudata és élettapasztalatai lehetővé és szükségessé teszik a tényleges igazság megismerését. Mehringnek teljesen igaza van, mikor Bernhardt nietzscheanizmusáról beszél.

De mit mondjunk arról az álláspontról, mely e probléma felvetését minden vonatkozásban értelmetlennek tartja és a probléma létét is tagadja? Azt, hogy helyesen tagadja a hazugság szükségességének általános hirdetését, mert ez a hazugság amellett, hogy nem szükséges, káros is. De helytelen, hogy nem különbözteti meg ettől azt a hazugságtípust, mely lehetséges és mely egyszerűen *létezik*. Ennek a létezőnek nem létező problémaként való taglalása szintén hasadékot teremt elmélet és gyakorlat között, és következetes alkalmazásban hipokrízishez vezet. Mert a hipokrízis a tényleges erkölcsi konfliktusok eltagadásának gyermeke. Mindezzel korántsem akartam állítani, hogy Kautsky vagy Mehring hipokraták voltak. Csupán azt, hogy morál és politika lehetséges ellentéteinek fel nem ismerése olyan objektív veszélyeket rejt magában, mely bizonyos körülmények között hipokrízishez vezethet. Persze csak spontán, mondhatnók, objektív hipokrízishez. Mert a kifejlett, az abszolút hipokrízis az ellentét *felismerésének és tudásának tudatos elhallgatásán, tudatos megtévesztésen* alapul. Ez ellen a tényleges ellentmondások nyílt felfedése és minden konkrét körülmények közötti nyílt kimondása a legjobb preventív eszköz.

Eddig azokról a gondolkodókról beszéltünk, akik nem látták a politikai cselekvésben felmerülő lehetséges erkölcsi ellentmondásokat. Most vessünk egy pillantást az ellenkező álláspontra. Sorel, éppen úgy, mint Bernhardt, lát

ilyen ellentmondásokat, sőt, ott is lát, ahol ilyenek nincsenek. De ő Bernhardttal szemben ebből minden politikai cselekvés negativitására és ezért elvetésére következtet.

Sorel a politikus embereket megvetően optimistáknak nevezi. Ő nem szereti az optimistákat, mint amilyenek a görögök voltak — közöttük elsősorban Szókratész — vagy a reneszánsz emberei. Ezeket a politikus optimistákat könnyen kielégítik a kis reformok, és ha egyszer uralomra kerülnek, a boldogság gyors bekövetkezésének elmaradásáért majd mindig az egyeseket okolják. Ezért az optimisták kegyetlenek. Ezzel szemben szereti a keresztény és kálvinista pesszimizmust. A pesszimista determinista ezért nem bízik a politikai cselekvésben, csak a katasztrófában.

A politikai cselekvés vezetett el Sorel szerint a szocialista parlamentarizmushoz, mely a munkásosztály történelmi hivatásának feladásával egyértelmű.

Sorelnak a politika ellen felhozott konkrét érveivel a következőkben — az erőszak kérdését tárgyalva — még találkozunk. Egyelőre elég leszögezni annyit, hogy az opportunista politikát Sorel azonosította a politikával általában. S ezen túlmenően, opportunista politikának bélyegzett mindent, ami nem is volt az. Opportunizmus címén elítélte pl. a munkásosztály bárminő beavatkozását a polgárság politikai küzdelmeibe. A politikával szembeni negatív álláspontja így kölcsönhatásban van minden hagyomány elvetésére vonatkozó elméletével, a munkásosztálynak más osztályoktól való elszigetelési törekvéseivel, minden politikai intézmény anarchista elvetésével, minden evolúcióra való törekvés elítélésével. Akinek szemében a citoyen elvetendő, polgári, gyanús, illuzionista és optimista, hogyan érezhetné magában és becsülhetné másokban a citoyen pátoszt?

Az egyetlen munka, melyben politika és morál kérdése konkrétan és differenciáltabban vetődik fel: Max Adler „Politika és morál" c. brosúrája. A brosúra 1918-ban, a világháború felvetette problémák hatására íródott. Miért tárgyalunk ilyen viszonylag késői munkát e tanulmány keretei között? Azért, mert a problémák felvetése és megoldása még tipikusan az általunk tárgyalt korra jellemző. Ha pl. e kérdés O. Bauer számára 1905-ben felvetődik, bizonnyal ugyanilyen választ ad rá. Előljáróban még meg kell jegyezni, hogy e kor politikai harcainak körülményei között igen progresszív munkáról van szó. A mű az imperialista ideológiák ellen íródik és a szovjet békedekrétum dicséretével fejeződik be. Ezért jogos témánk követelményei szerint Adler egész életművétől is elszigetelve vizsgálni

Adler polémiája egyrészt Scholz és O. Baumgarten, másrészt Vierkandt ellen irányul. Az első kettő az imperialista agresszió védelmére vállalkozott. Szerintük a „növekedés" eszméje szentesíti az érdekében felhasznált eszközöket. Az utóbbi a háborút véletlennek tartja a kapitalista állam szempontjából. A háborúkat ki lehetne küszöbölni, ha a politikát „etizálnánk".

Adler mindkét állásponttal szembenáll.

Adler azt állítja, hogy az osztálytársadalmak körülményei között politika és morál ellentéte szükségszerű. „Akkor természetesen politika és erkölcs reménytelen ellentétbe jut, mert az erkölcs mint az emberi közös akarat rendszere sohasem változtatható át egyes osztályok különleges érdekeinek igazolójává."[6] De már ebben a tendenciájában helyes kiindulópontban is világossá

[6] Max Adler: „Politik und Moral", Verlag Naturwissenschaften, Lipcse 1918, 21.

válik Adler alapvető elméleti gyöngesége. Az ti., hogy bár helyesen látja, hogy minden osztályerkölcs elidegenedett erkölcs, ebből arra következtet, hogy minden politika — mint osztálypolitika — morális tartalma vagy tartalmi lehetősége negatív, sőt *egyaránt* negatív.

Ebből a szempontból vizsgálja meg cél és eszköz viszonyát is. Tagadja a „cél szentesíti az eszközt" gondolatát. Akkor sem lehet szó szentesítésről, ha a cél a *közérdeket* fejezi ki: „De semmiképp sem következik a közérdek ilyen előtérbe állításából, hogy képes lenne egy erkölcstelen cselekedetet erkölcsössé változtatni."[7] Sőt, a későbbiekben tagadja, hogy ilyesmiről egyáltalán szó lehet: „Ahol tehát erkölcstelen erők és eszközök válnak szükségessé, ez biztos jele annak, hogy már nem lehet szó az egész javáról, ha még ezt a névjegyet fenn is tartják."[8] Ahol immorális eszközre van szükség, ott elérkeztünk ahhoz a ponthoz, ahol az adott társadalom számára *nincs tovább*. „Ekkor nem egy más erkölcs szükséges, hanem egy más életrendszer."[9]

A következtetés első fele szemmelláthatóan téves. A történelemből jól tudhatjuk — s e példákat Adler is jól ismerte —, hogy immorális eszközök felhasználása egy célhoz korántsem jelenti az egyes társadalmak életében a „nincs tovább"-ot. Az immorális eszközök felhasználásában a feltörekvő burzsoázia sem volt éppen kicsinyes, s hol voltunk még akkor a „nincs tovább"-tól. S nem a burzsoázia itt az egyetlen példa. — Adler álláspontja persze érthető. A kapitalizmus szülte világháborúban sokak előtt *hirtelen* vált láthatóvá, hogy a látszólag békés és „erkölcsös" imperializmus mennyire lerombolta az egyes emberek erkölcsi erőtartalékát — ez majd csak a fasizmusban nyilvánult meg még ennél is élesebben —, s ebből vonta le a konkrét „nincs tovább" következtetést. Mindez azonban nem változtat a következtetés egyoldalúságán.

De ehhez a téves következtetéshez maga a kiindulópont vezetett belső következetességgel. Semmiféle közérdek nem tehet valami „erkölcstelent" erkölcsössé, az egész javát nem szolgálhatják *soha* erkölcstelen eszközök — állítja. De mi szolgálja az osztálytársadalmakban az „egész javát"? Mi az „egész"? Az emberiség? De hiszen akkor semmiféle politika nem lehet semmiféle vonatkozásban erkölcsi tartalmú! Az egyik osztály osztálypolitikájában — még ha az haladó is — sok minden nem szolgálja a másik javát. Az egyik nemzet nemzeti politikája többnyire szemben áll más nemzetek tagjainak „javával". A francia forradalom sem szolgálta az egész javát! Egyrészt nem a nemesekét. Másrészt a munkásokét is csak bizonyos vonatkozásokban. Ezzel az „egész javával" — legalábbis az osztálytársadalmak történetében — nem jutunk célhoz.

Igaza van Adlernak, mikor visszautasítja a „cél szentesíti az eszközt" elméletét, minthogy ez a hitvány célok hazugsága. Ugyanakkor elkerüli a figyelmét, hogy maga a kérdésfelvetés helytelen. Mert minden célnak megvannak a maga adekvát eszközei. Ha egy célhoz az adekvát eszközöket használjuk fel, akkor nincs szükségük „külön" szentesítésre. A túlnyomóan negatív értéktartalmú célokhoz többnyire a negatív értéktartalmú eszközök az adekvátak. (Az imperialista háború folytatása mint *cél* negatív értéktartalmú, így eszközei ehhez adekvátak.) Egy pozitív értéktartalmú cél (így a szocializmus) megvalósításának eszközei viszont nem lehetnek túlnyomóan és folyamatosan negatí-

[7] Uo. 28.
[8] Uo. 29.
[9] Uo.

vak, mert akkor *nem vezetnek* a célhoz, tehát inadekvátak ahhoz. Arról már beszéltünk, hogy egyes esetekben morálisan ellentmondó eszközöket e cél érdekében is kell használni, de mindig annak *tudatosításával*, hogy itt a cél értéktartalmával ellentétes eszközről van szó. A fentiekből következik, hogy „a cél szentesíti az eszközt" is mindkét esetben (negatív vagy pozitív célok esetében) irreleváns megállapítás. De kétségtelenül pregnáns ideológiai tartalommal. Mert míg a „cél szentesíti az eszközt" a politikai aktivitás negatív cél-tartalmának eltakarására hivatott, addig a „cél nem szentesíti az eszközt" a politikai harctól való visszahúzódás ideológiája.

Ezt a következtetést aztán Adler le is vonja. Idézi Goethe mondását: „A cselekvő mindig híján van a lelkiismeretnek; csak a szemlélőnek van lelkiismerete."[10] — Ezt a gondolatot pedig úgy interpretálja, hogy aki morális akar maradni a jelen körülményei között, az nem vehet részt a politika „tobzódásában". Annak vissza kell húzódnia a „magánmorálba". Az „állami morál" hipokrita, de a „magánmorál" *igazi* erkölcs. Méghozzá egyetemes érvényességű.

Ez az elmélet *minden* tevékenység tagadásához vezetne. De Adler, mint szocialista, mégsem óhajt ide konkludálni. Azt akarja végül is megvizsgálni, hogy az erkölcs *milyen felfogása* mellett lehet erkölcsösen cselekedni? Semmiképp sem azon tudat alapján, hogy helyesnek látott céljaim érdekében másokat is e cél megvalósítása irányában politikai cselekvésre késztetek. Ez szerinte hegeliánus morál lenne. A hegeli morál azonban Adler koncepciójában soviniszta, mert hiszen mindenki elmondhatja, hogy ismeri a világtörténelem célját. (Ez természetesen nem igaz. De nem szükséges a „világtörténelem célját" ismernem, hogy egy mozgalom, akció céljait választhassam, s azok választására másokat is rábeszéljek.) A megoldás az, hogy cselekedjen mindenki privátmoráljának megfelelően. Mivel a privátmorál az örök és általános, ennek követése olyan cselekvéshez vezet, mely az adott társadalmat felszámolja, s a privátmorált általános morállá teszi. „Nem szükséges egy különleges morálhoz eljutni, csak magukat azokat az állapotokat és érdekeket kell megváltoztatni, melyek az általános morált érvényesülésében akadályozzák."[11]

Az örök, társadalmi választástól független „privátmorál" ilyen merev elválasztása az ördögtől eredt politikától elméletileg ugyanolyan utópizmushoz vezet, mint amit az általunk elemzett kor számos más gondolkodójánál már tapasztaltunk. Ha a szocializmusban azon nyomban megvalósul az „örök morál", akkor ott természetesen vagy nem lesz politika, vagy pedig a politika nem fog semmi morális ellentmondást tartalmazni. S Adler következtetése valóban az, hogy a kapitalizmus felszámolása azonnal *abszolút* morálissá teszi majd a politikát. S mivel ő a szocializmusban tételezi az államot, ahhoz az abszurditáshoz jut, hogy az osztálytársadalmakban az állam ugyan szembenállt az erkölccsel, de a *szocializmusban az állam az erkölcs megvalósítója lesz*. Politika és morál tehát az osztálytársadalmakban abszolút ellentét, a szocializmusban abszolút egység.

S végül mit jelentett mindez a gyakorlat számára? Ha a helyes cselekvés csak a „privátmorálnak" megfelelő cselekvés, a gyakorlati politika piszkától való tartózkodás, igen kevés az esély ahhoz, hogy az adott társadalmat megváltoztassuk. Akkor a kapitalizmus „nincs tovább"-ja csak regisztrálás vagy legfeljebb kétségbeesett felkiáltás marad, de nem változik „megteszem a ma-

[10] Idézi Adler: uo. 34.
[11] Uo. 33.

gamét azért, hogy ne legyen tovább"-á. Az a kétségbeesés pedig, mely nem változik cselekvéssé, mit sem ér.

Míg Plehanov és Kautsky a haladó politikai tevékenységért lelkendezett, míg Sorel a haladó politikai tevékenységet is elveti, addig Adler csak reakciós politikai tevékenységet tételez. Mert Adler — mint láttuk — a munkáspolitika kérdését fel sem veti. Pedig itt foglalkozhatott volna azzal a *konkrét problémával*, mennyire volt morálisan is negatív a szociáldemokrácia részvétele a háborúban. Bár lehetséges, hogy éppen ennek a ténynek következménye, hogy nem ítéli el ugyan a párt politikáját, mégsem ezt tartja a cselekvés helyes útjának általában.

b) A BLANQUIZMUS KÍSÉRTETE ÉS AZ EGYETEMES SZTRÁJK MÍTOSZA

Hogy a politika erkölcsi ellentmondásosságának tényét a korabeli szociáldemokrata ideológusok nem fedték fel, abban nagy része volt annak, hogy az erőszak problémája, ami ennek az ellentmondásosságnak tényét mindig újra és újra közvetlenül előtérbe állítja, egyáltalában nem játszott náluk szerepet. Amennyiben foglalkoztak vele, akkor vagy csupán negatívan — mint az egyéni terror és a blanquizmus kritikájánál —, vagy a proletárforradalomra utalva pozitívan ugyan, de nem mint a nap, mint a jelen tevékenységre késztető aktuális kérdésével. Nem volt szemükben aktuális a másik kérdéskomplexum, amely ezt az ellentmondást más síkon, de szintén felvetette, a bürokrácia problémája sem. Mindezeket a kérdéseket így elsősorban nem marxista szocialisták feszegették.

Mielőtt az erőszakkal kapcsolatban felvetődő néhány probléma elemzésébe belefognánk, meg kell jegyeznünk, hogy azokkal a polémiákkal, melyek Lenin proletárdiktatúra-interpretációja ellen irányultak, e korszak tárgyalásának keretei között megint csak nem foglalkozhatunk. Mondhatnánk, hogy elemzésünk tárgya e kérdéskomplexum erkölcsi tartalma a proletárdiktatúra elmélete és gyakorlata aktuális felvetődésének koráig.

Az addigi történelem klasszikus győztes forradalma a francia forradalom volt. E kor szocialistáinak elképzelései az erőszakról ezért nem utolsósorban a francia forradalomhoz való viszonyukban tükröződtek. Különösen abban, hogyan ítélték meg a *jakobinus* uralom tetteit s mit tekintettek jakobinizmusnak.

Jaurès — aki könyvet írt a francia forradalomról — lángol Robespierre-ért és a jakobinizmusért. Szemében a jakobinizmus tettei minden forradalmi tett példái és előképei. Igazat ad nekik Danton és az hébertisták kivégzésében, mert hiszen a forradalom nem adott időt vitatkozásra és meggyőzésre. Büszkeséggel ír a királygyilkosságról, arról, hogy a francia „királygyilkos nép". Csupán a szeptemberi gyilkosságokat ítéli el, mert azok a gyávaság szülemények és szükségtelenek voltak. Itt fűzzük hozzá, hogy Jaurèsnek az a kijelentése, mely szerint az erőszak a gyengeség jele, s melyért Sorel olyan kitartóan támadta, az uralkodó pozícióban levő osztály erőszakára vonatkozott — s ezt illetően van is benne némi igazság. A *francia forradalomban* is csak a szükségtelen, a „gyávaságból eredő" erőszakot, mint amilyennek a szeptemberi vérengzéseket ítélte, tekintette a gyengeség jelének. Ez pedig semmiképp sem bizonyítéka az opportunizmusnak, mint Sorel állította.

Forradalom és jakobinizmus iránti rajongásában azonban Jaurès kétségtelenül nem tud néhány tényleges problémával szembenézni. Az egyik — amit nemcsak a szindikalisták és anarchisták, hanem Kautsky is problémának látott

— az, hogy a jakobinus diktatúrát kisebbség gyakorolta a többségen. Jaurès ezt a problémát azzal tolja félre, hogy a jakobinizmus végrehajtotta társadalmi forradalom az egész nép akaratát fejezte ki, s hogy a társadalom forradalmi átalakításával a nép egyedeinek nagy többsége egyetértett. De az egyetértés az átalakulás *tartalmával* nem jelentett mindig egyetértést annak *módszereivel*. Olyan tény ez, amit Jaurès kortársa, Anatole France kitűnően ábrázolt híres regényében. Mi nem a jakobinizmus iránti rajongást rójuk fel Jaurèsnek, hanem azt, hogy ez a rajongás együtt járt bizonyos fontos belső ellentmondások eltagadásával.

Hasonló a helyzet a jakobinizmus moráljának megítélésénél. Jaurès kitűnően elemezte Robespierre erkölcsi tartásának egy lényeges vonását: „benne megvolt az erényesség magabiztossága, az a tirannikus szokás, hogy mindent saját lelkiismeretének mércéjén mérjen meg".[12] De ezt csak leírja, anélkül, hogy kritizálná, anélkül, hogy megmutatná, mennyire elfogadhatatlan ez a tirannikus morál csak viszonylag hosszabb időre is a néptömegek számára.

A jakobinus terror és morál szinte ellentmondásmentes igenlése is mutatja, milyen erősen gyökeredzett Jaurès citoyen pátosza a francia hagyományban; kifejeződése volt többek között annak is, hogy nála az állam kritikája egyáltalán nem játszott szerepet. Az államszervezet Jaurès szerint egyaránt felhasználható jóra és rosszra. Ezért váltja ki ő még jobban a szindikalisták és anarchisták ellenszenvét, mint azok a politikusok, akik valóban opportunisták, de legalább elméletben ostorozzák az államot. Ezt az elméleti gyengeséget nem akarjuk mentegetni, ha megmutatjuk kapcsolatát éppen a forradalmi hagyományhoz való ragaszkodással.

Az „erény és terror" iránti szimpátiától vezettetve Jaurès a blanquizmust sem veti el *a limine*. Amit kárhoztat benne, az az összeesküvő forma. Ő a széles munkástömegmozgalmat óhajtotta összekapcsolni a jakobinizmus és blanquizmus hagyományaival. Tehát olyan szocialista, akiben a forradalmi citoyen polgár bizonyos fokig megőrződik. Ennek hatását egyes politikai kérdésekben való állásfoglalására a későbbiekben még látni fogjuk.

Kautsky a jakobinizmussal szemben sokkal nagyobb fenntartással élt, mint Jaurès. A jakobinizmus és szocializmus között az ellentétek az alapvetők és nem az azonosságok. A jakobinus illúzió szerinte abban áll, hogy egy forradalmár kisebbség meghódíthatja és szolgálatába állíthatja az államhatalmat. Marxban az az új — mondja Kautsky —, hogy elvetette az összeesküvő formákat és helyükbe a demokratikus formákat állította. Ez önmagában még igaz lenne. De a „demokratikus formák" realizálását Kautsky úgy képzelte el, hogy valamely választáson a munkáspárt előbb-utóbb meg fogja haladni a bűvös 50%-ot, s így fog hatalomra jutni a többség akarata jóvoltából. Ez azonban egyben a forradalom feladását is jelenti. Bernstein volt az, aki a „blanquizmus"-t végül is nem a marxi koncepciótól való „elhajlásként" értelmezte, hanem a szocialista blanquizmus forrásaként magát a marxi forradalomelméletet jelölte meg. Szerinte magában Marxban realizálódik egy régi és egy új koncepció ellentmondása. A szocialisták feladata szerinte kiküszöbölni a blanquista maradványokat — beleértve a forradalmi eszközöket — a marxi hagyatékból. A későbbiekben — Leninnel vitatkozva — Kautsky is erre az álláspontra helyezkedett. A proletárdiktatúra elméletében — így Kautsky — Marx

[12] Jean Jaurès: „Aus seinen Reden und Schriften", Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, 1949, 137.

jakobinus illúziói tükröződnek; Lenin ezekhez és nem az „igazi" (értsd: tisztán ökonómiai) marxizmushoz csatlakozott.

A II. Internacionálé ideológusainak véleménye a jakobinizmusról és blanquizmusról tehát — mint láttuk — két véglet között mozgott, vagy az egyik, vagy a másik véglethez állva közelebb. Ez persze megint csak azért történhetett így, mert a forradalmi erőszak problémáját a *jelen* számukra aktuálisan nem vetette fel *saját gyakorlatukban*. Oroszországban sem, mert hiszen az ott alkalmazott erőszak — az 1905-ös forradalomé is — evidensen *polgári* demokratikus célkitűzésű volt, ott tehát a polgári forradalom módszereinek alkalmazását többnyire szükségesnek látták.

Mindezt nem azért mondtam el, mintha szándékomban lenne e kor gondolkodóinak az erőszak különböző formáihoz való konkrét állásfoglalását vizsgálni és kritika tárgyává tenni. Ez a történészek feladata. Csak annyit jeleztem mindebből, ami Sorel erőszakelméletének s ezen elmélet etikai tartalmának megértéséhez feltétlenül szükséges volt.

Sorel Jaurès jakobinizmusában és Kautskyék antijakobinizmusában *ugyanazt* látja: negatív magatartást a proletariátus egészen új típusú erőszakával szemben. Hogy ez az egyiknél a polgári erőszak bizonyos történeti korszakának dicséretével párosul, a másiknál ennek kritikájával, az a közös lényegen szerinte mit sem változtat.

Sorel — velük szemben — az igazi proletárerőszak elméletének megteremtésére törekszik.

Szerinte az *igazi* erőszak nem az, amit általában erőszaknak neveznek. Általában a *kényszerítést* nevezik erőszaknak, azt, mikor egy hatalom vagy ember valakit valamilyen eszközzel akarata ellenére bizonyos tettekre kényszerít. Félreértések elkerülése végett tehát meg kell különböztetni az erőszak két formáját. Az egyik a *hatalom* (pouvoir), a másik a szoros értelemben vett *erőszak* (force). A hatalom negatív, az erőszak pozitív. A hatalom az állammal kapcsolódik össze, az erőszak független az államtól, a hatalom politikai tartalmú, az erőszak független a politikától, a hatalom erkölcsi degenerációhoz vezet, az erőszak erkölcsileg felemeli az embert és az emberiséget. Röviden: „mondhatnánk, hogy a hatalom célja egy olyan sajátos szociális rend rendszerét felállítani, melyben a kisebbség uralkodik: míg az erőszak ugyanezen rend szétrombolására törekszik."[13] A proletariátusnak tehát nem hatalomra, hanem erőszakra kell törekednie. Az erőszak formája az egyetemes sztrájk mint háború. Az egyetemes sztrájk „háborús cselekedet".

Mielőtt Sorel gondolatmenetét tovább ismertetnénk, meg kell állnunk. Kétségtelen, hogy ebben a koncepcióban számos jogos gondolat rejlik. Elsősorban az, amit Marx és Engels is már számtalanszor kifejtettek, hogy ti. az az erőszak, amelyet az elnyomott többség gyakorol, más, mint az, melyet különböző kisebbségek gyakorolnak, s hogy ennek következtében nem lehet „erőszakról általában" beszélni. Másodszor az, hogy más az értéke s ezen belül erkölcsi értéke is annak az erőszaknak, amelyet mozgásban levő forradalmi néptömeg gyakorol, mint annak, amelyet valamely stagnáns államhatalom permanensen használ fel. A forradalmi harcban a tömegek által gyakorolt

[13] „Über die Gewalt von Georg Sorel", Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1906, 204.

erőszaknak egészen más morális pátosza van, mint az államhatalom erőszakának, melyben még akkor is sok az erkölcsileg negatív, a büntetőt és büntetetett megalázó elem, ha maga az államhatalom gazdaságilag és politikailag viszonylag vagy akár a maga egészében progresszív is. Kétségtelen, hogy más típusú erőszak az, melyet a tömeg közvetlenül önmagáért és önmaga érdekében alkalmaz, mint az, melyet valaminő, egy a néptől bizonyos fokig már elidegenedett stabil államhatalom gyakorol. Még ebben a legszélsőségesebb esetben is más, ha ez az államhatalom az erőszakot nem a nép ellen alkalmazza, hanem a nép érdekében gyakorolja. Helyes tehát, ha az erőszak formáit nemcsak abból a szempontból különböztetjük meg, hogy milyen *célból* és minek *érdekében* gyakorolják, hanem abból a lényeges szempontból is, hogy közvetlenül ki *által* valósul meg. S ebben a megkülönböztetésben esetleg használhatjuk a soreli kifejezéseket is. A tömegek által gyakorolt erőszakot így nevezhetjük erőszaknak, a nem közvetlenül mozgásban levő tömegektől elkülönült apparátus által gyakorolt erőszakot tartalmától elvonatkoztatva hatalomnak.

Ez a tartalomtól való elvonatkoztatás azonban csak viszonylagos lehet. Az erőszak *célja* s az, hogy *objektíve minek* vagy *kinek érdekét* szolgálja, kifejeződik az erőszak formájában akkor is, ha ez hatalom. A hatalomnak is vannak különböző megnyilvánulási formái, melyekben éppen különböző tartalmak fejeződnek ki. Ezért a nép számára a hatalmon belüli ilyen formadifferenciák sem közömbösek. Elsősorban az nem közömbös, hogy olyan hatalomról van-e szó, mely bizonyos vonatkozásokban vagy lényegében népi törekvéseket fejez ki, de az sem közömbös, hogy a hatalomnak olyan formája van-e vagy sem, mely a népi törekvésekért folytatott harcban nagyobb vagy kisebb mozgásterületet hagy. — Ugyanakkor olyan erőszakot, nép által végrehajtott erőszakot, melynek *egyáltalában nem lennének hatalmi tartalmai*, nem ismerünk és nem is ismerhetünk. Mert az erőszak semmitmondó, üres szóvá válik, ha nem rendelkezik bizonyos hatalmi kényszerítés eszközeivel. Amikor majd a kommunizmusban a nép közvetlenül, államhatalmi szerv nélkül oszt bűnökért büntetést, ezt történelmi értelemben már egyáltalán erőszaknak sem lehet nevezni.

Sorel azonban erőszak és hatalom valóban reális ellentétét egyedüli, kizárólagos és tagjait kölcsönösen kizáró ellentmondáspárrá merevítette. Az, hogy itt a két típus reális dialektikáját nem fedte fel, szükségszerűen fakad *minden* politikával szembeni visszautasító magatartásából.

Mert nemcsak arról van szó, hogy minden politikát elutasít, hanem minden politikát *egyaránt* utasít el. Nemcsak arról van szó, hogy minden államot mint hatalmi szervet elutasít, hanem hogy minden államot tartalmától függetlenül *egyaránt* utasít el: „A parlamenti szocialisták . . . megrögződtek a régi államkultuszban; jól fel vannak tehát készülve arra, hogy az *ancien régime és a forradalom összes gonosztettét* elkövessék." (Kiemelés tőlem. — *H. Á.*)[14] Jaurès-nek szemére veti, hogy megvédte a jakobinus államot és Robespierre-t Desmoulins ellen. S gondolatmenetét azzal is fejezi be, hogy nem tudja, mi a különbség a jakobinus diktatúra és az inkvizíció között.

Mit érdekli Sorelt, hogy a jakobinus diktatúra minden tényleges szörnyűsége ellenére is az emberiség egyik „csodálatos napfelkeltéje" volt, míg az inkvizíció hatalmának növekedése az ellenreformáció szülötte. Sorel logikája szerint hatalom = hatalom. A hatalom nem erőszak. Ami nem jó, az rossz. — De a történelmet nem lehet ezzel a logikával megítélni.

[14] Uo. 124.

Ugyanezek a merev ellentmondások jellemzik Sorel koncepcióit a jövő vonatkozásában is.

Megint egy igazságból indul ki. Ez pedig az, hogy a proletár erőszak nem lehet régi korok erőszaktípusainak egyszerű utánzata, hanem valami újnak kell lennie az előbbiekhez képest. De ez az „új" az ő szemében annyit jelent, hogy szakítani kell a harc *minden* eddig ismert módszerével. Kritizálja a politikai sztrájk jelszavát. A politikai sztrájk jelszava szerinte a gazdasági kategóriák helyébe megint a régi „elégedettek" és „elégedetlenek" kategóriáját állítja. Összekeveri a frontokat, a proletariátus oldalára nem-proletár elemeket hoz, melyeknek vannak a proletariátushoz hasonló törekvéseik stb. Az egyetemes politikai sztrájkból csak a proletariátus diktatúrája születhetne meg, ami, mint minden állam, megint csak politikusok kis csoportjának diktatúrája lenne. Így a szocialista forradalom eredménye „csodaszép szolgaság" volna, melyben az állam felfalná a „nem igazi állam" elméletének ellenfeleit.

Itt megint meg kell állapítanunk, hogy Sorel szokatlanul konzekvens gondolkodó. Ebben a korban úgyszólván az egyetlen, aki képes végiggondolni, hogy az általános politikai sztrájk koncepciója, amit különben ebben az időben Kautsky is hirdetett, megvalósulva okvetlenül a proletariátus diktatúrájához vezet. (Ezt a konzekvenciát a II. Internacionálé teoretikusai sohasem akarták levonni.) S konzekvensen gondolkodva látja azt is, hogy a proletárdiktatúrát naivitás a tömegek közvetlen, direkt és állandó akciócselekedetének felfogni; hogy az is állam, még akkor is, ha „nem igazi" állam. Tehát tartalmazza az államhatalom számos ellentmondását, politikait is, erkölcsit is, és bizony gyakran alkalmaz erőszakot nemcsak az osztályellenséggel szemben, hanem azokkal szemben is, akik, mint Sorel, a proletariátus érdekében, vagy igazi érdeke egy részének felismerésével, szállnak szembe vele. Előre látja, hogy a politikai harc és politikai forradalom csak olyan új államhoz vezethet, melyben sok minden azonos a régivel. Kautskyék, akik vele szemben követelték az általános politikai sztrájkot és a politikai harcot, ugyanakkor ezt korántsem gondolták végig, s a fiatal orosz proletárdiktatúra hasonló jelenségeit látva visszahőköltek és hangos kétségbeesésben törtek ki, mivel a valóság nem felelt meg eszményeiknek. Ezzel szemben Sorel az Októberi Forradalmat a fiatal proletárdiktatúra minden államszerűségének felismerése *mellett* is üdvözölte, méghozzá nem mint „hatalmat", hanem mint „erőszakot".

Miután azonban Sorel elítélt minden politikai cselekvést, nem óhajtotta a proletariátus diktatúráját sem. De hát mit állított a helyébe? Mi volt a perspektívája? Mint tudjuk, az úgynevezett, „egyetemes sztrájk". Nagy, gigantikus proletárháború a többi osztályokkal szemben. Gigantikus háború, melyben nincsenek hatalmi szervek és eszközök. Végső összecsapás mint világkatasztrófa. De hogy lehet odáig eljutni, ha kiiktatom a politikai harc eszközét? Hogyan vihetek győzelemre egy harcot „hatalom" nélkül? Ezt bizony Sorel sem tudta. S mert nem tudta, azért vonta le azt a konzekvenciát, hogy az egyetemes sztrájk nem más, mint puszta *mítosz*. Ez is következetes. Csakhogy a mítosz mítosz jellegének bevallásával kiderül, hogy a Sorel-féle erőszak üres koncepció, nem rejlik mögötte reális út és reális cél. A hatalomtól abszolút módon leválasztott erőszak erőszakfunkciója is pusztán fikció.

Megint csak azt kell hangsúlyoznunk, amit Sorelnál olyan sok vonatkozásban már láttunk. Koncepciójának, erőszakfelfogásának ad absurdum vitelére megint az opportunizmus iránti jogos felháborodás, az államfétis előtti hódolatok jogos megvetése késztette.

Milyen következtetéseket von le erőszakelméletéből Sorel az erkölcsre nézve? Miután az erőszak fogalmát az egyéni erőszakos cselekvésről és minden hatalmi cselekvésről leválasztotta, szabályos háború folytatásának mítoszára szűkítette, természetes, hogy az általa erőszaknak nevezett tevékenységben semmi erkölcsi ellentmondást nem látott. Ezért az erőszak — a tényleges erőszak — szükségszerű erkölcsi problémáinak elemzését nála is hiába keressük. De más, ugyancsak nem érdektelen fejtegetésekkel találkozhatunk.

„A proletár erőszakcselekmények ... tisztán és egyszerűen háborús *tettek* ... Minden, ami a háborút érinti, **gyűlölet és bosszúvágy nélkül** játszódik le." (Kétszeres kiemelés tőlem. — *H. Á.)*[15] A győztesek sem a háború alatt, sem pedig annak befejezése után nem fogják a legyőzötteket „bűnöseknek" tartani. Sorel szerint csak a politikai harcban van gyűlölet, és csak azt követi bosszú. Ahol már nincs állam és így nincsenek államellenesek sem, ott nem lehet senkit bűnösnek tartani. Csak a jakobinizmus küldi a megvert ellenfelet, mint bűnöst, a guillotine alá.

Itt Sorel igen fontos erkölcsi kérdést érint. Ugyanis a proletárforradalomban és általában a proletármozgalmakban egyáltalán nem tipikus a bosszúállás és a személyi gyűlölet mozzanata. Ezek pedig olyan tényezők, melyek a történelem minden eddigi tömegmozgalmában nagy szerepet játszottak. A jobbágyok a magukon és családjukon esett személyes sérelmeket akarták nem utolsósorban földesuraikon megbosszulni. Ezért is volt parasztmegmozdulások idején olyan gyakori, hogy saját földesuruk megölése, kastélyának feldúlása után a jobbágyok egyszerűen abbahagyták a harcot. A jakobinus diktatúra alatt az arisztokrata egyenlő volt a *személyileg bűnössel.* Ha valaki arisztokrata volt, az minden jakobinusnak erkölcsi jogosultságot adott arra, hogy guillotine alá küldje. A proletármozgalomtól ez mindenekelőtt elméletileg áll távol. Marx mondotta, hogy a kapitalizmusért nem az egyes tőkést kell felelőssé tenni. Tehát pusztán azért, hogy kapitalizmusban kapitalista volt, egyetlen tőkés sem vonható erkölcsileg felelősségre, s így természetesen fizikai pusztulásra sem ítélhető. A proletariátus nem állhat „bosszút" olyan társadalmi rendért, melynek történelmi szükségszerűségét éppen úgy látja, ahogy tudatában van megdöntésének magasabb igazságában — ez nemcsak elméleti kérdés. A proletariátusban ösztönösen sem dolgozik ilyen bosszúvágy. Minél fejlettebb a kapitalizmus, annál kevésbé, hiszen a tőke időközben egyre személytelenebbé is válik. Természetesen: az egyes munkás érezhet bosszúvágyat is. Minél terhesebb egy ország feudális maradványokkal, annál több az ilyen egyes munkás. De ez sosem az egész munkásosztály alapvető erkölcsi tartása. S a munkásosztálynak általában eszébe sem jutna, ahogy annak idején eszébe jutott a francia kispolgárságnak, hogy minden tőkésben személy szerinti erkölcsi bűnöst lásson. Sőt, ebben inkább igazságtalanságot érezne. Hogy mindebben a proletár osztályharc erkölcsének magasabbrendűsége fejeződik ki minden más korábbi népi mozgalmak erkölcsével szemben, abban Sorelnak kétségkívül igaza van.

A minden erkölcsi hagyománnyal szemben oly nihilista Sorel az egyetemes sztrájknak morális csodatevő erőt tulajdonított. Úgy fogta fel, mint *tisztítótüzet,* melyből egy eddigitől teljesen különböző és *tökéletes* emberiség fog majd kikerülni: „A erőszaknak köszönheti a szocializmus azokat a magas

[15] Uo 127.

erkölcsi értékeket, melyekkel a modern világnak a gyógyírt hozza."[16] De hogy milyen lesz az a tökéletes, erőszakban született erkölcs, azt képtelen körülírni vagy csak nagy vonalakban is meghatározni. Negativitásokat mond róla: „Lelkesültség . . . mely képes, mindazokat az ellenállásokat legyőzni, melyeket rutin, előítélet és a közvetlen élvezet szükséglete útjába állít."[17] Az egyetlen pozitív tartalmi megjelölés, amit erről a jövőről megtudhatunk, hogy az egyetemes sztrájkon végigmentek munkája olyan lesz, mint a nagy művészeké: önálló, individuális, irányítást nem igénylő, hírnevet nem követelő.

Mit látunk tehát? Hogy az elvont erőszak mítosza a különben pesszimista és hagyományellenes Sorelt a jövő elképzelésében éppen olyan erkölcsi utópizmushoz vezeti, mint amilyet ellenfeleinél olyan élesen kritizált. A forradalmi erőszak valóban nagy erkölcsi nevelő tényező. De nem csodaszer. Egyrészt, mert maga sem morálisan ellentmondásmentes és nem független a hatalomtól, másrészt, mert nem egyedül és nem elsősorban az erőszak, hanem a demokratikus együttélés, a munka, a kultúra és más tényezők aktív gyakorlása az új, de a hagyomány egyes értékeit is továbbépítő erkölcs *lassú* kialakulásának feltétele. Csak ezt tudva hagyjuk el mind a reformista, mind a katasztrófa-utópizmus területét.

c) AUTORITÁS ÉS DEMOKRÁCIA

Hogy milyen szervezeti formák felelnek meg legjobban az emberi képességek maximális kibontakozásának, az öntevékenységnek, az önálló gondolkozásnak és cselekvésnek, tehát hogy milyen szervezeti formák alkalmasak egyrészt a korabeli munkásmozgalom számára, másrészt melyek felelnek meg majd a jövő társadalmának — olyan kérdések voltak ezek, melyek e kor úgyszólván minden szocialista gondolkodóját foglalkoztatták.

Az anarchisták már Bakunyinnal tüzet nyitottak a tekintélyelvre, méghozzá minden tekintélyelvre. Bakunyin „Isten és állam" c. munkájában először a vallás tekintélye ellen lép fel. Szenvedélyesen kritizálja Voltaire híres mondását: „Ha isten nem volna, ki kellene találni." Ez a mondás — jegyzi meg helyesen Bakunyin — az emberekkel szembeni szkepszis kifejeződése. Feltételezi, hogy együttélésük legfőbb tekintély nélkül lehetetlen, tehát, hogy legalábbis bizonyos vonatkozásban született rabszolgák. Voltaire tétele helyébe a magáét állítja: „Ha isten létezik, akkor az ember rabszolga, az ember azonban szabad lehet és szabadnak kell lennie: következésképpen isten nem létezik."[18] Az isteni tekintély tehát ellensége az emberi szabadságnak. — De Bakunyin tovább megy ennél: „nem ismerek el semmiféle csalhatatlan tekintélyt, még a legspeciálisabb kérdésekben sem".[19] Végül is minden *absztrakciót*, istent, tudományt, erkölcsöt egyformán tekintély-bálványnak tart: „Az emberiség egész eddigi története nem volt más, mint szegény emberi lények millióinak állandó és véres feláldozása valami kérlelhetetlen absztrakcióért, istenekért, hazáért, államhatalomért, nemzeti becsületért, történelmi jogokért, jogi jogokért, politikai szabadságért, közjóért."[20]

[16] Uo. 311.
[17] Uo. 309.
[18] „Gott und Staat von Michael Bakunin", Verlag von G. L. Hirschfeld, Lipcse 1919, 28.
[19] Uo. 35.
[20] Uo. 59.

Előre meg kell mondanunk, hogy a feltétlen tekintély elleni elméleti és gyakorlati lázadás — bármennyire primitív formában fogalmazza azt meg Bakunyin — teljesen jogos. Igaza van abban is, hogy nemcsak az isteni és állami tekintély közvetlenül belátható emberpusztító jellegéről van szó. Valóban minden, önmagában jogos emberi törekvés is emberpusztítóvá válik, mihelyt olyan abszolút követelésként áll az emberrel szemben, melynek az ember teljes mértékben alá kell hogy rendelje magát. Amennyiben tehát erkölcsi normák vagy erkölcsi normatartalmú igazságok csökkentik az ember viszonylagos autonómiáját, saját gondolkodásának és meggondolásának autoritását, tehát puszta külső tekintély-követelésekként állnak az emberrel szemben, akkor megvan bennük a negativitás mozzanata, még abban az esetben is, ha különben tartalmuk jó, pozitív, igazságos és helyes. Persze a negativitás mozzanata annál intenzívebb, minél kevesebb az autoritássá vált követelés tartalmában a progresszivitás, a jogosság, az igazságosság magva. Amennyiben a hazáért, történelmi igazságért stb. folyó harc a moralitásból ered, tehát az egyed önmegvalósítása is, annyiban itt már nem egy tekintélyeszmének vagy -követelésnek való alárendelésről van szó. De amíg külső követelés és belső követelés nem esnek egymással egybe, addig a követelés tekintély jellege mindig hozzájárul a cselekvéshez, s a tekintély az embert bizonyos mértékig megnyomorítja. S ha az ember teljes moralitással szolgál valamit, tehát számára az adott követelés már nem puszta tekintélyként funkcionál, akkor saját lelkiismeretének tiranniája alapján ugyanezt követelni fogja másoktól is, akik talán még az ő eszméjét nem is tartják feltétlen tekintélynek. Az istenek szomjaznak. Vérre, verejtékre és könnyekre. S valóban nemcsak az égiek, de a földiek is.

De ez az igazság csak féligazság. Mert ezzel az elvont és általános igazsággal Bakunyin ugyanúgy járt, mint Sorel erőszak és hatalom megkülönböztetésével. Ő is azonosságsémákban gondolkozott. Tekintély — tekintély. Ami rossz, az rossz. Minden tekintély rossz, tehát minden tekintély egyformán rossz. Bakunyinnak — éppen úgy, mint Sorelnak — nem jutott eszébe, hogy konkrétan differenciáljon a különböző, bár *egy* szempontból valóban azonos funkciójú jelenségek között, melyeket ő mind a tekintély névvel illetett. Mert akkor láthatta volna, hogy itt különböző és ezért különbözőképpen meghaladandó, vagy esetleg akár megszüntetve-megőrzendő jelenségekről van szó.

Nincs itt terünk azoknak a jelenségeknek lényegét és funkcióját elemezni, melyeket Bakunyin mint „tekintélyeket" el- és megvetett. Csak utalunk arra, hogy a *személyi* tekintély, tehát az egyik ember tekintélye a másik előtt olyan negatív mozzanatokat tartalmaz, melyeket egy demokratikus mozgalomban szükséges és lehetséges kiküszöbölni. A tekintély, még ha tényleges emberi értékek megbecsüléséből *indul* is ki, magában hordozza a *feltétlenség* mozzanatát. Ha egy ember tekintélyfunkcióját akár korábbi tényleges érdemei alapján kezdi betölteni, a feltétlenség következtében elveszi azt a lehetőséget az emberektől, hogy az érdemtől való eltérést *időben* tudatosítsák. Továbbá tekintélyként funkcionálhat számos más, olyan területen is, melyhez nem fűződnek közvetlen érdemei. Ebben a feltétlenségben különbözik a tekintély a példaképtől, mely — amennyiben tartalma jó — egyértelműen pozitív szerepet tölthet be az emberek fejlődésében. Világos, hogy a személyi tekintélyben levő feltétlenség negativitása olyan mértékben teszi magát a tekintélyt is egészében negatívvá, amilyen mértékben nem érdemei, hanem más — szárma-

zás, funkció, pénz, hatalom — játszanak közre személyének tekintéllyé válásában.

A személyi tekintély problémájától azonban el kell választani az úgynevezett eszmék tekintélyét. Ezek tekintélyfunkciója, amennyiben lényegében pozitív értéktartalmúak, erkölcsileg pozitív tartalmú cselekvések indítéka lehet. Az értéküket vesztett, korszerűtlen s tekintélyüket még megtartott eszmék tekintélyét rombolni persze igen helyes dolog. De ennek alapján *minden* eszme tekintélyfunkciója ellen fellépni annyit jelent, mint az emberiség fejlettségének adott állapotában diszkreditálni a jó ügyeket kifejező eszméket is. Nagyon jól tudjuk, hogy a leghaladóbb eszmék istenei is szomjaznak — ebben Bakunyinnak igaza van. Fel kell ismerni ezek ellentmondásait is. De lecsepülni s minden tekintéllyel *egy színvonalra* helyezni őket annyi, mint kiszolgáltatni az emberiség legjobbjait a régi tekintélyek szentbertalan éjszakáinak. Az orosz forradalmi demokraták ezt Bakunyinnál sokkal jobban tudták. Ők is rombolták a tekintélykísérteteket. De azért, hogy a valóságból sarjadt új igazságokat állítsák a helyükbe, melyek — és ebben nekik nem voltak nagy illúzióik — kisebb mértékben, s a jobbért harcoló emberek számára ugyan, mégis tartalmazzák a tekintélyfunkció mozzanatát *is*. Bakunyin minden tekintély — tartalmi különbségtől független — elvetésével egy tényleges probléma megoldását tolta el magától.

Az elméleti differenciálás képtelensége — ami azután annyi igaztalan és értelmetlen harcra vezetett Marx *elméletének* tekintélye ellen az I. Internacionálé idején — jellemzően együtt járt azzal, hogy a gyakorlatban megjelenő abszolút tekintélyekben Bakunyin semmi kivetni valót nem látott, feltéve, ha ez a tekintély az ő tekintélyellenességének elméleti zászlajával lépett fel. Így pl. az orosz katonatisztekhez írt proklamációjában az elragadtatás hangján ír Nyecsajevről, aki elméletileg szintén anarchista volt. És milyen szavakkal, miért dicséri Nyecsajevet és szervezetét? „Aki nem botor, megértette, hogy én egy meglevő, e percben működő szervezetről beszéltem, amelynek ereje tagjainak fegyelmében, a szenvedélyes odaadásban és önmegtagadásban és *egy mindent tudó, de ismeretlen komité iránti vak engedelmességben lakozik.* A komité tagjai saját személyükről teljesen lemondottak, ez ad nekik jogot arra, hogy a szervezet összes tagjaitól hasonló, teljes lemondást kívánjanak." (Kiemelés tőlem. — *H. Á.*)[21]

Íme, a demokratikus centralizmus ellen, az I. Internacionálé demokratizmusa ellen, mint „tekintély" ellen felháborodott Bakunyin feltétel nélküli lelkesültséggel igenli a forradalmi mozgalmak legultracentralisztikusabb, minden öntevékenységet kizáró szervezetét! Ez a differenciálásra való képtelenség eredménye.

Mindaz, amit Bakunyinról elmondottam, csak az anarchistákra és az anarcho-szindikalistákra volt jellemző. Köztük sem mindenkire, pl. Kropotkinra semmiképp sem. A kor marxistái számára úgy vetődik fel a kérdés: milyen szervezeti formák megteremtése a legalkalmasabb arra, hogy elvezessen a szocialista forradalomig, milyen szervezeti formák lesznek a legjobbak a szocializmusban. Ez természetesen két probléma, mert két különböző törté-

[21] Idézi Kautsky: „A demokráciától az állami rabszolgaságig". Vita Trockijjal, Népszava Könyvkereskedés kiadása, Budapest 1922, 23.

nelmi korszakot ölel fel, mert különböző típusú tömegek megszervezésére vonatkozik. De e két probléma kapcsolatban van egymással. E kor munkásmozgalmában is a teoretikusok többnyire olyan szervezési formák kialakítására törekszenek — mindenesetre elméletben —, melyek bizonyos formáikat megőrzik az általuk elképzelt szocializmusban is. E szervezeti probléma természetesen elsősorban politikai jellegű volt. De erkölcsi tartalommal. Mert a politikai célok megvalósítására való törekvéstől elválaszthatatlan volt az, hogy e harci formákban az egyes ember gondolkodásának, cselekvőképességének, erkölcsi értékei kifejlesztésének nagyobb tere és lehetősége legyen, mint a történelem eddigi mozgalmaiban és szervezeteiben. Ezért vált a szervezeti kérdések középpontjává az *úgynevezett demokrácia problémája*. Hogy a tényleges szervezetekben ez az elméletileg felállított és idealizált demokrácia nem tudott megvalósulni, hogy miért nem, hogy miben látták e kor legjobb szocialistái e megvalósulás hiányának szervezeti okát és erkölcsi lényegét, azt majd a bürokrácia kérdését elemezve fogjuk a következőkben megvizsgálni.

Vessünk először egy pillantást a demokrácia elméletére.

Mindenekelőtt: miért beszéltem „úgynevezett" demokráciáról? Azért, mert a demokrácia fogalmának tartalma ebben az időben annyira kibővült, hogy nyugodtan beszélhetünk — legalábbis az általunk tárgyalt gondolkodóknál — e szó jelentéstartalmának lényeges megváltozásáról. A demokrácia mindeddig politikai kategória volt. Demokrácia nem más, mint az állam egyik formája. Ezt értette *már* Platón is a demokrácia fogalmán, megkülönböztetve azt az oligarchiától, monarchiától stb. Lényegében így értelmezte ezt a fogalmat még Marx és Engels is. Ezért állították, hogy az állammal együtt a demokrácia is el fog halni. E kor szóhasználatában azonban a demokrácia fogalma nem pusztán politikai kategória többé. Kezdtek beszélni — a munkásszervezeteket tárgyalva — úgynevezett gazdasági demokráciáról. Végül kezdtek beszélni demokráciáról, mint a szocialista társadalom lényeges jegyéről egy olyan korszakban, mikor az állam már elhalt. S ez már igen távol van a Platóntól Marxig terjedő fogalomhasználattól. Hogy ez a jelentéstágulás összefüggött egyes szocialistáknál azzal, hogy a korabeli polgári demokrácia iránt illúziókat tápláltak, az kétségtelen, s ezt az összefüggést egy-egy helyen még jelezni fogjuk. De ez nem változtat azon a tényen, hogy „a demokráciát" idealizálva nem egyszerűen a polgári demokráciát védték, hanem egy olyan történelmileg kialakult *értéket*, melynek pusztán egyik *inkarnációját* látták a polgári demokráciában is.

Mit jelent a demokrácia ebben az új értelmében? Olyan emberi, társadalmi szervezetet, melyre jellemző, hogy a társadalom minden tagjának autonóm választására, önálló gondolkodására és aktív, a társadalmat alakító és vezető tevékenységére épül. Olyan társadalmi szervezetet tehát, melyben megvalósul a kényszertől való szabadság. Ilyen demokrácia szerintük csak a szocializmusban lehetséges, de szocializmus nem lehetséges ilyen demokrácia nélkül. Demokrácia tehát — kifejlett formájában — a szocialista gazdasági alapon felépülő társadalmi szervezet. Az eddigi társadalmakban pedig mindaz demokratikus szervezetnek nevezhető, mely e szocialista szervezet csíráit tartalmazza s olyan emberi képességek kidolgozására ad viszonylagos lehetőséget, melyek teljes kifejlődésüket, betetőződésüket majd a szocializmusban érik el.

A továbbiakban tehát, amikor gondolkodóink elméletének elemzésével kapcsolatban demokráciáról beszélek, ezt a kifejezést *mindig ebben a szélesebb szóhasználatban értelmezem*. A demokrácia régebbi történelmi tartalmáról

szólva pedig „politikai demokráciát", vagy konkrétan „polgári demokráciát" említek.

Mielőtt a demokrácia problémáit elemeznénk, először nézzük meg röviden, mi gondolkodóink viszonya a politikai, ezen belül elsősorban a polgári demokráciához?

Az anarcho-szindikalisták, szindikalisták, anarchisták, trade-unionisták álláspontja ebben a kérdésben egységesen visszautasító. A polgári demokráciát — ha nem mindegyikük nevezte is kurta egyszerűséggel „demokratikus pocsolyának", mint Sorel — legalábbis közömbös, szóra sem érdemes jelenségnek tekintették. A formális demokrácia úgysem a dolgozók demokráciája, hagyjuk azt a polgárokra, törődjünk csak a munkásszervezetekkel vagy egyéb forradalmi szervezetekkel — így vagy úgy, de ez volt mindnyájuk véleménye. Közös véleményük ez annak ellenére, hogy „a demokráciával" szemben egészen különböző álláspontra helyezkedtek. Az egyik típus — pl. Sorel — a demokrácia jelszavát a maga egészében elvetette. Mások viszont — mint Webbék vagy Szabó Ervin — teljesen szkeptikusak a polgári, politikai demokráciát illetően, de fő törekvésük elméletileg és gyakorlatilag megalapozni a „munkásdemokráciát".

Könnyen összefoglalható a revizionisták véleménye is. Bernstein szerint a munkásoknak nemcsak hogy fel kell használniuk a polgári demokrácia szervezeteit, hanem a gazdasági harc mellett az ezekben és ezekért való tevékenykedés a fő eszközük is. Millerand, mint tudjuk, ezt az elméletet a polgári kormányba való belépéssel koronázta meg. De érdekes, hogy a revizionizmusban a „demokrácia" fogalmának említett kiszélesedése nem következik be. Demokrácia címén Bernsteinék mindig az államhatalommal összekapcsolódó politikai demokráciát, konkrétan a polgári demokráciát védik. Ezzel összefüggően a revizionizmusban a demokrácia-kérdés mindig szigorúan politikai kérdés marad és nem kapcsolódik össze lényeges erkölcsi tartalmakkal. Így a mi számunkra ez az irányzat ebben a vonatkozásban érdektelen.

A szocialistáknak a polgári demokráciához való viszonyát relatíve legdialektikusabban ebben az időben Jaurès dolgozza ki.

„Bernsteinnel szemben én úgy vélem, hogy a munkásosztály és a polgári osztály minden körülmények között teljesen különböző, teljesen ellentétes, és az is marad; de Kautskyval szemben úgy vélem, hogy nem kell félnünk attól, ha a proletariátus önmaga és cselekvőképessége teljes tudatában a többi osztályokkal túl gyakran találkozik és érintkezésbe lép. És ezt a következő okokból: egy osztály képtelen aktív lenni anélkül, hogy szélesítené érintkezési pontjait a kívüle létező emberi társadalommal."[22] Kétségtelen, hogy Jaurèsnek itt mindkét irányban igaza volt. Bizonyos, nem kizárólag a munkástömegekkel együtt, de közös célokért folytatott harcokat Kautsky ebben az időben elvetett. Jaurès viszont úgy vélte, egyáltalán nem baj, éppen ellenkezőleg, jó, ha a proletariátus érdeke más néptömegek, sőt gyakran a polgárság egy rétege érdekeinek is megfelelt. Egy témánkhoz szintén közel eső példát hozok erre. Kautsky mindig tartotta magát ahhoz, hogy a „proletárnak nincs hazája", s mégis szolgálta az első világháborúban, ha viszolyogva is, a „haza védelmét". Jaurès tagadta ezt a mondást, és azt állította, hogy a szocialisták patrióták. És *éppen ezért harcolt a háború ellen* s kívánt szövetséget kötni a német szocialista munkásokkal saját nemzeti polgárságával szemben.

[22] Jaurès: „Aus seinen Reden und Schriften", 105.

Most térjünk vissza tárgyunkhoz. A polgári demokráciához való viszony a tartalma annak a jelentős vitának, mely 1900-ban tört ki Guesde és Jaurès között a Dreyfus-per kapcsán. Guesde azon a véleményen volt, hogy a szocialistáknak nem kell beavatkozniuk az ügybe, mert Dreyfus nem munkás. Erre Jaurès ezt válaszolta: „A proletariátus, ha nem tartja vissza a hóhér csapásra lendülő kezét, bűntársa lesz a hóhérnak."[23] Jaurès nagyon jól látta, hogy a munkásosztály *ösztönösen sem* közömbös semmiféle politikai immoralitással, elsősorban nem a justizmorddal szemben, és hogy *magára a szocializmusra nézve veszélyes, ha éppen a szocialista mozgalmak szoktatják rá a közömbösségre.* Hasonlóképpen gondolkozott Lenin, aki, mikor orosz diákokat letartóztattak — azokkal szemben, akik szintén „be nem avatkozást" hirdettek, mert hiszen *csak diákokról* van szó! —, azt válaszolta: a munkásosztály nem nézhet tétlenül igazságtalanságot, történjék az a társadalom bármely rétegével!

S mikor Guesde-ék arra hivatkoztak, hogy a Dreyfus-harc túlságosan igénybe vette a proletariátus erejét, Jaurès azt válaszolta nekik, hogy a militarizmus elleni harcban „maga a proletariátus lett szócsövévé a polgári szabadságjogoknak, melyeket megvédeni a polgárság képtelenné vált".[24]

Nem vagyok történész, s így nem tudom megítélni: az adott szituációban valóban túlságosan előtérbe került-e Jaurès-nél a polgári szabadságjogokért folyó harc vagy sem, valóban túlságosan erre orientálta-e a munkásosztályt vagy sem. De bizonyos az, hogy ennek a harcnak állandó elméleti hangsúlyozása eleve antitoxin volt a francia munkásosztályban a fasizmus ellen. S talán nem túl merész következtetés, ha azt mondom, hogy Jaurès-nek ezek a polémiái hatásukban hozzájárultak ahhoz, hogy a későbbi francia munkásmozgalom sem tért el ezeknek a jogoknak védelmétől, s így a fasizmus a francia munkások között sohasem vert gyökeret. Aminthogy a német szocializmusban már a XIX. században kialakult két véglet — egyrészt feltétlen meghajlás a polgári demokrácia előtt, másrészt feltétlen elvetése minden polgári ideológiának, hagyománynak, szövetséges osztálynak, politikai szabadságjogokért folyó harcnak — bizonnyal hozzájárult ahhoz, hogy a német munkásosztályban a fasizmus a XX. században olyan mélyre hatolt.

Kautsky gyakorlati magatartása a politikai demokráciával kapcsolatban szükségképpen különbözött a Jaurès-étől. Egyszerűen azért, mert Franciaországban létezett, Németországban pedig nem létezett polgári demokrácia. De kétségtelen vakságra mutat Kautskynál, hogy Németország közvetlen jövőjét illetően sem tartja aktuálisnak a politikai demokráciáért folytatott harcot. A szocialista törvény feloldása után megnyugtatónak tartja a „kereteket", melyekben a munkásmozgalom fejlődhet. A polgári demokrácia egyéb vívmányait a munkásosztály számára közömbösnek ítélte. Mondhatnánk, hogy a *politikai demokrácia csak mint a szocializmusba való átmenet „kerete" érdekli.* Így szektariánus módra elmulasztja a német kapitalizmus feudális formáinak kritikáját, ugyanakkor visszaretten a demokráciának az orosz proletárdiktatúrában történt minden korlátozásától, követeli az azonnali hatalommegosztást a polgári pártokkal. (Az általunk már nem tárgyalt weimari korszakban Kautsky viszonya a polgári demokráciához megváltozott.)

[23] Uo. 230.
[24] Uo. 231.

A politikai demokrácia — nem mint gyakorlati, hanem mint elméleti kérdés —, mint mondottam, csak egy része Kautsky demokrácia-fejlődési összkoncepciójának. Interpretáljuk röviden ezt az elméletet.

Az ember — írja Kautsky — természeténél fogva demokratikus lény. Kezdetben, az „ősközösség" idején szerinte őseredeti, szóbeliségen alapuló demokrácia uralkodott, az emberek egyenlőek voltak. A kialakuló állam szétzúzta ezt a demokráciát. Még a legdemokratikusabb állam is ellensége az igazi, egyenlőségen alapuló demokráciának.

A modern demokrácia a tőkésállam szükséglete. Nem más, mint a nép politikai ellenőrzése a centralisztikus hivatali bürokrácia mellett vagy alatt. Három szerve: a sajtó, a pártszervezetek, a parlament. Ez a sajtó kapitalista irányításához, parlamenti kretenizmushoz, a népi kezdeményezés háttérbeszorulásához vezet. Így „a demokrácia a modern kapitalista államban sohasem lehet tökéletes . . . csak a proletárság győzelme után lesz egy szocialista társadalom alapjává".[25]

Demokrácia és kapitalizmus között ellentétet lát. A demokrácia veszélyezteti magát a kapitalizmust is. „A demokrácia maga egyidejűleg szüleménye és halálos ellensége az ipari kapitalizmus gazdasági uralmából folyó hatalmának."[26] Majd: „a demokrácia haladása feltartóztathatatlan, miként a proletárságé is, mert ez ugyanazon gazdasági forrásból ered, a nagyipar és a forgalom fejlődéséből".[27]

Kétségtelen, hogy Kautsky demokráciával kapcsolatos fejtegetései éppen olyan utopikusak, mint a szocializmusról szólók. Ezt már elemeztük. Értékes bennük az, hogy a demokráciának mindig és mindenütt pozitív szerepet tulajdonít és a visszautasítandót nem benne, hanem a demokrácia polgári jellegében látja. Ebben kétségtelenül felette áll Trockijnak, akivel vitatkozik. Az utóbbi azt állítja, hogy maga a demokrácia az, amely „a proletárság felső rétegében opportunista szokásokat és törvényes előítéleteket halmoz fel és erősít meg",[28] s hogy ezért a *válság* előnyös a proletariátusnak. Kautskynak teljesen igaza van, mikor azt mondja, hogy a proletariátus győzelmét nem a válságtól és nem a demokrácia szűkítésétől kell várni, mert nem a „visszafejlődés" vezet a győzelemhez. Ezt a feltevést igazolta, hogy a harmincas évek válságából nem a német proletariátus, hanem a fasizmus került ki győztesen. S ugyancsak igaza volt Kautskynak Trockijjal szemben, mikor azt mondta, hogy a demokráciát, ha korlátozzák is — aminek jogosságát ő csak egészen ideiglenesen ismeri el —, akkor sem szabad *lekicsinyelni*. A munkásosztály szervezésének demokratikus formáiban az „ősi", termelésen alapuló demokrácia magasabb fokú újraéledését látja, mely majd a szocializmusban tetőződik be. A demokrácia lekicsinylése így a szocializmus mint cél lekicsinylésével azonos.

Az úgynevezett „ősi" demokrácia újraélesztésének programja viszont a napnál világosabban mutatja, hogy Kautskynak egyszerűen nem volt semmi konkrét elképzelése arról, hogy milyenek lehetnek egy új, szocialista demokrácia formái. Pedig a demokrácia lekicsinylésének jogos elutasítása, plusz a polgári demokrácia bírálata együtt és egyszerre csak akkor lehet meggyőző, ha legalábbis valami vázlatos programunk van a demokrácia új, szocialista

[25] Kautsky: „A demokráciától az állami rabszolgaságig", 23.
[26] Uo.
[27] Uo.
[28] Idézi Kautsky: uo. 25.

formáira vonatkozóan. Hogy a társadalom modern struktúrája, már a modern ipar sem teszi lehetővé valamely „ősi" demokrácia (ha ilyen egyáltalában létezett) egyszerű megújítását, ez a probléma Kautsky számára egyszerűen fel sem merül.

Szabó Ervin tipikus példája annak a gondolkodónak, aki sajátosan az *új demokrácia* formáit keresi. Szerinte a francia, német, olasz szociáldemokrácia egyaránt a politikai demokráciáért folyó harcban merül ki. Pedig a politikai érdek a munkásosztálynál másodlagos. A párt mint politikai szerv legfeljebb azért szükséges, hogy a parlamentben a munkásszervezetek szabad fejlődését biztosítsa. Az igazi nevelődés igazi harci talaja azonban a szakszervezet. Ezért ez a demokrácia kialakításának megfelelő területe is. (Lásd „Szindikalizmus és szociáldemokrácia" c. cikkét.)

A probléma három vonatkozásban vetődik fel Szabó Ervinnél. Először: mi a demokrácia? Másodszor: lehetséges-e tökéletes demokrácia, s mi ennek a feltétele? Harmadszor: hogyan készíthető elő a jelen munkásszervezeteiben a jövő demokráciája?

Mi tehát a demokrácia? Olyan társadalmi rendszer, „melyben a többségi akarat önállóan gondolkozó, céljukkal — mely az emberi társadalom fejlődési ideáljával egybeesik — tisztában levő és ezen fejlődés összes feltételeit tiszteletben tartó egyének tudatos akaratából tevődik össze".[29] Egy ilyen rendszerben megszülető határozatoknak a kisebbség bizonyosan engedelmeskedne. De ilyen ma nincs. S amíg ilyen nincs, addig fegyelem és szabadság egymást kizáró ellentétek maradnak. A ma létező viszonylag legdemokratikusabb munkásszervek ezért nem igazi demokráciák, s a bennük követelt fegyelem kétségtelenül korlátozza a szabadságot.

Már ebből is láthatjuk, hogy Szabó Ervint rendkívül érdekli a demokrácia problémájának erkölcsi oldala. Az emberi erkölcs alapját ő — mint láttuk — a szabadságban keresi. A kényszerítésben — joggal — a szabadság ellentétét látja. De tudja, hogy állam nélküli emberi együttélés bizonyos fegyelem nélkül nem képzelhető el. Ha az állam már nem korlátozza kényszerítéssel — politikai kényszerrel — a szabadságot, akkor még mindig korlátozza a fegyelem. Így az erkölcsi tökéletesség feltétele és a demokrácia megvalósulása között direkt kölcsönhatást lát. A demokrácia problémája ezért is olyan fontos számára.

Ámde lehetséges-e egyáltalán ilyen demokrácia? Lehetséges-e ennélfogva szabadságon alapuló fegyelem? Szabó Ervin ezt a kérdést egyáltalán nem utópikusan dönti el. Mindenekelőtt kijelenti, hogy szerinte semmiféle formális társadalomszervezési elv nem tudja ezt az eredményt biztosítani. Sem a politikai, sem a gazdasági demokrácia, sem a kettő együtt. Nem tudja egyrészt azért, mert minden hatalommal — még ha az nem államhatalom is — vissza lehet élni. Erre igen jó példa az ebben a korban már többnyire kikristályosodott szakszervezeti bürokrácia. Másodszor: mert a demokráciának van egy önellentmondása. Ez pedig az, hogy a *többség kívánságát* valósítja meg, holott az *újat* mindig a *kisebbség* fejezi ki először, tehát éppen a legdemokratikusabb döntés vezethet az új elfojtásához és semmibevevéséhez. Itt tehát már nemcsak az a kérdés, hogy megvalósítható-e a demokrácia, hanem az, hogy éppen az em-

[29] Szabó Ervin: „Pártfegyelem és egyéni szabadság", Stolte kiadás, Budapest 1934, 16.

beri, nem utolsósorban az erkölcsi *fejlődés* szempontjából *érdemes-e* megvalósulnia.

Szabó Ervin azonban minden kételye ellenére is a lehetőség és érdemesség mellett dönt. Persze a lehetőség szerinte csak megközelítés, mely a tökéleteset soha nem éri el. Érdemessége mellett pedig azért tör lándzsát, mert úgy látja: a demokrácia belső ellentmondása is megközelítőleg a minimumra redukálható, ha a demokrácia kötelező *szabályává* tesszük *az új véleményeknek e tekintélyekkel szembeni tiszteletét.* Így tehát láthatjuk, hogyan kerüli ki Szabó Ervin jó ösztönös érzékkel Sorel buktatóját.

Hogyan lehet tehát mégis elindulni a demokrácia felé? „Ha az emberek lelkében a visszaélésre csábító diszpozíciókat a minimumra redukáljuk." Ennek az erkölcsi nevelésnek legfőbb eszköze azonban nem a tanítás, hanem az osztályharc. „Az osztályharc a szocialista öntudat leghatalmasabb nevelő iskolája."[30] S milyen legyen a pártfegyelem? A *fő kérdésekre* irányuló fegyelem. A kérdés az, hogy „ezen egyetértésnek a vezetők szavainak gondolkodás nélküli helyesléséből, szolgai tekintélyimádásból, csordaszerű alávetésből vagy pedig reflektált, megfontolt, tudatos egyéni elhatározásból kell-e kialakulnia".[31] Csak a pártfegyelem második típusa lehet út a demokrácia felé. „Minden társadalmi haladás a kritikusan gondolkodó egyéniségek érdeme"[32] — idézi Lavrovtól. Ha az osztályharcban, a szervezeti formákban állandóan arra törekszünk, hogy a tömegekben ilyen kritikusan gondolkodó egyéniségek nagy számát fejlesszük ki, akkor kiépítjük az igazi demokrácia megteremtésének feltételét.

A Webb házaspár teszi központi kategóriává az úgynevezett „gazdasági demokrácia" fogalmát. A demokrácia szükséglete szerintük a modern társadalmi termelésből ered. Ezért a demokrácia és kapitalizmus szembenállnak egymással, a demokrácia a kapitalizmus rombolója. A gazdasági demokrácia az a rendszer, melyben maguk a munkások szervezik meg és irányítják a termelést. Hogy milyen a jövőben megvalósuló gazdasági vagy termelési demokrácia, ezt a jelenben nem lehet előre megrajzolni. Ennyiben a demokrácia a „nagy ismeretlen", a jövő mozgatórugója, melynek természetéről semmit sem tudhatunk. A gazdasági demokráciától különbözik az úgynevezett politikai demokrácia. Ennek lényege éppen nem az államiság — a hivatalos állami polgári demokráciával ők éppen úgy elutasítóan állnak szemben, mint Sorel vagy Szabó Ervin —, hanem *egy adott közösség együttélésének irányítása a közösség tagjai által.* Tehát nem a termelés, hanem a társadalmi viszonyok megszervezése. Ilyen politikai demokrácia az a munkásdemokrácia is, melyet könyvükben megvizsgálnak, melynek megvalósulását az angol szakszervezetek életében látják. Mi ennek a demokráciának a lényege?

„. . . a demokráciának legfőbb tétele az, hogy minden ember szolga azon kérdésekre nézve, amelyekben neki van legteljesebb ismerete, és amelyekre nézve nála van meg a legnagyobb szakértő munkaképesség, tudniillik azon szakszerű foglalkozási ágban, amelyre szenteli dolgozó óráit; és ugyanő úr

[30] Uo. 31.
[31] Uo. 33.
[32] Uo. 26.

azon dolgokra nézve, amelyekről nem tud semmi többet, mint bárki más, nevezetesen a közösségnek, mint egésznek, általános érdekeire nézve."[33] De hozzáteszik: „ Így a politikában, mint más demokráciában, ugyan a polgár az, aki — mint választó vagy fogyasztó — végül is kiadja a rendelkezést, mégis a hivatásos szakértő az, aki tanácsot ad arra, hogy mi legyen a rendelkezés."[34]

Már ezekből az idézetekből látható, hogy Webbéknél, talán éppen azért, mert *nagyon* is *valóságos mozgalmak valóságos elemzéséből* indultak ki, milyen korlátozott *annak a demokráciának fogalma*, mely szemükben nem a „jövő titka". Persze a kiindulópont igen meggondolkoztató. Talán kicsit Protagorasz Prométheusz-mítoszának modern és egyáltalán nem mítoszformájú változata. Annak a koncepciónak a változata, mely szerint az államigazgatás képességét Zeusz mindenkinek egyformán osztotta ki. Csakhogy Webbék itt egyforma *hozzá nem értésről* és nem egyforma hozzáértésről beszélnek. De ez a megfordítás csak a későbbiekben lesz jelentős, amikor kiderül, hogy a dologhoz egyformán nem értő közösség döntése a hozzáértő egyes szakemberek álláspontjának megfelelően fog történni. De miben szakemberek ezek? Az emberi együttélés formáira nézve nincsenek „szakemberek". Ezt még a nagyon is politikai demokratikus Athénben régen tudták, mikor vezetőiket sorshúzással jelölték ki. Amikor Webbék az emberi együttélés kérdéseiben is „szakembereket" tételeznek, akkor ez csak azt mutatja, hogy nem tudnak elképzelni demokráciát elkülönült vezető politikusok nélkül, tehát *bürokrácia* nélkül. Hogy ez mennyire így van, azt a következő részben alkalmunk lesz még megvizsgálni. — Persze vannak a társadalom életének olyan tényezői, melyek szervezésénél mindig a szakemberek véleménye fog elsősorban latba esni. Ezek azonban a termelés, technika, tudomány, tehát a *„gazdasági demokrácia"* és nem a politikainak nevezett demokrácia kérdései. Erre vonatkozóan a legtalálóbbak Webbék fejtegetései. De természetesen: egy fejlett társadalomban az emberek tömegei nem abszolút tudatlanok még ilyen kérdésekben sem. Különösen nem az emberek bizonyos *közösségei*. Ha viszont nincsen éles határvonal a „hozzáértők" és „laikusok" között, akkor nincsen értelme a tanácsadás és a döntés közötti feltétlen és egyértelmű munkamegosztásnak. Akkor értelmetlen, hogy a „szakember" semmi módon nem vehet részt a döntésben, a laikus pedig semmi módon a tanácsadásban. De ismételjük: a gazdasági, üzemi demokrácia szintjén (és csak ott!) még mindig megszívlelendőnek tartjuk ezt a megoldást.

d) BÜROKRÁCIA ÉS BÜROKRATIKUS MAGATARTÁS

Miközben a demokrácia elméletét így vagy úgy, de kidolgozták és propagálták, a gyakorlatban egyre szélesebben terjedt el a bürokratizmus nemcsak a polgári társadalomban, hanem a különböző munkásszervezetekben és munkáspártokban is. A munkásszervezetek, elsősorban a szakszervezetek „hivatali" arculatot kezdtek ölteni. S a nagy demokratikus erények kialakítása mellett, és gyakran már helyett is, elburjánzott a bürokratikus struktúra és magatartás. A szakszervezeti és pártvezetők egyre kevésbé voltak néptribunok. Hivatalnokokká lettek, akik úgy kezelték saját megbízóik ügyeit, mint a tisztviselők

[33] S. Webb—B. Webb: „Munkásdemokrácia", Grill Károly könyvkiadási vállalata, Budapest 1909, 457.
[34] Uo.

a hivatali ügyeket. Megindult a törekvés a „pozíciók" felé — egészen a képviselőségig. Ezzel a problémával, így vagy úgy, szembe kellett nézni.

S itt megint találkozhatunk a két véglettel. A revizionizmus szinte természetesnek vette a bürokrácia kialakulását és jól érezte magát benne. Bernstein etikai pesszimizmusához lényegében hozzá tartozott, hogy a bürokráciában olyan jelenséget lásson, mely nélkül az emberi együttélés elképzelhetetlen. Sorel, az anarchisták és anarcho-szindikalisták voltaképpen ugyanezt mondták, de ellenkező előjellel. Szerintük is minden szervezettség, de ezen belül elsősorban minden valamennyire is centralisztikus szervezettség — akár állami, akár nem — szükségszerűen teremti meg a bürokratizmust. A bürokratikus magatartás kiirtásának tehát egyetlen útja szerintük minden szervezettség s ezen belül elsősorban minden valamennyire centralisztikus szervezettség megszüntetése.

Sorelnál ehhez még egy újabb probléma járul. Feltevésében ugyanis a bürokratikus magatartás az *„elpuhult"* emberek és tömegek sajátsága. Tényleges harcban, háborúban, forradalomban nem tud a bürokratizmus tért hódítani. A bürokratikus magatartás kialakításával az opportunizmust vádolta, mely nem viszi a munkásokat a tőke elleni forradalmi harcba. Az egyetemes sztrájkra mint katasztrófára való állandó felkészülés szerinte megakadályozná a bürokratikus magatartás kifejlődését.

Sorelnak bizonyos vonatkozásban igaza van. Kétségtelen, hogy a hosszú békés fejlődés évei jobban kedveznek a bürokratizmusnak, mint a néptömegek aktív forradalmi harcának ideje. De ezzel a problémát nem oldja meg, sőt, nem is mutat utat a megoldáshoz. A forradalmi harc ugyanis nem tart és nem is tarthat örökké, hiszen csupán eszköz a szocializmus megteremtéséhez, ez pedig nem az állandó háborúk és kasztrófák, hanem — öntörvényeit tekintetbe véve — a béke korszaka. Azt kívánni, hogy egy ilyen korban mesterségesen állítsanak elő katasztrófákat, melyek az embereket a bürokratikus magatartástól megvédjék, antihumánus és abszurd gondolat. A probléma mégis az, hogy miképp valósulhat meg a békés korszakban a tömegek állandó mozgása és önirányítása, tehát hogy a békés fejlődés időszakában hogyan küszöbölhető ki a bürokratikus struktúra és magatartás. S hasonló probléma áll fenn a munkásszervezetek és pártok számára a kapitalizmus körülményei között. Itt is vannak és lehetségesek hosszú, katasztrófa nélküli évek. Az is kérdés, hogy ezekben az években hogyan lehet a munkásszervezetekben a lehető legkisebbre csökkenteni a bürokratizmust. Sorelnak erről nincs mit mondania.

Itt Sorel egy az osztálytársadalmak emberére általánosan jellemző jelenséget abszolutizál. Az osztálytársadalmak emberére jellemző éppen, hogy általában megrögzött, bürokratikus magatartássá vált szokásaiban él, vagy legalábbis különös reflexiók és erkölcsi érdemek nélkül alussza végig az életét, de hirtelen megpróbáltatásoknál képes ebből kiszakadni, az erkölcsi magasabbrendűség, hősiesség, nagyság ragyogó példáját nyújtani, hogy azután az alkalom, a rendkívüli szituáció elmúltával újra a korábbi konformizmusba essen vissza. Csernisevszkij novelláiban többször ábrázolt a kor embereinél ilyen „nagy pillanatot". Nos, miután a szocializmus építését olyan emberekkel kell *kezdeni*, amilyenek vannak, szocialista pártokat is olyan emberekből kell felépíteni, mint amilyenek az osztálytársadalmakból kikerültek. A különleges események és megrázkódtatások embernevelő funkciója nagy szerepet játszik a szocialista mozgalomban is. De a cél mégsem ez. A cél olyan közösségek, majd a későbbi-

ekben olyan társadalmak megteremtése, melyekben a magasrendű erkölcsi tartás nemcsak kivételképpen, nemcsak nagy megrázkódtatások alkalmával jön létre, hanem része lesz a mindennapi, a békés életnek.

A revizionisták és az anarchisták (anarcho-szindikalisták) kivételével azonban az összes jelentős szocialista gondolkodók lehetségesnek tartották a bürokratikus struktúra és magatartás megszüntetését vagy korlátozását, s több-kevesebb energiával keresték a megoldás útjait.

Hogy a szocializmusban is felmerülhetnek majd a bürokrácia jelenségei — ez az etikai utopisták szemében kizárt feltevés volt. Jellemző erre Jaurès kijelentése: „S még egyszer: ha úgy képzelik, hogy mi egy gúzsbakötő bürokratizmust óhajtunk teremteni, akkor a jövő társadalmára a jelen árnyékát vetik."[35] Különösen kizárt feltevés volt azoknál, akik a szocializmust állam nélkül képzelték el s a bürokratizmust közvetlenül és egyedül az állam létének, az állami pozíciókért való versengésnek tulajdonították. Ez természetesen következett abból, hogy a szélesebb tartalommal értelmezett demokráciát — mely valóban kirekeszt és lehetetlenné tesz minden bürokráciát és bürokratikus magatartást — egészen a közvetlen jövőben tételezték.

A jelen mozgalom bürokratikus szervezettségének és magatartásának megszüntetése már sokkal bonyolultabb probléma volt. S mind elméletben, mind gyakorlatban meg nem oldott probléma. A későbbi zimmerwaldi baloldal, elsősorban Luxemburg, a bürokratizmus — és egyben az opportunizmus — gyökerét a centralizmusban kereste. Szerinte a munkásmozgalom spontaneitásában van a legnagyobb politikai és erkölcsi erő is. A nem centrálisan szervezett munkástömegek spontán demokratizmust alakítanak ki maguk között. S ezért az ő tévedéseik is sokkal értékesebbek, mint a centrális vezető szerv helyes ítéletei. Itt Luxemburgnak kétségtelenül igaza van. A tömegek tévedései valóban inkább saját belső törekvéseikből indulnak ki, tehát kevésbé lehetnek bürokratizmus forrásai, mint azok a mégoly helyes központi rendelkezések, melyeket esetleg a munkások törekvései *ellenére* is érvényesítenek. Nem az álláspont *igazságát* akarjuk kétségbe vonni, hanem inkább azokat a kérdéseket feltenni, melyeket Luxemburg nem tett fel. Először is: mi a teendő, ha a munkásosztály nincs mozgásban? Azután: mi a teendő akkor, ha a munkásosztály spontán mozgalmai éppenséggel elutasítják a szocializmust? Mert nem kétséges, hogy Luxemburg igaz elemzésében is van nem kevés *etikai optimizmus*, annak a biztos tudata, hogy a spontán mozgalom mindig feltétlenül és „magától is" olyan értékektől vezettetve hajtja végre akcióit, mely megfelel világtörténelmi hivatásának.

Más szemszögből vizsgálják meg a bürokratizmust Sidney és Beatrice Webb. Ők az angol munkásszervezeteket tanulmányozva arra a következtetésre jutottak, hogy az adott körülmények között minden munkásszervezet *szükségszerűen* szüli a bürokratizmust.

Megvizsgálva az angol trade-unionok történetét, a következő fejlődést konstatálják. Az angol szakszervezetekben eleinte közvetlen demokrácia volt. Később tisztviselői — titkári — gárdát választottak. Lassan a gárda állandóvá vált. Így kialakult egy külön bürokrata-hivatalnok réteg. Ennek ellenőrzésére mindig új szabályzatokat léptetnek életbe. A szabályok változnak, a bürokrata réteg kisebb-nagyobb ellenőrzés mellett marad. Így három réteg keletkezik. Először a *munkástömegek*, melyek már *csak* választanak,

[35] Jaurès: „Aus seinen Reden und Schriften", 205.

de aktívan semmi ügyintézésbe nem avatkoznak bele. Másodszor a *választott képviselők*, akik a *munkások érdekében fellépnek*, magukra vállalják érdekképviseletüket s ezt a feladatot így vagy amúgy teljesítik is. Ez aktív réteg, de nem foglalkozása a politika. Megszületése a közvetlen demokráciát közvetett demokráciává változtatja. Harmadszor maguk a *tisztviselők*, akik mint *elkülönült szervezetek tagjai a munkásszervezetekből élnek*. „A munkásegyesületi gyakorlat világosan rámutat a folyton növekvő elkülönítésre a három nélkülözhetetlen osztály teendői között: a választó polgárok, a választott képviselők és szakszerű hivatalnokok között."[36]

Miért tartják Webbék e bürokrácia kialakulását szükségszerűnek? Egyrészt, mert szerintük — a tapasztalati tények tanúsága alapján — mihelyt egy munkás el tudja sajátítani a hivatalnoki munkához szükséges tudást, minden körülmények között elszakad régi munkájával együtt osztályától is, s mint *külső* ügyintéző áll régi osztályának tagjaival szemben. Másrészt, mert *nyolcórás munkaidő mellett közvetlen demokrácia nem jöhet létre*. Márpedig a közvetett demokrácia mindig magában hordozza a bürokratizmust. Lehetetlen feltételezni — mondják Webbék —, hogy a nyolc órai munkájától fáradt munkás munkaideje végeztével teljes aktivitással és hozzáértéssel, egyéni akaratából maga fogja intézni szervezetének ügyeit. Nincs ideje képzettséget szerezni, nincs ideje a végrehajtáshoz, fáradt is hozzá. Ez viszont szükségessé teszi a demokrácia közvetett formáit és a hivatalnoki gárdát — tehát a bürokratizmust. A bürokratizmustól következésképpen csak úgy lehet megszabadulni, ha a munkásoknak jóval nagyobb lesz a *szabad idejük*. Ezzel idejük és kedvük is lesz saját ügyeik tényleges és közvetlen intézésére és az ehhez szükséges készségek elsajátítására. Csak akkor válhat feleslegessé az osztályától elszakadt hivatalnok gárda.

Kétségtelen, hogy a Webb házaspár — hangsúlyozva a bürokratizmus *szükségességét* — eszményesítette az angol szakszervezetek felépítését és tevékenységét. De azért helytelen bennük — Kautsky nyomán — a bürokratizmus „védelmezőit" látni. Ők is magasabbrendűnek értékelték a közvetlen demokráciát a bürokráciánál. S nagy, mindmáig igen kevéssé hangsúlyozott érdemük, hogy a bürokratizmus egyik szülőanyját — melyre mások ügyet sem vetettek — felfedték a nyolcórás munkanapban. Kétségtelenül igazuk van abban, hogy nyolcórás munkanap mellett a közvetlen demokrácia megvalósulásának lehetősége nemcsak a társadalmi viszonyok, hanem a termelés fejlődésének kérdése is. Persze abszolutizálták ezt a helyesen felismert faktort s nem fordítottak figyelmet arra, hogy a nyolcórás munkaidő objektív körülményei mellett mégis milyen *nagyobb* teret lehet nyerni a demokratikus formák s ezzel együtt a demokratikus szokások kialakítása számára, hogyan lehet mégis viszonylag erőteljesebben kiszorítani, ha nem is teljesen megszüntetni, a bürokratikus szervezeti formákat és a bürokratikus magatartást. De ez mindmáig megoldatlan elméleti és gyakorlati probléma.

8. IRRACIONALIZMUS. KONTRA ÉS PRO

Ha végigolvassuk e kor szocialista gondolkodóinak munkáit, akkor azonnal feltűnik, hogy milyen keveset foglalkoznak az akkoriban fellépő új polgári ideológiai irányzatokkal és majdnem sohasem polemizálnak velük. Mi ennek az oka?

[36] S. Webb—B. Webb: „Munkásdemokrácia", 457.

Egy magyarázó tényező nyilvánvaló. Nagy tömegmozgalmak vezetői és ideológusai többnyire akkor figyelnek fel egy elmélet vagy elméleti irányzat idológiai fontosságára, akár haladó, akár reakciós elméleti irányzatról van szó, amikor *tömegeket kezd megragadni*. Ilyenkor kerül az egész ideológia a vizsgálódás középpontjába, lesz elemzés vagy polémia tárgya. Így írja meg pl. Lenin Tolsztojról szóló második és nagy cikkét az író halálakor megszerveződött tüntetés hatása alatt. Ezért került sor az irracionalizmus összefogó történeti kritikájára Lukács György munkájában akkor, mikor a fasizmus az irracionalista filozófia aprópénzre váltásával egész néptömegeket hódított meg. Az irracionalizmus tömegbefolyása az általunk elemzett korban még nem, illetve csak e korszak utolsó szakaszában, az első világháború kirobbanásának idején kezdődött meg. Ebben az időben tömegbefolyása csak a vallásnak (kereszténységszocializmusnak) és a szocialista munkásmozgalmon belül — viszonylagosan — a kantianizmusnak volt. Ezért célozták meg direkt és indirekt polémiákban éppen ezeket a célpontokat.

Persze a kantianizmus elleni polémia is rendkívül hagyományos eszközökkel folyt. Nem — vagy csak ritkán — konfrontálódtak az *új*kantianizmus *speciális* kérdésfelvetéseivel: a Kant elleni elméleti argumentumokat ismételgették, ahelyett, hogy elemezték volna, mitől vált a kantianizmus — legalábbis bizonyos problémák vonatkozásában — újra aktuálissá. Hiába keresnénk náluk a pozitivizmus kritikáját, pedig Engels is utalt arra, hogy a jövőben a vulgármaterializmust a pozitivizmus fogja felváltani. Alig-alig reagálnak az akkoriban születő és terebélyesedő *szociológiára*. Végül — de nem utolsósorban — nem vetnek számot az akkor már jelentős értelmiségi rétegeket meghódító irracionalizmussal sem.

A második okot tehát — felületesen — egy igen alacsony filozófiai nívóban jelölhetnénk meg. A filozófiai színvonal azonban nem pusztán színvonalkérdés, hanem mélyebb problémára utal. Arra, amit tanulmányunk elején már jeleztünk: e kor marxista gondolkodói meg voltak győződve arról, hogy az összes filozófiai problémák lényegében már „el vannak intézve". A materialista történetfelfogás megadta a „világrejtély" kulcsát: ezzel most már minden zár minden további nélkül kinyitható, csak „alkalmazni" kell tudni. Minden konkrét filozófiai kérdésfelvetés, mely a „másik oldalon" vetődik fel, abból fakad, hogy a másik oldal nem találta meg (osztálykorlátjánál fogva) az abszolút igazság kulcsait. Ezeket a kérdésfelvetéseket tehát csak lesajnálni kell, foglalkozni velük azonban teljesen felesleges.

Hogy a „másik oldal" is felvethet a marxizmus számára döntő — és megoldandó! — kérdéseket: ez a gondolat számukra fel sem merült. Emlékezzünk: a szociologizáló marxizmus úgy tekintett a társadalmi osztályokra, mint egymástól hermetikusan elzárt „monaszokra". A polgári értelmiséget pedig különösen olyan rétegnek tekintette, mely a maga egészében „dekadens", eladta lelkét az ördögnek és pusztulásra van ítélve. Mindaz, ami ebből a rétegből származik, az általános hanyatlás szerves része. Méghozzá olyan hanyatlási jelenség, mellyel szemben a munkásmozgalom *elvileg* és *szükségképpen* intakt marad.

Így maradtak érzéketlenek minden *új igaz kérdésfelvetéssel* és minden *új veszéllyel* szemben — egyaránt. Ezeket „régiekre" vezették vissza és elbagatellizálták. Különösen vonatkozik ez az etika, továbbá a mindennapi élet és a történelem elemzésére. Az újkantianizmus, de különösen az irracionalizmus megoldási javaslatait természetesen — különben helyesen — elvetették. Ám

meg sem kíséreltek magukra a kérdésekre választ adni; mint láttuk, a szociologizáló marxizmus eleve képtelen is erre. A válaszadás impotenciája természetesen csökkenti magát a problémaérzékenységet is — minél teoretikusabb beállítottságú valaki, annál inkább.

Innen fakad a *modernség* iránti érzéketlenség is. A kor tényleges és reális új problémáit, életérzéseit, konfliktusait, ezen belül elsősorban a kor szülte új etikai konfliktusokat „polgárinak" és „dekadensnek" bélyegezik. Mintha a modernség csak burzsoá lehetne és egyenlő a dekadenciával, mintha a munkásosztály — s ezen belül az egyes munkás — új történeti korszakokban nem kerülne újabb és újabb életkérdések elé! Ha az osztálytudatot és osztálymorált statikus magánvalónak tekintjük, mint a szociologizáló marxisták, az értelmiség problémái és a munkásosztály problémái közötti lehetséges közösséget nem vesszük észre, akkor a modernséggel szemben vagy ellenségesen, vagy legalábbis közömbösen kell viselkednünk. S hogy ez mennyire így volt, azt a magyar történelem példái is mutatják. Ezért tartották a szociáldemokraták Csizmadiát a munkásokhoz közelebbálló költőnek, mint Ady Endrét, többek között ezért álltak a későbbi korszak ugyanezen betegségben szenvedő marxistái olyan értetlenül szemben József Attila modern munkásköltészetével. A modernség és dekadencia közötti differenciálás már a tegnapi korban is szükséges volt ahhoz, hogy a kor etikai és esztétikai kérdéseiben akár csak el lehessen indulni.

Hogy az új etikai problémák iránti érzéketlenség mennyire meghatározta az irracionalistákkal való szembenállást, azt Mehring elemzései is mutatják. Mehring szellemesen mutatja ki Schopenhauerben és Nietzschében is a — régit, tehát azt, ami *korábbi* idealista filozófiákkal bennük azonos, vagy legalábbis azonosnak látszik. Azt ti., hogy „szubjektív idealisták", „kantiánusok", „berkeleyánusok". Természetesen ez *is* fontos volt. De nem csak ez. Mert ez a legkevésbé sem magyarázta meg azt — az ebben az időben már kibontakozó — sajátos hatást, amelyet ezek a gondolkodók az értelmiségre gyakoroltak. Ezt csak történetfilozófiai koncepciójuk mélyebb elemzése tette volna lehetővé, mely megmutatta volna, hogy milyen választ adtak ezek az ideológiák az értelmiségnek a „mit tegyünk?" kérdésére.

Most azonban vizsgáljuk meg azt a néhány állásfoglalás típust, melyekben mégis történt valaminő reagálás az újonnan fellépő filozófiai-etikai problémákra.

A tartalmi elemzés nyomaira csak Kautskynál bukkanunk. Ő azonban nem is a szorosan vett etikát, hanem a pszichológiát elemzi, nevezetesen Freudot. Szerinte a freudi pszichológia azt az érdekes problémát veti fel, hogy az emberben tetteinek indítékai közül csak viszonylag kevés válik tudatossá. Ezt az igazságot azonban a marxizmus már régen ismeri: „A marxista történetfelfogás ... különbséget tett azon motívumok között, melyek az embereket ténylegesen mozgatják, és azok között, melyeket tudatosítanak és közölnek."[37] Persze azok a motívumok, melyek az embert nem tudatosan ténylegesen mozgatják, a marxizmus szerint egészen mások, mint Freud elképzelésében.

[37] Kautsky: „Die materialistische Geschichtauffassung", I, Verlag J. H. W. Dietz Nachf., Berlin 1927, 397.

Nem tudjuk elnyomni azt a megjegyzésünket, hogy Kautsky a szokásos „nincs új a polgári nap alatt" sémát itt hamiskártyás módjára alkalmazza. Az, hogy az emberben más motívumok dolgoznak, mint amelyeket tudatosít, természetesen igen régi felismerés, és Marx ezt valóban szellemesen alkalmazza egy vonatkozásban (anyagi motívumok „eszmei" tudatosítással). Csakhogy éppen nem ez az az *új*, amit Freud felfedezett. Freud *speciális* motívumokról (elsősorban szexuálisakról) beszél, s az ő „tudattalan" koncepciója egyáltalán nem azonos a „nem-tudatos motívumok" régi koncepciójával. Ez mind elkerüli Kautsky figyelmét.

Ami — mindennek ellenére — Kautskyban megbecsülendő, az *kísérlete* arra, hogy a tudatos—nem-tudatos pszichikai viszonyát megvizsgálja, és elismeri a nem-tudatos motivációk jelentőségét az emberi pszichében. Csakhogy ezt egy konzervatív darwinista szemszögéből teszi. Így azután ő sem tud — hasonlóképpen Freudhoz — világosan disztingválni ösztönök és ösztönösség között; nem disztingvál természeti és társadalmi (társadalmasított) motívumok között. E disztingválás hiánya egész fejtegetésére rányomja a bélyegét. Emellett figyelmen kívül hagyja azt a problémát, milyen a nem-tudatos és tudatos szféra egymáshoz való viszonya, mikor és miért jelennek meg különböző nem-tudatos hajtóerők a tudatban. Végül, hogy mindennek mi a következménye az erkölcsre nézve, milyen szerepet játszik a nem-tudatos és a tudatos szféra pl. erkölcsösség és moralitás viszonyában, az ember morális fejlettségének intenzitásában stb.

Nem vetjük természetesen Kautsky szemére, hogy e problémákkal nem foglalkozott. Csak megállapítjuk a tényt — korábbi tételünk alátámasztásául —, hogy mindez kívül maradt érdeklődésének körén. Alá akarjuk azonban húzni, hogy a probléma akceptálását és marxista megoldási kísérletét érdeménének tudjuk be. Elég, ha összevetjük az egzisztenciálfilozófia Freud-kritikájával. Sartre éppen azon a ponton támadja Freudot, ahol Kautsky a freudi koncepció racionális magvát megtalálja. Sartre szerint ugyanis egyáltalán nem beszélhetünk az embernél nem-tudatos szféráról. Szerinte az emberben minden egymással ellentétes törekvés és vágy *egyforma* tudatossággal jelenik meg, s ezt a jelenséget külön kategóriával, az „őszintétlenség" kategóriájával jelzi. Itt arról van szó, hogy Sartre az emberi tudatot magát is puszta fenoménné változtatja s a nem-tudatos szféra ellen mint valaminő a jelenség *mögött* létező lényegszféra ellen tiltakozik. Kautsky kiindulópontja viszont lehetőséget adna az emberi tudattartalmak dialektikájának feltárására (ahol természetesen nem okvetlenül a nem-tudatos a „lényeg"). Hogy ezt maga nem teszi meg, érdemét nem csökkenti.

De ezzel az elemzést ki is merítettük. Mert ez az egyetlen szorosan vett „modern" problémaanalízis e kor jelentősebb szocialistáinak munkáiban. (S *időben* ez is későbbi korszakból ered.)

Az irracionalista etika radikális elutasításával találkozunk Kropotkinnál is. Sőt, etikája előszavában Kropotkin azt írja, hogy művének *célkitűzése* éppen Nietzsche szélesen elterjedő amoralizmusával egy „emberi" etikát szembeállítani. De Nietzsche etikájának elemzésére ő sem tesz kísérletet.

Végül: Jaurès-nek is van érzéke — a világháború közeledtére egyre fokozottan — ahhoz, hogy az irracionalizmusban veszélyes elméletet lásson. „Mit akartok húsz évetekkel" c. beszédében, melyben agitációt folytat a háború ellen, pl. óvja a fiatalságot az irracionalizmustól, felismerve, hogy ez a háborúra való előkészítés ideológiája: „Csak az igazságosság pártjában

van aktivitás, csak itt van gondolkodás. Ne higgyetek azoknak, akik óvnak benneteket attól, amit rendszereknek neveznek, akik az ösztön és intuíció filozófiája nevében az észről való lemondást tanácsolják nektek."[38] Ő a hagyományos francia racionalizmus biztonságát és pátoszát állítja az irracionalizmussal szembe. De ez még Franciaországban sem elég a Belzebub kiűzéséhez.

S a Belzebub éppen Franciaországban jelent meg a szocialista elméletben is. Méghozzá nem álszocialista elméletekben, nem a „jobboldali forradalom" reakciós tartalmú ideológiájában és mozgalmában, mint később Németországban, hanem a szociáldemokrácia baloldali kritikájának kiindulópontja alapján. Itt ismét Sorelről kell beszélnünk.

Sorel nyíltan vallja elméleti alapjainak kapcsolatát az irracionalizmussal. Bergson tanítványának tekinti magát, Bergson elméletét óhajtja összeegyeztetni a szocializmussal. Kapcsolatban áll olyan neves irracionalistákkal, mint Pareto és Croce. A háború alatt végig levelezik velük. Mindez azonban csak elméletének immanens elemzésekor válik érdekessé.

Minden valóságos dolog Sorel szerint két egymástól élesen elkülöníthető szférára oszlik. Az egyik szféra felszíni s ugyanakkor tudományosan megérthető. A másik szféra mély, pusztán ésszel megragadhatatlan. Minden lényeges változás a valóságban az utóbbi, ésszel megragadhatatlan szférából indul ki. A morállal kapcsolatban ezt konkrétan így elemzi:

„Az erkölcsön belül az a rész, melyet az ember tisztán deduktívan felépített elemzésekben könnyen kifejezhet, az, mely az emberek közötti viszonylatban az illendőségre vonatkozik; ez olyan alaptételeket tartalmaz, melyek több különböző civilizációban is megtalálhatók; ezért hosszú időn keresztül úgy vélték, hogy ezen előírások összefoglalásával megkapják az egész emberiségre vonatkozó erkölcs alapjait. Az erkölcs sötét oldala ezzel szemben az, mely a nemek közötti viszonyra vonatkozik; hogy ebbe behatoljunk, ahhoz egy országban hosszú éveken keresztül kell élnünk. Ez az alapvető rész: ha ezt ismerjük, értjük a nép egész pszichológiáját: észrevesszük, hogy az első szisztéma látszólagos egyformasága a valóságban számos különbséget rejteget: majdnem egyforma alaptételek tudniillik egészen különböző alkalmazásoknak felelhetnek meg, az átláthatóság tehát csalóka volt."[39]

Nos: az idézetben van néhány megjegyzés, ami látszólag ellentmond annak, ahogyan az előbbiekben Sorel nézeteit a két szféráról interpretáltuk. Itt úgy tűnik, mintha a mélyebb rész —a nemek közötti viszonyra vonatkozó — is megismerhető volna. De ez csak látszat. Ami megismerhető, az nem más, mint a szféra létezésének *ténye* s az a tény, hogy itt rejlenek az igazi, a felületitől merőben különböző mozgatórugók. De korántsem lehet megismerni a „réteg" sajátosságait, azt, hogy *miben* mások, mint a hagyományos emberi normák. Ezt az általános sztrájk mítoszával kapcsolatban konkrétan is látni fogjuk.

Sorel nemcsak a morálban különböztet meg két szférát. A jogban szerinte tudományosan megragadható a büntetőjogi szféra, de nem ragadható meg, „titokzatos" marad mindaz, ami a családi viszonyokkal van közvetlen kap-

[38] Jaurès: „Aus seinen Reden und Schriften", 253.
[39] „Über die Gewalt von Georg Sorel", 168.

csolatban. A gazdaságban tudományosan interpretálható a csere. De egészében más és *felfoghatatlan* szféra, melyből minden kiindul: a *termelés.*

Sorel egyetért tehát a marxizmussal abban, hogy a társadalmi reprodukció kulcsát a termelés módjában kell keresni. De míg a marxizmus célkitűzése a különböző termelési folyamatok objektív törvényszerűségeit megragadni, addig Sorel minden ilyen kísérletet értelmetlennek, eleve bukásra ítéltnek tart. A termelés viszont nála szinonim a „lényeg"-gel. Következésképpen a „lényeg" elvileg megragadhatatlan.

A termelés irracionális voltából Sorel a szocializmus irracionalitására következtet: „A szocializmus szükségszerűen valami nagyon *sötét,* miután a termelésből, azaz az emberi tevékenység *titokzatos* részéből indul ki." (Kiemelés tőlem. — *H. Á.)*[40] A tudományos szocializmus így Sorel szerint ellentmond a valóságadta lehetőségeknek.

Közbevetőleg: Sorel tudományellenessége nem teljesen új a szocializmus történetében. Már Bakunyin meghirdette „az élet felháborodását a tudomány ellen". A tudomány csak az elvontat tudja tükrözni — így Bakunyin —, s ezért ne avatkozzon bele a társadalom irányításába.

Ebből fakad Sorel elmélete az általános sztrájk *mítosz* jellegéről. Az általános sztrájk problémájáról már beszéltünk. Ezért csak mítoszfunkciójára vessünk egy pillantást.

Sorel is kritizálja kora szociáldemokrata utopizmusát. A jövő pontos és utopikus leírására való törekvés azonban szerinte azonosít „a tudomány polgári felfogásá"-val. Mert egyszerűen lehetetlen olyan elméletet kidolgozni, mely igaz és egyúttal megáll a jövő kritikája előtt. De *cselekednünk kell.* Tudományos elmélet segítségével nem lehet cselekedni. Tehát *képeket* kell állítani a munkásosztály elé. A legfőbb kép az általános sztrájk mítosza. Tudjuk, hogy *csak* mítosz és semmi más, de éppen ez teszi lehetővé a cselekvést:

„. . . Az egyetemes sztrájk az, aminek mondtam: *mítosz,* melyben a szocializmus teljes egészében bentfoglaltatik: azaz képek olyan rendszere, mely képes önkéntelenül mindazokat az ösztönzéseket létrehozni, melyek megfelelnek azon háború különböző megnyilvánulási formáinak, melyet a szocializmus a modern társadalom ellen visel . . . Miközben különleges konfliktusok égető emlékét hívja elő, a tudatban prezentálódó minden egyes megnyilvánulását magasfeszültségű életté színezi. Így elérjük tehát a szocializmus azon intuícióját, melyet a nyelv tökéletesen tiszta módon kifejezni képtelen lenne — elérjük, méghozzá egy azonnal észlelt teljességben."[41] S hozzáteszi: az általános sztrájk mítosza annyira nem részekből álló egység, hogy azok, akik magukévá teszik, soha többé nem hihetnek semmiféle részleges reformnak.

Abból a türelmetlenségből, mely onnan fakadt, hogy kora szociáldemokratáinak „megértése" nem válik cselekvéssé, Sorel arra következtet, hogy a cselekvést el kell választani a megismeréstől. De az általános sztrájk mítosz jellege ezen a téren súlyos önellentmondást tartalmaz. Ha az általános sztrájk semmilyen vonatkozásban nem kapcsolódik a megismeréshez, akkor ez a mítosz, a legjobb esetben, valóban csak azt eredményezi, hogy *ne* menjünk bele a burzsoázia reformjaiba és *tartózkodjunk* minden reformra irányuló cselekvéstől, és nem többet. Mert a mítosz — éppen mítosz jellege miatt — nem mond-

[40] Uo. 172.
[41] Uo. 144.

hatja meg, *hogyan* cselekedjünk, mi legyen a jelen, az egyetemes sztrájkhoz *vezető* cselekvéseim tartalma. Ha pedig nem tudok semmit cselekvésem *hogyanjáról*, akkor *egyáltalán nem tudok cselekedni*. Ha az egyetemes sztrájk mítosz jellegét valamennyire is komolyan vesszük, akkor ez nem az aktivitáshoz, hanem ellenkezőleg, a teljes passzivitáshoz kell hogy vezessen. Vagy legjobb esetben a más elvek alapján, a megismeréstől *is* közvetített célok alapján irányított, meg nem alkuvó mozgalom aktivitásához való ösztönös csatlakozáshoz. Egy ilyen mozgalom megjelenéséig azonban a generálsztrájk mítoszának megszállottjai teljes tehetetlenségre vannak ítélve.

Persze: a mítosz alapján az átmenet szakasza éppen olyan megragadhatatlanná válik, mint maga a cél: „az embernek éppen ezt az osztatlan egészet kell magáévá tennie s az átmenetet a kapitalizmusból a szocializmusba katasztrófaként felfognia, melynek folyamatát leírni lehetetlen".[42] Az átmenet katasztrófa jellegének jelzéséből látható Sorel rokonsága a polgári irracionalistákkal, akik szintúgy a korszak katasztrófájáról beszélnek, sőt igenlik is az effajta katasztrófát. Mindez természetesen nem teszi semmissé azt a különbséget, hogy a katasztrófa Sorelnál egy kívánt *szocialista* célhoz vezet. Ebben természetesen különbözik történetfilozófiája a polgári irracionalizmusétól.

Mindez sajátos etikai következtetésekhez vezet. Az egyikről már beszéltünk. Ez az erkölcsi hagyományhoz, elsősorban a humanitáshoz való feltétlenül tagadó jellegű viszony. Ebből következik minden polgári szabadságjog és a demokrácia elutasítása is. A másik az erkölcs radikális leválasztása a megismerésről. Ahogyan az osztálycselekvésnek Sorel szerint semmi köze nincs a megismeréshez, egy elmélet tudományos mivoltához, mi több, „keresztben áll azzal" (a tudomány teszi lehetetlenné a cselekvést), hasonló a helyzet az erkölcsnél is. Az „igazi erkölcs" forrása a nemek egymás közötti viszonya, mely sötét és megismerhetetlen. Így az erkölcsöt nem alakítja, még csak nem is befolyásolja a valóság megismerése, de még az erkölcsi normák ismerete sem. E normák ugyanis (éppen úgy, mint a szokások) a „külső szféra" termékei.

Az emberi magatartást így sem a helyzetfelismerés, sem a normafelismerés nem motiválhatja (legalábbis nem a „lényeg" szférájában), hanem egyedül a *mítosz*. De a mítosz nem „megismertethető", lényegében nem is közölhető, mert a „mély szférából" tör elő. Ehhez a „mély szférához" tartozik — mint láttuk — a termelés is. Hogy miért éppen a nemek közötti viszony és a termelés, annak kifejtését Sorel meg sem kísérli. Ez egyszerűen így „van". A megismerés és cselekvés (ezen belül: az erkölcs) merev szétválasztásával azután a szabadság is megsemmisül. Ha nem vagyok „termelő", tehát „mély szférából" nem tör ki az egyetemes sztrájk mítosza, akkor ezt a mítoszt magamévá sem tehetem, s így nem is tudhatok — a jövő irányában — cselekedni. De ha termelő vagyok, akkor sem függ semmi megismerésemtől, választásomtól, döntésemtől. Vagy előtör „mély szférából" az említett mítosz, s akkor választás nélkül is ennek megfelelően cselekszem, vagy nem, s akkor nem cselekszem, de akkor sem vagyok semmiért felelős. A látszólagos szuperaktivitás álláspontja így nemcsak a társadalmi aktivitás lehetőségének elméleti megsemmisítéséhez, hanem — következetesen — minden egyes ember viszonylagos szabadságon alapuló aktivitásának elméleti megsemmisítéséhez is vezet. Mindenki nyugodtan várhat, amíg „mély szférájából" előtör

[42] Uo. 173.

a mítosz. S mi a garanciája annak, hogy *egyszerre* tör ki, tehát, hogy valóban létrehozza-e a Soreltól várt „katasztrófát"? Éppenséggel semmi.

Ha nem is összes komponenseiben, nagyjában és egészében mégis előttünk áll egy meglehetősen következetes irracionalista ideológia. Nem tekintjük túlzásnak tehát Mussolini állítását, mely szerint sokat tanult Soreltól.

Ha azonban reálisan akarjuk felmérni Sorel történelmi helyét, akkor látnunk kell, hogy itt egy igen bonyolult és egészen sajátos ideológiával állunk szemben. A par excellence fasisztikus ideológiák tudatosan egy „jobbról való forradalmat" propagáltak. Ez összekapcsolódott a hagyományos munkásmozgalmak *jobboldali kritikájával* és a kapitalizmus *indirekt apológiájával*. (Lásd erről részletesen Lukács György „Az ész trónfosztása" c. könyvét.) Igaz, Sorel *ideológiai kritikája* kétségtelenül jobboldali, a marxizmust irracionalizmussal helyettesítő. Így van ez még akkor is, ha *tudatosan* nem revideálja Marxot, hanem úgy véli, hogy az „igazi Marxot" állítja szembe annak eltorzítóival. Ehhez azonban hozzá kell tennünk, hogy az ő Marxa *még kevésbé* az „igazi", mint az a Marx, melyet a II. Internacionálé ideológusai kolportáltak; ha persze Marxtól távol állt is az utóbbiak „tudományfetisizmusa". A lényeg azonban az, hogy Sorel *politikai kritikája* kétségtelenül *baloldali*. Ő nem a kispolgári elégedetlenségnek ad hangot (mint a fasiszta irracionalisták általában), hanem a francia szindikalista munkásmozgalom tompa elégedetlenségének. (Ismeretesek személyes és ideológiai kapcsolatai a szociáldemokrata politikával elégedetlen szindikalista mozgalmak vezetőivel.) Az indirekt apológia mozzanatai — igaz — nála is felismerhetők. De bármennyire elítéli is a demokráciát, a humanista hagyományt stb., minden rossz forrását mégsem ebben, hanem a *kapitalista kizsákmányolásban* látja. Nem az emberi létet tételezi elvontan kilátástalannak, hanem *hisz* (a szó szoros, vallási értelmében) a társadalom megújulásában, méghozzá egy a munkástömegek létrehozta megújulásában. Igaz, az ő szocializmusa irracionalista mítosszal terhelt, mégis egy olyan szocializmus mítosza, melyben nem lesznek többé kizsákmányoltak és kizsákmányolók, parancsolók és engedelmeskedők, felsőbbrendű és alacsonyabbrendű emberek. Ezért nem tekinthetjük puszta véletlennek, hogy ő, aki ideológiailag valóban sokban Mussolinit készíti elő, ellenszenvvel fogadja a fasiszta diktátort, nem a Ducét, hanem Lenint üdvözli.

Lehetséges tehát irracionalista ideológiával baloldali oppozíció? Értelmiségi lázadás esetén kétségtelenül igen, ahogyan egy Niemöller vagy egy Sartre is baloldali oppozíciót képviselnek. De lehetséges-e *a munkásmozgalomban* — méghozzá tartósan — irracionalista ideológiával baloldali oppozíció? Véleményem szerint nem. Sorel is elszigetelt individuumként, értelmiségiként kritizálta irracionalista ideológiával *és* baloldalról a korabeli szociáldemokráciát, de *nem* mint egy *tényleges* mozgalom szervezője vagy vezetője. Az irracionalizmus — a tömegekbe hatolva — csak a politikai konzervativizmus és reakció fegyvere lehet, mivel sem céljai, sem eszközei nem alkalmasak arra, hogy tömegeket közvetlen önös érdekeik és motívumaik fölé emeljenek, nem alkalmasak a marxi értelemben vett osztálytudat (és öntudat) kialakítására. Különben maga Sorel is egyfajta „Einzelgänger", nem tipikus jelenség, inkább egészen sajátos körülmények egészen sajátos szülötte.

9. HOGYAN KELL ÉLNI?

Mindeddig azt kíséreltük meg bemutatni, miért nem alakult ki a marxista elmélet fejlődésének e második szakaszában marxista etika, hol keresték az egyes gondolkodók az erkölcs általános kérdéseinek megoldását s hogyan nem találtak rá ezekre a megoldásokra. Végezetül vessünk még egy pillantást arra, milyen egyes, *gyakorlati* erkölcsi kérdésekkel konfrontálódtak gondolkodóink közül azok, akik olyan történelmi szituációkba kerültek, melyek konkrét és kikerülhetetlen erkölcsi konfliktusokkal állították őket szembe. Itt elbúcsúzunk a szorosan vett elmélet területétől, már nem annyira etikával, mint magával az erkölccsel lesz dolgunk. De ez a búcsúzás mégiscsak viszonylagos. Mert az erkölcsi tartásnak az a néhány gyakorlati problémája, mellyel e kor számos gondolkodója és tevékeny részvevője küzdött, s melyről most kevés szót fogunk szólni, nem más, mint a gyakorlat *igényének* bejelentése az etikára. S az ilyen igényben, ha tudatosan vetik fel, már magának az etikának a csírái rejtőznek.

Az eddigiek után nem csodálatraméltó, hogy a forradalmi erkölcs mit tegyünk-jei ott merülnek fel leggyakrabban és legélesebben, ahol közvetlen forradalmi tevékenység folyik. S leginkább akkor, amikor ez az aktivitás eléri csúcspontját és amikor elbukás, válság fenyegeti. Tehát mindig akkor, amikor az emberi *helytállásról* van szó. Így nem véletlen, hogy a továbbiakban elsősorban *oroszországi* mozgalmakról, oroszországi mozgalmak erkölcséről fogunk beszélni.

a) AZ ÖNFELÁLDOZÁS JOGA ÉS ÉRTELME

Nem minden korban és nem minden szocialista mozgalomban van *egyformán* szükség az egyéni önfeláldozásra. Békés időben, mozgalmak állandó gyarapodása, sikeresen végződő harcai közepette voltaképpeni önfeláldozásról egyáltalán nem is lehet beszélni. A múlt század végének és a XX. század elejének szocialista mozgalmai Nyugat-Európában nem tették szükségessé az önfeláldozást, s így nem adtak lehetőséget sem arra, hogy az egyes ember nehezebb próbát álljon ki. Persze, ideiglenesen, rövid időre itt és ekkor is voltak önfeláldozás-követelések. Pl. hosszabbra nyúló sztrájkoknál. De ez legfeljebb az egyes ember fizikai jólétét fenyegette, s azt sem sokáig, hiszen a sikeres gazdasági sztrájk több kenyérhez juttatott. Vagy ha nem, akkor is egy nagyobb közösség minden tagjának *egyforma* és mégis korlátozott ideig tartó önfeláldozását jelentette. Itt is fontos volt természetesen a helytállás. De egészen más az önfeláldozás, más a helytállás minősége akkor, ha a tét nemcsak a fizikai nyomor, a nagyobb vagy kisebb kenyér, hanem egyúttal és azon felül a személyi szabadság és az élet. Minél nagyobb a tét, annál nagyobb erőfeszítést, erkölcsi fejlettséget kíván a tett választása.

Könnyen össze tudjuk hasonlítani az önfeláldozás minőségét, ha összevetjük *ugyanazon* mozgalom két reprezentánsát: Nexő Pelléjét és Gorkij Páveljét. Hódító Pelle életében is nagy szerepet játszik az önfeláldozás. Nemcsak — többször — a nyomort választja, de választja a börtönt is. Feleségének testét kell áruba bocsátania, hogy családja megélhessen. De mindez lényegében az általunk tárgyalt *korszakig* tart. Mihelyt a mozgalom erőssé válik, a mozgalom erősödése és Pelle személyes életének kiteljesedése viszonylag *párhuzamosan* haladnak. Ahogy mozgalma terjed, úgy lesz egyre kevésbé szükség

önfeláldozására. Az orosz szociáldemokratáknál azonban a helyzet inkább fordított. (Nem beszélve az ún. nihilistákról, akik minden tettükkel közvetlenül életüket tették kockára.) Amíg a szociáldemokrácia viszonylag gyenge, addig a hozzá csatlakozók részéről kisebb a tét. Miután itt nem elsősorban és különösen nem kizárólag gazdasági, hanem mindíg politikai célkitűzésű mozgalomról van szó, méghozzá az önkényuralom keretei között, a mozgalom erősödésével a tét egyre nagyobb lesz: száműzetés, börtön, halál. Pável nem abban reménykedik, hogy a mozgalom puszta növekedése számára jobb életet jelent, ezt csak a mozgalom *győzelmétől*, csak a hatalom megszerzésétől, a cárizmus megdöntésétől remélheti. Az 1905-ös forradalom és annak bukása a helytállást még nehezebbé teszi. A cárizmus közvetlen megdöntése perspektívájának elvesztése után még egyértelműbbé vált az egyéni önfeláldozás szükségessége. S amit ebben a korban a szociáldemokráciához csatlakozók vállaltak, az megint nemcsak a fizikai nyomor, hanem ezen felül most már a „sztolipini nyakravaló".

Így joggal elemzi — az értelmes önzés modernizált elmélete alapján — Jaurès a következőképpen kora és országa munkásosztályának — munkásainak — elvét és magatartását:

„Bizonyára nem állítanak fel tantételeket rezignációról vagy önfeláldozásról: mert a rezignáció, amennyiben a nem elkerülhetetlennek veti alá magát, pusztán gyávaság, és az áldozat, mely az egyenlőtlenséget az emberek között örökkévalóvá teszi, bűnös ebben az egyenlőtlenségben . . . Ők egoisták, méghozzá brutális egoisták: élni akarnak, és jól akarnak élni, s ezt egyáltalában nem titkolják . . . Csakhogy egy eleven ellentmondás révén, melyet az emberi természet gyakran hoz létre, és melyet a szocializmus megerősít, amennyiben az individuum javát egy össz-szervezettől teszi függővé, a proletariátus ezen egoizmusa *személytelen egoizmussá* válik."[43]

Ez az elmélet — mint az értelmes önzés elmélete általában — egy kétségtelen igazságra mutat rá. Olyan igazságra, mely nemcsak a francia munkások harcára vonatkozik, hanem jóval általánosabb érvényű annál. Először is arról van szó, hogy az az önfeláldozás, melyet az egyes emberek a szocializmusért vívott harcban tanúsítanak, erkölcsi tartalmát nem magából az önfeláldozásból, hanem az önfeláldozás *céljából* meríti. Az önfeláldozás nem önmagában jó vagy dicsérendő, céljának és okának nagysága és értelme teszi dicsérendővé. Másodszor arról, hogy az önfeláldozás a tudatos szocialistáknál az élet lényeges vonatkozásában nem önmegtagadás, hanem *önmegvalósítás*. Aki a szocializmusért való harcot választotta, az szerencsétlen lenne akkor, ha önfeláldozást kívánó szituációban ezt az önfeláldozást megtagadná. Persze csak az élet lényeges vonatkozásáról és nem *minden* vonatkozásáról beszélünk. Egy ember sok mindenről, egészségéről, szabadságáról, esetleg életéről mond le, amit fontosnak és drágának tart. Ha a legdrágábbért is mond le róluk, ez nem változtat azon, hogy *valóban* lemondásról van szó. Ez különbözteti meg ezt az önfeláldozást a keresztényitől. Az utóbbiban is az önfeláldozás valaminő célból — az erény elérésének, a túlvilági élet elnyerésének —, a keresztények számára magasrendű céljából nyeri tartalmát és értelmét, de *amiről* az ember lemond, azt — életet, boldogságot, gazdagságot — eleve nem tartják értékesnek és drágának, *nem szabad* értékesnek és drágának

[43] Jaurès: „Aus seinen Reden und Schriften", 235.

tartaniuk. Ezért mondhatjuk, hogy a szocialista mozgalmakban a szó szorosabb értelmében vett önfeláldozásról van szó, mint a keresztény aszkézisben.

Az aszkézis problémájára még a későbbiekben visszatérünk. Mindezt csak azért mondtuk el, hogy lássuk, mennyire igaza volt Jaurès-nek, mikor a szocializmusban az ember egyéni boldogságra való törekvésének, méghozzá földi és totális boldogságra való törekvésének mozgalmát is látta. S igaza volt, hogy ebből a szempontból éppen úgy elvetette az önfeláldozást, mint a rezignációt. De mivel saját kora és saját országa mozgalmaiban a közös cél és az egyéni boldogság közötti közvetlen harmónia *közvetlen* megvalósulását látta, nem vetődött fel számára az ezen belül lehetséges ellentétek problémája. Figyelmét elkerülte az igazi önfeláldozás, mint éppen a *kiélezett szituációban* szükségképpen létrejövő és megkívánt egyéni magatartás kérdése.

Éppen ez az önfeláldozás típus volt azonban nagyon is mindennapi és gyakorlati jelenség az oroszországi mozgalmakban.

Így olyan „szociologizáló" gondolkodónak, mint Plehanov is, szembe kellett néznie vele.

Plehanov szemében elkerülhetetlen volt az egyéni *önfeláldozás* s az egyének *feláldozásának* bizonyos szükségessége. S itt álljunk meg egy pillanatra, mert két egymással összefüggő, de *nem azonos* kérdésről van szó. Az önfeláldozás a viszonylagos autonómia alapján történik, mindenki maga határozza el, vállalja-e ezt, vagy pedig nem. *Más* egyének esetleges feláldozása — ha ez nem a másik életének, hanem csupán kisebb életértékeinek feláldozását jelenti is — ennél sokkal bonyolultabb erkölcsi kérdés. Már az is bonyolult, ha olyan ember vagy emberek áldozatát hagyom jóvá, akik az áldozatot maguk vállalták, tehát ha *beleegyezem* az erkölcsi önfeláldozásba. Itt is különböző erkölcsi értékű a cselekvésem, ha ez a feláldozás az én részemre is önfeláldozás, tehát, ha a másik ember önfeláldozásának elfogadása számomra is önfeláldozást jelent, vagy ha a másik ember önfeláldozásának elfogadása számomra *nem* erkölcsi önfeláldozás. Megint egészen más az áldozat elfogadásának vagy „kiszemelésének" erkölcsi tartalma, ha az áldozat oldaláról *nincsen* vagy kis mértékben és nem tudatosan van jelen a tudatos önfeláldozás, tehát ha valakit egy áldozat meghozatalára akarata vagy jobb belátása *ellenére* kényszerítek. Megint más, ha ez *saját* önfeláldozásom egy része, vagy — ellenkezőleg — nem vagyok érintve általa, megint más, ha ez az áldozat szükséges és értelmes vagy szükségtelen és értelmetlen. Persze itt nem merítettük és nem is meríthettük ki az áldozathozatal erkölcsi tartalmának problémáját, csak szerettünk volna rámutatni e probléma fájdalmas bonyolultságára.

Plehanov megoldása ebben a kérdésben igen humanisztikus. A következőket mondja: „Egy igazi forradalmár senkitől nem követel *szükségtelen áldozatot*. De kizárólag azért nem, mert birtokában van a kritériumnak, mely lehetővé teszi, hogy a szükséges áldozatot a szükségtelentől megkülönböztesse."[44]

Azonnal látható, hogy amilyen humanisztikus, olyan utopisztikus is ez az álláspont. Még a valóság minden fő fejlődési tendenciáját tökéletesen ismerő mozgalom és ember sem tudja az adott szituációkban százszázalékos biztonsággal a hasznos és haszontalan áldozatot megkülönböztetni. Természetesen: bizonyos körülmények között tudhatja. Bizonyos körvonalaiban is tudhatja. De teljes biztonsággal majdnem soha, egyszerűen azért, mert a történelmi

[44] G. V. Plechanov: „Kunst und Literatur", 909.

fejlődés nagyon bonyolult, s gyakran előfordul, hogy csak post festum látható be: egyes áldozatokat szükségtelenül hoztak, másutt pedig nem hoztak, holott szükségesek lettek volna.

Hogy mennyire nem abszolút biztos ez a kritérium, azt maga Plehanov is bebizonyította. Ő, mint ismeretes, az 1905-ös forradalmat — éppen úgy, mint Kautsky a 90-es években a Párizsi Kommünt — helytelen vállalkozásnak tartotta, azt állította, hogy „nem kellett volna fegyvert fogni". Ezek szerint Plehanov „tökéletes" kritériuma értelmében az 1905-ös forradalomban és utána hozott mérhetetlenül sok áldozat mind felesleges volt. Lenin ugyanakkor — ugyancsak a marxizmus alapján — azt állította, hogy az 1905-ös forradalomban hozott áldozatok nem voltak hiábavalók. S a történelem fejlődése Leninnek adott igazat. Persze, hogy minden egyes *konkrét* áldozat szükséges volt-e, hogy az utolsó moszkvai barikádok már teljesen elszigetelt és reménytelen harcában elesettek vére is szükséges áldozat volt-e, azt nem állíthatjuk. De az *értelmesség nem esik teljesen egybe a szükségességgel.* Minden világtörténelmi cél érdekében hozott önfeláldozás értelmes. Így az utolsó moszkvai barikádok hősének önfeláldozása kétségtelen értelmes volt. Plehanov ezt a különbséget sem látta. Végül is Plehanov kritériuma korántsem bizonyult olyan „biztosnak", mint ő állította. És éppen mert bizonytalan, mert utopisztikus, lehetünk tanúi annak, hogy Plehanov humanisztikus célzatú, a szükségtelen és értelmetlen áldozattól visszariasztó kritériuma legmesszebbmenően antihumanisztikus következtetésekre vezethet és vezet is. Mert ez az önfeláldozás és az áldozat-elfogadás vagy áldozatra kényszerítés erkölcsi kritériumainak kiküszöbölésához vezet. Ha mindíg és mindenkor teljes biztonsággal meg tudom állapítani, hogy az áldozat szükséges, akkor teljesen másodlagos és figyelmen kívül hagyható kritérium, hogy önkéntes áldozatot fogadok-e el vagy másokat kényszerítek erre, hogy önmagunk számára az áldozat áldozat-e vagy pedig nem. Ezeknek az erkölcsi tényezőknek kiküszöbölése pedig a *vélt* „abszolút tudással" való visszaéléshez vezethet. Ha az abszolút igazság tudásának álláspontján állok s ezen az álláspontón látok szükségesnek valamilyen áldozatot, akkor nem kell tekintetbe vennem, hogy az emberek, akiket feláldozok, akarják-e ezt vagy pedig nem, akkor semmire és senkire sem kell tekintettel lennem, csak a csalhatatlannak vélt kritériumokra. Az abszolút determinizmus és ebből következően abszolút megismerés elmélete szemmelláthatóan tehát még akkor is kiküszöböli az erkölcsi tényezőt, mikor par excellence erkölcsi kérdésről van szó. — Tévedések elkerülése végett: az önfeláldozásban s az áldozathozatalban a szükségesség vagy szükségtelenség megállapítására irányuló törekvést is fontos kritériumnak tartjuk. De nem az egyetlen és korántsem az egészet kimerítő kritériumnak.

Pedig az 1905-ös forradalom bukása után az önfeláldozás értelmének erkölcsi igazolása igen fontos feladat volt. Mert az önfeláldozás értelmébe vetett hit, ami az orosz mozgalmakban mindig erős volt, ebben a válságperiódusban sokaknál megingott.

A XIX. század végi narodnyik „nihilista" mozgalmaknál volt a legnagyobb a tét — az élet elvesztése vagy életfogytig elvesztett szabadság. Szemükben mégis természetes volt az önfeláldozás értelmessége és feltétlen szükségessége. Ennek az abszolút önfeláldozásra való készségnek nem utolsósorban az volt az oka, hogy itt nem tömegmozgalommal állunk szemben, csak igen kevesek voltak tagjai a szervezetnek, akik többnyire magasabb társadalmi osztályokból, de saját osztályukat meggyűlölve, *azért* jöttek a szervezetbe, *hogy* magukat

az ügy érdekében *feláldozzák*. Bizonyos fokig nemcsak az ügy volt számukra lényeges, hanem *maga az önfeláldozás* is. Az önfeláldozásban így benne volt az *öncélúság* mozzanata is. Ebből a szempontból a munkástömegmozgalom felettük áll. A munkástömegek számára értelmetlen lett volna az önfeláldozást öncélnak tekinteni. Nekik nem az volt a céljuk — még többek között sem —, hogy „kipróbálják önmagukat", meggyőzzék önmagukat és másokat elkötelezettségük feltétlenségéről. Mégis: az „önkipróbálás" erkölcsileg kétértelmű mozzanata hozzájárult ahhoz, hogy e „nihilisták" „természetesen" és zokszó nélkül hoztak áldozatot.

Előre meg kell mondanunk, hogy a II. Sándor meggyilkolásáig tartó periódus politikai terroristáinak harca, azok az áldozatok, melyeket politikai gyilkosságaik elkövetésével hoztak, nem voltak hiábavalók és értelmetlenek. Szükségtelen és értelmetlen áldozatokat csak a későbbi kor szociálforradalmárai hoztak. Mert abban a korban, mikor már volt nagy forradalmi tömegmozgalom, szükségtelenné vált, és egyúttal egyre kevésbé értelmessé is, egyéni gyilkosságokban életet és szabadságot áldozni. Ezen nem változtat az, hogy még ekkor is találkozunk egyénekben az önfeláldozás nagyon szép példáival. De míg a korábbi kor politikai „gyilkosai" többnyire nagyszerű forradalmárok voltak, a későbbi kor politikai gyilkosai sokkal inkább kerülnek ki deformálódott, céljukat vesztett, erkölcsileg is kétértelmű emberek közül.

Térjünk vissza a régi nihilistákra. Szeretném még megjegyezni róluk, hogy az önfeláldozás náluk önmegvalósítást jelentett. Mint Vera Figner írja: „Nagyok voltak a követelmények, de könnyűek azoknak, akik a forradalmi érzéstől voltak lelkesültek, attól a magasfeszültségű érzéstől, mely nem ismer semmiféle akadályt és előre tör anélkül, hogy hátra, jobbra vagy balra pillantana. Ha ezek a követelmények könnyebbek lettek volna, ha nem a legmélyebben érintették volna az embert, akkor ki nem elégítőknek tartották volna azokat; így azonban szigorúságukkal és magasságukkal felemelték a személyiséget és kiszakították a mindennapiság sínjei ről. Az ember erősebben érezte, hogy eszme él benne, s hogy ennek benne kell élnie."[45]

De éppen az önfeláldozás célfunkciója — gondoljunk az idézetnek arra a mondatára, melyben Figner az önfeláldozást azért értékeli, mert magasan a köznapi fölé emel — teszi ezt az önfeláldozást náluk sokkal teljesebb kielégüléssé, mint amilyen az azok számára lehetett, akik ebben csak eszközt láttak, de sohasem célt.

De éppen az önfeláldozás e relatív célszerűsége hívta bennük életre az önfeláldozottságra való *hivatás* tudatát. S ezzel a hivatástudattal együtt járt, hogy saját önfeláldozásukat mindíg élesen differenciálták attól az áldozattól, amit másoktól követeltek. A Népakarat végrehajtó bizottsága tagjainak nagy többsége korántsem követelt a szervezeteken kívüliektől nemcsak ilyen nagy, hanem még sokkal kisebb önfeláldozást sem. Két példát hozok erre. A hírhedt schlüsselburgi erődben a rabok éhségsztrájkot kezdtek. Az éhségsztrájkot a legjobb forradalmárok vezették. De sokan nem bírták. Kijelentették, hogy ha csak egy társuk is meghal az éhségsztrájkban — öngyilkosok lesznek. Pedig az éhségsztrájk a rabok legelemibb életérdekeiért folyik. Mit kell ilyen esetben csinálni? Figner először folytatja a sztrájkot s a többieket gyengeséggel vádolja. De később maga is abbahagyja, méghozzá nem gyengeségből, hanem azon meggondolás alapján, hogy *nem szabad az emberekre olyan feladatot*

[45] Wera Figner: „Nacht über Russland", Malik Verlag, Berlin s. a. 65, 119—120.

hárítani, mely túlmegy teljesítőképességükön, s aztán gyengeséggel vádolni őket. Ne annyi önfeláldozást követelj másoktól, mint magadtól, hanem amennyi az *ő* teherbíróképességüknek megfelel — ez volt a sztrájk tanulsága, ami a későbbi nehéz schlüsselburgi években jó szolgálatokat tett. — A másik példa. Vera Figner egyszer felháborodással vette tudomásul, hogy egyik forradalmár társa, Szurovcev, elfogadott forradalmi célokra egy öregasszonytól 600 rubelt, amelyet az egész életében lánya hozományára gyűjtött. A pénzt azonnal visszaadatta, pedig az öregasszony önként kínálta fel! De Figner — helyesen — úgy ítélte meg, hogy ezt az önfeláldozást, ha szép is, a forradalmi mozgalomnak nincs joga elfogadni.

Az önfeláldozásnak ez a természetessége — a már elemzett, a munkásmozgalom tömegmozgalmi jellegéből eredő különbségekkel — az orosz szociáldemokrácia értékes hagyománya volt. Egészen 1905-ig sem a munkásoknál, sem a szociáldemokráciához csatlakozott értelmiségieknél nem vonták kétségbe az önfeláldozás értelmességét. Csak az első nagy ütközet veresége differenciálta itt az embereket.

Persze a tömegmozgalmak apályában, a sztolipini nyakravaló árnyékában is sokan voltak, akik egy percig sem vesztették el hitüket sem a célban, sem pedig az áldozatok értelmességében. Ezek a bolsevikok legjobbjai voltak. Ez a helytállás volt a legértelmesebb. Ugyanakkor tömegek vesztették el szemük elől a célt, vagy ha ez nem is történt meg, mégis felvetették a kérdést: érdemes-e a célért harcolni, megéri-e az áldozatot. Az önfeláldozás eddig látott „természetességének" tudata elveszett nemcsak az értelmiség, hanem a munkásság egy részénél is. Hogy erről képet alkothassunk, csak a korabeli irodalmat kell átlapoznunk. Érdekesen vall e másnaposságról többek között Arcübasev „Nincs tovább" c. regénye.

Ennek a regénynek művészi gyengéire és problematikájára itt nem térhetek ki. Az említett probléma felvetődését mindenesetre igen élesen ábrázolja. Szerepel benne egy Naumov nevű ember, akit forradalmi tevékenységéért bebörtönöztek. A börtönben egy álmot látott: álmában beszappanozott hurkon felakasztották és meghalt. S miközben ő meghalt, az emberek úgy élték tovább életüket, mint azelőtt, örültek, vigadtak, szeretkeztek. Ettől az álomtól kezdve meggyűlölte az emberiséget: „Mit nekem, hogy a négymilliomodik évszázadban valami Ivan Ivanovics kék miseruhában fog sétálni és pálmaággal legyezi magát. Kék miseruhában, pálmaággal fog sétálni, én pedig, mint egy kutya, megdöglök a mocsokban? . . . Nem akarom egyáltalán! Dögöljön meg ő a pálmaágával és üdvösségével! . . . Hogyha vele kapcsolatban valamit kívánok, akkor az csak egy: hogy egyáltalában ne szülessen meg."[46] Hasonló a problémája egy másik szereplőnek, Dzsenyjevnek is: „Istenem, mennyire irigylek én egy ostoba szociáldemokratát, aki hisz a programban és meg van győződve, hogy neki azért kell élnie, hogy a negyvenkettedik században mindenkinek a levesében tyúk főjön! . . ."[47] S még a regényben ábrázolt állítólagos forradalmár, Csiz is — aki különben szintén öngyilkossággal végzi — így veti fel a kérdést: „Nem túl drága-e az ár, nem túl nagyok-e az áldozatok értetek, jövendő boldog disznói?"[48] Ő úgy dönti el a kérdést, hogy nem.

[46] Arcübasev: „Nincs tovább!" Griff könyvkiadó, Budapest s. a. I, 118.
[47] Uo. II, 183.
[48] Uo. I, 235.

Ezeket a kérdéseket csak olyan emberek tehették fel, akik a mozgalomtól *azonnali* és gyors sikert vártak. S mikor látták, hogy a gyors siker elmarad, elvesztették hitüket abban, hogy a siker még az *ő generációjuk* életében bekövetkezhet. Saját generációjuk tagjait áldozati bárányoknak tekintették valami távoli jövő oltárán. Innen ered maga a kérdésfelvetés: megéri-e a jövő a jelen áldozatát?

Világos, hogy nincs olyan becsületes forradalmi harcos, aki úgy harcolna, hogy saját generációját és a következőt valami távoli cél áldozatául dobná! Minden igazi forradalmárhoz közelebb áll egy ismeretlen kortársa, mint saját dédunokája. Minden igazi forradalmár azzal a tudattal harcol, hogy legalább *bizonyos* eredményeket elér még a mostani generáció, a jelen emberei számára is, hogy a *jelen* és *közvetlen jövő* embereinek életét teheti szebbé és jobbá — persze a cél mutatja az utat a jelen és a közvetlen jövő megváltoztatásának miként jéhez is. Ez ugyanakkor nem jár azzal az illúzióval, hogy minden harc azonnali, közvetlen és teljes sikerre vezet. Egy ilyen illúziót valóban mindíg vagy teljes rezignáció, vagy a célt csak a messzi jövőben tételező romantikus álmodozás követhet, tehát a „másnaposság" hangulatának két egymást kiegészítő megnyilvánulási formája. Az a kérdésfelvetés, hogy vajon megérdemlik-e az áldozatot „a jövendő boldog disznói", önmagában ilyen másnaposságra vall, akár igenlő, akár tagadó az erre adott válasz.

Ennyit Csiz és Dzsenyjev kérdéseiről és válaszairól. Naumov esetében azonban éppen nem erről van szó. Naumov nem azért gyűlöli meg a forradalmi harcot, mert a jelen generáció áldozatát követeli meg a jövőért, hanem, mert miközben *ő* személyi áldozatát meghozta, a jelen generáció tagjai folytatják mindennapi életüket és nem áldozzák fel *hasonlóan* magukat. Tehát számára az önfeláldozásnak csak akkor van értelme, ha mindenki *egyformán* önfeláldozó s mindenki egyformán tisztában van Naumov tette nagyságával. Ez pedig éppen az egoista individualizmus pregnáns kifejeződése. Vessük csak össze Naumovval az igazi és történelmi forradalmár Fučikot. Mikor Fučikot abba a börtönbe viszik, ahol kivégzését várja, a rabszállító kocsi végigmegy vele Prága utcáin. Először furcsa számára, hogy míg őt a halál fenyegeti, úgy megy tovább az élet, mintha mi sem történt volna. Aztán örömérzés fogja el — örül annak, hogy az élet tovább megy és az emberek örülnek. Persze egy nép teljes közömbössége, értetlensége egy forradalmi tettel szemben megrázhatja — joggal — a forradalmárt s hozzájárulhat hitevesztéséhez. De itt egyik esetben sem erről volt szó. Hiszen az 1905-ös Oroszország nem kis tömegei éppen úgy együttéreztek a kivégzett forradalmárokkal, mint a fasiszta megszállás alatt álló Prága az ellenállókkal. Naumov számára azonban az *én* áldozatom teljesen izolálódik a *mi* kategóriájától.

Nem Arcübasev regénye az egyetlen — gondoljunk pl. Gorkij „Klim Szamgin"-jára —, melyből láthatjuk, milyen problémákat vetett fel az önfeláldozás kérdésében a szociáldemokrácia fejlődése 1905 után. Később majd világháború, forradalmak és ellenforradalmak, fasizmus és antifasizmus még intenzívebben és magasabb síkon reprodukálják e kérdéseket. Annál szomorúbb, hogy a miáltalunk tárgyalt korszak marxista teoretikusai olyan értetlen vaksággal mentek el az itt felmerülő gyakorlati konfliktusok és elméleti problémák mellett.

Az aszkézis az önfeláldozás életelvvé, magatartássá, szokássá válása. Lemondás az egyén sokoldalú fejlődéséről annak az egyetlen tevékenységnek kedvéért, melyben az ember a fő célt látja, az élet szépségének és boldogságának egyetlen vonatkozásba, egyetlen olyan célba való sűrítése, melynek eszmei tartalma van. A polgári forradalmak népi mozgalmaiban az aszkézis szükségképpen nagy szerepet játszott. S különösen nagyot e népi mozgalmak teoretikusainál (Thomas Münzer, Robespierre). Ez jogos volt, mert az életszükségletek sokoldalú kielégítése akkor még a néptömegek számára nem vált lehetségessé, az egyenlőséggondolat szemben állt az epikureus magatartással. Ezt a konfliktust a francia forradalomban igen szépen ábrázolta egyrészt Büchner is a „Danton halálá"-ban, másrészt Anatole France „Az istenek szomjaznak"-ban. Az epikureizmus itt kifejezetten a forradalmi polgárság világnézete és magatartása volt és lehetett. Mert ezen osztály számára megvolt a sokoldalú fejlődés lehetősége. Ezt a dilemmát — mihelyt a szocializmus perspektívája erre a lehetőséget megteremti — már a XIX. század végi forradalmi polgári gondolkodók is túlhaladták. Csernisevszkij elveti az aszketizmust a tömegek számára, pusztán a forradalmi vezetők legjobbjainak magatartásában látja ezt szükségesnek. Az ő koncepciója érvényesül a narodnyik nihilista mozgalmakban is. A nihilisták eszménye is a sokoldalúan fejlett ember. De ők a nép felszabadításának céljából e sokoldalú fejlődésről tudatosan lemondanak. Mint láttuk, minden más szükségletüket, érzésüket, emberi kapcsolatukat a mozgalmak fő célkitűzésének vetik alá. Perovszkaja, a II. Sándor elleni merénylet női szervezője, az első nő, akit a cárizmus kivégeztetett, egészen szigorú aszkézisben élt. Mihajlov, a végrehajtó bizottság egy tagja, életelvét így foglalta össze: „Ha a szervezet azt a feladatot róná ki rám, hogy tányérokat mosogassak, akkor ugyanazzal a hévvel végezném ezt, mint a legérdekesebb szellemi munkát."[49] A vezetők ezen aszkézisének öröksége bizonyos hagyományként szállt át az orosz szociáldemokrata mozgalomra is. Érthetően. Ahol a nép olyan féktelen terror körülményei között és olyan mélységes nyomorban élt, mint Oroszországban, ott a népmozgalmak vezetői, még ha Svájcban teljes biztonságban éltek is, joggal érezték erkölcsi kötelességüknek a magatartásbeli szolidarizálást is ezzel a szenvedéssel. *Önként* kellett vállalni azt, amit a népnek *szükségből*.

A nyugat-európai szocialista mozgalmaknál a kép bizonyos szempontból más. A gazdasági harcra való koncentráltság közvetlenül a jólétet tűzi ki célul. Ennek etikai következményeit láttuk az előbbi fejezet Jaurès-idézetében. Az aszkézis, mint a fizikai életszükségletek korlátozása, sőt szükségszerű korlátozása, megszűnik követelmény lenni. A vezetők nagy része életformájában a polgári szinthez alkalmazkodik. Ez az alkalmazkodás nagyon sokuknál a munkásosztály tényleges szükségleteitől való eltávolodáshoz, a meg nem értéshez vezet. De nem szükségképpen és nem mindenkinél.

Itt azonban álljunk meg. A polgári életformához való alkalmazkodás, a jólét felépítése nem jelent okvetlenül epikureizmust, ahogyan nem jelent önmagában a szegénység vállalása sem aszkézist (csak annak egy vonatkozását). Ott, ahol a nép a legnagyobb nyomorban él, ott sem emészti fel vagy uralja az egyes emberek *egész* életét az egyetlen célért folytatott harc. Házasodnak, szeretik családjukat és gyermekeiket, nagy szerepet játszik életükben a szerelem, a

[49] Wera Figner: „Nacht über Russland", 134.

művészet vagy akár negatív szenvedélyek is. A nihilista aszkézisből azonban pl. mindez szintén száműzve van. Ebből a szempontból az aszkézis nem közelebb, hanem *távolabb visz a néptől és általában az emberiségtől.* S fordítva. Ha egy szociáldemokrata képviselő nagy lakásban és nagy fizetéssel élt is, ez még korántsem biztosította élete sokoldalúságát. Ettől ő még teljes egyoldalúsággal felolvadhatott a politikai tevékenységben, megszűnhetett számára minden más emberi érzelem és törekvés is. S így élhetett az *aszkézis összes negatív erkölcsi sajátosságainak és következményeinek megtestesítésével anélkül, hogy az aszkézis pozitív erkölcsi tartalmait és következményeit megtestesítette volna.* Ez a magatartás, melyből mind az aszkézis, mind az epikureizmus pozitív erkölcsi tartalmai hiányoznak, elembertelenedéshez vezet. Olyan elembertelenedéshez, mely idegen a mindennapi embertől, melyet az — joggal — sem értékelni, sem helyeselni nem tud. Világos, hogy ez a bürokratikus egyoldalúság lényegesen különbözik a bizonyos fokig szintén egyoldalúvá tevő, de jogos pátoszon alapuló forradalmi aszketizmustól. Igaz, a forradalmi aszketizmust is gyakran túlhajtják a szükségesen. Ebben a túlhajtásban is van elembertelenedés, hiszen kevés olyan szituáció van, mely ne adna bizonyos lehetőséget az emberi sokoldalúságra. De a közügyért való tényleges és önfeláldozó, a tömegek érdekeiben feloldódó és azokat megvalósító lázas tevékenység erkölcsi pozitívuma megszépíti, ha nem is szünteti meg, ezt az egyoldalúságot. Mikor azonban a forradalmi tevékenységet a puszta politizálás váltja fel — mint az általunk tárgyalt kor számos vezetőjével ez megtörtént —, akkor az ilyen egyoldalúságot semmiféle pátosz nem teszi igazán fenségessé. Sőt, gyakran arra vezet, hogy az ilyen ember a hozzá hasonló egyoldalúságot normává teszi és másoktól is megköveteli — persze polgári életformájának megtartása mellett.

Minden aszketizmus belső problematikusságát a legjobban Rosa Luxemburg látta. Az *igazi epikureizmus* követelését állította ezzel szembe. Olyan epikureizmusét, mely nem a jólétben, hanem *a képességek adott körülmények közötti sokoldalú kifejlesztésében áll.* Legpregnánsabban Luxemburg ezt a hitvallását 1917 januárjában, a börtönben fogalmazta meg. A következőket írta Luise Kautskyhoz:

„Te most bizonyára elvesztetted kedvedet egy időre a zenéhez, mint olyan sok más dologhoz. Fejed tele van a ferdén menő világtörténelem gondjaival és szíved tele sirámmal a Scheidemannok és az elvtársak szerencsétlenségén. S mindenki, aki nem ír, hasonlóképpen jajgat és sóhajtozik. Semmit sem tartok nevetségesebbnek ennél. Nem érted meg, hogy az általános szerencsétlenség túl *nagy* ahhoz, hogy sóhajtozhassunk rajta? Nyugtalankodhatok akkor, ha a Mimi megbetegszik nekem, vagy ha neked van valami bajod. De ha az egész világ kiszakad tengelyéből, akkor megkísérlem *megérteni*, mi történt és miért történt, s ha *megtettem kötelességemet, akkor továbbra már nyugodt leszek.* Ultra posse nemo obligetur. S akkor még *minden* megmarad számomra, amiben különben örömöm telt: zene és festészet és a felhők és a botanizálás tavasszal és jó könyvek és Mimi és Te és még sok más is — én gazdag vagyok, és azt hiszem, hogy mindvégig az maradok. Ez a teljes feloldódás a nap szerencsétlenségében számomra teljesen felfoghatatlan és elviselhetetlen. Nézd meg, pl. milyen hűvös elengedettséggel állt Goethe a dolgok felett. Pedig gondold meg, mit kellett átélnie: a nagy francia forradalmat, mely pedig közelről nézve bizonyosan teljesen céltalan farsznak látszott, és aztán 1795-től 1815-ig a háborúk megszakítatlan láncolatát, amelyben a világ megint szabadonenge-

dett bolondokházának tűnt. S milyen nyugodtan, milyen szellemi egyensúllyal folytatta ebben az időben tanulmányait a növények metamorfózisáról, a színelméletről, ezer dologról. Nem azt kívánom tőled, hogy Goethe módjára költsél, de *életfelfogását — az érdekek egyetemességét, a belső harmóniát* — mindenki el tudja érni vagy legalábbis tud rá törekedni. S ha esetleg azt mondanád: Goethe éppen nem volt politikai harcos, akkor én úgy vélem: egy *harcosnak éppen nagyon is a dolgok felett kell állnia, különben orrig süllyed minden mocsokban . . .*" (Hosszabb kiemelések tőlem. — *H. Á.*)[50]

c) BIZALOM, CSALÓDÁS ÉS ÉRTELMES BELÁTÁS

Luxemburg előbb idézett szavai nemcsak aszketizmus és epikureizmus ellentétére vonatkoztak. A dolgokon való felülállás követelése ennél szélesebb probléma. Arról van szó, hogy milyen legyen a munkásmozgalom harcosainak magatartása az előre nem látott válságok idején. Hogy az előre nem látott válságokban, a történelem új, ravasz és gyakran szörnyű fordulataiban jogos-e a csalódás és kétségbeesés?

A narodnyik-nihilista mozgalmakban ez a probléma minden egyes ember számára szükségszerűen felvetődött. Ennek számos oka volt.

Az egyik, hogy a mozgalom *bizalmát* elvileg túlságosan az egyes emberekbe, azok és a nép „tökéletességébe" helyezte. A bizalom hova-helyezése s a bizalom objektív alapja pedig meghatározza a csalódás lehetőségének irányát és intenzitását.

Minden igazi forradalmi mozgalmat az emberekbe vetett bizalom jellemez. Ha azonban egy mozgalom tagja — mint egy szocialista mozgalom marxista tagja — úgy veszi és értékeli az embereket, *amilyenek*, amilyenekké a kapitalizmus formálta őket, akkor a bizalom sohasem válthat át feltétlen bizalmatlansággá, a nép és az egyesek elleni gyűlöletté. Egy marxista tudja, hogy semmiben sem a nép a „hibás", semmilyen terv meg nem értéséért és meg nem valósításáért sem lehet a tömegekre hárítani a felelősséget. Ilyenkor mindig a vezetőkben és a szervezetek politikájában van a hiba, vagy pedig új történelmi és társadalmi tényezők előre nem látható felmerülése vezet fiaskóhoz. Egy marxista bizalma a népben okos bizalom, amit sohasem vonhat meg, a tervek meg nem valósulásánál csak *saját terveit* vizsgálhatja felül. Egészen más a tömegek idealizálásán alapuló mozgalmak bizalma: ha a nép nem váltja valóra elveiket, akkor nem saját elméleteik, hanem a népben való bizalom revideálásához, csalódottsághoz és kétségbeesettséghez jutnak el. Ezt a jelenséget tapasztalhatjuk pl. Bakunyinnál, akit az előbbiekben klasszikus etikai optimistaként ismertünk meg. 1857-ben egy levélben — mely akkori magatartását és álláspontját tipikusan tükrözi — így ír: „Egyetértek veled abban, mikor azt mondod, hogy a forradalom órája lejárt, nem a borzalmas szerencsétlenségek miatt, melyeknek tanúi voltunk, nem a szörnyű vereségek miatt, melyeknek többé-kevésbé bűnös áldozatai voltunk — hanem mert én a legnagyobb kétségbeeséssel állapítottam meg és állapítom meg napról napra újra, hogy forradalmi gondolat, remény és szenvedély egyáltalán nem találhatók meg a néptömegeknél."[51] Hasonló élményeken megy keresztül kiszabadu-

[50] Rosa Luxemburg: „Briefe an Karl und Luise Kautsky 1896—1918", E. Laubsche Verlagbuchhandlung, Berlin 1923. — 1917. I. 26-i levél.

[51] Idézi Nettlau: „Michael Bakunin. Eine biographische Skizze", Verlag von Paul Pantowitsch, Berlin 1901, 51.

lása után Figner a parasztok között. Azzal a különbséggel, hogy Figner látja: saját elképzeléseiben volt a hiba. Visszaemlékezik Uszpenszkij gúnyos megjegyzéseire, melyeket valamikor régen az ő nép-elképzeléseiről tett: „adj nekem egy muzsikot, de egy csokoládémuzsik legyen!"[52] De új elképzeléseket a népről nem tud régi elképzelései helyébe állítani és ezért ő is elmerül e kétségbeesésben.

A bizalom és csalódás korrekciója azonban nemcsak a néptömegek, hanem az egyes emberek vonatkozásában is fennáll. Ahol a másik emberben a megvalósult tökéletességet, csak a felfokozott élet tökéletességét látják, ott az első jel a tökéletlenségre abszolút bizalmatlanság forrása lehet. Így történt ez a nihilistáknál is. A végrehajtó bizottság tagjai egymás iránt a felfokozott abszolút szeretet érzelmeit táplálták. De a legkisebb „jel" elég volt ahhoz, hogy egy embertől a bizalmat megvonják, s a bizalom helyére a feltétlen bizalmatlanság lépjen. Akinél ilyen „jelet" tapasztaltak, azonnal gyanússá vált. Figner így vall erről: „Semmi sem volt olyan szörnyű csapás a forradalmi mozgalomra, mint a sikeres kísérlet egy forradalmárt a piszkos spicli szolgálat hálójában rajtakapni . . . S milyen gyakran ültettek sikerrel *bizalmatlanságot* sorainkba, hecceltek fel testvért testvér ellen, hogy egyikünk-másikunk képes volt kezet emelni saját elvtársára, akiben árulót ismert fel vagy vélt felismerni."[53] Persze bizonyos fokig már az összeesküvő formák is kényszerítettek erre a bizalmatlanságra. Ezért is van minden összeesküvő formának negatív erkölcsi következménye, s ennyiben — többek között — kétségtelenül jogosult a blanquizmus erkölcsi kritikája is. De az összeesküvő formákból nem szükségszerűen következik a feltétlen bizalom feltétlen bizalmatlanságba fordulásának ez a kiélezettsége, ahogy egy tömegmozgalom sem eleve ment ettől a betegségtől.

Amennyiben az emberbe, az egyes emberbe vetett bizalom nem tételezi a tökéletességet, beleszámítja és fenntartja a bizalmat a másik emberre jellemző s a bizalmat kölcsönzőtől eltérő számos tulajdonság, nézet, eszme, jellemvonás és szokás ellenére és azokkal együtt, akkor az ilyen sajátosság természetesen nem lehet „jel" a bizalom megvonására. Ebben az esetben a bizalmat csak *bizonyítékok*, a tényleges jellemtelenség és tartástalanság bizonyítékai alapján lehet emberektől megvonni. Mert az emberek emberek iránti bizalmát a lelkiismeret Jaurès-től jelzett tiranniája okvetlenül megsemmisíti.

S mi lesz, ha egy ember csakugyan árulóvá válik? Ha tényleg kijátssza társai bizalmát? A nihilista mozgalmakban minden árulás a teljes emberi kétségbeesés és összetörtség forrásává vált. Figner erről így vall: „Egy ilyen árulás olyan csapás volt, melyet elviselni felülmúlta az emberi erőket — ez annyit jelentett: az embereket megrabolni erkölcsi szépségüktől, megbűnhődni a forradalom és az élet szépségét."[54] Ugyanígy vall az árulás hatásáról a szociálforradalmár Gersuny is.

Kétségtelen, hogy a korabeli szociáldemokráciában az árulásnak nem volt ilyen hatása. Egy ember árulása természetesen minden körülmények között bántó, sőt kétségbeejtő lehet. De miután ez a mozgalom nem az emberek tökéletességébe vetett bizalomból indult ki, egy ember árulását is „beszámította" mint olyan tényt, mellyel számot kell vetni, s mely semmiféle hitet

[52] Wera Figner: „Nacht über Russland", 539.
[53] Uo. 172.
[54] Uo. 122.

nem rombol szét. Így állította pl. Bebel, hogy Lassalle Bismarck megbízottja volt a munkásmozgalomban, anélkül, hogy ez a tény az emberekbe való hitét megingatta volna, vagy a forradalmi mozgalom értelmességét szemében csökkentette volna.

A nihilista mozgalmak képviselőinek későbbi csalódása és kétségbeesése természetesen nem egyedül az árulások tényén nyugodott. A másik tényező annak átéléséből fakadt, hogy a történelem, a forradalom fejlődése elment a fejük felett, s hogy egyedül maradtak.

Az egyedül maradás, a magány nem teljesen idegen a forradalmi mozgalmaktól. Forradalmi mozgalmak forradalmi tagjai is gyakran válnak bizonyos szituációkban magányosakká. Ennek a magánynak is két fő típusa van. Az egyik az elmaradás, a másik a „többet látás" magánya.

Az elmaradás magánya akkor fogja el bizonyos forradalmi mozgalmakhoz tartozó embereket, mikor a mozgalom olyan új szituációkba kerül, melyben a régi forradalmi magatartás vagy eszmény nem funkcionál többé. Mikor látják, hogy azok az eszmék és módszerek, melyekkel valaha tömegeket vagy közösségeket ragadtak magukkal, már senkinek sem kellenek vagy éppen *nem a legjobbakra* vannak gyújtó hatással. Figner eszméi pl. börtönéből való kiszabadulása után még kellettek a szociálforradalmároknak, de Figner jó emberi érzékével azonnal látta, hogy a szociálforradalmárok ebben az időben már éppen nem a forradalmárok legjobbjait gyűjtik össze, hogy a mozgalom tengelye rajtuk kívül esik. A szociáldemokraták eszméit nem érti és nem tudja megérteni. Ezért magányos. S ez jellemző a nagy narodnyik nemzedék összes jelentős és 1905-öt megért képviselőire. Ez a magányosság válhat abszolúttá, szorítóvá és tehetetlenné — igazi kétségbeeséshez vezethet.

A magányosság másik típusa nem ilyen. Ez akkor következik be, mikor egy-egy kiemelkedő forradalmár mozgalma adott korszakának ellentmondásosságát, az esetleg benne rejlő negatív tendenciákat másoknál jobban látja, de éppen a világszituáció nem ad számára lehetőséget, hogy az eseményekbe, a mozgalom menetébe beleavatkozzon, méghozzá olyan intenzitással, hogy képes legyen esetleg meg is változtatni. Az opportunizmussal való abszolút szembenállás tette pl. ilyen értelemben teljesen magányossá Sorelt, viszonylag magányos alakká Rosa Luxemburgot. Ennek a magányosságnak feloldódási lehetősége időnként adva van. Mert a világ és a mozgalom fejlődik, s Sorel még üdvözölheti a Nagy Októbert, s Rosa Luxemburg válhat még a spartakista mozgalom fejévé. De, hogy ez a „feloldódás" tényleg létrejön-e, az a történelem fejlődési ütemének és irányának, továbbá az egyéni élet tartamának függvénye.

A század végi narodnyik-nihilisták kétségbeesésének harmadik oka a forradalmi mozgalom egységének megbomlása. Ők harcaik csúcspontján megszokták, hogy minden *forradalmi erő egységes*. Mikor kijöttek a börtönből, más képet láttak. Szociálforradalmárok a szociáldemokraták ellen, a szociáldemokrácián belül mensevikek a bolsevikok ellen, és fordítva, munkások, forradalmárok forradalmárok ellen. Ezt sohasem tudták megszokni.

Valóban — *ezt nem is lehet megszokni*. De az általunk tárgyalt korban ennek a problémának az egész világ munkásmozgalmának fejlődésében még csak alárendelt szerepe volt. Világproblémává csak a kommunista és szociáldemokrata pártok kettéválásával vált. S ezért most erről a konfliktusról és ennek erkölcsre és etikára gyakorolt befolyásáról nem beszélhetünk.

Sok mindent nem lehetett megszokni ebben az időben sem. Mert valóban

nem lehetett megszokni az imperializmust, a nyomort, a politikai gyilkosságokat, a háború előkészítését és a háborút, nem lehetett megszokni az árulást, a bürokratizmust, a forradalmárok harcát a forradalmárok ellen — nem lehetett megszokni semmit, ami reakciós volt és embertelen, ami a tömegeket és az egyéneket tönkretette, a szocializmus győzelmét hátráltatta. Nem volt szabad megszokni, mert a megszokás belenyugvás, a megszokás erkölcsi halál. Mi volt tehát a „mit tegyünk?", amivel le lehetett győzni mind a romantikát, mind pedig az ebből fakadó kétségbeesést? *A történelem bonyolultságának* felismerése, az okok keresése s az értelmes belátáson alapuló meg nem szűnő *cselekvés*, annak a tudata, hogy *megtettem a magamét*. Mit is mondott erről Rosa Luxemburg? „De ha az egész világ kiszakad tengelyéből, akkor megkísérlem megérteni, mi történt és miért történt, s ha megtettem kötelességemet, akkor továbbra már nyugodt leszek."

Mind e bonyolult és szerteágazó konfliktusok csak az általunk tárgyalt kor fináléjában lesznek általánosak. E *finálé*-konfliktusokhoz azonban már a következő kor *preludiuma* kapcsolódott.

KÍSÉRLET A MOZGÁS IRÁNY SZERINTI FORMÁIRÓL SZÓLÓ ÁLTALÁNOS FILOZÓFIAI ELMÉLET DEDUKTÍV KIFEJTÉSÉRE

HORVÁTH JÓZSEF

A dialektikus materializmus tartalmi gazdagodása és ennek következtében belső differenciálódása alapján napjainkban egyes témakörök viszonylagosan körülhatárolt elméletek formájában nyernek kidolgozást. Vonatkozik ez például a mozgásformákra, a fejlődésre, a dialektika egy-egy törvényére stb. Ezeknek a terjedelmileg és tartalmilag azonos (egymásmelletti) vagy különböző szintű „rész"-elméleteknek az összefüggése adja a dialektikus materializmus általános rendszerének szubordinációs struktúráját. E szubordinációnak egyik alapvető eleme *a mozgás általános filozófiai teóriája*. Ezen belül helyezkedik el egy alacsonyabb szintű, de alapvető „rész"-elmélet, a *mozgás irány szerinti formáiról* szóló általános filozófiai elmélet.

Mit kell azonban érteni a mozgás *irány szerinti* formáin?

A fejlődés a marxista—leninista filozófia egyik központi kérdése. A fejlődésről szóló tanítás mindig előtérben levő, kitüntetett helyet elfoglaló problémakör volt és ma is az. A fejlődés elve a mozgás dialektikus felfogásának egyik alapvető kritériuma. A mozgás és fejlődés azonban nem azonos. A fejlődés a mozgás egyik különös esete, különös mozgási forma.[1] A fejlődés első, egyszerű és általános meghatározás szerint olyan mozgás, amelyben alacsonyabb szintű (rendű) minőségi állapotokat (vagy egyszerűen: minőséget) magasabb szintű (rendű) minőségi állapotok (vagy egyszerűen: minőségek) váltanak fel. Ennek a mozgási formának a specifikumát tehát a minőségi állapotváltozások egymásba történő átmenetének *iránya* adja meg. A fejlődés az alacsonyabb szintű minőségi állapotokból a magasabb szintű minőségi állapotok irányába haladó mozgás. Így a fejlődést a mozgás egyik irány szerinti formájának tekinthetjük.

Felvetődik a kérdés: a fejlődés a mozgás egyetlen irány szerinti formája, vagy feltételezhetők más formák is? Az újabb marxista—leninista filozófiai irodalom a fejlődés mellett tanulmányozni kezdte az *ismétlődést*, az *irreverzibilis* változást, a *körforgást*. Elsősorban mint a fejlődés mozzanatait, de felmerült a fejlődéstől viszonylagosan elkülöníthető létezésük lehetősége, sőt szükségszerűsége is.[2] Belátható, hogy az említett mozgási formák éppen

[1] A fejlődést Engels nevezi először mozgásformának. (MEM 20, 509.) Újabban vannak törekvések a „mozgásforma" fogalmának differenciált tartalmi értelmezésére, de az általános konvenció szerint mozgásformán a mozgás tárgyi formáit (fizikai, biológiai stb. mozgásformákat) értjük. Ezért beszélünk itt „mozgási formáról", és ezen a mozgás irány szerinti (és nem tárgy szerinti, pl. fizikai, kémiai) formáit értjük.

[2] Az „ismétlődés" első alaposabb tartalmi elemzését B. M. Kedrov adja. („Az ismétlődés a fejlődés folyamatában", Moszkva 1961.) Az „irreverzibilis változás" fogalmát mint filozófiai kategóriát, tudomásunk szerint Sz. T. Meljuhin használja először a világfolyamatok irányának értelmezésénél. („A szervetlen természet fejlődési dialekti-

irányukban térnek el a fejlődéstől. A kutatások eddigi eredményeit véve, legnagyobb előrehaladás az egyes formák tartalmi kidolgozásában tapasztalható. Ezek alapján már felvethetők a következő további kérdések: esetleges vagy szükségszerű az, hogy az irodalomban a mozgásnak éppen ezek az irány szerinti formái kerültek előtérbe? Amennyiben ezek a formák szükségszerűen léteznek, kidolgozható-e a mozgás irány szerinti formáiról szóló, viszonylagos önállóságú általános filozófiai „rész"-elmélet? E dolgozat kísérlet ezeknek a kérdéseknek a megválaszolására.

A mozgás irány szerinti formáiról felhalmozott eddigi kutatási eredmények lehetővé teszik, hogy egy lényeges előrelépést tegyünk, mely nemcsak elméletileg, hanem elvileg is jelentős. Az előrelépés alapját az adott mozgási formák egymáshoz való viszonyának elemzése adja. Ez az elemzés a részeredményekből adódó tartalmi kidolgozottsági fok optimalitása következtében mind tartalmilag, mind formailag igen magas szinten végezhető el. Ez a szint: *a deduktív elméleti kifejtés*. E kifejtés során, melytől a feltett kérdésekre adható választ várjuk, általános módszertani vezérelvünk a dialektika. A kifejtés, konkrét logikai formáját tekintve, a levezetési sor tagjainak (ezeket rendre az ábécé kisbetűivel jelöljük), valamint a levezetés fő lépéseinek (ezeket római számokkal jelöljük) egymást követő rendje. A levezetés során kapott eredmények külön is jelölést kapnak. Feltételezzük továbbá a magasabb elméleti szintet kifejező általános mozgáselméletből adódó előzményeket. Ezek közül a legfontosabb a mozgás absztrakt általános fogalma. Eszerint a mozgás, dialektikus lényegét tekintve, kölcsönhatás, változás általában; a mennyiségi és minőségi változások (illetve kölcsönhatások), valamint ezeknek az ellentmondás (az ellentétek egysége és „harca") alapján végbemenő folyamata. A mozgás iránya mindenekelőtt a *változás* alapján adható meg. A mozgásnak mint változásnak a formáit vizsgálhatjuk és csoportosíthatjuk a mennyiség oldaláról, valamint tér-, időbeli rendjük alapján.[3] Vizsgálhatók és csoportosíthatók e formák továbbá tárgyi szempontból.[4] A mozgás itt vizsgált irány szerinti formái esetében mindezektől elvonatkoztatunk. A mozgásokat mint változásokat csupán az absztrakt általános szinten értelmezett minőségek átalakulásainak tartalmi típusai, formái, illetve ezek összefüggései alapján osztályozzuk.

1. A deduktív levezetés kiindulópontja egy *axióma* és egy *definíció*, melyből a további tételek és fogalmak levezethetők. A kiinduló axióma és definíció nem szorul előzetes bizonyításra, igazolását a kifejtésben, a levezetéssel nyeri el. A deduktív levezetés során ezen túlmenően felhasználunk bizonyos

kája", Budapest, 1963.) A „körforgás" problémáival az elsők között A. Polikarov (1946-tól számos írásában), valamint V. M. Bukanovszkij foglalkozott. Lásd erről: Horváth József: „A mozgás dialektikus koncepciója és a körforgás". („Magyar Filozófiai Szemle", 1970/3–4. sz.)

[3] A mennyiségek változásainak irányai alapvető szerepet játszanak az objektív valóság folyamataiban. Tanulmányozásuk különösen az élettelen természet területén vált általánossá. Feltárásuk és tanulmányozásuk egzakt módszereit a matematika dolgozza ki. Így például a valószínűségszámításban alkalmazzák az ún. lineáris regresszió módszerét (a várható mennyiség minimális legyen-esetre). A matematika és a szaktudományok e tárgykörű eredményeinek filozófiai elemzése és általánosítása szintén igen fontos és elvégzendő feladat. Ennek alapján tárható azután fel a minőségi átalakulások és a mennyiségi változások irányai közötti összefüggés is.

[4] Ezirányú feladat szélesebbkörű megoldására tesz kísérletet például Sz. I. Sztoljarov „Változás és fejlődés" c. dolgozatában. („Voproszi Filoszofii", 1965/12. sz.)

számú alapfogalmat. Ilyen lesz pl. a minőség, a tartalmi összefüggés, a szint, a magasabb szint, az alacsonyabb szint fogalma. Az *alapfogalmak* nem külön definiálás útján, hanem a kifejtésben elfoglalt helyük és funkciójuk alapján nyernek tartalmi értelmezést.

Kiinduló axiómánk:

minden mozgásnak iránya van

Kiinduló definíciónk így *az irány fogalmának definíciója*. Ez a következő:

(a) a mozgásnak mint minőségi változások folyamatának *irányán* a kiinduló és egymásba átmenő (és így egymást követő) minőségek közötti tartalmi összefüggés formáját értjük

Az irány tehát a minőségek közötti tartalmi összefüggést fejezi ki. Irányon így a változások minőségi állapotai közötti tartalmi összefüggések formáját értjük. Egy adott mozgási folyamat iránya az e folyamatban megvalósuló minőségi állapotváltozások közötti tartalmi összefüggés adott formája. Ennek megfelelően *a mozgás irány szerinti formáit* a változások minőségi állapotai közötti tartalmi összefüggések különböző formái adják.

Az irány fogalmának definíciója alapján *első* (I) lépésként megadhatók *a mozgás egyszerű irány szerinti formái* (A).

A változás minőségi állapotai közötti legegyszerűbb viszony (kapcsolat) a tartalmi *azonosság*on alapuló összefüggési forma. A minőségi átalakulások tartalmi azonosságon alapuló összefüggési formája az *ismétlődés*. Tehát

(b)1 a mozgás legegyszerűbb és így első irány szerinti formája az ismétlődés az ismétlődés legáltalánosabb értelemben véve nem más, mint a minőségi állapotok (vagy egyszerűen: minőségek) változásának olyan formája, melyben egy adott minőség újratermelődik

Az ismétlődés tehát a mozgásnak a minőségi állapotváltozások azonosságon alapuló formája, ugyanannak újralétrejötte. Formulája: $A \rightarrow A'$, ahol $A = A'$, és a $\rightarrow$ az átmenetet, az átalakulást jelöli.

Az ismétlődéstől egyértelműen megkülönböztethető: ellentettje, a nem ismétlődés. Így adódik a mozgás másik egyszerű irány szerinti formája. A mozgásnak ez a második irány szerinti formája a *különbözőség*en alapul. A változás minőségi állapotai közötti másik egyszerű viszony (kapcsolat) a tartalmi különbözőségen alapuló összefüggési forma. A minőségi átalakulások tartalmi különbözőségen alapuló összefüggési formája az *irreverzibilitás*.[5] Így

(c)2 a mozgás másik egyszerű irány szerinti formája az irreverzibilitás az irreverzibilitás legáltalánosabb értelemben véve, a minőségi állapotok (vagy egyszerűen: minőségek) változásának azt az irányát fejezi ki, melyben az adott minőség megszűnik, nem ismétlődik, és más, az adott minőségtől eltérő állapot jön létre

[5] Az irreverzibilis változás fogalmát a szaktudományok szótárából kölcsönzi a filozófia. A fogalom tartalmát azonban (eredeti és konkrét jelentését megszüntetve megőrizve) általánosítja és kibővíti. Az irreverzibilitás továbbiakban használt filozófiai fogalmának két fő, egymással szorosan összefüggő tartalmi mozzanata van: (a) az ismétlődés ellentéte, „nem ismétlődés", (b) két (vagy több) minőségi állapot (vagy egyszerűen: minőség) között a tartalmi eltérés (különbözőség) adott jellegét, fokát fejezi ki.

Az irreverzibilitás tehát a mozgásnak a minőségi állapotváltozások különbözőségén alapuló formája, másnak a létrejötte. Formulája: $A \rightarrow B$, ahol $A \neq B$. Itt a B egyedüli tartalmi ismérve, hogy más, az A-tól eltérő minőséget fejez ki. Itt még nem vetődik fel az a kérdés, hogy az A minőség relációjában a B minőség milyen szintű (alacsonyabb rendű vagy magasabbrendű-e).

A mozgás két egyszerű irány szerinti formája evidensen adódik a kiinduló definícióból, szükségszerűségük belátható, nem szorul külön indokolásra, bizonyításra. Levezetésükhöz nem volt szükség más posztulátumok, feltételek vagy kiegészítő definíciók bevezetésére.

A továbbhaladás következő, *második* (II) lépése a két egyszerű irány viszonyának analízise.

Tételezhető elkülönültségük és összekapcsolódásuk, egységük. Az első eset nem ad többletet az eddigieknél, és így nincs lehetőség a továbblépésre. Ezért a második esetet vesszük.

Tételezzük az ismétlődés és az irreverzibilitás egységét. Ebben az esetben *összetett* mozgási formát kapunk, éspedig a mozgás legegyszerűbb és legáltalánosabb összetett irányú formáját. A legegyszerűbb és legáltalánosabb esetben ez az összetett irányú mozgási forma az ismétlődés és az irreverzibilitás *meghatározatlan* egysége. Így

a mozgás legegyszerűbb és legáltalánosabb összetett irányú formája az ismétlődés és az irreverzibilitás határozatlan egysége

(d)3 a mozgásnak ez az irány szerinti formája az azonosság és különbözőség egységén alapuló változási forma

Itt tehát összetett formáról van szó, amely két irány (ismétlődés—irreverzibilitás) kombinációja. A mozgás összetett irány szerinti formáit így két egyszerű irány, (b)1 és (c)2 viszonya, összefüggésük formája (struktúrája) adja meg. A két irány egységen belüli viszonya több szempontból közelíthető meg. Számunkra a megközelítés módja adott: a változási irány. Az egységnek ezt a dimenzióját véve, a két irány viszonya három formát ad:

— amikor a két irány kiegyenlíti egymást, s egyensúlyba kerül
— amikor az ismétlődés kerül túlsúlyba
— amikor az irreverzibilitás kerül túlsúlyba

Az első forma differentia specifikája, éppen mert benne az ismétlődés és az irreverzibilitás egyensúlya valósul meg, a határozott, egyértelmű irány elvesztése. Így ez a mozgás meghatározott iránynélküli (vagy egyértelműen meghatározatlan irányú) formája. Erről a formáról tehát belátható, hogy megegyezik a (d)3 kiinduló definícióval. A két további forma viszont éppen abban tér el az első, kiinduló formától, hogy az egyik változási irány (vagy az ismétlődés, vagy az irreverzibilitás) túlsúlyba kerülése következtében új összefüggési forma jön létre, amely már határozott, egyértelmű irányt mutat.

Tehát a két egyszerű változási irány (b)1 és (c)2 külön-külön tételezésétől eljutottunk egységük, a (d)3 tételezéséhez, aminek következtében lehetővé válik további két (4 és 5) határozott irányú mozgási forma levezetése. Itt azonban már magasabb szinten mozgunk, nem egyszerű, hanem *összetett irány szerinti mozgási formák*ról van szó (B). Így a minőségi állapotok és megváltozásuk bonyolultabb összefüggési formáit (struktúráit) nyerjük.

A továbbhaladás következő, *harmadik* (III) lépése tehát annak a vizsgálata, hogy a mozgás milyen irány szerinti formáihoz jutunk, amikor az ismétlődés, illetve az irreverzibilitás dominál a két irány egységén belül.

Vegyük elsőnek azt az esetet, amikor az egységen belül az ismétlődés dominál. Ez azt jelenti, hogy az ismétlődés határozza meg az adott összetett változási forma fő irányát. Az irreverzibilitás az egységen belül alárendelt szerepet játszik, az ismétlődés szabályozásának van alávetve. A fő irány tehát kereteket (korlátokat) szab az alárendelt irány megvalósulásának, szabályozza azt. Itt tehát olyan változási formáról van szó, amelynek folyamatában érvényesül az irreverzibilis változás. A kiinduló minőségi állapottól (egyszerűen: minőségtől) eltérő, más minőségi állapot (egyszerűen: minőség) jön létre. Tehát az $A \rightarrow B$ reláció fennáll. A folyamat további menetét és egészének irányát azonban már az ismétlődés határozza meg. Ez azt jelenti, hogy a folyamatnak, a minőségi változásoknak vissza kell térni a kiindulóponthoz. A folyamat egésze tehát az $A \rightarrow B \rightarrow A'$ relációt valósítja meg. Ahol a $B \rightarrow A'$ nem tekinthető az $A \rightarrow B$ egyszerű reverzibilisének. A mozgásnak ez az irány szerinti formája a *körforgás*. Így

a mozgás következő, szükségszerűen levezethető irány szerinti formája a körforgás

(e)4 a körforgás az ismétlődés és az irreverzibilitás olyan összefüggésén (kölcsönhatásán) alapuló mozgási forma, mely a minőségi állapotok megváltozásának meghatározott és zárt ciklusát alkotja, a kiinduló- és a végpont ismétlődése alapján

A körforgás tehát az irreverzibilitáson alapuló ismétlődés. Az ismétlődés határozza meg az irreverzibilitás formáját és a folyamat egészének alapstruktúráját. Formulája: $A \rightarrow B \rightarrow A'$. Zárt irányú mozgási forma. Differentia specifikáját mindenekelőtt a kiindulóponthoz történő visszatérés adja meg. Ebből adódik a körforgásnak az az új strukturális jellemzője, hogy van egy ún. felfelé $(A \rightarrow B)$ és lefelé $(B \rightarrow A')$ menő ága.

A körforgás azonban csak „kifelé" zárt, „befelé" nyitott. A kiindulóponthoz történő visszatérés olyan végpont, mely egyben kiindulópont is. Így a körforgás megteremti az adott folyamat (ciklus) folytonosságának és megmaradásának feltételeit, és ebben a vonatkozásban a végtelen mozgási formája.[6]

Vegyük ezek után azt az esetet, amikor az egységen belül az irreverzibilitás dominál. Ez azt jelenti, hogy az ismétlődés az egységen belül alárendelt szerepet játszik. A változási forma fő irányát az irreverzibilitás határozza meg. Itt is azonban összetett mozgási formáról van szó. Így az irreverzibilitás az ismétlődés alapján valósul meg. Az ismétlődés itt (éppen az irreverzibilitás dominanciája következtében) nem a kiindulóponthoz történő visszatérést vagy a meghaladott minőségi állapotok (vagy egyszerűen: minőségek) újratermelését jelenti. Ez a mozgási forma, az irreverzibilitás dominanciája értelmében kifelé nyitott. Az ismétlődés ennek megfelelően a minőségi állapotok (vagy egyszerűen: minőségek) irreverzibilis változásának folyamatában valósul meg. Ez azt jelenti, hogy az ismétlődés itt az eltérő minőségi állapotok (vagy egyszerűen:

[6] Erre a mozzanatra Hegel is utal. Jelentőségét a világ-egész értelmezésében már a görögök érzékelték. Nem tekinthető véletlennek, hogy a Marx előtti materialisták túlnyomó többsége az anyag körforgását posztulálta, a világfolyamat végtelen körforgásának eszméjét hirdette. Természetesen az anyag örök körforgásának, valamint a világfolyamatok végtelen körforgásának létezik metafizikus és dialektikus értelmezése. A dialektikus értelmezés alapjait Engels dolgozta ki. A körforgás akkor válik metafizikus eszmévé, amikor fogalmi tartalmát pusztán ismétlődésre redukálják, valamint kizárják más változási irányok (irreverzibilitás, fejlődés) létének lehetőségét (abszolutizálják a körforgást).

minőségek) váltakozásának sorában a folytonosságot fejezi ki, és így az azonos mozzanatok kumulálódását is eredményezi. Ez teszi azután lehetővé, hogy a folyamat ne pusztán más, csupán eltérő minőségi állapotokat (vagy egyszerűen: minőségeket) hozzon létre, hanem magasabb szintre emelkedjen.[7] Tehát az irreverzibilitás dominanciája, az irreverzibilitás és az ismétlődés egysége nem pusztán más, csupán eltérő minőségi állapotok (vagy egyszerűen: minőségek), hanem magasabbrendű (szintű) minőségi állapotok (vagy egyszerűen: minőségek) létrejöttét jelenti. A minőségi változásoknak ezt a formáját nevezzük *fejlődés*nek. Így

(f)5 a mozgás következő irány szerinti formája a fejlődés
a fejlődés az irreverzibilitás és az ismétlődés olyan összefüggésén (kölcsönhatásán) alapuló mozgási forma, melyben a minőségi állapotok (egyszerűen: a minőségek) magasabb szintre emelkednek

A fejlődés a mozgás eddig tárgyalt legbonyolultabb irány szerinti formája. Az adott definíció, (f)5, teljes fogalmi tartalmának csupán fő oldalát fejezi ki. Elsősorban azt a tartalmi mozzanatot, amelyben legfőképpen különbözik a körforgástól (valamint az irreverzibilitástól). E tartalmi mozzanatot megközelítően kifejező formula a következő: $A \rightarrow B$, ahol a B az A-nál magasabb szintű (rendű) minőséget jelent. A fejlődés, a körforgástól eltérően, „kifelé" nyitott mozgási forma. Ezt a nyitottságot éppen fő tendenciája ($A \rightarrow B \rightarrow C \ldots$) fejezi ki. Ez a „nyitottság" azonban nem abszolút. Az irreverzibilitás és az ismétlődés kölcsönhatása határt szab, egy ponton „belső" zártságot eredményez. Az ismétlődés felhalmozódása következtében ezen a ponton túl a folyamat már nem tud előre lépni, önmagát ismétli. Amennyiben ez az ismétlődés nem megy át az irreverzibilitás és az ismétlődés viszonyának (kapcsolatának) körforgás típusú formájába, a folyamat átcsap ellentétébe, bekövetkezik a visszafejlődés és a pusztulás (megsemmisülés). A fejlődés teljes folyamata így lezáruló ciklust alkot, véges forma. Teljes ciklusának formulája: $A \rightarrow B \rightarrow \rightarrow \underline{B} \rightarrow \mathbf{B}$, ahol a $\underline{B}$ a visszaesés állapotát, a **B** a megsemmisülés állapotát jelenti. Az A és $\underline{B}$ közötti intervallum, tehát a B szakasz felbontható $B \rightarrow B' \rightarrow \rightarrow B'' \ldots$-re, és itt a B', $B'' \ldots$ a létrejövő magasabb szintű minőségi állapot (vagy egyszerűen: minőség) kibontakozásának („kifejlődésének") fázisait jelölik.

Nézzük meg, mit fejeznek ki pontosabban a következő fogalmak: „stagnálás", „visszafejlődés" („visszaesés"), „pusztulás" („megsemmisülés"). A stagnálás az ismétlődés túlsúlyba kerülése, megrekedés az elért szinten. A visszafejlődés a kifejlődés előrehaladásában elért szint („eredmények") részleges vagy teljes elvesztése, visszaesés alacsonyabb szintre (mely nem feltétlenül a kifejlődésben már előzőleg túlhaladott szint). A pusztulás az adott (a kifejlődés folyamatában) elért szint megsemmisülése, az adott szintet kifejező minőségi állapot megszűnése, eltűnése.

[7] A minőségi állapotok (vagy egyszerűen: minőségek) változása végbemehet azonos szinten, de jelentheti egy azonos szint túllépését, vagyis magasabb, ill. alacsonyabb szintre lépést. Meg kell tehát különböztetni az egy adott szinten belüli minőségi eltéréseket (különbözőségeket) és két (vagy több) szint közötti minőségi eltéréseket (különbözőségeket). Legáltalánosabb megközelítésben az első esetet az irreverzibilitás, a másodikat a fejlődés fejezi ki.

A levezetés szempontjából nincs szükség a „szint", a „magasabb" (ill. „alacsonyabb") szint konkrétabb fogalmi tartalmának tisztázásához. Elegendő annak feltételezése, hogy a fenti különbözőségek léteznek.

A körforgás *(K)* és a fejlődés *(F)* tehát két, viszonylagosan önálló, határozott irányú mozgási forma. Azonban éppen az ismétlődés és az irreverzibilitás sajátos dinamikus struktúrája következtében mindkettő képes önmaga túlhaladására (meghaladására). A körforgás — abban az esetben, amikor az irreverzibilitás felhalmozódik és túlsúlyba kerül. A fejlődés — abban az esetben, amikor az ismétlődés felhalmozódik és túlsúlyba kerül. Mint láttuk, az irreverzibilitás túlsúlya a fejlődésben, az ismétlődés túlsúlya a körforgásban valósul meg. Így tehát adott a lehetőség a két mozgási forma, a körforgás és a fejlődés egymásba történő átmenetéhez.

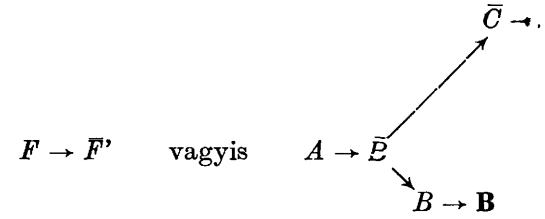
A következő, *negyedik* (IV) lépés adott: a körforgás és a fejlődés viszonyának, egymásba történő átmeneteiknek, egységüknek a vizsgálata. Kezdjük az elemzést először az egyik, a körforgás, azután a másik, a fejlődés továbbhaladási, illetve túlhaladási lehetőségeinek sorravételével. Első megközelítésben azt tapasztaljuk, hogy négy ilyen lehetőség adódik, mindkét formánál egyaránt. Éspedig

(α) az adott folyamat saját formájában továbbhalad
(β) az adott mozgási forma megszűnik, amennyiben a megszűnés ezen a szinten (az összetett mozgási formák szintjén) megvalósuló átmenet, átalakulás, két további eset adódik
(γ) az adott mozgási forma átmegy más önmagába (az adott körforgás egy másik körforgásba, az adott fejlődési ciklus egy másik fejlődési ciklusba)
(δ) az adott mozgási forma átmegy egy másik mozgási formába (a körforgás fejlődésbe, a fejlődés körforgásba)

Ezek után elemezzük az (α), (β), (γ), (δ) eseteket (figyelembe véve, hogy feladatunk szempontjából, minket elsősorban a (δ) eset érdekel) külön a körforgás és külön a fejlődés vonatkozásában.

Vegyük a körforgást. Egy adott körforgás *tovább*haladása a befutott ciklus $(A \rightarrow B \rightarrow A')$ újraismétlődését jelenti $(A \rightarrow B \rightarrow A' \rightarrow B \rightarrow A'' \ldots)$. Egy adott körforgási ciklus *túl*haladásának legegyszerűbb esete az, amikor megszűnik (nincs újraismétlődés). A megszűnés azonban szintén továbbhaladás, csak másik mozgási formába történő átmenet útján. Ennek az átmenetnek itt két esetét vesszük. Az egyik, amikor egy adott körforgási ciklus $(A \rightarrow B \rightarrow A')$ egy másik, eltérő körforgási ciklusba megy át: $K_1 \rightarrow K_2$, vagyis $(A \rightarrow B \rightarrow A' \mid \rightarrow \mid X \rightarrow Y \rightarrow X')$. A másik, amikor *a körforgás átmegy fejlődésbe*. Az átmenet formája (mechanizmusa) itt a következő. A körforgás felmenő $(A \rightarrow B)$ és lemenő $(B \rightarrow A')$ ágai közötti eltérések (irreverzibilis mozzanatok) felhalmozódnak, és ennek következtében az irreverzibilitás egy adott ponton túlsúlyba kerül. Az ismétlődés azonban biztosítja a megmaradást, a folytonosságot, melynek alapján az irreverzibilis változás magasabb szintre léphet. Az átmenet formulája: $K \rightarrow F$, vagyis $(A \rightarrow B \rightarrow A' \mid \rightarrow \mid A' \rightarrow B \rightarrow C)$.

Vegyük a fejlődést. Egy adott fejlődési ciklus továbbhaladása, a minőségi állapotok (vagy egyszerűen: minőség) további, új magasabb szintre (szintekre) emelkedését jelenti. Láttuk azonban, hogy egy fejlődési folyamat teljes ciklusa tartalmazza a stagnálást, visszafejlődést és pusztulást $(A \rightarrow B \rightarrow B \rightarrow \mathbf{B})$. Így a fejlődési folyamat továbbhaladása szakaszos formában valósul meg, az egyes ciklusok sajátos egymásbakapcsolódása útján (melyben a folytonosság és megszakítottság specifikus viszonya érvényesül). Ennek formulája a következő:



Egy adott fejlődési ciklus túlhaladásának legegyszerűbb formája befejezett lezáródása, megszűnése. A befejezés (megszűnés) azonban itt is továbbhaladás, csupán másik mozgási formába történő átmenet útján. Ennek az átmenetnek itt két esetét emeljük ki. Az egyik, amikor az adott fejlődési ciklust egy másik, eltérő, lényegét tekintve új fejlődési ciklus követi, $F_1 - F_2$, vagyis $(A \rightarrow \bar{B}/ \rightarrow /X \rightarrow \bar{Y})$. A másik, amikor *a fejlődés átmegy körforgásba*. Ennek az átmenetnek az általános formája a következő. Az adott fejlődési ciklus stagnálási szakaszában az ismétlődés felhalmozódik. A felhalmozódás útján az ismétlődés először előtérbe kerül és már nem ad lehetőséget a magasabb szintre emelkedéshez, csupán a minőségi állapotok (vagy egyszerűen: a minőség) irreverzibilis változása valósul meg. Majd az ismétlődés túlsúlyba kerülve meghatározza az egész folyamat formáját és bekövetkezik a kiindulóponthoz történő visszatérés. Az átmenet formulája: $F \rightarrow K$, vagyis $(A \rightarrow \bar{B}/ \rightarrow /\underline{B} \rightarrow \rightarrow C \rightarrow \underline{B}')$.

A körforgás, illetve fejlődés túlhaladásának (δ) esete *viszonyuk, egységük egyik alapvető tartalmi mozzanatát* mutatja: egymásba történő átalakulásukat: $K \rightarrow F$, $F \rightarrow K$. Ebben az esetben tehát viszonyuk (egységük) formája *a kölcsönös átmenet*. Ez a forma azonban nem hoz létre újabb mozgási formákat. Így meg kell keresni viszonyuk (egységük) olyan formáját (vagy formáit), mely (vagy melyek) a mozgás újabb irány szerinti formáit eredményezi.

A körforgás és fejlődés viszonyának (kapcsolatának, egységének) egy másik formája: amikor *kölcsönösen tartalmazzák egymást*. A körforgás tartalmazza a fejlődést, a fejlődés tartalmazza a körforgást. Ezzel azonban eljutottunk a mozgás irány szerinti formáinak új sorához. Ugyanide juthatunk más, az előzőkben követett úton is. Az eddigiekben a két egyszerű mozgási forma egységéből levezettünk két összetett mozgási formát, a körforgást és a fejlődést. A következő lépés (mely lényegében azonos az előzőkben jelzett IV. lépéssel) a két összetett mozgási forma, a körforgás és a fejlődés *egységének* tételezése. Ezzel az előző szintnél is bonyolultabb szintre jutunk, *a mozgás ún. összetett összetett, vagyis kétszeresen összetett irány szerinti formáihoz (C)*. Ezek elsőként veendő esete, a körforgás és a fejlődés meghatározatlan egysége. Így

a mozgás következő irány szerinti formája a körforgás és a fejlődés egysége

(g)6 a mozgásnak ez az irány szerinti formája a minőségi állapotok (egyszerűen: a minőségek) megváltozásának olyan formája, amely a körforgás és a fejlődés meghatározatlan egységén alapul

Itt tehát kétszeresen összetett (összetett összetett) formáról van szó, mely két összetett irány (körforgás-ismétlődés) kombinációja. A mozgás kétszeresen összetett irány szerinti formáit így két összetett (egyszerűen összetett) irány,

(e)4 és az (f)5, viszonya, összefüggésük formája (struktúrája) adja meg. A mozgások irány szerinti vizsgálatának szempontja alapján a két összetett irány (a körforgás és a fejlődés) viszonyának három alapesete adódik:

— amikor a két irány kiegyenlíti egymást, s egyensúlyba kerül
— amikor a körforgás kerül túlsúlyba
— amikor a fejlődés kerül túlsúlyba

Az első formában tehát a körforgás és a fejlődés egyensúlya valósul meg, és ennek következtében elvész a határozott, egyértelmű irány. Így az első alapeset a mozgás határozott iránynélküli vagy másként egyértelműen meghatározatlan irányú formája. Ez a (g)6 eset. A két további alapeset viszont éppen abban tér el az elsőtől, hogy az egységen belül egyik változási irány (a körforgás vagy a fejlődés) túlsúlyba kerül, és így meghatározott egyértelmű irány jön létre. Míg azonban a két *egyszerű* mozgási forma (ismétlődés és irreverzibilitás) egysége esetén a határozatlan egység, a (d)3 eset, nem adott továbblépési lehetőséget és a két határozott forma (a körforgás és a fejlődés) bizonyult újnak, addig itt fordított a helyzet. A két határozott forma az irány szempontjából nem jelent újat. Az egység formája itt ugyanis az egymást tartalmazás. A körforgás túlsúlya tehát azt jelenti, hogy az adott körforgási ciklus alávetett módon (belsőleg) tartalmaz egy adott fejlődési ciklust. A fejlődés túlsúlya pedig azt jelenti, hogy egy adott fejlődési ciklus alávetett módon (belsőleg) tartalmaz egy (vagy több) adott körforgási ciklust. Így

— az egyik esetben, amikor a körforgás tartalmazza a fejlődést, *a fejlődés körforgásá*ról van szó
  ez a mozgási forma tehát általános irányát tekintve *körforgás*
— a másik esetben, amikor a fejlődés tartalmazza a körforgást, *a körforgás fejlődésé*ről van szó
  ez a mozgási forma tehát általános irányát tekintve *fejlődés*

Belátható, hogy ez a két forma irány szempontjából nem jelent újat. Mivel ilyen módon tartalmazzák egymást, az egységen belül mindkét forma megőrzi eredeti, saját formáját. A fejlődés a körforgásban $K(F)$ és a körforgás a fejlődésben $F(K)$. Többről így, mint körforgásról és fejlődésről nem eshet szó. Továbbhaladási lehetőséget tehát máshol kell keresni. Adott még az első alapeset, a körforgás és a fejlődés meghatározatlan egysége, a (g)6 forma. Ebből a formából azonban csak akkor nyerhetünk újabbakat, ha a körforgás és a fejlődés meghatározatlan egysége (egyensúlya) meghatározottá válik (megszűnik az egyensúly). Ennek két esetét már láttuk és megállapítottuk, hogy a körforgáshoz és a fejlődéshez, tehát azokhoz az irányokhoz képest, amelyekből kiindultunk az egység megadásánál, nem hoz újat. Így amennyiben megadhatók további meghatározott irányok, akkor ezek jelenlegi ismereteink szerint nem lehetnek mások, mint az ismétlődés és az irreverzibilitás. Tehát

> a körforgás és a fejlődés kombinációjának eredője, mint meghatározott irány vagy az ismétlődés, vagy az irreverzibilitás

Azt látjuk tehát, hogy a két összetett forma (körforgás-fejlődés) sajátos egysége elvezet két egyszerű formához, az ismétlődéshez (b)1 és az irreverzibilitáshoz (c)2. Ezzel viszont *visszatértünk a kiindulóponthoz*, de *magasabb fokon*. Az elméleti levezetés adott ciklusa így befejezhető.

*

Foglaljuk össze ezek után a levezetés eredményeit. Kaptunk négy „határozott irányú" mozgási formát — az ismétlődést (1), az irreverzibilitást (2), a körforgást (4) és a fejlődést (5). Nevezzük ezeket a mozgás *alapvető* irány szerinti formáinak. Két határozatlan irányú mozgási formát (3), (6). Ezeket nevezzük *átmeneti* mozgási formáknak. Mint láttuk, ezekből az átmeneti formákból vezethetők le a további meghatározott irányú formák, és így ezek adták a négy alapvető forma átmeneteit is. A két átmeneti forma önmagában egyensúlyi állapotot fejez ki valamely két határozott irányú forma között. Ez az egyensúly azonban dinamikus. Az egyensúly körüli ingadozás eredői ugyancsak eltérő irányokat adhatnak. Ilyen, az alapvető irányoktól eltérő speciális irányok jönnek létre továbbá egyes alapvető formákon belül, és végül az alapvető formák átmeneteinél. A mozgásnak ezeket a speciális irány szerinti formáit nevezzük *nem alapvető*, valamint *mellékformáknak*. Ezekre a kifejtés egyszerűsége érdekében nem tértünk ki. Végezetül megadható a tárgyalt formák következő csoportosítása: vannak *egyszerű* formák *(A)* és *összetett* formák *(B, C)*.

A levezetés és a levezetés alapján nyert leglényegesebb eredmény azonban a bevezetésben feltett kérdésekre adható pozitív válasz. Szükségszerű az irodalomban felvetődő és előtérbe kerülő négy forma létezése. Adottak a mozgás irány szerinti formáiról szóló viszonylagosan önálló általános filozófiai „rész"-elmélet határvonalai és tartalmi struktúrájának alapjai.

2. Az előzőkben adott levezetés (mint elméleti hipotézis) gondolati konstrukció, amely a mozgás irány szerinti formáinak és összefüggéseiknek „tiszta", ún. ideális absztrakt elméleti sémája. Ez az „ideális" (tiszta) forma azonban jó megközelítéssel (és ezt a filozófiai kutatások, valamint a szaktudományok eredményei nagy valószínűséggel igazolják) tükrözi a reális objektív (és amennyiben feltételezzük, hogy a megismerés folyamatában is érvényesül a mozgás irány szerinti formáinak vázolt dialektikája, szubjektív) folyamatok általános, közös lényegét.

Mint minden absztrakt „ideális" séma (legyen az formáját tekintve matematikai, logikai vagy általános elméleti, mint a fenti séma) alkalmazása, funkcionálása *az adott séma* és *a konkrét reális feltételek* összefüggésének a feltárása. A konkrét reális folyamatok mozgási irányainak kutatási struktúrája sematikusan tehát a következő:

a mozgás irány szerinti formáinak „ideális" sémája, melyet jelöljünk A-val	+	a vizsgálandó terület konkrét reális feltételei (illetve rendszerük), melyet jelöljünk B-vel

A kutatás során az A és B kölcsönhatása valósul meg $(A \leftrightarrow B)$, melynek eredményeként az A átmegy (átalakul) A'-be, $A \leftrightarrow B = A \rightarrow A'$, ahol az A' az objektív valóság adott területének (folyamatainak) konkrét reális, többékevésbé hű szubjektív képmása, optimális esetben elméletileg és gyakorlatilag igazolt elméleti formában.

A kutatás kezdetén tehát van egy elméleti elvárásunk, melyet az „ideális" séma körvonalaz. A kutatás alapvető feladata a vizsgált, konkrét terület adott feltételeinek, és ennek alapján a folyamatok objektíve létező konkrét irányainak a feltárása. Mindezek során az A séma mint a kutatás elméleti eszköze funkcionál.

Vegyük például az élővilágot a maga történetiségében, mint az objektív valóság meghatározott területét. Itt a kiinduló feltételeket, mindenekelőtt, az élőnek mint az anyag specifikus formájának, az élővilág tárgyi mozgásformáinak, tér—idő struktúrájának stb. a specifikus paraméterei, illetve rendszerük adja. A biológiának van, továbbá, evolúciós elmélete. A biokémia az anyagcsere és egyéb életfolyamatok számos körforgás típusú mozgását tárja fel, valamint a biokémiai folyamatok irreverzibilitásának feltételeit, strukturális alapjait kutatja. Különösen az újabb genetikai vizsgálatok hívták fel a figyelmet az ismétlődés nagy arányára és szerepére a biológiai folyamatokban. Az „ideális" elvárás szerint az élővilág egészét mint folyamatot kell ábrázolni. Sémánk alapján ez a folyamat irány szerinti struktúráját tekintve egyrészt tartalmazni fogja a mozgás ismertetett irány szerinti alapvető és átmeneti, valamint nem alapvető és mellékformáit. Másrészt az élővilág feltételrendszeréből következően ezeknek a formáknak sajátos egységét (átmeneteit, egymásban létezését stb.) fogja mutatni. A filozófiai séma így a konkrét kutatások általános „ideális" modellje, és mint ilyen, Engels szavaival élve, analógiául és mértékül szolgál.

Sémánk azonban általános filozófiai szintű. Így meglehetősen nagy a távolság egy konkrét szaktudományos elmélet és az „ideális" általános filozófiai elméleti séma között. A kapcsolat tehát áttételes és közvetett csupán. Valószínűnek látszik, hogy egy általános biológiai változáselmélet „ideális" sémája is létrejön. A konkrét biológiai kutatásoknak ez lesz a közvetlen elméleti eszköze. Ebben az esetben első fokon az „általános ideális" filozófiai séma és a „különös ideális" biológiai séma összevetése szükséges.

A mozgás irány szerinti formáinak általános „ideális" filozófiai sémája közvetlenül és így leghatékonyabban, a dolog természetéből adódóan, az általános filozófiai kutatásokban funkcionál. A kifejtett „ideális" séma általánossági szintje (tartalma és terjedelme) a világ-egész filozófiai tárgykör általánossági szintjének (tartalmának és terjedelmének) felel meg.

A dialektikus materializmus egyik alapvető követelménye *a világ-egésznek mint folyamatnak* az ábrázolása. A kifejtett séma tehát e folyamat, a végtelen világfolyamat irány szerinti struktúrájának a feltárásában játszik közvetlen és döntő szerepet. Heurisztikus funkciója láthatóvá válik, ha az alábbiakat összevetjük az eddigi eredményekkel.[8]

A következőkben tehát bemutatjuk hogyan funkcionál a mozgás irány szerinti formáinak „ideális" elmélete a világ-egész mint folyamat tartalmának feltárásában. Mivel a séma rendelkezésünkre áll, a feladat a világ-egész tárgykörből adódó alapvető feltételek sorravétele,[9] és ezekből a folyamatok irányának és összefüggésüknek a levezetése. Mindezt rövid és sematikus formában végezzük el. Vesszük tehát a világ-egész feltételrendszerét és ebből következően az 1. pontban adott levezetésünk eredményeinek felhasználásával megadjuk a világfolyamat irányait, illetve összefüggésük alapvető struktúráját.

[8] Itt a levezetésben általánosan és a vonatkozó lábjegyzetekben konkrétabban is jelzett, a jelenlegi irodalomban meglevő eredményekről van szó.

[9] Ezeket a feltételeket (az anyagi világ egysége és végtelensége, az anyag megmaradása stb.) már Marx és Engels felvázolta. Így a feltételeket is adottnak vesszük. Nem térünk ki részletezésükre, és nem foglalkozunk bizonyítottságuk fokával.

A világ-egész tárgykörből adódó feltételek, illetve ezek rendszere	A világ-egész mint folyamat alapvető lényegi irány szerinti struktúrája
a világ anyagi egysége a világ-egész végtelensége	egy adott véges folyamat, mint láttuk, saját formájában továbbhaladhat (a fejlődés a véges ciklusok egymásbakapcsolódása útján, a körforgás lehetőség szerint végtelen forma stb.)
konkretizáljuk a végtelenséget	felvethető: a világ-egész mint végtelen folyamat egyirányú vagy az adott irányok kombinációja[10]
az idő végtelensége	az idő egyirányúságából következően, lehetőség szerint kitüntethető a fejlődés is, és az irreverzibilis változás is
	ezekben az esetekben egyirányú folyamat-modelleket kaphatunk[11]
a tér végtelensége	a tér végtelensége implikálja a sokirányúságot (nyilvánvalóvá téve az egyirányú, lineáris modellek elégtelenségét)
	ez minimálisan is azzal a következménnyel jár, hogy több lineáris irány létezhet egyidejűleg
az anyag végtelensége mint kimeríthetetlenség, a világ-egész tárgyi és tartalmi kimeríthetetlensége	ez a feltétel önmagában nem zárja ki az egyirányúság lehetőségét, mely vagy fejlődés, vagy irreverzibilitás
az anyag végtelensége mint megmaradás	a megmaradás a folyamat oldaláról vagy ismétlődést, vagy körforgást jelent
az anyag megmaradása[12] legáltalánosabb szinten az attribútumok megmaradását jelenti	az attribútumok megmaradása az ismétlődés jelenlétét és szükségszerűségét vonja maga után

[10] Ez a probléma az utóbbi években előtérbe került és élénk vitát váltott ki. (Lásd pl.: A. Polikarov: „A relativitás és a kvantumok. A modern fizika filozófiai problémái", Szófia 1963. J. Forsche: Zur Problematik der dialektisch-materialistische Entwicklungstheorie; „DZfPh", 1966/11.) Így a továbbiak egyben állásfoglalást jelentenek a vitában.

[11] Ilyen modellek találhatók a marxista és a polgári filozófiai irodalomban egyaránt. A marxista irodalomból megemlíthetjük G. Klaus, A. E. Furman, J. Forsche nevét (akik szerint a világfolyamatok egyetlen kitüntetett alapvető iránya a fejlődés, mint végső soron progresszió). Sz. T. Meljuhin az irreverzibilis változást tünteti ki, mint a világfolyamatok alapvető irányát. A polgári filozófiai irodalomból mint legkarakterisztikusabbat megemlíthetjük Bergson (egyirányú, de hanyatló evolúciós folyamat), valamint Teilhard de Chardin (egyirányú legyőzhetetlen progresszió) nevét.

[12] Az anyag megmaradásának általános filozófiai tételét Engels fogalmazta meg, és egyben körvonalazta főbb tartalmi mozzanatait. Ezek: az anyag örökké, minden változásában ugyanaz marad, egyetlen attribútuma sem veszhet el soha (MEM **20**, 340.), az élet el fog pusztulni a Földön, de máshol és más időben újra létrejön. (Uo. 340, 473.)

a feltételek további konkretizálása az anyagfajták és mozgásformák végtelen rendszerének a figyelembevételét jelenti

ez a feltétel nem visz tovább az eddigieknél, megengedi az egyirányúságot, a fejlődés vagy az irreverzibilitás kitüntetettségét

az anyag kimeríthetetlenségéből következően mindenekelőtt az anyagfajták és mozgásformák számának végtelenségét tételezzük[13]

önmagában azonban nem zárja ki más irányok (körforgás, ismétlődés) lehetőségét sem

az anyag megmaradásából következően, az attribútumok megmaradása mellett (illetve velük együtt) beszélni kell az attribútumokhoz közvetlenül kapcsolódó ún. alapvető tulajdonságok és létformák megmaradásáról is

az alapvető mozgásformák esetében azonban nem pusztán ismétlődésről van szó

ez azt jelenti, hogy meg kell különböztetni ún. alapvető és nem-alapvető mozgásformákat[14]

ennek okai: *a)* az alapvető mozgásformák ismétlődése a nem alapvető mozgásformák irreverzibilis változásában valósul meg
b) az alapvető mozgásformák fejlődési sort alkotnak

az alapvető mozgásformák esetében a megmaradás elve érvényesül

így a megmaradás értelmében az alapvető mozgásformák körforgása valósul meg

a világ-egész mint végtelen folyamat sokirányú

az alapvető és átmeneti irányok összefüggésének sajátos kombinációja valósul meg

ezek után már vehetjük a világegészre vonatkozó alapvető feltételek együttes rendszerét

ennek alapvető, elvi strukturális formája: a nem-alapvető mozgásformák irreverzibilis változása, az alapvető mozgásformák fejlődési sorának körforgása alapján, melyben az attribútumok ismétlődése valósul meg

a feltételek együttes rendszere (az anyag megmaradása és kimeríthetetlensége, tér-időbeli végtelensége. . .)

A világ-egész vázolt folyamat-modellje ugyancsak absztrakt „ideális" séma, mely ismeretelméleti értékét tekintve hipotézis. Kifejtése a mozgás irány szerinti formáiról alkotott elméleti sémánk általános filozófiai funkciójának, illetve funkcionálásának, valamint elvi jelentőségének a bemutatása volt.

[13] Az „anyag minden véges létezési módja . . . egyaránt mulandó." (MEM **20**, 339 – 340.)

[14] Az „alapvető mozgásforma" nagyszámú konkrét véges, nem alapvető mozgásforma általános lényege; a bennük levő közös tulajdonságok, egyetemes törvények stb. szubordinációs tartalmi egysége, mely egység a vonatkozó nem alapvető mozgásformák adott terjedelmi határait is jelzi. A nem alapvető mozgásformák az alapvető mozgásformák konkrét, véges megjelenési formái. Jelenlegi ismereteink alapján három alapvető mozgásformáról beszélhetünk — fizikairól, biológiairól és társadalmiról.

A FILOZÓFIA „MEGSZŰNÉSÉRŐL" ÉS A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS FUNKCIÓJÁRÓL

SIPOS JÁNOS

Az utóbbi időkben több oldalról felvetődik a marxista filozófia jellegének és funkciójának a problémája. A szaktudományok részéről esetenként szóvá teszik tipikusan „filozófikus", spekulatív tendenciák továbbélését a mai marxista filozófiában, miközben, részben ezzel is összefüggésben, elméletellenes, pozitivista törekvések felerősödnek körükben. Magában a marxista filozófiában is sokszor nehézséget okoz saját jellegének, a pozitív tudományokhoz való viszonyának nem kellő tisztázottsága, ami újabban a „természetfilozófia" feleleventésében, másoknál a „dial-mat" elvetésében, a marxista filozófiának egyfajta „embercentrikus" „társadalomfilozófiává" vagy „praxisfilozófiává" való átértelmezésében nyilvánul meg.

Mindez indokolja, hogy szembenézzünk a kérdéssel: helyes-e „filozófiának" tekinteni azt, amit ma „marxista filozófiának" nevezünk? hogyan viszonylik ez a klasszikus értelemben vett filozófiához? mi valójában tartalma, jellege, funkciója? milyen viszonyban áll objektíve a szaktudományokkal?

Hogy ezek a kérdések lényegesek, és újabb tisztázásra szorulnak, jelzi az a sokatmondó tény is, hogy a marxizmus megalapítóinak a filozófia „megszűnéséről" vagy „végéről" szóló megállapításait hosszú évtizedek óta irodalmunk általában megkerüli.

A magam részéről erről az oldalról szeretnék a kérdéshez hozzányúlni.

*

Ismeretes, hogyan hangsúlyozta Marx és Engels, hogy *a hegeli filozófiával* — amely „a filozófia utolsó, legkiteljesedettebb formája [volt], amennyiben ezt különös, minden más tudomány felett álló különös tudományként képzelik el" — *„az egész filozófia hajótörést szenvedett"*.[1] Pontosan a hegeli csúcsteljesítmény, a filozófia egész fejlődésének ez a nagyszerű összefoglalása, a világmindenség, a természet, a társadalom, az emberi gondolkodás általános mozgástörvényeinek, dialektikájának ez a hatalmas összegezési kísérlete *jelezte*, hogy a filozófiai spekuláció elérkezett *végpontjához*. Pontosan a hegeli dialektika tette érthetővé, hogy a filozófiának az a jellegzetes törekvése, hogy magát egy „valamennyi különös tudomány felett lebegő, valamennyit összefoglaló tudományok tudományának" tekintse, hogy valamiféle teljes, végleges, ellentmondásmentes „rendszert" konstruáljon, amelybe mindent beleszorítható — lehetetlen követelmény. „. . . mihelyt ezt belátjuk — írja Engels —, vége is van az egész filozófiának a szó eddigi értelmében"; „Hegellel lezárul a filozófia egyáltalában".[2]

[1] MEM **20**, Bp. 1963, 24.
[2] MEM **21**, Bp. 1970, 279, 259—260.

A filozófiai pretenziók tarthatatlanságának belátásához mindenekelőtt a tudományokban bekövetkezett forradalmi változások kellettek, a dialektika, az elméleti gondolkodás behatolása a pozitív tudományokba, annak elháríthatatlan szükségessége — az empirikus kutatás által felhalmozott óriási tömegű pozitív ismeretanyag nyomására —, hogy a tudományos adatok halmazát „minden egyes vizsgálati területen rendszeresen és belső összefüggése szerint rendezzék", sőt, „hogy az egyes ismereti területeket egymás közt a helyes összefüggésbe hozzák".[3] A természettudomány nagy sikereinek köszönhető, hogy „most annyira jutottunk, hogy a természetbeli folyamatok összefüggését nemcsak az egyes területeken belül tudjuk kimutatni, hanem nagyjában és egészében az egyes területek között is, és így azoknak a tényeknek a révén, amelyeket maga az empirikus természettudomány nyújt, módunkban van a természeti összefüggés áttekinthető képét megközelítően rendszeres formában megalkotni".[4] Egyszóval — állapította meg Engels — „. . . a természettudomány most már eljutott odáig, hogy a dialektikus összefoglalást nem kerülheti el többé"[5] — és ez a történettudományra, a társadalomtudományra is teljességgel érvényes.

A tudományok fejlődésében bekövetkezett döntő fordulattal szükségtelenné, sőt lehetetlenné vált a filozófia. Nem volt többé szükség arra, hogy a valóság összefüggéseit kívülről vigyék be a valóságba, *spekulatív* úton megkonstruálják őket, nem volt (és nincs)többé szükség valamiféle „*külön*" természetfilozófiára, történetfilozófiára. A hegeli idealizmus formájában csúcspontjához ért filozófiai spekuláció összeomlását már Feuerbach is világosan érzékelte, annak ellenére, hogy — mint Engels helyesen megjegyzi — Feuerbach számára a filozófia végeredményben még mindig a „tudományok tudománya", „áthághatatlan korlát, érinthetetlen szentség" maradt.[6] A fiatal Marx 1842-ben, a feuerbachi materializmus hatására, szintén szembefordul a spekulatív filozófiával és a valósághoz való visszatérést tűzi ki célul („szabaduljatok meg az eddigi spekulatív filozófia fogalmaitól és előítéleteitől, ha úgy akarjátok meglátni a dolgokat, ahogy vannak . . . "[7]). Marx és Engels „A német ideológiá"-ban (1845—1846) már az egész filozófiával, a feuerbachi materializmus spekulációjával is szakít és megfogalmazza a filozófia, *minden filozófia* végét. „Ott, ahol a spekuláció végéhez ér, a valóságos életnél kezdődik . . . a valódi, pozitív tudomány, az emberek gyakorlati tevékenykedésének, gyakorlati fejlődési folyamatának ábrázolása — írják ekkor —. A tudatról szóló frázisok végükhöz érnek, helyükre valódi tudásnak kell lépnie. A valóság ábrázolásával az önálló filozófia elveszíti létezési közegét."[8] „'A filozófiát mellőzni' kell . . . ki kell ugranunk belőle és közönséges emberként a valóság tanulmányozásához kell látnunk, amihez az irodalomban is óriási, a filozófusok előtt természetesen ismeretlen anyag áll

[3] MEM **20**, 343.
[4] MEM **21**, 283.
[5] MEM **20**, 13.
[6] MEM **21**, 279. — Feuerbach írja a hegeli filozófiát bírálva, hogy „hiábavalóság . . . minden spekuláció, amely túl akar menni a természeten és az emberen . . . A filozófia a valóságnak a maga igazságában és totalitásában való tudománya. De a valóság foglalata a *természet* (természet a szó legegyetemesebb értelmében). A legmélyebb titkok a legegyszerűbb természetes dolgokban rejlenek, amelyeket a másvilág után sóvárgó fantasztikus spekuláció lábbal tapos. A természethez való visszatérés egyedül az üdvösség forrása." (Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei", Akadémiai Kiadó, Bp. 1951, 170.)
[7] MEM **1**, Bp. 1957. 27.
[8] MEM **3**, Bp. 1960, 25.

rendelkezésre — írják ugyanott maró gúnnyal — ... A filozófia és a való világ tanulmányozása úgy viszonylanak egymáshoz, mint az onánia és a nemi szerelem."[9]

A filozófiai spekuláció szükségtelenségére és károsságára — olyan körülmények közt, amikor a konkrét tudományok már maguk igénylik saját területük (és a kapcsolatos tartományok) összefüggéseinek elméleti összegezését — Marx és Engels egész munkásságukban következetesen visszatértek. Az „Anti-Dühring"-ben (1876—1878) Engels ismét megállapítja a dühringi spekulációval szemben, hogy „ha a lét alapelveit abból vezetjük le, ami van, akkor ehhez nem filozófiára, hanem pozitív ismeretekre van szükségünk a világról és arról, ami benne végbemegy; és amit ennek során kapunk, az ugyancsak nem filozófia, hanem pozitív tudomány". A „filozófiára mint ilyenre nincs többé szükség" ... „nincs szükség a filozófiának rendszerére ... sem": tudniillik „az a belátás, hogy a természeti folyamatok összessége rendszeres összefüggésben áll, arra ösztönzi a tudományt, hogy e rendszeres összefüggést mindenütt, a részletben is, az egészben is kimutassa." És eközben nem fog többé arra a „képtelen" feladatra törekedni, mint a filozófia, hogy „a világrendszernek, amelyben élünk", valamiféle „pontos", „minden idők számára" „végérvényesen lezáró" gondolati képmását fogalmazza meg, hanem a valóság összefüggéseinek egy progresszív, szüntelenül módosuló, gazdagodó összefoglalását igyekszik adni.[10] „A dialektika törvényeit — írja Engels 1879 táján — ... a természet, valamint az emberi társadalom történetéből vonatkoztatják el." Ezeket Hegel a maga idealista módján mint puszta *gondolkodási* törvényeket fejtette ki, és alapvető filozófikus hibája pontosan az, hogy „mint gondolkodási törvényeket a természetre és a történelemre ráoktrojálja, nem pedig belőlük levezeti. Ebből keletkezik aztán az egész erőszakolt és gyakran hajmeresztő konstrukció: a világ akarva, nem-akarva rendezkedjék be egy gondolati rendszer szerint, amely viszont maga is csak az emberi gondolkodás egy meghatározott fejlődési fokának a terméke."[11] Az ilyesfajta filozófiai spekulációra nincs többé szükség — hangsúlyozza ismét Engels 1886-ban, a „Ludwig Feuerbach"-ban. Régebben, a tudományok hatalmas előretörése előtt, a természet összefüggéseinek rendszeres összefoglalása az ún. „természetfilozófiának" volt a feladata. „Ezt csak úgy tudta teljesíteni, hogy a még ismeretlen valóságos összefüggéseket eszmei, fantasztikus összefüggésekkel pótolta, a hiányzó tényeket gondolati képekkel egészítette ki, a valóságos hézagokat a puszta képzeletben töltötte ki. Miközben így járt el, sok zseniális gondolata volt, sok későbbi felfedezést előre megsejtett, de nem kevés badarságot is vetett felszínre, amint ez nem is lehetett másképpen. Ma — írja Engels —, amikor a természetkutatás eredményeit csak dialektikusan, vagyis saját összefüggésük értelmében kell felfogni, hogy korunkat kielégítő ‚természet-rendszerével' jussunk el ... ma a természetfilozófia végérvényesen kiküszöbölődött. Feleleventésének minden kísérlete nemcsak felesleges lenne, hanem *visszaesést felentene*."[12] És ugyanez áll a történetfilozófiára is. A marxi történelmi felzogás — állapítja meg Engels — „a történelem terén éppúgy véget vet a filofófiának, ahogyan a természet dialektikus felfogása minden természetfilozófiát nemcsak szükségtelenné, hanem lehetetlenné is tesz. Amin mindenütt

[9] Uo. 220.
[10] MEM **20**, 39—40.
[11] Uo. 358.
[12] MEM **21**, 283.

megfordul a dolog: összefüggéseket nem a fejben kigondolni, hanem a tényekben felfedezni."[13] Feladatunk — ismétli Engels — nem lehet az, hogy a dialektikus törvényeket a természetbe belekonstruáljuk, hanem, hogy őket a természetben megtaláljuk és belőle kifejtsük.[14] „Minden tudományos területen ... az adott *tényekből* kell kiindulni ... az elméleti természettudományban is az összefüggéseket nem a tényekbe belekonstruálni, hanem belőlük felfedezni kell, és, ha fel vannak fedezve, tapasztalatilag, amennyire lehetséges, ki kell mutatni őket."[15] A modern materializmus, amely szakít a korábbi spekulációval, „összefoglalja a természettudomány újabb előrehaladásait, miszerint a természetnek szintén megvan a maga időbeli történelme, az égitestek éppúgy, mint az őket kedvező körülmények közt benépesítő szervezetek fajtaféleségei is, keletkeznek és elmúlnak ... E modern materializmus mindkét esetben lényegileg dialektikus és nincs többé szüksége a többi tudomány felett álló filozófiára. Mihelyt minden egyes tudomány elé az a követelmény lép, hogy tisztázza helyzetét a dolgoknak és a dolgok ismeretének az egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden különös tudománya felesleges."[16]

*

Aláhúznám, hogy Marx és Engels nem egyszerűen az *idealista* spekulatív filozófia „feleslegessé és lehetetlenné" válását állapítja meg, hanem *minden filozófia végét*, a régi *filozófiai* — azaz alapjában még spekulatív jellegű — materializmusét is.

Az feltétlenül igaz, hogy a vallásos misztifikációval, majd a filozófiai idealizmussal szemben fellépő *materializmus alapvető programja*, törekvése volt mindenkor a szakítás a „részeg spekulációval", a valósághoz való visszatérés, a természetnek a maga valóságos összefüggéseiben való szemlélete, természetes okokból való magyarázata. Helyesen állapítja meg Engels, hogy „a materialista természetszemlélet semmi egyebet nem jelent, mint hogy a természetet egyszerűen olyannak fogjuk fel, amilyennek adja magát, idegen hozzátétel nélkül", és hogy „ez a szemlélet a görög filozófusoknál eredetileg magától értetődött". És való igaz, hogy a XVII—XVIII. század materialista filozófiájának „legnagyobb becsületére válik, hogy nem zavartatta magát az egykorú természeti ismeretek korlátozott állapotától" és „kitartott amellett, hogy a világot önmagából magyarázza, a részletekben való igazolást pedig a jövő természettudományára bízta".[17]

Mindazonáltal pontosan ebben állt a régi materializmus *nagy gyengesége* is: a tudományok fejletlensége, a pozitív ismeretek korlátozottsága következtében maga is lépten-nyomon a filozófiai spekuláció útjára kényszerült, „természetfilozófiát" csinált, az összkép megalkotásához az ismeretlen összefüggéseket, a hiányzó tényeket a ké pzelettel pótolta. A XIX. században bekövetkezett tudományos forradalom — amely összefonódott a technika forradalmával és a radikális társadalmi forradalom feltételeinek érlelődésével — mindenféle filozófiai spekulációt „feleslegessé és lehetetlenné" tett, a materialista törekvésű spekulációt is. A XIX. században a materialista természetszemlélet már összehasonlíthatatlanul szilárdabb lábakon állt, mint az előző évszázadban:

[13] Uo. 292.
[14] Vö. MEM **20**, 11.
[15] Uo. 346—347.
[16] Uo. 25—26.
[17] Uo. 475, 329.

ekkor már — Engels jellemzése szerint — az egész természet mint összefüggéseknek és folyamatoknak legalábbis nagy alapvonásokban megmagyarázott és megértett rendszere tárult fel előtte.[18] A történetszemlélet forradalmasodásával együtt (ami már az osztálytársadalom szükségszerű pusztulásának kirajzolódásával függött össze) ezen a szilárdabb tudományos talajon jöhetett létre a *„modern materializmus", amely már teljesen és következetesen szakíthatott mindenféle filozófiai spekulációval*, és amellyel kapcsolatosan joggal írhatta Engels: „. . . a materialista világszemléletet itt először vettük valóban komolyan, először vittük következetesen keresztül — legalábbis alapvonásaiban — a tudás minden szóba jövő területén".[19] A tudományokban beállt alapvető változások talaján vált valóban lehetővé a materializmus fundamentális programjának: a világ önmagából, „minden idegen hozzátétel" nélkül való magyarázatának a megvalósítása.

*

Úgy érzem, hogy a problémának ez a mozzanata különösen fontos számunkra. Tudniillik pontosan arról van szó, hogy a vázolt feltételek között kialakuló modern materializmus szakít az *egész filozófiai problémafeltevéssel*, felszámolja a szellem és az anyag viszonyának tipikusan filozófiai jellegű kérdését is, és ezzel hátat fordít az egész filozófiának, nemcsak a jellegzetesen idealista filozófiai spekulációnak, hanem a materializmus *filozófiai* formájának is.

Ez a szakítás a materializmus „filozófiai formájával" további magyarázatot igényel. A dolog lényege, nézetem szerint, az, hogy a vallással és az idealizmus különböző válfajaival szemben fellépő tudományos szemlélet — amelynek specifikus vonása, hogy elvetette a mitikus magyarázatokat, és ahhoz ragaszkodott, hogy a világot önmagából, természetes okokkal magyarázza — maga is kénytelen volt a *spekuláció* eszközeihez folyamodni, azaz *filozófiai* formát ölteni. Mégpedig több, egymással összefonódó oknál fogva: nemcsak a tudományok már említett kezdetlegessége, fejletlensége következtében, ami szükségképpen, elkerülhetetlenül a hiányzó alapvető ismeretek spekulatív pótlására, az ismeretlen összefüggések puszta kigondolására késztetett. A tudományos, materialista szemlélet filozófiai formában való kifejlődése a természetmagyarázat vonatkozásában összefüggött a társadalmi termelőerők fejletlenségével is, a társadalomszemlélet vonatkozásában pedig alapvetően az osztálytársadalom viszonyaival, amelyek — a kapitalizmus alapvető ellentmondásainak kibontakozásáig, a gyökeres szociális forradalom feltételeinek kialakulásáig — természetszerűen akadályozták a valóságos társadalmi összefüggések reális felmérését. A termelőerők területén elért viszonylagos fejlődés indította annak idején útjára a tudományt és teremtette meg az igényt a világ átfogó tudományos magyarázatára. A termelőerőknek ez a fejlődése és ugyanakkor viszonylagos fejletlensége hozta létre az ember ember által való kizsákmányolását is mint az előrehaladás szükségszerű formáját. Ezek a viszonyok teremtették meg az egyik oldalon a vallásos ideológia, majd a filozófiai idealizmus tipikus formáit, és a viszonyoknak ez a fejletlensége kölcsönzött szükségképpen a haladás oldalán spekulatív jelleget a materialista világszemléletnek is. A tudományos szemléletnek spekulatív-filozófiai formában való kifejlődéséhez hozzájárultak — az adott feltételek között — e folyamat ideológiai körül-

[18] Vö. uo. 475.
[19] MEM 21, 280.

ményei is. A még gyenge eszközökkel ellátott, tudományosan és társadalmilag erősen korlátozott, tehát eleve spekulatív eljárásra kényszerített tudományos szemléletnek a vallással, majd az idealizmus különböző formáival folytatott heves küzdelemben kellett kialakítania a maga fogalmi apparátusát. A materializmus ezért kénytelen volt azokkal az illuzórikus, spekulatív filozófiai kérdésfeltevésekkel foglalkozni, azokkal az ideologikus fogalmakkal operálni, amelyeket a vallás, az idealizmus fejlesztett ki. Vonatkozik ez a többi közt — vagy különösképpen — a szellem és az anyag, a gondolkodás és a lét viszonyának, ellentétének problematikájára.

Próbáljuk csak gondolatilag végigkísérni a dolgot. Nem arról van-e szó, hogy ha a materializmus mint filozófia egyáltalán megszületik, és használja a vallási elidegenedési folyamatban kialakult fantasztikus fogalmakat, a többi közt az anyaggal szembeállított szellem fogalmát; ha egyáltalán a tudományos szemlélet *mint materializmus*, mint az „anyag" egyedülvalóságát és a „szellem" nem-létezését, illetve az „anyag" elsődlegességét és az emberi gondolkodás másodlagosságát hirdető filozófiai elmélkedés indul — ez azért van, mert a társadalom kettéhasadása következtében létrejött és uralkodóvá vált az anyag —szellem kettőségére épülő világkép? Egy olyan társadalomban, amelyet osztályellentétek nem bontanak meg, a világot magától értetődően úgy fogják fel (még ha adott esetben nagyon primitíven is), amilyennek ténylegesen adódik, nem képzelnek mögé vagy fölé egy másik, az érzékek számára hozzáférhetetlen világot. A primitív közösségi ember naiv realizmusára ez éppúgy jellemző, mint a kommunista társadalom emberének fejlett tudományos szemléletére. Amikor az egységes emberi közösség kettéhasadt, a termelőerők fejlődésének hatására kialakuló tudományos szemlélet csak a vallásos-idealista világnézet *ellen* harcolva tudott kibontakozni és továbbfejlődni, *ezért* fejlődésének szükségszerű formája az „*anyagelvűség*", a *materializmus*, a *materialista filozófia* volt. A valóságot eltorzító világnézettel folytatott harcában az amúgy is gyenge háttérrel rendelkező, maga is spekulációra kárhoztatott tudományos szemlélet *rászorult* arra, hogy a vallás és az idealizmus által kialakított képzetekkel, eszközökkel küzdjön, egy ideologikus problematika talaján mozogjon, maga is használja a szellem és az anyag ideologikus fogalmát, *filozófiai* formában vívja meg a maga harcát. És ez érvényes még hosszú ideig a materializmus második hullámára, újkori és modern történetére is.

A fordulat akkor következik be, amikor a termelőerők forradalmának talaján végbemegy a tudományok forradalma, meggyorsul az egyes szakágak önállósulása, leszakadása a filozófiáról, a „tudományok tudományának" testéről, és amikor ezzel összefonódva a társadalmi viszonyok radikális forradalmának feltételei is kezdenek beérni. Ezek a feltételek teszik lehetővé együttesen — mint mondottuk — a materializmus alapprogramjának, azaz a tudományos szemlélet lényegének: a valóság önmagából való magyarázatának (amire a materializmus kezdettől törekedett) a valóban következetes megvalósítását és a *filozófiai forma*, a spekulatív eljárás, az ideologikus problematika teljes elvetését. Ez a fordulat a dialektikának a gyorsan fejlődő tudományokba való behatolásával, az osztálytársadalom szükségszerű megsemmisülésének felismerésével, a modern materializmus megjelenésével kezdődött. Ezt a bekövetkező fordulatot tudatosította Marx és Engels, amikor megfogalmazta minden filozófia „végét".[20] Amikor a tudományos-technikai forradalom tala-

[20] A materialista álláspontra való visszatérés — jegyzi meg Engels — annyit jelentett, hogy „elhatároztuk, hogy a valóságos világot — a természetet és a történelmet — úgy

ján beteljesül a társadalmi forradalom és végbemegy az osztálytársadalom teljes felszámolása, amikor a társadalom újra egységessé válik, amikor megsemmisülnek a vallási elidegenedés társadalmi gyökerei, és ezzel minden vallás és idealizmus — a tudományos szemlélet közvetlenül, mint ilyen, ideologikus forma nélkül, *nem-filozófiai formában* fog minden bizonnyal továbbfejlődni.[21] Újból és végérvényesen magától értetődővé lesz a világot olyannak venni, amilyen önmagában. A materializmus teljes győzelmet arat, egyetemes, egyetlen és természetes szemléletté válik. *Győzelmével a materializmus mint filozófia „megszűnik", hogy mint tudományos szemlélet „megmaradjon", továbbfejlődjön és gazdagodjon* — mert csupán a tudományos szemléletnek a vallással és az idealizmussal szemben, a tudományok elmaradottságának viszonyai közt kialakult szükségszerű formája volt. Az a nézet, hogy az anyag világán kívül semmi sem létezik — általánossá és természetessé válik, *és ezzel a „szellem" és az „anyag" ellentétének ideologikus fogalma fokozatosan elveszti értelmét. Ekkor oldódik meg és oldódik fel véglegesen „ az egész filozófia legfőbb kérdése"*, „a gondolkodás és a lét", „a szellem és a természet" viszonyának kérdése, amely „éppúgy a vadság állapotának korlátolt és tudatlan képzeteiben gyökerezik, mint minden vallás" (vagy még pontosabban, az ősi közösség felbomlásának fantasztikus ideologikus produktumaiban). Ekkor válik végképp „lehetetlenné" a szellem és anyag, ember és természet, lélek és test közötti ellentétről alkotott „értelem- és természetellenes" elképzelés.[22] Ekkor „lesz majd feleslegessé az egész filozófiai limlom",[23] a vallásnak, a filozófiának az egész „történelemelőtti, a történelmi korszak előtt kialakult átörökölt állománya", ez az „ősállapotbeli badarság".[24]

*

Korunkban tehát véget ér, megsemmisül a filozófia, az emberi ismeretek gondolati összefoglalásának spekulatív formája, megmarad és továbbfejlődik a maga közvetlenségében az, amit „tudományos szemléletnek" neveztünk. A modern materializmussal — amely nem filozófia többé, hanem „egyszerű világszemlélet" — „a filozófiát ... ‚megszüntették', azaz ‚mind le is küzdötték, mind meg is őrizték'; leküzdötték a formája, megőrizték a valóságos tartalma szerint".[25]

Igen fontos lenne lehetőség szerint pontosan tisztázni, *mi az, ami „meg-*

---

fogjuk fel, ahogyan az maga mindenkinek adódik, aki előre megalkotott idealista rigolyák nélkül közeledik hozzá; elhatároztuk, hogy könyörtelenül feláldozunk minden idealista rigolyát, amely nem volt összhangba hozható a saját összefüggésükben — és nem fantasztikus összefüggésben — felfogott tényekkel. És ennél többet a materializmus egyáltalában nem is jelent." (MEM **21**, 279–280.)

[21] Rudas László „Materialista világnézet" c. könyvében helyesen állapítja meg Mehringre hivatkozva, hogy a filozófiai kérdések nem azért maradtak eldöntetlenül évezredeken keresztül, nem azért tértek vissza szüntelenül ilyen vagy olyan változatban, mert ténylegesen tudományosan megoldhatatlan problémák lettek volna: „Ennek oka ... nem a problémákban magukban van, hanem abban, hogy ... a filozófiai problémák, mint világnézeti kérdések, az osztályharc középpontjában álltak mindig és állnak ma is. Az emberiség nem azért vesződik már évezredek óta bizonyos kérdésekkel, mert nehézségük miatt nem tud rájuk feleletet adni, hanem azért, mert társadalmi osztályok harcának tárgyai és ezért ezek a kérdések addig nem juthatnak nyugvópontra, amíg maga az osztályharc nyugvópontra nem jut." (Szikra 1949, 14–16.)

[22] MEM **20**, 457.

[23] Uo. 486.

[24] Marx és Engels: „Válogatott művek", II, Bp. 1963, 483.

[25] MEM **20**, 135.

marad" a filozófiából? Mi ez a „tudományos szemlélet", ez az „egyszerű világszemlélet", mi a filozófiának ez a „valóságos tartalma", amely a filozófia „hajótörése" után megmarad?

Mint tudjuk, a marxizmus klasszikusai ismételten visszatértek erre a problémára. Az „önálló filozófia" „helyére legfeljebb a legáltalánosabb eredmények összefoglalása léphet" — jegyzi meg Marx és Engels „A német ideológiá"-ban.[26] Ez már nem az egyetemes összefüggésnek valamiféle „különös tudománya", ez már semmiképp sem „egy külön tudományok-tudománya", amely a többi tudomány felett állna, mint a filozófia. Most már minden egyes tudomány feladatává lett, hogy tisztázza a dolgok helyzetét az egyetemes összefüggések rendszerében, és magának az összefoglaló világszemléletnek is „a valóságos tudományokban kell beigazolódnia és tevékenykednie".[27] Magától értetődővé válik a materialista szemlélet, az, hogy a világot „egyszerűen olyannak fogjuk fel, amilyennek adja magát, idegen hozzátétel nélkül" — és a valóságnak ezen elsődleges tudományos megközelítése alapján feltárul az egész természet, az egész valóság mint összefüggéseknek és folyamatoknak hatalmas rendszere: feltárul tehát a valóság dialektikája. A „modern materializmus", ez az egyszerű világnézet, magába foglalja minden materializmus alapvető programját, és a régi materializmus „maradandó alapzataihoz hozzáfűzi még a filozófia és természettudomány kétezer éves fejlődésének, valamint magának e kétezer éves történelemnek egész gondolati tartalmát"[28] — és mindenekelőtt a *dialektikát*. A filozófiai spekuláció csúcspontját jelentő hegeli filozófia csődjéből megmaradt „a dialektikus gondolkodásmód", „a természeti, történelmi és intellektuális világnak egy vég nélkül mozgó, átalakuló, létrejövés és elmúlás állandó folyamatában levő világként való felfogása".[29] Ilyen értelemben írja Engels az „Anti-Dühring"-ben, hogy „mihelyt minden egyes tudomány elé az a követelmény lép, hogy tisztázza helyzetét a dolgoknak és a dolgok ismeretének az egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden különös tudománya felesleges. Ami akkor az egész eddigi filozófiából még önállóan fennmarad, az a gondolkodásnak és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika. Minden más felolvad a természet és a történelem pozitív tudományában."[30] Ezt ismétli meg „A természet dialektikájá"-hoz írt jegyzeteiben, amikor megállapítja: „Csak ha a természet- és a történettudomány magába felvette a dialektikát, lesz majd feleslegessé az egész filozófiai limlom — a tisztán a gondolkodásról szóló tanon kívül —, tűnik majd el a pozitív tudományban."[31] És hasonlóan a „Ludwig Feuerbach"-ban: „A természetből és történelemből kiűzött filozófia számára akkor már csak a tiszta gondolat birodalma marad meg, amennyi belőle még hátra van: magának a gondolkodási folyamatnak a törvényeiről szóló tan, a logika és dialektika."[32] A dialektika pedig — mutat rá ismételten Engels — „semmi más, mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek a tudománya".[33] „A dialektika, az úgyneve-

[26] MEM **3**, 25.
[27] Vö. MEM **20**, 24, 26, 135.
[28] Uo. 135.
[29] Uo. 24.
[30] Uo. 26.
[31] Uo. 486.
[32] MEM **21**, 292.
[33] MEM **20**, 138.

zett *objektív* dialektika az egész természetben uralkodik; az úgynevezett szubjektív dialektika pedig, a dialektikus gondolkodás, csak reflexe a természetben mindenütt érvényesülő ellentétekben-mozgásnak . . . "[34] stb.

Ezek a filozófia „megszűnése" és „megmaradása", a „modern materializmus" jellegének megértése szempontjából oly fontos (és sokszor félreértett) megjegyzések nézetem szerint a következő alapvető momentumokra utalnak:

1. Korunkban a materialista szemlélet és a dialektikus gondolkodásmód (a dialektikus materializmus és a materialista dialektika) behatol minden egyes tudományba. Természetessé, magától értetődővé válik a világot, annak különböző jelenségeit, folyamatait a maga valóságában felfogni, természetes okaival magyarázni. És természetes alapkövetelménnyé válik minden tudomány számára a dolgokat, jelenségeket konkrét összefüggéseikben, mozgásukban, fejlődésükben, ellentmondásaikban vizsgálni, feltárni az egyes területek összefüggéseit stb.

2. Ilyen körülmények közt az általános összefüggéseknek minden „külön" tudománya, amely a többi tudomány felett állna, s amely az általa kidolgozott, rendszerbe foglalt egyetemes törvényszerűségeket „alkalmazná", „átvinné", rákényszerítené az egyes területekre — feleslegessé, sőt lehetetlenné és károssá is válik. A valóság dialektikáját a különböző területeken már maguk az egymással kölcsönható, a differenciálódás és integrálódás különböző fokain álló pozitív tudományok tárják fel, és nincs szükség arra, hogy ezeket az összefüggéseket egy felettük álló, mindent magába foglalni, teljes rendszerbe zárni törekvő különálló „filozófia" dolgozza ki spekulatív úton. Minden próbálkozás valamiféle spekulatív „természetfilozófia" vagy „társadalomfilozófia" visszaállítására, akkor, amikor a tudományok dialektikával telítődnek, amikor a különböző szintű elméleti általánosítások szükséglete behatol az egész tudományba — szükségképpen visszaesést jelent, és nemhogy elősegíti, hanem egyenesen nehezíti a konkrét kutatást és az új ismeretek tudományos-elméleti feldolgozását. Ezt a polgári filozófia mai irányzatai, egyes nagy természettudósok idealista filozófiai kísérletei éppúgy dokumentálják, mint a marxizmuson belül jelentkező tipikusan filozófiai jellegű spekulatív kísérletek, vagy egyfajta absztrakt-humanista „társadalomfilozófiával" való próbálkozás káros, a tudományos kutatást valójában gátló, sokszor bénító hatása.[35]

3. Eközben, a pozitív tudományok fejlődésében és kölcsönhatásában, a valóság különböző területei dialektikájának feltárása alapján, a pozitív tudományok talaján megvalósul a világra vonatkozó ismereteink rendszeres összefoglalása, az általános összefüggések rendszeres, soha le nem záruló, szüntelenül kiegészülő, korrigálódó, továbbfejlődő összegezése. Valóban a tudomány által felhalmozott óriási tömegű ismeretanyag egyenesen megköveteli, hogy ezt

[34] Uo. 487.

[35] Figyelemre méltó, hogyan fogadja Lenin a pozitivista-„félig machista" Abel Rey elmélkedését a „modern filozófia" feladatairól és jellegéről. Rey kiemeli a hipotézisalkotás nélkülözhetetlenségét a tudományok haladásában, és felteszi a kérdést: „Miért *ne lehetne a filozófia ugyanilyen módon valamennyi tudományos ismeret általános szintézise* (kurziválás Reytől), erőfeszítés arra, hogy az ismert alapján elképzeljük az ismeretlent abból a célból, hogy elősegítsük felfedezését . . .? A filozófia csak a hipotézis nagyobbfokú általánosságában különböznék a tudománytól; a filozófiai elmélet, az elszigetelt és igen körülhatárolt tények egy csoportjának elmélete helyett *a természeti tények összességének elmélete lenne*, XVIII. századi kifejezéssel élve, *a természet rendszere* vagy legalábbis közvetlen hozzájárulás egy effajta elmélethez." (Ez utóbbiak Lenin aláhúzásai.) Lenin széljegyzetei: *fecsegő! bolondság!* (Lásd Lenin Művei, **38**, Budapest 1961, 467.)

az anyagot minden területen szisztematikusan és rendszeresen, belső és külső összefüggései szerint rendezzék, és annak felismerése, hogy a természeti és társadalmi folyamatok összessége rendszeres összefüggésben áll, „arra ösztönzi a tudományt, hogy e rendszeres összefüggést mindenütt, a részletben is, az egészben is kimutassa".[36] A tudományok mai fejlődése lehetővé és elkerülhetetlenné teszi a természet, a társadalom összefüggéseinek egy „áttekinthető képét megközelítően rendszeres formában" megalkotni.[37] Ezt a feladatot, ennek az összképnek a megalkotását korábban a „filozófia" teljesítette. De *most a filozófia spekulatív módszerét, a filozófia illuzórikus programját, az „abszolút" és „végleges" igazság elérését, felváltja a tudomány reális módszere és programja:* a valóság mind pontosabb, mind teljesebb objektív megismerése a pozitív tudományok útján, a tudomány eredményeinek rendszeres összegezése, a valóság összefüggéseinek szüntelen megújuló, különböző szinteken való összefoglalása. A tudományok fejlődése vasszükségszerűséggel kitermeli az elméleti diszciplínák egész sorát; a tudomány rákényszerül az egyes szakterületek, tudománycsoportok, határterületek, ezek szélesebb, közös összefüggéseinek elméleti tanulmányozására, sőt arra, hogy rendszeresen összegezze a világra vonatkozó általános tudásunkat, amint azt az ilyen összefoglaló pozitív munkák számának gyarapodása a polgári irodalomban is jelzi. Akár akarjuk, akár nem, akár értjük, akár nem — ez az átalakulás utat tör magának, még ha zavarosan, sokszor áttekinthetetlen vagy megtévesztő formában is. A legáltalánosabb eredményeknek ez az összefoglalása („az elméleti általános következtetések", „az elmélet területe" — „amit eddig filozófiának neveztek"[38]) nem jelenti tehát a „tudományok tudományának" a továbbélését; az általános összefüggéseknek ez a tudományokban, a tudományok talaján történő összegezése *már semmiképp sem funkcionál „filozófiaként"*, nem erőszakolja rá magát a valóságra, a valóság kutatására, a megismerésre, a gondolkodásra, hanem valóban magukban a tudományokban igazolódik be és a tudományokban tevékenykedik. „Ezeknek az elvonatkoztatásoknak önmagukban, a valóságos történelemtől elválasztva, egyáltalán nincs értékük" — hangsúlyozza „A német ideológiá"-ban Marx és Engels a történelemelmélettel kapcsolatosan. — „Csak arra szolgálhatnak, hogy a történeti anyag rendezését megkönnyítsék, egyes rétegeinek egymásutánját jelezzék. De semmiképpen sem adnak — a filozófia módjára — receptet vagy szkémát, amelyhez a történelmi korszakokat hozzá lehet nyesegetni."[39]

4. Az általános összefüggéseknek ez a rendszeres összefoglalása bizonyos értelemben egybeolvad a gondolkodás, a megismerés törvényeinek történelmi jellegű, történelmileg változó tudományával, a korunkban kiteljesedő dialektikával. Ti. a legáltalánosabb eredmények összefoglalása, a valóság összefüggéseinek átfogó képe —, nem más, mint a dialektika, a valóság dialektikájának a megközelítő összegezése. Ez nem más, mint a természet, a társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek, minden mozgás legáltalánosabb törvényeinek, az egyetemes összefüggéseknek szüntelen továbbfejlődő tudománya.[40] A dialektika pedig, az általános összefüggéseknek ez a

[36] Vö. MEM **20**, 343, 39.
[37] MEM **21**, 283.
[38] MEM **20**, 343.
[39] MEM **3**, 25–26.
[40] Vö. MEM **20**, 138, 323, 358, 534.; MEM **21**, 280.

nyitott tudománya — Engels szavaival: a *szubjektív* dialektika, a dialektikus gondolkodás — csak reflexe, tükröződése, tükörképe a természetben mindenütt érvényesülő, az egész átfogó értelemben vett természetben uralkodó ún. objektív dialektikának.[41] Amikor megállapítjuk, hogy az „önálló filozófia" helyére legfeljebb a legáltalánosabb eredmények összefoglalása lép, vagy hogy a filozófiából a gondolkodás törvényeinek a tana, a logika és a dialektika marad még fenn önállóan, „amennyiben egyáltalán megmarad" — bizonyos értelemben *ugyanazt* fejezzük ki. A spekulatív filozófiából „megmarad" az a feladat, hogy a világról való ismereteinket rendszeresen összegezzük, egy megközelítően átfogó világképben összefoglaljuk, egyre gazdagabban feltárjuk a valóság általános összefüggéseit, mozgási, fejlődési törvényszerűségeit, kidolgozzuk tehát — de most már a pozitív tudományok alapján, azoknak alárendelten, a különböző szinteken integrálódó tudomány elméleti munkájának folyamatában — a valóság „logikájának", dialektikájának képét — *és ezzel a dialektikus gondolkodásmódot, a dialektikus logikát* (amely ilymódon elveszíti spekulatív, azaz „filozófiai" jellegét, és maga is a pozitív tudomány részévé, a pozitív tudománynak egy speciális ágává, általános integráló elméleti tudománnyá alakul át, miközben befejeződik a tudományok leszakadása a filozófiáról és beteljesedik a spekulatív filozófia „megszűnése"). A valóság dialektikájára vonatkozó tudományos ismeretek rendszeres összefoglalása annyi, mint a modern tudományos gondolkodás, a dialektikus gondolkodás törvényeinek a szüntelenül továbbhaladó kidolgozása.

5. A materialista dialektika mint elméleti tudomány és mint a gondolkodás történelmileg kialakult modern formájának tana ennek következtében *általános elméletként és módszerként funkcionál egyszerre.* A dialektikus materializmus — a tudomány eredményeinek a rendszeres általánosítása-összefoglalása, a valóság szüntelenül megújuló, gazdagodó, pontosabbá váló átfogó elméleti képe, a világ átfogó szemlélete — egyúttal a tudományos megismerés és a cselekvés általános módszereként működik. (A megismerés speciális törvényei, így az érzéki és a racionális tevékenység kölcsönös szerepe, az analízis és szintézis dialektikája, a gyakorlat kiinduló és ellenőrző szerepe, mint alapdeterminánsok mindig jelen vannak, de tudatosulásuk esetén — és korunkban feltárul alapjában dialektikus jellegük, illetve a tudományok mai fejlődése alapján mechanizmusuk mindinkább dialektikussá válik — maguk is a megismerés speciális módszereként funkcionálnak.) A valóságról való mai tudásunknak, az általános összefüggéseknek ez a kiszűrése és összefoglalása maga adja a modern tudományos gondolkodás alapvető eszközeit, eljárásait. És ez a dialektikus gondolkodás orientálja a további kutatást, segíti a differenciálódás és integrálódás különböző fokain álló tudományokat a feltárt újabb ismeretanyag elemzésében, rendezésében, összegezésében; a tudományok új eredményeinek ez az általánosítása pedig maga is továbbfejleszti, konkretizálja, kijavítja és gazdagítja ezt a magában a tudományban tevékenykedő és realizálódó modern, dialektikus gondolkodást.[42] A materialista dialektika mint általános elmélet és

[41] Vö. MEM **20**, 487.

[42] Engels nyomatékkal húzza alá, hogy „a gondolkodási törvények elmélete semmiképp sem egyszer s mindenkorra elintézett, örök igazság", és hogy „a mai természettudomány számára ... éppen a dialektika ... a legfontosabb gondolkodási forma, mert egyedül ő nyújtja az analógiát és ezzel a magyarázati módszert a természetben előforduló fejlődési folyamatokhoz, a nagyban és egészben való összefüggésekhez, az egyik vizsgálati területről a másikra való átmenethez". (MEM **20**, 343.)

módszer — amint azt Marx és Engels ismételten aláhúzta — semmiképpen sem ad receptet, kész szkémát, amelyhez a valóságot hozzá kell idomítani: valóban csak arra szolgálhat, hogy a tudomány által felhalmozott anyag rendezését megkönnyítse, jelezze a dolgok ismereteink szerinti valószínű egymásutánját, kapcsolatait, összefüggéseit. A modern materializmus éppen azzal szakít a filozófiával, hogy felismeri: a dialektika nem arra szolgál, hogy ezeket a korábbi ismereteink alapján kiszűrt és a valóság összefüggéseit megközelítően visszatükröző általános törvényeket „belekonstruáljuk" a természetbe vagy a történelembe. A spekulatív filozófiától eltérően a dialektika funkciója semmiképp sem lehet többé az, hogy *deduktíve bebizonyítson* bármit is: a dialektikát magában a valóságban kell a pozitív tudománynak megtalálnia, feltárnia; legfeljebb támaszkodhat (és szükségképpen támaszkodnia kell) a már korábban szerzett és hozzávetőleg ellenőrzött ismeretekre, a már elvégzett (sohasem „abszolút" értékű) különböző szintű elméleti általánosításokra, mint kiindulópontra, mint orientáló támpontra, de nem engedheti meg magának, hogy az absztrakciókkal való operálással *helyettesítse* a konkrét kutatást.[43] Mindamellett a dialektikának, a dialektikus materializmusnak ez az orientáló, általános metodológiai szerepe roppant fontos eleme a tudományos megismerésnek, megkönnyíti a munkát, lerövidítheti az útkeresést, súlyos szemléleti-módszertani tévedéseket takaríthat meg.

A materialista dialektikának, a dialektikus gondolkodásnak erre a *kettős, de egységes elméleti-módszertani funkciójára* utalnak nézetem szerint Lenin ismert megjegyzései. Amikor Lenin azt írja, hogy „a dialektika ... Marx felfogásában és Hegel szerint is, azt foglalja magában, amit ma ismeretelméletnek, gnoszeológiának neveznek, s ennek a maga tárgyát szintén történelmileg kell vizsgálnia, tanulmányozva és általánosítva a megismerés keletkezését és fejlődését, a *nem* ismerésből a megismerésbe való átmenetet";[44] amikor megjegyzi, hogy a hegeli logika, Hegel dialektikája bizonyos értelemben „a gondolat történetének általánosítása", hogy a logikában a gondolat története nagyjában és egészében egybeesik a gondolkodás törvényeivel; amikor megállapítja, hogy Marx „Tőké"-jében „alkalmazva van egy tudományra a logikája, dialektikája és ismeretelmélete a materializmusnak [nem kell 3 szó: ez egy és ugyanaz], amely átvett minden értékeset Hegeltől, és továbbfejlesztette ezt az értékeset"[45] — pontosan a dialektikának, a dialektikus gondolkodásnak, a dialektikus logikának az ismeretelméleti-módszertani funkciójáról beszél. Ebben a vonatkozásban a dialektika: *a gondolkodás formája*, a történelmileg kialakult modern dialektikus materialista gondolkodásmód, az emberi megismerés mai leghaladóbb formája. Ugyanakkor azonban Lenin — éppúgy mint Marx és Engels — természetesen a dialektika törvényeit elsődlegesen az *objektív* világ törvényeinek tekinti, olyan törvényeknek, amelyek a természet *összes* jelenségeiben és folyamataiban kimutathatók, „*beleértve* a szellemet és a társadalmat"; olyan törvényeknek, amelyek magát a megismerés folyamatát is áthatják, és amelyek a metafizikát felváltó dialektikus gondolkodásban tudatosulttá válnak, a megismerés modern alakjának, a modern dialektikus logikának felismert és tudatos formáivá válnak.[46] Az objektív dialektikának a

[43] Vö. MEM **3**, 25—26.; MEM **20**, 11, 131.
[44] Lenin Összes Művei, **26**, Bp. 1971, 48.
[45] Lenin Művei, **38**, 304, 305.
[46] Vö. „A dialektika kérdéséhez"; uo. 347—351. Lenin a hegeli dialektikát sem tekinti pusztán a gondolkodási törvények foglalatának, a szubjektív dialektika kifejtésének.

feltárása és felismerése, az általános dialektikus világkép, a valóság összefüggéseinek az *elméleti* összefoglalása — ez funkcionál azután mint általános *metodológia*, mint a megismerés általános eszköze, mint szubjektív dialektika vagy dialektikus logika. Az objektív dialektikának ez a mind mélyebb feltárása, az így kibontakozó dialektikus felfogása a világnak: a kifejlődő dialektikus gondolkodás — a tudományos megismerés vezérfonalává, módszertani eszközévé válik.[47]

Ilyen értelemben a dialektikus materializmus egésze — mint általános elmélet, mint az általános összefüggések átfogó tudománya, mint általános szemlélet — ismeretelméletként funkcionál, a megismerés eszköze. Amikor Lenin a filozófia vagy a modern materializmus lényegét nemegyszer az ismeretelmélettel azonosítja, ez — véleményem szerint — pontosan annak következménye, hogy őt az ismeretelméleti idealizmussal folytatott harcában a dialektikus materializmus mint általános ismeretelmélet, mint a megismerés általános metodológiája érdekelte elsősorban, és nem általános elmélet, világkép, világszemlélet minőségében.

Ez, valamint az a körülmény, hogy a tudományok rohamos fejlődése, a termelésben, a társadalom életében játszott szerepében végbemenő minőségi változás határozottan előtérbe helyezi az általános világszemlélet, az egyetemes összefüggések tudományának módszertani-ismeretelméleti funkcióját — időnként félreértésekre ad okot. Egyes kutatók hajlamosak a dialektikus materializmusban pusztán az ismeretelméleti-metodológiai oldalt látni, a dialektikus materializmust a *módszerre redukálni*, a módszert elszakítani az elmélettől, szembeállítani az elmélettel, amelyet banalitások szegényes gyűjteményének nyilvánítanak. Holott valójában a modern materializmus *egyszerre általános elmélet és módszer*, és csak azért és annyiban válhat a megismerés és a praxis vezérfonalává, metodológiai eszközévé, mert és amennyiben összegezését adja a világra vonatkozó ismereteinknek, a valóság feltárt összefüggéseinek, azaz: általános elméletét adja az objektív valóságnak (ahogyan egyébként minden egyes tudomány vagy tudománycsoport által felhalmozott és rendszerezett ismeretanyag, az általa levont elméleti következtetések maguk is közvetlen vezérfonalul, módszerül szolgálnak az adott kutatási területeken). Helyesen jegyzi meg Szigeti József a marxista módszert és a marxista elméletet szembeállító, a módszert végső soron egyedül értékesnek és értékállónak tartó koncepció kapcsán: „Módszer és elmélet kölcsönösen átmennek egymásba, a módszer az elmélet tételeiben konkretizálódik, az elmélet módszertani vezérfonallá válik a konkrét jelenségek kutatásában." Az ellentétek „harcának" és

---

Marxhoz és Engelshez hasonlóan Lenin is elismeri, hogy a hegeli logika a természet és a társadalom összefüggéseinek is általánosítása. Az előbb idézett résznél kiemeli, hogy „Hegel dialektikája *ennyiben* a gondolat történetének általánosítása". (304.)

[47] Ezt fejezi ki helyesen Rubinstein „Lét és tudat" c. munkájában, amikor megállapítja, hogy „a gondolkodást ... a tárgy determinálja", „a megismerési folyamatban a létnek mint a gondolat tárgyának ‚logikája' átmegy a gondolkodás struktúrájába". „... a gondolat tárgyának logikai struktúrája meghatározza a *gondolkodás* struktúráját, és ennek révén a *gondolatok* logikáját". „A tudományos ismeretek rendszerében végbemenő történelmi fejlődés menete arra vezet, hogy egyre újabb logikai formák jutnak napvilágra, amelyek a tárgy természetének felelnek meg." „Az emberi gondolkodás formálódását a tudományos ismeretek rendszerében kikristályosodott objektív logikai struktúra határozza meg elsődlegesen, nem pedig a logika szabályai. Ez utóbbiak, amelyekkel később ismerkedik meg az ember, arra valók, hogy ellenőrizzék a gyakorlatot, s korrigálják, ha letér a helyes útról ..." (56—57.)

egységének elve például módszertani, orientáló eszközül szolgál a társadalmi valóság konkrét kutatásában, de „ez a módszertani elv maga sem más, mint számtalan élettény legmagasabb fokú elméleti összefoglalása és általánosítása. Elmélet tehát maga is, amelyet éppen azért [alkalmazhatunk] módszertani vezérfonalként a történelmi valóság egyes jelenségeinek konkrét feltárásában, mert e valóság legmélyebb, legáltalánosabb fejlődéstörvényét tükrözi, ami nélkül az adott jelenség sajátos, különleges dialektikáját nem tudjuk megragadni. S ugyanez a helyzet az elmélet minden alkotórészével és tételével. Mind-mind módszertani vezérfonallá válik az egyes jelenségek konkrét kutatásában s a társadalom átalakítása nagy munkájának, gyakorlati teendőink megoldásában."[48]

*

Ez marad meg tehát a filozófiából: a valóságnak egy általános elmélete, a megismerésnek és a cselekvésnek egy általános módszere. *Az, ami „megmarad" ilymódon igen lényeges.* Úgy hiszem már az előbbiekből is egyértelműen kitűnt, hogy — szemben a sűrűn hangoztatott aggályokkal — annak felismerése, hogy korunk forradalmi átalakulásaiban a filozófia „megszűnik", és reális feladatai a „pozitív tudományokra" hárulnak át, egyáltalán nem jelent valamiféle *pozitivizmusra* való áttérést. A filozófia „végéről", „feleslegessé és lehetetlenné" válásáról, formáját tekintve „megszűnéséről" és tartalmában való „megmaradásáról" szóló klasszikus megállapításokat *mindkét vonatkozásban komolyan kell vennünk,* tartalmukat jobban végig kellene gondolnunk és elméleti gyakorlatunkban következetesebben alkalmaznunk.

Engels elemzése teljesen világos, és aktualitása csak kiteljesedett: a régi típusú *filozófiai spekuláció* korunkban szükségtelenné és károssá vált, de ugyanakkor *az elméleti gondolkodás* jelentősége tovább növekedett, sőt a tudományosan megalapozott, reális talajon nyugvó elméleti munka a tudomány fejlődésének nélkülözhetetlen elemévé lett. A tudomány ma már nem kerülheti el az elméleti általánosítást — állapítja meg ismételten Engels. Az empirikus kutatások által felhalmozott ismeretanyag egyenesen megköveteli a rendszerezést, a belső összefüggések szerinti rendezését, és elkerülhetetlenné teszi az egyes tudományos területek kölcsönös összefüggéseinek a feltárását is, azaz az *elméleti* elemző és általánosító munkát. *Az egyoldalú empirizmus,* a „pozitív tényeknél" való megragadás, az elméleti gondolkodás hiánya vagy mellőzése még arra is képtelenné teszi a tudományt, hogy a tényeket helyesen kövesse és ábrázolja. A kizárólagos empíria — mutatja ki Engels —, „amely a gondolkodást legfeljebb a matematikai számítás formájában engedi meg magának", azt képzeli, hogy csak tagadhatatlan tényekkel operál: valójában azonban egy sor hagyományos, örökölt képzettel, „elődei gondolkodásának nagyrészt elavult termékeivel" manipulál; mi több, miközben elutasítja az elméleti gondolkodást, mivel gondolkodás nélkül mégsem juthat előbbre és a gondolkodáshoz pedig gondolati meghatározásokra van szüksége, az elméleti kategóriákat látatlanban átveszi „a legrosszabb filozófiák legrosszabb vulgarizált maradványaiból" stb.[49]

A pozitív tudomány tehát nem kerülheti el az elméleti általánosítást, és *egyáltalán nem mindegy, hogy az elméleti gondolkodás milyen eszközökkel rendelkezik és hogyan jut ezekhez.* A valóság összefüggéseinek megragadásához el lehet

[48] Szigeti József: Még egyszer a Lukács kérdésről; „Társadalmi Szemle", 1957/7—8, 42.
[49] MEM **20**, 13, 343, 404, 423, 486.

jutni úgy, hogy az embert a tudomány halmozódó tényei kényszerítik végül is rá: de „könnyebben jutunk el hozzá — mutat rá Engels —, ha a tények dialektikus jellegét a dialektikus gondolkodás törvényeinek tudatával közelítjük meg". Az elméleti gondolkodás készségét tudatosan ki kell fejleszteni, ki kell képezni, ehhez pedig tanulmányozni kell az elméleti gondolkodás mai, modern, történelmileg kialakult formáját, a materialista dialektikát, a dialektikus materializmust. Engels a maga korában (és még később Lenin is, aki nem ismerhette „A természet dialektikája"-t) eléggé természetesen a dialektika tanulmányozását és elsajátítását a filozófia történetének, és különösen a hegeli logika tanulmányozása útján látta megvalósíthatónak. *Ezért* írja ismételten, hogy az elméleti készség „kiképzésére mindmostanáig nincs más eszköz, mint az eddigi filozófia tanulmányozása", hogy az elméleti gondolkodás modern formájának, a dialektikus materializmusnak a kialakításához és kiképzéséhez természetszerűen a régi materializmus maradandó alapjaival együtt a filozófia, a természettudomány, a társadalmi gondolat kétezer éves fejlődése egész alapvető tartalmának az elsajátítása szükséges.[50] Természetesen, amikor a modern, dialektikus materialista szemlélet kikovácsolódása fő vonalaiban már végbement, amikor (a mi körülményeink közt) a természettudomány és a társadalomtudomány egyre sokoldalúbban és szisztematikusan veszi fel magába a dialektikát, sajátítja el a filozófia hosszú fejlődésének legalapvetőbb pozitív eredményeit — „az egész filozófiai limlom" feleslegessé válik. Ekkor szabadulhat meg gyorsuló ütemben a tudomány „minden külön, kívüle és felette álló" filozófiától, ahogyan ugyanebben a folyamatban meg kell szabadulnia az empirizmus korlátolt, elméletellenes gondolkodásmódjától is.[51] Ekkor már — és ezek a feltételek a dialektikus materializmus sokoldalú kifejlődésével, a modern elméleti gondolkodásnak a különböző szintű tudományokban való meggyökeresedésével jönnek létre — a materialista dialektika elsajátítása *közvetlenebb*, viszonylag egyszerűbb úton mehet végbe: a dialektikus gondolkodás törvényeihez egyre inkább modern formában, az idealista spekulatív konstrukción való nehézkes keresztülrágódás megtakarításával, a pozitív tudományok elméleti általánosításai, a valóság átfogó összefüggéseinek mind gazdagabb összefoglalásai, a dialektikus és a történelmi materializmus mélyülő összegezései útján juthatunk el.

Nem mintha a filozófia történetének, az elméleti gondolkodás korábbi formáinak tanulmányozása felesleges lenne a mi viszonyaink közt. *Egyfelől* a dialektikus materialista szemlélet jelenkori pozitív kidolgozásában, a tudományos ismeretek újabb és újabb összegezésében és általánosításában továbbra is jelentős szerepet játszik a filozófiai gondolat eddigi fejlődésének az elemzése. Hogy egy konkrét példára utaljak: az emberi pszichikum, a tudat problémájának materialista megközelítésénél is közvetlenül tapasztalhatjuk, milyen nélkülözhetetlen segítséget nyújt a materializmus történetének újabb feldolgozása a materializmus általános ontológiájának, monista szemlélete tényleges tartalmának, a szellemmel, a tudattal kapcsolatos alapvető álláspontjának, vagy az anyagfogalom történelmi tartalmának a megértése szempontjából. Hasonlóan továbbra is segíthet a dialektika történetéhez való ismételt visszatérés, különösen annak hegeli formájában, a többi közt a metafizikus elképzelések leküzdésében, a valóság dialektikájának, így — hogy az

[50] Uo. 13, 343, 135.
[51] Uo. 486, 13.

iménti példánál maradjunk — a tudat és az anyag dialektikus viszonyának megértésében, a pszichikum mint meghatározott jelenség folyamat-természetének megértésében, a különböző szintű folyamatok kölcsönviszonyának elméleti értelmezésében stb. És természetesen, az elméleti gondolkodás története ezen első nagy szakaszának megismerése minden bizonnyal a későbbiek során is szerepet fog kapni a modern tudomány fejlődése által kifejlesztett általános elmélet és módszer, az emberi megismerés és gondolkodás korszerű formája tartalmának megértésében és elsajátításában.

Másfelől a filozófia történetének tanulmányozása segít a régi tévedések felújításának elkerülésében is. Ahogyan azt Engels 1878-ban megjegyezte: „az emberi gondolkodás történelmi fejlődésmenetével, a külső világ általános összefüggéseinek különböző időkben fellépett felfogásaival való ismeretség azért is szükséglet az elméleti természettudomány számára, mert mércét ad az e természettudomány által felállítandó elméletek számára. A filozófia történetével való ismeretség hiánya itt azonban elég gyakran és kirívóan kiütközik. Olyan tételek, amelyeket a filozófiában századokkal azelőtt felállítottak, amelyeket elég gyakran filozófiailag már rég elintéztek, teoretizáló természetkutatóknál elég gyakran lépnek fel vadonatúj bölcsesség gyanánt, sőt egy időre divattá is válnak."[52] Ennek veszélye különösképpen fennáll mindaddig, amíg az idealista, pozitivista, metafizikus spekulációnak megvannak a társadalmi forrásai. Ezért a filozófiatörténet ismeretének — és magának a modern materializmusnak is — igen *jelentős átmeneti funkciói* vannak. A dialektikus materializmusnak még hosszú időn át — Lucien Sève kifejezésével — „polemikus funkciói" lesznek, mindaddig, amíg az idealizmus különböző formái ténylegesen ki nem múlnak, hiszen bizonyos elemeik az elméleti gondolkodás tévelygéseiben sokáig újjáéledhetnek. A modern materializmus további átmeneti feladata elősegíteni a pszichológiai tudományok és a társadalomtudományok tényleges önállósulását, végleges leszakadását a filozófiáról, előmozdítani a spekulatív filozófia, a „tudományok tudományának" végleges felszámolását.[53]

Ilymódon a filozófia „megszűnésének" elismerése korántsem azonos az elméleti gondolkodás pozitivista elvetésével, vagy a pozitivizmus szisztematikus „filozófia-ellenességével", bármilyen formában jelentkezzék is. Ellenkezőleg, a spekulatív filozófia bukását jelző modern materializmus, a dialektikus materialista gondolkodás pontosan a valóban tudományos, a tudományban élő és ható elméleti gondolkodás felülkerekedését, szerepének, hatalmának eddig ismeretlen és rohamos növekedését jelenti. A filozófia „megszűnése" — az elméleti gondolkodás spekulatív formájának felszámolását és egyúttal tudományos tartalmának „megőrzését" és minden irányú kiteljesedését jelenti.

*

Csak jelezném, hogy a spekulatív filozófia helyébe lépő általános tudományos elméletnek és módszernek a meghonosodása *korántsem egyszerű folyamat.* Mindenekelőtt azért nem, mert ez az átmenet a hosszantartó ideológiai osztályharc körülményei között valósulhat csupán meg, és függvénye a kapitalizmusból a kommunizmusba való forradalmi átmenet egészének. Ennek tudható be,

[52] Uo. 343—344.

[53] Vö. Lucien Sève: „La philosophie française contemporaine", Ed. Sociales, 1962, 333—334.

hogy az elvben már vereséget szenvedett filozófia szívósan tartja magát, újabb és újabb formákat produkál, a klasszikus spekulatív alakzatoktól a pozitivizmus különböző válfajaiig, és hogy magát a dialektikus materializmust is egyre-másra fenyegeti a veszély, hogy ismét „filozófiát" csinálnak belőle. A marxisták között általánosan elfogadott ugyan az az álláspont, hogy a dialektikus materializmus vagy a „marxista filozófia" szakítást jelent a „régi" filozófiával, a tudományokra támaszkodik, annak eredményeivel tovább fejlődik, nem „lezárt" rendszer stb. — mégis lépten-nyomon találkozunk a „marxista filozófiának" mint valamiféle „külön" „tudományok-tudományának" a felfogásával. Eltompítják Marx és Engels megállapításait a filozófia megszűnéséről, megállnak félúton, azt állítják, hogy a marxizmus „a hagyományos értelemben vett filozófia végét jelzi", de egyáltalán nem az általában vett filozófiáét: a marxizmus a filozófia csupán egy történelmi szakaszának a lezárását jelezné, és egyben egy új szakasznak a nyitánya, „amelynek során a filozófia nemhogy elhalna, hanem új formában még nagyobb intellektuális szerepet van hivatva játszani" stb.[54] „A" filozófiáról mint „filozófiai tudományok rendszeréről" beszélnek, amelybe a korábbi hagyományokhoz hasonlóan besorolják a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus mellé — amelyet gyakran „természetfilozófiaként", ill. „történetfilozófiaként" emlegetnek és értelmeznek — a logikát, az ismeretelméletet, a tudományelméletet, az etikát, esztétikát, néha még a pszichológiát vagy a szociológiát is stb. (Holott a dolgokat objektíven tekintve, egyfelől a legáltalánosabb összefüggések tudományáról, a dialektikus materializmusról mint általános elméletről és módszerről, átfogó világszemléletről beszélhetünk, amely sohasem lezárt és sohasem „abszolút" összegezése a tudomány eredményeinek, és mint a kutatás általános metodológiája nem több az általános összefüggések megközelítően helyes jelzésénél. Másfelől a társadalomtudományok általános elméletéről és módszeréről szólhatunk, az ún. történelmi materializmusról, amelyet magát is áthat a dialektikus materializmus, de amely különbözik tőle és specifikus metodológiai funkciót tölt be. Ami pedig a logikát, ismeretelméletet, etikát, esztétikát, és még világosabban a szociológiát vagy a pszichológiát illeti, ezek ma már az önállósulás útján álló, vagy már önállósult szaktudományok, amelyek mint minden speciális diszciplína összefüggésben, kölcsönhatásban állnak a valóság átfogó szemléletét adó általános tudománnyal, illetve az általános társadalomelmélettel, mint általános elméleti-metodológiai alapjukkal, és természetszerűen kifejlesztik a maguk szűkebb elméleti ágaikat, összegezéseiket is.[55]) A „marxista filozófiát" nemegyszer gyakorlatilag továbbra is spekulatív módon alkalmazzák, abszolutizált tételeiből próbálják „levezetni"

[54] Vö. pl. L. Sève, i. m. 332. Megjegyezni szeretném, hogy természetesen nem puszta terminológiai problémáról van szó. A „filozófia" terminusához való általános visszatérés csak jelzi az itt utalásszerűen felsorolt tartalmi problémák valóban tömeges jelentkezését.

[55] „A" filozófia mint „különös" tudományok-tudománya képzetéhez való ragaszkodás időnként sivár vitákat szül például a történelmi materializmus „filozófiai" vagy „nemfilozófiai" jellegével kapcsolatosan. Holott, ha tartalmilag komolyan vesszük a filozófia „megszűnését", az ilyesfajta nehézségek maguktól megszűnnek. Itt nem „a filozófiáról" kell beszélnünk valamiféle homályos általánosságban, hanem a társadalomelméletről, amely maga is (mint minden tudomány) kölcsönhatásban áll a legáltalánosabb összefüggések elméletével, de amely maga is általános elméleti-módszertani eszközül szolgál a konkrét társadalmi-történelmi kutatásokban. A materialista történetfelfogás maga is „mindenekelőtt útmutató a tanulmányhoz, nem pedig a konstruálás emeltyűje, mint a hegelizmus". (Lásd Engels levelét Schmidthez, 1890. aug. 5.)

a valóság összefüggéseit, és amikor a valóság ellentmond bizonyos (ráadásul esetleg hamisan is értelmezett) tételeknek, inkább a tényeket vetik el, semhogy a tételeket vagy azok értelmezését vetnék a gyakorlat ismételt ellenőrzése alá.

Rengeteg tényre, példára hivatkozhatnánk. Nemcsak a korábbi dogmatizmus oly jellegzetes eljárására vagy a különféle árnyalatú revizionizmusok spekulatív gyakorlatára. A régi típusú „filozófia" kísért például a tudat bennünket érdeklő kérdésében is. Egyesek a dialektikus materializmus bizonyos tételeit abszolutizálják, azt az ismeretelméleti elvet, amely a tudat másodlagosságát fogalmazza meg, rákényszerítik a tudat, a pszichikum problémájának minden vonatkozására, nem törődve a sokasodó tényekkel, amelyek sürgetik a tudat objektív szerepének teljes elismerését. Mások a tudat ontológiai szerepét elismerve, az emberi tudatnak egy misztifikált filozófiai koncepcióját újítják fel. A munka, az emberi alapvető tevékenység központi elemévé nem a munka eszközét, az eszközhasználatot, hanem a céltudatot teszik, és a feltételeitől megszabadított, legfeljebb a természet objektív törvényszerűségei által korlátozott „öntevékeny" emberi tudatból vezetik le az emberi tevékenység által létrehozott társadalmi valóságot. Spekulatív tételüktől hajtva mellőzik a tudomány korszerű eredményeit, szem elől tévesztik az emberi tudat kialakulásának, a „céltudat" működésének fő vonalaiban már feltárt objektív, meghatározó feltételeit; az emberi tudat kizárólagos sajátosságának kiemelése érdekében azt állítják — szemben a valóság minden folyamatában feltárt visszacsatolási mechanizmuson alapuló objektív célszerűség tényével —, hogy az emberi gyakorlaton kívül nincs teleológiai folyamat, hogy „minden teleológiai folyamat célkitűzést és egy célkitűző tudatot is tartalmaz". Azt állítják — semmibe véve a pszichikumnak az élettevékenység egészétől való elválaszthatatlanságát, a feltételes reflextevékenység biológiai funkcióját feltáró szaktudományi eredményeket —, hogy az állati tudat, szemben az emberével, a szerves létnek csupán „epifenomenonja" stb.

Spekulatív filozófiai módszerek jelentkeznek a pszichológia közvetlenebb elméleti kérdéseinek megközelítésében is, így a személyiségelmélet megalkotására irányuló egyes hazai és külföldi kísérletekben. Lucien Sève például — akinek komoly érdemei vannak a mai francia filozófia kritikai elemzésében — alapjában deduktív módon, a történelmi materializmus tételeiből, a „tudományos humanizmusból" vagy „tudományos antropológiából" próbálja *levezetni* a személyiségpszichológiát, és ennek eredményeképpen lényegében elveti az egész kísérleti pszichológiát, és — sok igen pozitív elméleti meggondolás mellett — arra a következtetésre jut, hogy „igenis létezik egy szerves test nélküli pszichikum", amennyiben „a pszichikum valóságos határai messze túlterjednek az élő szervezet határain", és hogy ez — vagyis az a tény, hogy „a személyiséget alkotó viszonyok dinamikája ... nem vezethető vissza e viszonyok fiziológiai hordozójára" — lenne a „lélek immaterialitása" tételének „racionális magva" stb.[56]

[56] Lásd Lucien Sève: „Marxizmus és személyiségelmélet", Budapest 1971; vö. pl. 263—272. Nézetem szerint J.—F. Le Ny kritikája (Une autre science psychologique? ... „La Pensée", No, 147, 1969. okt.) alapjában jogosult, amikor szóvá teszi Sève tisztán deduktív eljárását, a tudományos pszichológia eddigi eredményeinek, a pszichikai folyamatok idegfiziológiai alapjának semmibevevését. Le Ny élesen bírálja a „marxista spekulációnak" ezt a megnyilvánulását, és kifejti: „A tudományos pszichológia ... célja a pszichikum tanulmányozása, ahogyan önmaga adódik, minden külső hozzátétel nélkül. A humanizmus kifejtését előfeltételként állítani tanulmányozásához teljesen idegen az

Nemritkán használják egyes társadalmi-történelmi összefüggések elemzésénél a történelmi materializmust „a konstruálás emeltyűjeként, mint a hegelizmust", „frázisként", amely ma is sokak kezében — Engels továbbra is időszerű szavaival — csak arra jó, hogy viszonylag hiányos történelmi ismereteiket minél előbb elmés rendszerekbe összeszerkesszék, vagy a tényeket egyes dogmává tett tételekhez hozzáidomítsák.[57] Kifejezetten spekulatív beállítottság jellemzi azokat a törekvéseket, amelyek nyíltan elutasítják a filozófia „végéről" szóló megállapításokat, Engelst pozitivizmussal, „szcientizmussal" vádolják, a marxizmusból valamiféle „antropológiát" vagy „társadalomfilozófiát" csinálnak, amelynek fennen tagadják tudomány-jellegét (nem tudomány, hanem csupán ideológia, amelynek lényege társadalmi hatékonyságában rejlik, és amely természetszerűen annyi irányzatban jelentkezik, ahány a marxizmusra apelláló reális mozgalom kerül a felszínre stb.). A „filozófiai antropológia", a „társadalomontológia" az ember szabad alkotó energiáinak, szabad választásának stb. spekulatív elveit rákényszeríteni igyekszik a különböző társadalmi jelenségek és folyamatok értelmezésére, kezében az elmélet nem a pozitív kutatás metodológiai eszközévé lesz, hanem a reális összefüggések tényleges feltárását végső soron akadályozó konstrukcióvá, „filozófiává", amely a konkrét valóság konkrét kutatásának fáradságos, de ma már elkerülhetetlen és lehetséges munkáját az összefüggések kiagyalásával cseréli fel.[58]

Marx és Engels már „A német ideológiá"-ban világosan felismerték, hogy „a tudatról szóló frázisok végükhöz érnek, helyükre valódi tudásnak kell lépnie", hogy mihelyt a valóságos életfolyamatok, társadalmi folyamatok ábrázolásához fogunk, mihelyt áttérünk a „valódi, pozitív tudományra", végéhez ér ez a spekuláció, „az önálló filozófia elveszíti létezési közegét".[59] És mégis, a filozófiai spekuláció szüntelenül újjáéled még napjainkban, a marxizmuson belül is. A spekulatív eljárásnak ez a reprodukálódása a marxizmuson belül — amely tudatosan és következetesen tűzi ki minden filozófiai

ő eljárásától." Le Ny jellemzése szerint Sève „kísérlete annyi mint az igazi, tévedésekkel, melléfogásokkal, lassúsággal terhelt igazi kutatás helyettesítése valamiféle szintézis álomképével, amely megelőzné a konkrét vizsgálatot, és közvetlenül Marx írásai alapján megadná, ha nem is minden részletében, de legalábbis alapvető vonásaiban a személyiség elméletét vagy ‚igazi' tudományát". — Hasonló problémák foglalkoztatják Vereckei Lajost „A lenini visszatükrözési elmélet és a modern neurofiziológia" („Magyar Filozófiai Szemle", 1968/5) c. cikkében, amelyben a többi közt rámutat arra, hogy a vulgáris redukcionizmustól való félelem miatt sokan teljesen elhanyagolják az alkalmazkodás alapjául szolgáló biológiai mechanizmusokat. Ezzel kapcsolatosan jegyzi meg: „. . . a megismerés különböző és nehéz kérdéseihez alkotó módon a filozófia is mindig csak a tények tömegének legszigorúbb és legkövetkezetesebb ismeretében járulhat hozzá", ez pedig a „filozófustól" megköveteli a tudományos gyakorlat közvetlenebb ismeretét és konkrét szaktudományos tapasztalattal való rendelkezést is.

[57] Vö. Engels levele Schmidthez, 1890. aug. 5.

[58] Vö. pl. Márkus György: „Marxizmus és antropológia", Akadémiai kiadó, 1966; Márkus György: Viták és irányzatok a marxista filozófiában; „Kortárs", 1968/7.; Vajda Mihály: Objektív természetkép és társadalmi praxis; „Magyar Filozófiai Szemle", 1967/2. stb. — Érdemes megjegyezni, hogy ez a marxista igénnyel jelentkező „társadalomfilozófia" programszerűen illetéktelennek minősíti önmagát a természettudományok *tartalmát* illetően, tagadja a dialektikus materializmus összegező, általánosító funkcióját, elméleti-módszertani szerepét, a dialektika törvényeit „trivialitásoknak" minősíti, és ezzel — miközben a társadalmi jelenségek értelmezésére rákényszeríteni igyekszik tipikusan filozófikus-spekulatív elveket — a természettudományos terepet a leglaposabb pozitivizmusnak engedi át.

[59] MEM 3, 25.

spekuláció felszámolását — az átmeneti korszak körülményeiből teljesen érthető. A dialektikus materialista szemlélet átmeneti funkciói, az osztályharc ideológiai-filozófiai formáinak hatása, az a tény, hogy az ideologikus problémafelvetések rákényszerítik magukat újból és újból magára a modern materializmusra — mindez szükségképpen a spekulatív eljárások reprodukálása irányába hat az elvileg a spekuláció tagadását jelentő új világnézet keretei között is. A modern tudományos szemlélet teljes kibontakozását és megszilárdulását az is nehezíti, hogy az valóban nemcsak a régi filozófia „megszüntetése", hanem egyúttal „folytatása" is; hogy a visszatérés a materialista szemlélet lényegéhez nem úgy történik, hogy az idealista világszemlélet egész gondolati tartalmát egyszerűen elvetjük, hanem úgy, hogy meg kell adni annak érdemi kritikáját, ki kell hámozni „a maga idejében és magában a fejlődés menetében elkerülhetetlen idealista formán belül nyert eredményeket ebből a mulandó formából".[60] De bármennyire is *megértjük* a filozófiai forma újratermelődésének okait abban a folyamatban, amely végül is elvezet annak teljes „elhalásához" — a megújuló spekulatív törekvéseket *nem fogadhatjuk el*, következetesen harcolni kell ellenük, elő kell segíteni a materialista szemlélet, a dialektikus gondolkodásmód behatolását, szerves beépülését a pozitív tudományokba, az általános szemlélet és módszer szüntelen továbbfejlődését, gazdagodását, korrekcióját a tudományok eredményei alapján. Azon kell munkálkodnunk, hogy utat engedjünk az átalakulás fő tendenciájának: a dialektikus materialista szemlélet és a szaktudományok kölcsönös egymásbahatolásának, a különböző szintű elméleti-metodológiai összegezések fejlődésének. A pozitív tudományos munka előtérbe kerülése jellemzi egyre inkább a szocializmus, a kommunizmus útján haladó országok szellemi életét, és ennek megfelelően a dialektikus materializmus tartós pozitív tudományos funkciója lép perspektivikusan az első helyre, míg világnézeti harci-kritikai úttisztító szerepe idővel veszít jelentőségéből. Világosan utalnak erre az utóbbi évtizedek magasszintű pozitív elméleti-módszertani összefoglalásai, amelyek egyes tudományok vagy tudománycsoportok általános elméleti-metodológiai problémáival kapcsolatosan születtek.

[60] Vö. MEM **20**, 476.

KÖZÖSSÉG ÉS ILLUZÓRIKUS KÖZÖSSÉG. II.*

TORDAI ZÁDOR

III

A közösség alapja és lényege — mint láttuk — az *együttes cselekvés*. Ez különbözteti meg a „nem-közösség"-ektől, olyan társadalmi egységektől, amelyek alapját és lényegét *cselekvésegyüttesek* képezik, tehát ahol a cselekvések megosztódása nem önkéntes, hanem (lényegileg és eleve) meghatározott. Az egyén cselekvését ez utóbbiakban — saját maga számára is — adottként valósítja meg, azaz függetlenül törekvéseitől, képességeitől és igényeitől. Az ember egyedi lényét meghatározó cselekvés és tevékenység ekkor „készen kapott" lévén: sorsa kívülről közelít hozzá — azt ő meg nem határozhatja, hanem csak beteljesítheti. Az emberi cselekvés alapvető — funkcióját és terjedelmét tekintve — lényegi formája (köztudottan) a munka. Ezt az ember természetadta (vagyis a kényszerű) társadalmi megosztottság keretei között végzi. Ez a tevékenység így nem is lehet az egyénnek (eredendő módon) sajátja. Nem a cselekvő határozza meg ezt résztevékenység mivoltában, vagyis nem a cselekvőtől függ, hogy cselekvése milyen helyet foglal el az emberi praxis összességében, nem tőle függ, hogy milyen kapcsolat jön létre az ő és más egyének cselekvése között. A részjellegű cselekvések összességgé válása nincsen az egyének hatalmában, hanem az „fölöttük", eleve adott módon, spontánul valósul meg. A létrejövő egység a cselekvőtől függetlenül, nem pedig neki alárendelten létezik, az uralkodik rajta és meghatározza őt. Az összesség idegen „hatalom", amely (a cselekvő számára is) idegenné teszi saját cselekvését. És teszi ezt, mert a cselekvő az, aki cselekvésével létezteti — újra meg újra létrehozza — az idegen összességet. A más emberek cselekvéséhez való ilyen viszony képezi a többi emberhez való viszonyok magvát. Az idegenné váló tevékenység alapján a sokrétű egyéni kapcsolatok olyan rendszere alakul ki, amely szintén adott jelleggel bír és maga is elidegenedett. Ebben a helyzetben — vagyis a kényszerű társadalmi munkamegosztás következtében létező elidegenedésben — a társadalom egésze a közösségi jelleg negációját jelenti, s ilyenek a nagy társadalmi együttesek és egységek is.

Az elidegenedés az egyén (sajátos jellegű) konfliktusos létét eredményezi. Ami még azáltal is „bonyolódik", hogy az egyén saját konfliktuális helyzetét különböző mértékben érzékelheti, azt tehát különböző formákban „élheti" át. Különösen fontos ebben az összefüggésben a szubjektum—objektum-viszony elidegenedésbeli sajátos megfordulása, az egyén szubjektum voltának ebből következő sajátos negációja. Ám az elidegenedés olyan helyzetet jelent, amelyben az összesség egyszerre „sajátja" az egyénnek és nem „sajátja". Az egyén

* A tanulmány első része a „Magyar Filozófiai Szemle" 1972/2. számában jelent meg. — *Szerk.*

ezért tekint*heti* az összességet sajátjának: annyiban, amennyiben azt cselekvésével létrehozza és fenntartja. Ugyanakkor az összesség az egyének fölé emelkedett és elidegenedett léte *szükségképpen* elfedi a cselekvések, a praxis létrehozó és fenntartó hatását. Az összességet emiatt nem sajátjának, hanem (határesetként) éppen saját maga tagadásának látja. Ez a konfliktus pedig mindaddig létezik, amíg (társadalmi) elidegenedés létezik. Az egyén ezt legfeljebb áthidalni vagy (önmaga előtt) elfedni tudja. Áthidalást úgy hoz létre, hogy a tagadást „visszájára" próbálja fordítani, vagyis igyekszik azt „állítássá" tenni. Egyszerűbben mondva: megpróbál az idegen összességgel (amely idegenként is részben sajátja) azonosulni. Ezzel az állítással az egyén önmaga ellentétébe vetíti ki magát, maga válik saját maga tagadásává. A kettősségeket tehát úgy próbálja feloldani, hogy azonosul azzal a külső (elidegenedett) „pólussal", amely a reá vonatkozó negációt hordozza. Ami nem változtatja meg az idegenség tényét: az „átfordulással" a viszony jellege nem lesz konfliktus nélküli. Vagyis az azonosulás nem lehet valóságos, hanem csak képzeletbeli: olyan azonosulás (illetve azonosság tételezése) tehát, amely nem-azonosságra épül. Az egyén az idegen összességet ilymódon — tudati, képzeleti formában — sajátjának tételezi. Vagyis a nem-közösségi együttest közösségnek tételezi, illetve annak láttatja önmagával. Közösséget állít (képzeletbelileg) ott, ahol valójában nem-közösség van. Amikor az egyének többsége (vagy mindenki) ilyennek tételezi az összességet — és ennek megfelelően viselkedik —, akkor sajátos *realitásként* létezik a *képzeletbeli* közösség. Olyan formáció jön létre, amely éppen illuzórikus voltában realitás, vagyis *ebben* a formában (mind az ideológiában, mind a praxisban) testet ölt a társadalmi viszonyokban. (A valóságosság tehát nem a *közösségi* jellegre vonatkozik, hanem annak *sajátos tételeződésére* és az ebből következő praxisra.)

Illuzórikus közösség tehát egy olyan együttes, amelyet azok a vele azonosuló egyének alkotnak, akik azt közösségnek tételezik, anélkül azonban, hogy az valójában közösség lenne. E „kváziközösségnek" *elsődleges* alapja ennek következtében nem lehet a cselekvés. Tudati momentum az elsődleges alkotó tényező: az azonosulás. Ebből fakad az olyan cselekvés, amely a maga során, mintegy visszatérő jelleggel, konstituenssé válhat. Az egyének cselekedeteiket éppen az azonosulás nyomán látják és érzik sajátjuknak. És ez a képzeletbeli jelleg viszont már éppúgy elfedi a cselekvések tényleges „értelmét" (vagyis azok reális hatását és eredményét), mint ahogy a közösség képzeletbeli tételeződése elfedi a mögötte meghúzódó reális társadalmi viszonyokat. Az egyén közösséget vél szolgálni akkor, amikor valójában megosztott és konfliktuális társadalmi együttest szolgál — az egyén magát véli szolgálni a közösség által akkor, amikor valójában csak másokat szolgál. Másokat: az összesség struktúráján belül uralkodó helyzetben levő együttest: az uralkodó réteget, osztályt. Az egyén az összesség szolgálata által valójában — egy absztrakt összesség közvetítésével — egy konkrét uralkodó társadalmi együttest szolgál.

Minthogy az azonosulás egy idegenként létező összességgel valósul meg, ezért az azt jellemző kapcsolatstruktúra „egyirányú". Az egyének mindannyian alá vannak rendelve annak, aminek a kölcsönösség közvetítőjének kellene lennie. Az összesség — elidegenedett lévén — nem lehet olyan közvetítő, amely által a reá „vonatkozó" és az általa összefogott cselekvés „visszatérhetne" az egyénekhez, az egyének sajátja lehetne. Az azonosulás egyoldalú lévén, *lényege* szerint (így mindig) függőségi viszony szentesítése. Mégpedig úgy, hogy azt nem-függésnek állítja és láttatja.

1

Az illuzórikus közösségek egyik alapvető sajátossága, hogy benne a tudati elemeknek (az azonosulásnak) kitüntetett jellegű, konstituens szerepe van. Az illuzórikus közösség jellemzője azért az is, hogy — a tudati elemek szerepe következtében — (társadalmilag meghatározott konkrét formájú) ideológiaként is létezik.

Harmadik sajátossága a szubjektum-volt tételeződési módjában létező konfliktusokkal függ össze. Az egyén az elidegenedésben saját szubjektum-voltát megfosztottság formájában érzékeli. Emberi teljességét megcsonkítottnak, önmagát alárendelt helyzetben levőnek és kiszolgáltatottnak érzi. Az e téren létező konfliktusait olyanoknak látja, mint amelyek embervoltát érintik, miáltal lehetségessé válik, hogy azokat általánosaknak és egyetemeseknek tekintse. Amikor az egyén magát önmaga tagadása által kívánja állítani, akkor valójában azzal az egyetemességgel azonosul, amelybe saját szuverenitása „átcsúszott". Tehát saját idegenné vált szubjektum-voltát próbálja „visszaszerezni": ezzel próbál azonosulni. Önmagának — az illuzórikus közösség tételezésével történő — állítása továbbá összeolvad az önmagára vonatkozó emberkép kivetítésével. A saját magáról megformált emberképet így egyetemesnek tételezi. Ha nem történne ez, akkor az azonosulás sem jöhetne létre. Így viszont az (illuzórikus) közösség tételezésével történő állítás összeolvad az önmagára vonatkozó emberkép kivetítésével. Az (illuzórikus) közösség tételezése ezért lehet az ember társadalmi voltának és embervoltának sajátos tételezése. De ez fordítottja a reális közösségeknél létező folyamatoknak. Míg ugyanis a reális közösség a társadalmi jelleg és az embervolt *konkretizálódása*, az illuzórikus közösségnél a közösségi jelleg „*feloldódik*" a társadalmiban és az emberiben. Ezáltal az azonosság itt csak absztrakt lehet: elvont embervolt tételezése. Mindezek nyomán viszont az illuzórikus közösség vagy eleve egyetemesként tételezi önmagát, vagy pedig valamilyen általános emberi kifejeződésévé igyekszik szélesedni. Az egyetemességre való törekvés aztán az illuzórikus közösség létéhez tartozó negációt kizárólagosság igényévé változtatja. Az illuzórikus közösség önmaga állításával ezért *konkrét* módon tagadja azokat, akik nem tartoznak hozzá. Az illuzórikus közösség így önmagát (végső fokon) mások embervoltának, emberi mivoltának tagadása által állítja.

A társadalom adott felépítettségéből — abból, hogy az egyének olyan részleges és partikuláris egységek keretei között léteznek, amelyek egymással konfliktusban állnak — következik, hogy az illuzórikus közösség egyetemes törekvése csak egy partikularitás olyan állítása lehet, mely mások ellen irányul, mely nemcsak mások partikularitását, hanem egyetemességük tagadását is jelenti. Az egyetemesség ilyen állítása valójában az illuzórikus közösség abszolutizálása, mely szükségképpen vezet intoleranciához. Az egyén azonban nem lehet *valóban* „azonos" az illuzórikus közösséggel, mert annak alapját éppen a „másság" képezi: az egyén valójában csak önmaga kivetített képével azonosul. Az illuzórikus közösség ezért jelenti mindig az egyének önmagukra vonatkozó képének kivetítését, illetve ennek abszolutizálását. Ez a kép azonban ideológiai, és így társadalmilag meghatározott. Az egyén (a társadalom elidegenedése következtében) önállósult léttel bíró ideológiát vetít „vissza" az illuzórikus közösségbe s ezt teszi meg az illuzórikus közösséggel való azonosulás alapjává. Bizonyos értelemben azt is mondhatjuk, hogy az egyén saját elidege-

nedett mivoltát, valamint ennek konkrét formáit abszolutizálja, vetíti ki önmagából, s ezzel azonosul aztán. Így válik aztán lehetővé, hogy a kivetítődésre épülő azonosulás önmegtagadás, vagyis ekstázis legyen, hogy az ilyen azonosulás ekstázissá fokozódhassék. A tagadásra épülő azonosulás — önmegtagadás általi abszolutizálása következtében — így az egyén szemében mint abszolút lét és önbeteljesedés jelenhet meg. Az illuzórikus közösséggel való azonosulás határesete az önmegtagadás apoteózisa, mely — a tiszta alázat és alávetettség által — végül misztikus cselekedetté teszi ezt az illuzórikus közösséggel való azonosulást. De ennek eleme minden (illuzórikus közösséggel való) azonosulásban kisebb-nagyobb mértékben jelen van. Ezért ez az illuzórikus közösség létébe is visszavetítődik, s így mindig egy misztikus azonosság állítása is létrejön. A misztikus cselekedetjellegű azonosulás: metafizikus tett. Amiben van is igazság, hiszen ez az azonosulás az illuzórikus közösség elsődleges konstituens tényezője. Az illuzórikus közösséghez való tartozás mindig is tartalmaz valamit a misztikus unióból, mindig is jelent egy titkos lényegből való részesülést. Ez a részesedés áldozat és áldozás. Általa metafizikussá válik nemcsak az illuzórikus közösségben való „részesedés", hanem az ennek alapján megvalósított egyéni cselekvés is. Ez a cselekvés egy eleve állított embervoltot közöl a világgal: éppen abban a mértékben, amelyben az illuzórikus közösséghez való tartozást megvalósulásával tételezi és azt így létezteti.

A misztikus unió mindig konkrét formákban valósul meg, illetve megteremti magának ezeket a formákat. Ide tartozik mindenekelőtt a mitológia, amely minden illuzórikus közösség sajátos ideológiája. Ilyenek a ceremóniarendszerek. Bizonyos mértékig ide sorolhatók a megszemélyesítés formái is. Bármily változatosak legyenek is ezek, mégis van bennük egy mindig megfigyelhető alapmagatartás. Ennek az alapmagatartásnak a leglényegesebb vonása az azonosság és a különbség, az állítás és a tagadás egyszerre való tételezése. Másként nem jöhetne létre a misztikus unió sem mint odatartozás, sem mint kettős elhatárolódás.

Az eddigiek során inkább az azonosság tételeződésével foglalkoztunk. Nem mellőzhetjük azonban a másik oldalt: az azonosulásban mindig jelenlevő megkülönböztetést, az állításban mindig jelenlevő tagadást.

A megkülönböztetés vagy a nyílt tagadás nem elvont, hanem többnyire konkrét jellegű. Hogy azonban ennek sajátosságát és jelentőségét megértsük, nem szabad elfelejteni, hogy az illuzórikus közösségben egy olyan együttessel történik azonosulás, amely nem valóságos közösség. Ebből ugyanis következik, hogy az állító jelleg elsődlegessége ellenére mégis a tagadás a döntő. (Ez is a reális közösségeket jellemző viszony fordítottja.)

A tagadás elsődleges szerepe egyáltalán nem véletlen: ennek lényegi okai vannak. Hiszen az egyén olyasmivel azonosul, amit valójában tagad: a megosztott s elidegenedett összességgel. (Ez történt különben akkor is, amikor az egyén önmaga megtagadása által mégis saját magát kívánja egyetemesként állítani.) Ám sem a tagadás, sem pedig az azonosulás nem változtatja az illuzórikus közösséget valódi közösséggé: ettől még nem változik meg a társadalom jellege. Az megmarad konfliktuálisnak, nem-közösséginek, elidegenedettnek. Az azonosulás és a tagadás ezért csak bonyolultabbá tehetik a helyzetet.

Abból, hogy mind az állítás, mind pedig a tagadás ugyanarra vonatkozik, csak az következik, hogy mindkettő bizonytalanná válik. Azok a kettősségek, amelyek mind a kettőben jelen vannak — egymással összefonódva — átcsú-

szások sorát teszik lehetővé. Az a fogalmi apparátus, amelyben ez kifejeződik és az az emberi magatartás, amely ezt megvalósítja, szükségképpen bizonytalanná válik, és ölt olyan formát, amely lehetővé teszi önmagának és ugyanakkor önmaga ellentétének állítását, amely lehetővé teszi az egyik ellentétből a másikba való átmenetet. Ezért válnak az illuzórikus közösség ideológiájának specifikus fogalmai elmosódottakká, ezért homályosak kontúrjai, ezért válik tartalmuk nehezen megragadhatóvá, ezért nem lehet azt egyértelműen rögzíteni.

Emellett a kettősségek polarizációban is testet öltenek, illetve polarizációhoz vezetnek. Vagyis az említett homályosságon belül egymással ellentétes értékű (és ellentétes szereppel felruházott) „csomópontok" jönnek létre. Ezek lehetővé teszik az állítás- és a tagadás-tartalom (látszólag) különvált megfogalmazását, valamint (ezen az alapon) az ellentétek játékát. E poláris megfogalmazódás teszi egyedül lehetővé, hogy ugyanannak a társadalmi valóságnak egyszerre történő állítása és tagadása „logikus" legyen. Az egyik póluson jelentkezik a tagadás, a másikon az állítás. A bizonytalan fogalmakat mindig kiegészítik a polárisan ellentétes fogalompárok — a „rossz" és a „jó" tételezése — és ezen az alapon történik a dolgok osztályozása. Csak így lehetséges, hogy az egyén olyan társadalommal azonosuljon, amelyet elvet, amely idegen vele szemben. Az idegenség és ellenségesség a „rossz" oldalán fog koncentrálódni, erre az oldalra gyűjt az egyén mindent össze, amire tagadása vonatkozik. És egy másik póluson fog minden összegyűlni, ami „jó": ez lesz az, amelyre az állítás vonatkozik, amellyel tehát azonosul, illetve amelyet az illuzórikus közösséggel azonosít. Ennek megfelelően viszont a „rossz" pólusát külsőként és idegenként kell tételeznie.

Mindez persze a különböző illuzórikus közösségeknél más és más formában jelentkezik: a konkrét társadalmi-eszmei összefüggések szerint.

Az illuzórikus közösség „klasszikus" formája a vallás: példáján mindezek a jelenségek világosan megfigyelhetők. Nem nehéz feltárni sem a polarizációt, sem az ellentétek játékát, de nem nehéz kimutatni a homályosság és elmosódás tényét sem. Nem is kívánok ezzel részletesebben foglalkozni. Az illuzórikus közösség sajátosságait nem ezzel a példával kívánom leírni. Inkább abból a formából indulnék ki, amely ma is a leghatékonyabb. Ez pedig a *nemzet*. Mindjárt bevezetésként jegyzem meg, hogy *nem a nemzettel általában* fogunk foglalkozni, hanem szigorúan *csak azokkal a vonásokkal*, amelyek témánkhoz kapcsolódnak, tehát amelyek az illuzórikus közösség mibenlétét segítenek megérteni. Figyelembe kell venni azt is, hogy a nemzet az illuzórikus közösség egyik (konkrét) formája, tehát más konkrét formákkal (a vallással pl.) csak lényegileg rokon és sokban igencsak különbözik tőle. A vallásnál például a „jó" és a „rossz" polarizációja (részben) olyan határ mentén történik, amely egybevág az evilági és a túlvilági megkülönböztetésével. Az abszolutizálás által eszményített közösség így kiemelődik a reális világból, áttevődik a képzelet szintjére, a reális világ pedig lehet vagy ennek tiszta ellenpólusa (a „gonosz" világa), vagy ellentétekkel terhesen kétértelmű, mely átcsúszó, homályos értékelésekkel jellemezhető.

A nemzet esetében az, ami ideális közösség kellene legyen, nagyon is földi és valóságos. Nem tételezhető tehát sem a képzeletbeliben, sem egy ellenőrizhetetlen másik világban. Az a társadalmi együttes, amely a „jó" megtestesülése kell legyen (vagyis a nemzet), reális, „kézzel fogható" valóság. Így aztán a kettősségek szükségképpen csak bonyolultabb módon érvényesülhetnek.

Az szükségszerű és természetes, hogy a nemzet maga idealizálódjék. Bármely nemzet önmagáról kialakított véleményét vesszük is figyelembe, mindig azt fogjuk találni, hogy önmagát nemesnek, jónak, igazságosnak, „szépnek és okosnak" látja. De ez egy reális világ eszményesítése és ezért már ez sem lehet mentes homályosságtól és kétértelműségtől. Ezért van az, hogy az „eszményi" nemzet kritériumai legtöbbször megfoghatatlanok, gyakran többé-kevésbé semmitmondóak — és különösképpen azok mindenben, ami a társadalmi struktúrát, a társadalom jellegét illeti. A szóban forgó jellemvonások nem véletlenül fogalmazódnak meg majdnem mindig az egyedi morál eszményített kategóriáiban. Amiben különben (a megszemélyesítés mellett) a „személyes eszmény" kivetítődése is jól megfigyelhető. (Jellemző az is, hogy minden nemzet szinte ugyanazokkal a tulajdonságokkal eszményesíti magát, és ugyanazokkal a tulajdonságokkal vél a többiektől különbözni.) A kritériumok homályossága pedig azért szükségszerű, mert csak így tölthetik be funkciójukat, csak így jöhet létre olyan idealizáció, amelyet nem tör rögtön össze a valóság.

Az eszményesítéssel párhuzamosan mindig létezik az ellentétes véglet és pólus is. A negáció, a „rossz" azonban lényegileg a közösségen kívülre helyeződik. A „rossz" megtestesítői mindig az „idegenek", a más nemzetbéliek. Ők minden „rossznak" forrásai. Miattuk nem lehet a nemzet olyan eszményi, mint amilyennek lennie kellene, mint amilyennek az az illuzórikus közösség formájában tételeződik. Rájuk vonatkozik a tagadás — és így lévén, szükségszerű az intolerancia is. A tagadás tárgya azonban nem tisztán és teljesen külső. Nemcsak más nemzetek képviselik a „gonosz" idegent. Jelentős szerepet játszik a „belső" idegenekre vonatkozó tagadás is. Ezek a „belső" idegenek lehetnek más nemzethez tartozók, de a legtipikusabb, hogy ezt a szerepet „zsidókra" kényszerítik. A sovinizmus és antiszemitizmus azért tekinthető az illuzórikus közösséget alkotó nemzet alapjellemzőjének, mert ezek azok a formák, amelyben a tagadás konstituens tényezőként valósul meg. Tehát ezek nem járulékos tényezők, hanem az illuzórikus közösségek lényegéhez tartoznak.

(A problémakör jelentőségét akkor értjük meg, ha figyelembe vesszük, hogy a nemzet a *polgári társadalom* sajátos és jellegzetes illuzórikus közössége. Mint minden illuzórikus közösség, ez is az adott — tehát ez esetben a polgári — társadalom szerveződési formája: a békés elnyomás megvalósításának eszköze. Másodsorban vegyük figyelembe azt is, hogy a nemzeti ideológiának funkcionális célja mindig a hatalom volt: a polgári hatalom negvalósítása az országon belül, a hatalom kiterjesztése, illetve megtartása más nemzetekkel szemben. A nemzeti ellentétek mindig hatalom körüli ellentétek voltak, és a nemzeti ideológia a polgári társadalomban a hatalomért való küzdelem eszköze és formája. Ami vonatkozik a hatalom megszerzésére éppúgy, mint annak megtartására.)

E tagadólagosság előtérbekerülése vagy viszonylagos háttérbeszorulása — amellett, hogy ez mindig lényegiként jelen van — érthető módon a konkrét történelmi helyzettől, annak alakulásától függ. Az illuzórikus közösség minden válsághelyzetben, minden kiélezett konfliktus idején (lényegénél fogva) hozza létre a bűnbak gyakorlatát. A vallásnál is megvolt ez: ilyen funkciót töltött be az eretnekség és a más-hitűek üldözése. De a bűnbak-gyakorlat a nemzetnél embertelenebb formát ölt, mint a vallásnál. Ennek az oka az, hogy a hit lehet választás tárgya. A nemzetnél a diszkrimináció *adott* tényezőkre, születési,

nyelvi kritériumokra épít. Az asszimiláció pedig mindig kétértelmű, mert míg a vallásnál a megtérés befogadást jelentett, a nemzetnél az asszimiláció lesz egyben a potenciális belső „gonosz" létrehozója.

Az eddigiek során a képzeletbeli és reális, az állítás és tagadás, a kétértékű eszményítés jelenségeit, a polaritást és a homályosságot emeltük ki, utaltunk ezek sajátos összefüggésére, egymásba való átcsapására, átcsúszására. Úgy gondolom, már ennyi is elég ahhoz, hogy azt az eszmei komplexumot, amely a nemzetnél (mint illuzórikus közösségnél) az azonosulásban szerepet játszik, és amely így konstituens elem, *mitológiai* jellegűnek nevezzük. Ezt az értékelést különben alátámaszthatjuk a referenciarendszerek vázlatával, azokéval, amelyek az azonosulást közvetítik és konkretizálják, amelyek tehát a nemzetnek (mint illuzórikus közösségnek) az eszmei-ideológiai anyagát szolgáltatják — amelyek tehát egyben a nemzeti ideológiára jellemzőek.

Minden mitológia történelemírás. Az illuzórikus közösség mitológiája e közösség történetét fogalmazza meg — természetesen meghatározott eszmei-társadalmi érdekek szerint. Minden mítosz középpontjában a törzs, a nemzetség vagy általában az ember eredetlegendáját találjuk. Így vagyunk az illuzórikus közösség mítoszrendszerével is. Klasszikus például az, ahogy a francia nemzeti ideológia a XIX. század elején kiformálja a maga eredetmítoszát: Amikor Napóleon „lanszírozza" Jeanne d'Arcot, talán inkább angolellenes ősöket keres. De ez a vártnál jobban sikerül, mert a nemzeti hős olyan alakját találta meg, amely szinte ideális volt az eredetmítosz megtestesítésére. Az eredetmítosz részben azáltal lehet a nemzeti mitológia magva, hogy egyben ez a nemzetapológia alapja is. Ezért fontos germánságra, római eredetre vagy akármi más kellően „nemes" ősre hivatkozni. Az eredetlegendák, amelyek in nuce mutatják a mítoszrendszer minden sajátosságát, szemléltető módon tárják fel a tendenciózus válogatás szerepét is. A reális múlt szinte mellékes: az egzaltáló konstrukció felhasználja ezt — ha teheti. De ha nem, akkor teremt múltat és igyekszik a való múltat elfeledtetni. Így fedi el a nemzetmítosz történetképe például, hogy milyen szerepet játszottak az „idegenek" a korai államszervezésben, városok alapításában stb.

Az eredetmítosz központi szerepe funkciójából ered. Először is ez nyújtja az illuzórikus közösséghez való tartozás alapvető ismérveit. Másodsorban ennek kell nyújtania az illuzórikus közösség *kitüntetett* voltának indoklását, tehát az abszolutizálás alapjait. Vagyis megfogalmazza azokat az alapokat, amelyekre azután az azonosulás épülhet. Megfogalmazza a közösség jellegét, milyenségét, más közösségektől való különbözőségeit, illetve az azokkal való szembenállást. Szolgáltatja azokat a kritériumokat, amelyek alapján valaki „születés szerint" a közösséghez tartozik — valójában azokat, amelyekre hivatkozva ahhoz tartozónak tarthatja magát. Legtöbbször már ezek megfogalmazzák azt a sajátlagos emberképet, amelynek magatartási modell szerepét kell játszania. Mert a mitológia, bárha formailag történeti kép, célját, teleológiáját tekintve valójában (lényegileg) magatartási normaegyüttes. Ez a normarendszer megfogalmazódhat kifejezett formában — a vallásnál parancsolatokba foglalva. És konkretizálódhat eszményképekben, azaz leíró jellegű modellekben is. A nemzeti ideológiánál csak az utóbbival találkozunk. Részben azért, mert a normarendszer itt egyetlen normára szűkül: az illuzórikus közösség konkrét (s így a mögötte meghúzódó társadalmi együttes érdekrendszere szerinti) szolgálatára, az annak való alárendelődésre. E modellek most már természetesen kapcsolódnak kitüntetett történelmi helyzetekhez és

még inkább konkrét személyekhez. A történelem itt azt a járulékos szerepet is játssza, hogy lehetségessé teszi az explicitség és az ezáltal megkövetelt világosság „mellőzését", valamint a racionális vagy nyíltabban morális érvelés elhanyagolását. Ha a vallásnál ez a primitívebb szinthez való — képletes beszéd általi — alkalmazkodást szolgálja, a nemzetnél (mesterséges primitivizálás mellett) éppen a tartalmi szegényességet kell elfedje. A vallás hivatkozhat továbbá istenre mint tekintélyre, és ez erőt ad a parancsoláshoz, a nemzeti ideológiának azonban inkább sugallnia kell, és ez inkoherensebb és ugyanakkor irracionálisabb formát eredményez.

Természetesnek kell tekintenünk, hogy a nemzeti ideológia a mítosz által saját testére szabja nemcsak az eredetet, de az egész múltat: itt is szükségletei szerint felejt el, emel ki vagy talál ki eseményeket.

A nemzetnél (mint illuzórikus közösségnél) figyelembe kell vennünk most már azt is, hogy a vallásnál szorosabban kapcsolódik egy adott társadalmi egységhez. S ez az egység — a nemzet —, mint tudjuk heterogén, sőt ellentétes érdekű társadalmi csoportok és együttesek összessége. Ezek mindegyike — annyiban, amennyiben a nemzettel azonosul — a nemzeti ideológia által általánosan megfogalmazott mitológiával azonosul. Vállalja ezt a mitológiát, de azt saját partikuláris érdekei szerint fogalmazza meg, tehát módosítja azt. Így a konkretizálások szükségképpen divergensek kell legyenek. Azt is mondhatjuk, hogy a társadalom minden együttese egy — saját érdekei szerinti — mítoszváltozatot dolgoz ki. Ami konkréten a nemzeti múlt példaszerű és releváns személyeinek és eseményeinek — partikuláris érdekek szerinti — kiválasztását jelenti. Hogy a magyar történelemből vegyek példát: van olyan „irányzat", amely Szt. Istvánt, Nagy Lajost stb. és van olyan is, amely Mátyás királyt, Bethlen Gábort stb. emeli piedesztálra. Tipikus az is, ahogyan a nemzeti szemlélet két eltérő felfogása Kossuth és Görgey, vagy Kossuth és Széchenyi szembeállításában fogalmazódott, illetve fogalmazódik meg. A nemzeti mitológián belül — a történeti múlt „alakítása" által — fejeződnek ki a különböző érdektendenciák. Persze ezekben is érvényesül a kettősségek és homályosságok rendszere és játéka. Minden konkretizált változat (a mítosz sajátosságának megfelelően) tartalmaz többértékűséget stb. Ugyanakkor viszont az egységes nemzetmítosz homályossága és sokrétűsége részekre is bomlik: éppen a nemzetkép és nemzetideál más és más értelmezése által. Így formálódnak ki ugyanazon a nemzeti mítoszon belül eltérő, sőt ellentétes azonosulási alapok az ellentétes társadalmi érdekű együttesek számára. A nemzeti ideológia mint az illuzórikus közösség átfogó alapja így lehet olyan eszmei keret, amely lehetővé teszi a rá való ellentétes jellegű hivatkozást. Különben ekkor a nemzeti mítoszrendszer jellegzetes alapját képező negáció egyben a változatok meghatározódásában is lényegi szerepet játszik. A nemzetmítosz válfaja is minden más értékrend és minden más nemzeti hős tagadása által fogalmazódik meg. Legtisztább értelmezését minden változat akkor éri el, amikor önmagát eleve és nyíltan egy szembeállítás segítségével fogalmazza meg. Kossuthot Széchenyi tagadásával, Görgeyt Kossuth tagadásával fogalmazza meg legegyértelműbben a nemzeti mítosz. De ezek az ellentétes jellegű konkrét mítoszváltozatok — éppen mert szembenálló társadalmi tendenciák kifejeződései — nem élhetnek békésen egymás mellett. Annál kevésbé, mert ezek a társadalmi harcokban résztvevő együttesek hegemón törekvéseinek eszközei. Mindenik együttes a maga nemzetképét szeretné általánossá tenni és a többiekre rákényszeríteni. A nemzeti mítosz ennek

megfelelően lesz az uralkodó osztály békés elnyomásának eszköze: eszmevilág, amelyet uralkodó helyzeténél fogva igyekszik mindenkire rákényszeríteni. Hogy indokolja saját uralkodó helyzetét és hogy megbontsa a vele szembenállók eszmevilágát. Már amennyiben az elnyomottak elfogadják a nemzetmitológiát általában. Ekkor viszont kisebb vagy nagyobb mértékben, de óhatatlanul az uralkodó változat befolyása alá kerülnek.

Az illuzórikus közösség ideológiai alapját szolgáló nemzeti mitológia egészében — és mindegyik konkrét válfajában — egyrészt természetes módon tartalmazza az önmagasztalást, az önmegdicsőülést — a nemzeti múlt dicsőítése és az ezzel összefüggő eszményítés által. Ennek megfelelően fogalmazódik meg a „jó" s valósul meg annak megtestesítése. De a nemzeti mitológia mindig megfogalmazza a „gonoszt" is és azt is megtestesíti. Nyíltan ezt általában a „külső ellenség" történeti leírásával teszi. A „belső" ellenség konkretizálása inkább lappangó marad: erről ritkábban esik nyíltan szó. A bűnbak-mítosz esetében a nemzeti mitológia mindig látszólag viszonylag szemérmes. Ez ritkábban vonul be explicitáltan a nemzetkép-mítoszba, szívesebben marad meg „népiesebb" szinten és ölt „suttogóbb" formákat. De élezett helyzetben akuttá válik. És így vagy úgy, de mindig jelen van a nemzetképben: ez is lényeges elem.

A nemzeti mitológia fogalmainak és eszményképeinek elmosódottsága és bizonytalansága egy további általánosabb okra is visszavezethető. A nemzet (mint illuzórikus közösség) olyan típusú állításra épül, amely önmagát elsősorban tagadások által fogalmazza meg. E tagadások jellegéből következik viszont, hogy a közösség tételeződése mögött nem lehet olyan általános emberi állítás, mint amilyent a vallás megfogalmaz. A vallás beszélhet *az* emberről, a nemzet esetében ez eleve lehetetlen. Általános emberit a nemzet nem tud kifejezni, mert ilyent nem tartalmaz. Ezt támasztja alá az a tény is, hogy amint egy nemzeti mitológia azonosítja magát az emberi mivolt kifejeződésével, ezt nem teheti másként, mint az adott „népcsoportnak" az emberiséggel való azonosítása által. S ez gyakorlatilag fajelmélet.

Emberi mivoltban a nemzetek között semmi különbség sincs. Ezért a nemzeti mitológia ezen a szinten nem is tartalmazhat tényleges állítást: minden állítás csak a nemzeten belüli érdekrendszerek valamelyikének tételeződése, egy adott történeti-társadalmi helyzetre adott sajátos válasz lehet csupán. S csak e mögött húzódhat meg, mégpedig a legelvontabb formában valamiféle tételeződése — nem egy általános emberinek, hanem csupán az emberi létezés tényének. Hiszen a nemzet nem tartalmaz olyan mondanivalót, amely valóban emberi specifikumot fejezne ki, olyant, amely emberi értelemben tényleg megkülönböztető lehetne, amely csak az övé (az adott nemzeté) lenne. Egyszóval a nemzeti ideológiába foglalt állítástartalom vagy általánosabb (és így nem sajátlagos), vagy pedig szűkebb (mert nemzeten belülien részleges), mint a nemzet valóságosan létező társadalmi egysége.

Hogy ez így van, annak mélyebb okai vannak. A korábbiakban foglalkoztunk az azonosulás és tagadás sajátos dialektikájával, amely nem kis szerepet játszik az illuzórikus közösség konkrét típusainak kialakulásában. Ezzel függ ugyanis össze, hogy az illuzórikus közösség általában olyan formát ölt a különböző társadalmi formációkban, amely többnyire ellentéte az adott társadalom struktúrájának, illetve pontosabban annak a módnak, ahogyan az emberek — az egyedek — az adott struktúrarendszerbe besorolódnak. A középkorban a társadalom felépítettségére az volt jellemző, hogy minden

egyént valamilyen partikularitásba zárt, ezeket pedig egymáshoz viszonyítva (hierarchikusan) rendezte. Ebben a társadalomban a vallás (mint az illuzórikus közösség rá jellemző formája) az ember egyetemes voltát hirdette és tételezte. Így lévén viszont az ember egyetemes voltának kifejeződése által nyert pozitív tartalmat. A polgári társadalom, mint ismeretes, egyetemessé teszi az árutermelést és azzal, hogy áruvá teszi az ember munkaerejét, sajátos módon ugyan, de kétségtelenül egyetemes formában tételezi az emberi mivoltot. (Sajátos formában, vagyis különböző megfosztottságok és tagadások által, de éppen ezért egyetemesen.) Ennek a helyzetnek megfelelően lesz éppen a nemzet e társadalom tipikus illuzórikus közössége. Mert konkrét sajátosságokat látszik tételezni. De ezek a sajátosságok tulajdonképpen nem általánosan emberi sajátosságok, hanem partikularitás, mégpedig kizáró és negatív jellegű partikularitás. Mindkét esetben azt láttuk, hogy egy megfoszfottságra az ellentét képzeletbeli állításával válaszol az illuzórikus közösség. Csakhogy akkor, amikor az emberi mivolt általános tagadására fogalmazza meg a maga válaszát, akkor a partikularitás tételezésével valójában nem a tényleges emberi mivoltot állítja, hanem csupán egy történelmileg kialakult, sajátos helyzetet. Amikor pedig ezt emeli általános szintre, akkor ezzel éppen azt a pozitívumot hagyja el, amely a sajátosban létezett, és így jutunk el az emberi specifikumot kifejező mondanivaló hiányához.

2

Minden mitológiának — az eredetnek juttatott kitüntetett szerep mellett — második alapvető jellegzetessége a megszemélyesítés. Így van ez a nemzeti mitológiával is, a nemzetnek (mint illuzórikus közösségnek) az eszmerendszerével is.

A nemzeti mitológia által megfogalmazott (és partikularizált) modellek mindig objektivációk. Ezek további (megfelelő) értelmezésre épülő befogadást tesznek lehetővé és igényelnek. Egy magatartástípus olyan megjelenítései tehát, amelyek — normatívum híján — nem válnak szigorúan körülhatárolttá, sem pedig körülhatárolhatóvá. Az azonosulás során ezért nagyobb egyéni lehetőségek nyílnak. Ez az azonosulási mód nem passzív elfogadás, hanem inkább aktív átvétel. A struktúra így, azáltal, hogy mozgásteret enged, tulajdonképpen az emberi egyéniség fejlettebb szintjéhez alkalmazkodik. De ezért szükséges is, hogy a cselekvés kifejezettebb mozzanatát vigye az azonosulás folyamatába annál, mint amilyent a normastruktúra valaha is megengedhet. Az „átvevő" cselekvés most már ahhoz hasonló kivetítés lesz, mint amilyen a modell kialakításában játszott szerepet. Előzetes mozgásvonalaknak megfelelő utólagos realizáció jön tehát létre, amely során a kettő valójában eggyé olvad. Olyan ez, mint amit minden elidegenedési folyamatnál meg lehet figyelni: egy korábbi tevékenység produktumát a későbbi cselekvés tartja — megújító módon — fenn.

A magatartási modell formai sajátossága általánosan az, hogy egy konkrét ember cselekedeteinek — történésnek — leírása által fogalmaz meg „normát". Ezáltal — és főleg a személyhez kapcsolódással — tulajdonképpen „kicsiben" reprodukálja a mitológia általános jellegzetességét. A mítoszrendszer mikro- és makrostruktúrája ebben tehát azonos. Részben ez teheti lehetővé, hogy a különböző „mikroelemek" más és más csoportosításával hasonló jellegű, de eltérő tartalmú makroegyüttes alakulhasson ki. Ami persze bizonyos

eklektikusságot is eredményez, de ez meg az „egyéni ideológia" felépítettségével rokon. Hiszen ez utóbbi sem homogén: nem válik soha szigorúan szerves egységgé. (Mindezek az összefüggések különben fontosak a partikuláris érdekek szerinti változatok könnyű és spontán alakításában.)

A személyhez kapcsolásnak, a megszemélyesítésnek általánosabb okai is vannak. A nemzeti ideológia és mitológia „önmagában" nemcsak hogy nem tartalmaz általános emberi vonásokat, hanem mindig erősen elvont is. Ezért a nemzeti ideológia, ha ezen a szinten — vagyis tisztán — létezne csupán, túl kevés támaszt nyújtana bármiféle azonosuláshoz. Annyira általános ez a tartalom, hogy legfeljebb pusztán gondolati lehet. Ezért aztán áttevődik a képzeletbeli szintjére, ahol is képek formájában jelenve meg, személyhez kapcsolódik és történeteket ír le. Ez a konkretizálás teszi „megfoghatóvá", olyan valamivé, amivel azonosulni lehet. (Különben se feledjük: az emberi tartalmat valóban nyújtó vallási normák sem merítik meggyőző, illetve kényszerítő erejüket önmagukból, hanem azt a mögöttük álló istentől kapják — gyakorlatilag ismét csak perszonifikáció van tehát jelen —, s így válik a hivő számára elképzelhetővé, képzeletbelileg megközelítő realitássá.)

A megszemélyesítés lényege, hogy élményszerűen fogalmazza meg a történéseket. Ezzel nemcsak hozzáférhetővé teszi őket, hanem módot ad arra is, hogy az egyén közvetlenül átélje azokat. Ez az átélés az illuzórikus közösséggel való azonosulás közvetlen és egyben lényegi alapja és formája. Lényeges ez, mert az illuzórikus közösség nem reális és cselekvésbeli azonosságra épül. Az átélés pedig képzeletbeli cselekvés. Sőt éppen olyan, amely által az azonosulás maga válik sajátos kollektív cselekvéssé, amely aztán egyrészt képzeletbeli szinten közösséget tételez, másrészt (másodlagos szinten) valóban tud közösséget konstituálni. Az illuzórikus közösségnél éppen, mert nem létezik előzetes megalapozó cselekvésrendszer, hanem valójában az azonosulás a megalapozás, ezért az azonosulás kell cselekvéssé váljék ahhoz, hogy létrehozó ereje legyen, s így megalapozni tudjon. Ha ez a cselekvés képzeletbeli, akkor az ilyen közösségek sem lehetnek mások, mint illuzórikus jellegűek, azaz képzeletbeliek.

Az illuzórikus közösség a beleélés által egyben sajátos kompenzáció lesz. Az átélés képzeletbeli cselekvése által ugyanis bárki részese (sőt alkotója) lehet a nemzet nagyságának. Mi több, kitüntetett módon lehet az (önmaga által kitüntetett módon). Mindenki megteheti, hogy büszke nagyságot érezzen Kossuth következetességéért vagy Napóleon megnyert csatáiért anélkül, hogy bármit is kelljen tennie. Nem kell sem küzdenie, sem harcolnia, sem lemondania, mégis nagyobbnak érezheti magát másoknál: az idegeneknél, a híg magyaroknál, azoknál, akik miatt a nemzet már nem olyan nagy, mint amilyen a régi dicsőség idejében volt. A nemzet büszke fia ilymódon kompenzálhatja, hogy semmit nem tesz a jelenbeli dicsőség érdekében, hogy csak jelvényt hord borongós ünnepi koszorúzásokkor. Vagy sörös kancsóval verdesi az asztalt. Vagy festett villanykörteláncot fűz egy szobor köré.

A megszemélyesítés azért is lényeges formája a konkretizálásnak, mert általa az elvont eszmei anyag konkrét történelmi-társadalmi helyzetbe ágyazódik. Általa alkalmazkodhat tehát a különböző társadalmi csoportok helyzeti sajátosságaihoz, válhat törekvéseiknek kifejeződésévé. Ezért ez lényegi abban, hogy a nemzeti ideológia történeti-társadalmi valóságát kialakítsa.

A történeti anyag azért is fogalmazódik meg megszemélyesített módon, mert a megszemélyesítés az illuzórikus közösség aktuális struktúrájában is

döntő szerepet játszik. A nemzet illuzórikussága a maga jelenbeli valóságában is „igényli" az ilyen tárgyiasítást és konkretizációt. Mégpedig éppen a közvetlen és konkrét azonosulás érdekében. A nemzet (mint illuzórikus közösség) maga is olyan misztikus test, amelynek szüksége van látható fejre, földi helytartóra, sziklára, amelyre a hic et nunckal való azonosítást építeni lehet. S amely nélkül a nemzet nem lenne — éppen illuzórikus közösségként — társadalmi valóság. Olyan szerepe van tehát, amely betöltése nélkül a közösség képzelete sem jöhetne létre. Mégpedig azért nem, mert a megszemélyesítés a közösség egyik kritériumát hozza (képzeletbeli módon) létre: olyan kritériumot, amely a valóságban hiányzik. A nemzet ugyanis nemcsak túlságosan általánosan-elvont, hanem mindenekelőtt túl „széles" társadalmi egység ahhoz, hogy minden egyede között közvetlenség létezhessen. „Méretei" ezt eleve lehetetlenné teszik. Az egyedek egymással lényegében olyan közvetlen kapcsolatokban vannak, amelyeket a nemzeten belüli konkrét társadalmi együttesek (osztályok és rétegek) foglalnak magukba. Részben tehát ezek határozzák meg az egyének közötti kapcsolatok jellegét. Másrészt ezek a kapcsolatok döntő mértékben dologi tárgyak által közvetítődnek, sőt éppen e dologi tárgyaknak vannak alárendelve. Szükségszerűen következik ez abból, hogy a nemzetnek mint társadalomnak a felépítettsége — a konkrét történelmi-társadalmi fejlődés alapján — nem közösségi, hanem antagonisztikus és abból, hogy rá az elidegenedés jellemző. Az illuzórikus közösségben ezért hiányzik a közösségi létnek az a lényeges kritériuma is, amelyet a közvetlenség jelent.

A megszemélyesítés most már éppen annak a folyamatnak egyik formája, amely által a közvetlenség képzel tbeli szinten létrejön. Ez teremti meg a közvetlenségnek legalább az illúzióját. Emlékezzünk arra, hogy a közösség emberi mivolta részben éppen a közvetlenség, a közvetlen kapcsolatok által valósul és jelenik meg. A nemzet megszemélyesítése, annak egy személlyel való azonosítása teszi tehát lehetővé, hogy a nemzetnek ezzel a személlyel azonosuló egyede emberi, ember közötti kapcsolatként valósítsa meg a nemzethez való viszonyát és hogy ugyanakkor képzeletbeli emberi jellegre építse a nemzettel való azonosulását. Tulajdonképpen az történik, hogy magát is és a „nemzet képviselőjét" is azonosítja a nemzettel és így kettőjük között azonosulás típusú kapcsolatot tételez, mégpedig közvetlen interindividuális kapcsolat formájában. Persze ez a képzelet szintjén valósul meg — de másként nem is tételeződhet a nemzet emberek közötti közvetlen kapcsolatként. Tehát ez a képzeletbeli közvetlenség hozza létre a hiányzó reális közvetlenség-kritérium helyett — az illuzórikus közösségnek létéhez szükséges — pótlékot.

A nemzet ilyen módon „megközelíthetővé" is válik, emberi arculatot is kap. Ami a megközelíthetőséget illeti: istenhez mindig lehet fordulni és szükség esetén létezik a földi helytartó is, a misztikus test látható feje. Ugyanígy van ez a nemzet megszemélyesítésével is: csak itt isten és a „földi helytartó" többnyire egy személybe olvad össze, illetve itt isten szerepét is betölti a „látható fej" és (általa) maga a nemzet. Ezáltal lesz „isten" magában a vele azonosuló egyedben is jelen — hiszen ő (is) kitüntetett tagja a nemzetnek. A misztikus test itt eggyé válik a „fejjel", a láthatóvá tett megtestesítésével. S mindez emberi léptékben valósul meg, vagyis evilágbeli misztika módjára.

A megszemélyesítés mindig abszolutizálás, de sajátos formában az. A sajátos jelleg abban van, hogy a „látható fej" abszolutizálása és eszményesítése a nemzet abszolutizált képének vetülete. Az idealizálás áttevődik a „látható fej"-re, aki a „jó" megtestesítője lesz. De mert a már ismert mechanizmusok

szerint ez az abszolutizálás járulékos ellenpólust igényel: megjelenik mellette a „rossz" különválasztott megtestesítése is. Jellegzetes típus, amikor a „jó"-t képviselő „látható fej" mellett ott vannak a „gonosz" miniszterek (vagy miniszter). A „gonosz"-ak — ezek a miniszterek — lesznek azok, akik a bajok forrásai, de ők azok, akik miatt a nemzet „ideális feje" „nem tud" a dolgokról, akik rosszul tájékoztatják őt, akik megakadályozzák, hogy igaz adatok jussanak hozzá. És ehhez a mitológiához tipikusan hozzá tartozik a „ha tudná", a „szólni kellene neki" fordulatok. Az abszolutizálás ezt a struktúrát mint természetes formát az abszolutizmus különféle formáiban találja meg.

Ezek a tények azt mutatják, hogy a nemzet (mint illuzórikus közösség) — e mitológia következtében — természetesen tendál valamiféle abszolutizmus felé. De ez csak irányultság: nehéz helyzetekben, válságidőben erőteljesebben érvényesül, békésebb, kiegyensúlyozottabb viszonyok között viszont elhalványul. De éppen ebből érthető, hogy az abszolutizmus — fennmaradása érdekében — legjobban a krízishelyzeteket tudja felhasználni. Ezért igyekszik (szükség esetén) ilyen helyzeteket létrehozni, vagy legalább látszatukat megteremteni. A valódi veszélyekre való hivatkozás, veszélyek felnagyítása vagy kitalálása, a bűnbak gyakorlat sokoldalú felhasználása mint bizonyíték a veszélyre: ez a nemzeti keretek közt létező, illetve nemzeti jellegű abszolutizmus természetes fegyvertára.

Különösképpen megfigyelhetők ezek a folyamatok háború esetén. S ez azért van így, mert bizonyos értelemben a háború a nemzet legsajátlagosabb „vállalkozása". Bizonyos értelemben: ebben a helyzetben a tagadás (a más nemzetekre vonatkozó negáció) — mégpedig annak legélesebb formája — a társadalom egész tevékenysége felett uralkodik. Márpedig a nemzet lényegi alapja a negáció és csak ennek fordítottjaként jön létre a belső állítás, amely az azonosulás nyomán összetartó erővé lesz. Így lévén, éppen a háború alkalmával jön létre olyan helyzet, amely lehetővé teszi, indokolja, sőt megköveteli a legeksztatikusabb magatartást, az önmagát alárendelő és feláldozó magatartást: a „nemesebb" fél győzelme érdekében. A nemzet (mint illuzórikus közösség) ilyenkor mintegy aktivizálódik. A megszemélyesítésről mondottak alapján viszont érthető, ha ekkor kiemelt szerephez jut a „vezér". A történelem bőséges példákat nyújt erre: a francia történelemből hivatkozhatnánk Napóleonra, de ilymódon mitologizálódott Clémenceau is, vagy Angliában (a második világháborúban) Churchill, a németeknél Bismarck és így tovább. Legélesebb kifejeződése ennek, amikor az egyének szó szerinti önfeláldozásukat a megszemélyesítő nevéhez kapcsolják: az ő neve az áldozat megszentesítésének varázsigéje.

A megszemélyesítés szerepe az is, hogy általa a — lényegileg negációra épülő — illuzórikus közösség (illetve a vele való azonosulás) pozitívumként, állításként tételeződhet. A szentesítő névnek nincs, vagy alig van kifelé irányuló negáció jellege. Funkciója inkább az illuzórikus közösségen belüli. Ahhoz ugyanis, hogy kifelé is szerepe lehessen, szüksége lenne, hogy a perszonifikációt a kívülálló, a szembenálló nemzet is elismerje, azt valamilyen módon elfogadja. Ami csak végletes esetben történhet meg. És akkor is úgy, hogy a szóban forgó személy a másik nemzet tagjai számára a „rossz", a „gonosz" megszemélyesítője lesz. Tehát a szembenálló nemzetre vonatkozó tagadást fogja megszemélyesíteni. És csak ha ez már létrejött, csak akkor jöhet létre ennek ellentétes formája: válhat (e „gonosz"-kénti megtestesítés tagadásaként) a belső, azonosulást jelentő állítás kifelé irányuló konkrét negációvá.

Mindez egyáltalán nem jelenti, hogy a megszemélyesítés nem tartalmaz eleve tagadást. Csak ez eredeti formában nem „kifelé" irányul, hanem funkciója szerint az illuzórikus közösségen belül marad. Mégpedig annyiban, amennyiben a perszonifikáció az illuzórikus közösségen belül valóban létező heterogenitás tagadását, vagyis valójában az e heterogenitáson belül létező más és szembenálló törekvések tagadását szolgálja, illetve személyesíti meg. A nemzeten belül a megszemélyesítés egy partikuláris érdek egyetemesként való állítását jelenti, s így annak az egész közösséggel (illetve érdekével) való — másokra rákényszerítő — azonosítás törekvéseinek eszköze. Mert a nemzeten belüli irányzatok összecsapásában a megszemélyesítés mindig megkülönböztetést is jelent. Annál is inkább, mert itt az irányzatokat megszemélyesítő „képviselők" kölcsönös elfogadása általában tény. Így az egyikkel való azonosulás mindig a többiek tagadását is jelenti. Kiélezett helyzetben azután az uralkodó helyzetben levő vagy abba kerülő irányzat az általa „kiemelt" személyt a nemzet megtestesítőjévé teszi és azt a többiek alárendelésének eszmei eszközeként használja. És különösen fontos, hogy ez éppen a negatív elemek elfedése által valósul meg: az azonosulás alapjait tisztán állításnak mutatja (éppen mert a belső negációt külsővé teszi vagy inkább „átcsúsztatja" az „ellenség" negációjába).

*

Láttuk: a megszemélyesítésnek sajátos dialektikája van. Egy hiány — a közvetlenség nem-léte — miatt az illuzórikus közösség képzeletbeli közvetlenséget teremt, mégpedig az előzetes azonosulás alapján. Ezt a (képzeletbeli) közvetlenséget aztán mint közösségképző elemet építi be az azonosulás további mechanizmusaiba. Ezáltal a viszonyok részben és látszólag megfordulnak: a jelenség látszik lényegnek. Ami által elfedődik a valódi lényeg, és ha az mégis felbukkan, akkor jelenségnek fog látszani. E folyamat konstituens elemet hoz létre, hogy aztán rá hivatkozzék a közösség létének indoklásakor és ezt használja az azonosulás mintegy utólagos megalapozásánál. Az illuzórikus közösségnek azonban nemcsak ez a közösségképző tényezője hiányzik. Ezért hasonló mechanizmusokkal máshol is találkozunk. Mi több, ezt jellegzetesnek tekinthetjük.

A közösség létalapja tulajdonképpen a közös cselekvés, az együttes cselekvés. Ám az illuzórikus közösség nem épül ilyenre, hanem cselekvésegyüttesre: ebben a cselekvések spontán módon, bonyolult totalizációk által válnak egy (elidegenedett) nem-közösségi felépítésű összesség cselekvés-összességének részeivé. Ahhoz azonban, hogy a szóban forgó társadalmi együttes a közösség arculatát ölthesse — tehát képzeletbelileg ilyenként tételeződhessék —, szükség van arra, hogy a spontán cselekvésegyüttest együttes cselekvésnek láttassa, vagy maga hozzon létre olyan cselekvéseket, amelyek valóban együttes cselekvések és így tényleg közösségképzők lehetnek. Az első követelménynek a nemzet (mint illuzórikus közösség) csak időlegesen tud megfelelni. Ehhez ugyanis szükséges, hogy az adott társadalom (illetve társadalmi egység) összcselekvésének valamennyire homogén célszerűségrendszere legyen. Csak ebben az esetben jön létre ennek a teleológiának általános (vagy legalábbis viszonylag általános) elfogadása és ekkor tudják ezt az egyedek sajátjuknak tekinteni. És csak ennek az elfogadásnak alapján jöhet létre olyan azonosulás (a nemzettel mint illuzórikus közösséggel), amely a cselekvésrendszer egészét vállalja és tekinti sajátjának. Ilyenkor az elfogadott cél érdekében végzett cselekvés éppen a megelőző azonosulás alapján és ennek következtében válik vállalttá. Azon

az alapon vállalja tehát mindenki, hogy aláveti magát ennek a (szükséges) célrendszernek és cselekvésrendszernek. De ezen az alapon nemcsak mindenki saját elidegenedő cselekvését, hanem mások idegen cselekvését is sajátként vállalhatja. Megteremtődnek az alapok az önfeláldozó és magatagadó tett feltételei számára is. Érthető azonban, hogy ilyen cselekvési teleológiák viszonylag ritkán jönnek létre. Alkalom lehet erre „a nemzet felemelése" — ez a példa jól mutatja a megelőző azonosulás döntő szerepét: előbb azonosulni kell a nemzettel, hogy a felemelést vállalhassa az ember. Legáltalánosabb lehetőség ebben is a külső ellenséggel való megütközés. Ilyenkor minden kényszerűség és kényszerítő elem közösségen kívüli tényezőkhöz kapcsolható, az egyén önfeláldozásáért való felelősség az ellenségre hárítható. És ilyenkor nyíltan megjelenhet a negációelem is, vagyis éppen az, amely a nemzeti mitológia leglényegesebb konstituens tényezője. Nem véletlen tehát, ha éppen a háborúk képezik a nemzetnek (mint illuzórikus közösségnek) klasszikus kialakulási körülményét. A magyar történelem a szabadságharcra, a francia a napóleoni háborúkra, a német a bismarckiakra utal és így tovább. Persze ezek a háborúk az uralkodó osztály helyzetét szilárdítják meg, és ez szorosan összefügg a nemzetnek (mint illuzórikus közösségnek) lényegével. Ezért van aztán az is, hogy vesztett háborúk gyakran vezetnek forradalomhoz. Valóban zseniális volt tehát Lenin első világháborúbeli jelszava: a defetizmus.

Az illuzórikus közösség létéhez szükséges cselekvésrendszert viszonylag *állandó* módon csak olyan cselekvések képezhetik, amelyek önmagukban nem bírnak reális értelemmel, és célszerűségük éppen az illuzórikus közösségre való vonatkozásukban van. Ezek lényege, hogy az illuzórikus közösség valóban együttes cselekvése valósul bennük meg. Ezért ezek szükségképpen csoportos cselekvések és a cél megvalósulása érdekében az is lényeges, hogy nincs önmagában levő adott objektivációjuk. Az önmagában való értelemnélküliség teszi ugyanis lehetővé, hogy kitüntetett módon váljanak az illuzórikus közösségben való részesedés megvalósításává. Egyszóval, hogy misztikus-metafizikus tett legyenek. Általuk részesül az egyed a közösségben, de ugyanakkor azt — mint a közösség misztikus testének része — egyben létezteti is. Ilyen cselekvések a ceremóniák. A ceremóniák mint a közösségben való részesedés formái és mint annak fenntartó tettei megszentesítő erővel bírnak: ünnepet hoznak létre. Az ilyen ünnep tulajdonképpen maga is (mint olyan) az illuzórikus közösségben való részesedés ceremóniája. Mindezek a cselekvések érthető módon mindig kapcsolódnak a mitológiához: gyakran éppen a közösség létrejöttének eseményét „újítják" meg. Vagyis „születésnapi" ünneplések. Klasszikus a keresztényi Úrvacsora, de ugyanilyen értelmű ünnepe a franciáknak július 14-e, a magyaroknak március 15-e és augusztus 20-a.

A ceremóniák lényegéből fakad, hogy ezeket az illuzórikus közösség egyedei csoportjainak együttesen kell végezniük ahhoz, hogy azt éppen együttes cselekvésként valósíthassák meg. És minél inkább érvényesül az együttes jelleg, annál inkább valósul meg közösségfenntartó metafizikus értelmük. Ez az értelme a közös éneklésnek: legyen az protestáns zsoltáré vagy nemzeti himnuszé. (Prózaibb, de bizonyos fokig ebbe a kategóriába tartozik például a katonadalok alkalmi éneklése. Finomítottabb formában pedig rokon jellegű lehet a népdalok éneklése is. Persze ez utóbbi esetben az „anyag" nem a nemzeti, hanem a népi kultúra és ez megváltoztatja a helyzetet: a tartalom pozitív és emberi arculatú lesz.)

A ceremóniák értelme azonban nemcsak az egyesítés, nemcsak az, hogy ezek az azonosulás aktusai. Megkülönböztetés is érvényesül itt, s ez nem is lehet

másként — már az illuzórikus közösségbeli negáció szerepe miatt sem. A különböző (megkülönböztető) szimbólumokat általában ilyen ceremóniák során szokás megszentelni. És a zászló vagy a címer legalább annyira megkülönböztető jegy, mint amennyire azonosulás szimbóluma. Sőt ezek tulajdonképpen és elsődlegesen, éppen megkülönböztető jelzések.

A ceremóniák jelentőségének megértéséhez ismerni kell létrejöttük történetét. Ez vonatkozik nemcsak az egyes konkrét ceremóniákra, de a ceremóniára mint olyanra magára is. Mert a ceremónia eredetileg egy reális közösség konstituens aktusa volt. A primitív közösségeknél a beavatás és felavatás éppen a közösségi magatartásrendszerek elsajátítását szolgálta: bevezetés és iskola volt. Ez a reális tartalom csak a későbbi időben vész el, és csak az illuzórikus közösségnél válik puszta szimbólummá. De az illuzórikus közösségnek — jellegénél fogva — éppen erre van szüksége, szimbólumra és szimbolikus cselekvésre.

3

Az illuzórikus közösség eddig vizsgált elemei tulajdonképpen mind olyanok, amelyek a hiányzó közösségképző tényezőt teremtik meg képzeletbeli szinten. Ezért ezeket úgy tekinthetjük, mint amelyek a közösség belső felépítettségét alkotják. Vannak azonban közvetett jellegű konstituens elemek is. Vagyis olyanok, amelyek létükben az illuzórikus közösségre támaszkodva egyben annak bizonyos konkretizációját jelentik és ugyanakkor (és eredetileg) önmagukban is léteznek, tehát önálló célszerűséggel is bírnak. Amennyiben viszont egyúttal konkretizálódást is jelentenek, annyiban ezek is az illuzórikus közösség létének támaszai lesznek.

Minden illuzórikus közösségen belül (jellegének megfelelő formában) léteznek és létrejönnek olyan reális közösségek, amelyeknek vannak reális közösségi létet biztosító feltételei — a viszonylagosság adta határok között.

Az illuzórikus közösség mindig globális jellegű. Minden illuzórikus közösség arra törekszik, hogy egyedeit minél több vonatkozásban saját cselekvési és magatartási normái alá rendelje, hogy az egyedeket minél teljesebben „átfogja". Az illuzórikus közösség azonban túlságosan elvont ahhoz, hogy önmagából eredő struktúrája legyen. Ami különben ellentétes is lenne társadalmi funkciójával. Hiszen éppen a meglevő társadalmi struktúrákra épül, ezekkel való viszonyban alakul ki és ezeket szilárdítja meg. Általános és globális jellege következtében minden létező struktúrát átfog, mindegyikbe behatol, mindegyiket többé-kevésbé maga alá rendeli. Így mindazokat a reális közösségeket, amelyek az adott társadalomban léteznek, igyekszik magához hasonítani és magába olvasztani. (Például így történt a középkorban az egyházközséget jelentő faluközösségekkel, de sok más példát is lehet hozni. És ugyanez a helyzet a nemzettel is.)

Az illuzórikus közösség azáltal, hogy a ténylegesen létező viszonylagos közösségekbe behatol és ezeket átfogja, egyúttal ezeket az illuzórikus közösség létének elemeivé teszi. Ezáltal pedig az illuzórikus közösség valóságos közösségek együttesének látszatát ölti. Ami szükségképpen jelenti az illuzórikus közösség megerősítését, ugyanakkor, amikor a társadalmi valóság szövetébe való beépülést szilárdítja meg. Másrészről viszont az illuzórikus közösség így erősíti meg közösség jellegének látszatát: helyesebben a közösségi volt valóságának látszatát ölti magára.

Az illuzórikus közösség „beépítő" hatásának sajátos következménye, hogy az asszimiláció eredményei kiterjesztődnek (az illuzórikus közösség közvetítésével) más részleges társadalmi egységekre. Így olyan társadalmi együttesek, szervezetek, egységek, amelyek valójában nem közösségek — az illuzórikus közösségek által asszimilált társadalmi funkciójuk szerint — bizonyos mértékig maguk is felöltik a közösség látszatát, vagy ami gyakoribb, olyan igényekkel lépnek fel, mintha közösségek lennének. S erre az igényre építve, erre hivatkozva, az egyedektől alárendelődést követelnek meg. Ami aztán ismét a fennálló társadalmi rendszer közvetlen erősítését eredményezi.

Egy külön és sajátos csoportot alkotnak azok a közösségek, amelyek létalapja az a tény, hogy egyedei egyaránt az illuzórikus közösséghez tartoznak és azzal azonosulnak. Ezekben az esetekben ez az azonosulás lehetővé teszi, hogy egy alkalmi együttes reális közösséggé álljon össze. Minthogy létalapjuk az illuzórikus közösség, ezért ezek tulajdonképpen másodlagos közösségeknek mondhatók. Az ilyen reális közösségek létében egy konkrét helyzetre adott válasz fogalmazódik meg (persze az illuzórikus közösség jellegének megfelelő értelemben). Vagyis egy konkrét helyzetre az emberek egy csoportja olyan tevékenységekkel válaszol, amely megfelel az illuzórikus közösség által megfogalmazott magatartási rendszereknek, gondolkodási módnak és az ezekből eredő célkitűzéseknek. Ezekben valóban — de viszonylagosan — együttes cselekvés jön létre. Így aztán olyan feltételek és alapok alakulnak ki, amelyek következtében az ilyen másodlagos közösség egyedeinek cselekvései olyan rendszerré állnak össze, amelyen belül a tevékenység megosztottsága önkéntesen vállalt.

Ezek a másodlagos közösségek azonban nemcsak az adott társadalmi helyzetnek megfelelő mértékben viszonylagosak, hanem sajátos struktúrájuk miatt fokozottabban azok. Már csak azért is, mert létalapjuk az illuzórikus közösséghez való tartozás, az azzal való azonosulás. Amiben lényegi alávetettség és többé-kevésbé tudatos alárendelődés fejeződik ki. Ez az alárendelődés a feltétele a másodlagos közösségen belüli önkéntességnek. Az alárendelődés tehát alapbeli jellegzetesség, s a másodlagos közösségeket mindig lényegi függőségi viszony jellemzi. Viszonylagosságuk éppen ennek következtében lesz szükségképpen fokozott.

Ilyen típusú közösségek jönnek létre például akkor, amikor a nemzet egy része egy másik nemzet uralkodó társadalmán belül létezik. Ilyenkor védelmi közösségek jönnek létre. S ennek függvényeként hasonló jelenségek figyelhetők meg, amikor egy nemzethez tartozó egyének csoportja egy más nemzetbeli nagyobb csoportba sorolódik be. Például egy más nemzeti állam hadseregében a kisebbségi eredetű katonák. Amikor az egyedek ilyen módon csoportosulnak, akkor az egy kicsit rokon és folytatása a „földiek" közötti összetartásnak. De ennek igazi alapja mégis az a jellegzetes „közösségi szellem", amely a nemzeti kisebbségeken belül általában kialakul. Ez különben a legkülönfélébb másodlagos közösségi formák létrejöttét segíti elő. Lényegében ez a szellem is védelmi jellegű, s a másodlagos közösségek ilyenkor mind védelmiek. A nemzeti alapon álló reális közösség legjellegzetesebb formái talán éppen ezek. Bennük egy hátrányos helyzetre vagy elnyomásra való válaszról van szó, tehát egy rájuk mint nemzeti csoportra irányuló negáció tagadásáról. E kettős tagadás mindkét eleme a nemzetre vonatkozik és ezáltal érthető módon erősödik a nemzettel való azonosulás. A kötelékek pedig aktív közösségstrukturáló elemek lesznek. Annál is inkább lehetséges ez, mert hiszen a közösség mindig is és lényegénél fogva valamilyen függőség elleni védekezés volt.

Ilyen jelenségek nemcsak a nemzetnél figyelhetők meg, de minden illuzórikus közösségnél, amely elnyomott helyzetben van. Ilyenkor, és ezen az alapon, szinte mindig létrejönnek reális közösségek. Fontos azonban kiemelni, hogy erejük az elnyomással szembeni ellenállásból vagy harcból fakad. Bármily fontos szerepet is játszik ekkor az illuzórikus közösséghez való tartozás — és tényleg azt játszik, hisz ez az elnyomás oka s e közösségek koherenciája nagyon is függ az illuzórikus közösség ideológiájának jellegétől —, a helyzet nyomán mégis az elnyomás elleni harc kerül előtérbe. S mint ilyenek, ezek egyben az ember elemi „jogainak" védelmezői: az emberi lét elemi formáiért való harc eszközei lesznek. Ez pedig az emberi mivolt tételeződésévé teszi őket: pozitív tartalommal tölti meg őket.

Uralkodó helyzetben levő nemzetnél vagy általában illuzórikus közösségnél gyakorlatilag ritkán jönnek ilyen reális közösségek létre, s ha igen, akkor azok vagy nem tudnak tartósan fennmaradni, vagy sajátos társadalmi tartalommal bírnak. Formálódhatnak (sajátos körülmények között) reális aktív közösségek, mégpedig éppen a nemzetre való hivatkozással, de ezek a társadalmon belüli struktúrák és szervezetek determináltsága szerint s ennek eredményeképpen mindig partikuláris társadalmi érdekek kifejeződései. Amikor ezek hatalomra irányuló törekvésekhez kapcsolódnak — többnyire egy olyan nemzeti hatalomra, amely egy nemzeten kívüli célt kíván megszervezni —; akkor ezek az illuzórikus közösség sajátos kifejeződései és sajátos konkretizációi lehetnek. A kifelé irányultság ez esetben szükségképpen jelent élesebb agresszivitást, mint amilyen az illuzórikus közösség adott pillanatbeli uralkodó tendenciáját jellemzi. Ezek az együttesek, éppen mert a polgári nemzeten belül léteznek és erre a nemzetre hivatkoznak, maguk sem lehetnek mások, mint a fennálló elnyomási struktúrák fenntartását, sőt annak erősítését célzó együttesek és társadalmi tendenciák. E három tényező: a fokozott agresszivitás, a fokozott konzervativizmus és az ezek érdekében történő hatalomratörés olyan jellegzetességei az ilyen aktív nemzeti együtteseknek, hogy őket fasisztoid és fasiszta típusú szervezeteknek, illetve közösségigényű vagy közösség jellegű együtteseknek kell mondani. Persze ezzel kapcsolatosan meg kell jegyezni, hogy ez valójában szélsőséges eset és sajátos helyzethez kapcsolódik.

*

Ha megpróbáljuk összefoglalni az illuzórikus közösség eddigi leírásának lényegét, akkor mindenekelőtt azt kell kiemelni, hogy az illuzórikus közösség nem egyszerűen és csak annyiban illuzórikus, amennyiben illúzió, hogy közösség lenne. Vagyis hogy egy nem-közösségi társadalmi egységet közösségnek mondja, ilyenként kezeli, s ennek megfelelően határozza meg az azt alkotó egyedek hozzá való viszonyát. Arról is szó van ugyanis — és ez igencsak lényeges, hiszen ezek nélkül az összefüggések és folyamatok nélkül az illuzórikus közösség még ilyenként sem lehetne valóságos —, hogy egy megelőző azonosulásra épülve képzeletbeli szinten és módon létrejönnek azok a tényezők, amelyek a közösség létének feltételei, illetve alkotó együtthatói. És mert ezek, bár képzeletbeli szinten, de valóságosan létrejönnek, ezért az illuzórikus közösség éppen képzeletbeliként lehet valóságos társadalmi tény és „működhet" ekként. A megelőzőleg létező s elsődleges alapot jelentő azonosulás viszont olymódon jöhet és jön létre, hogy egy elidegenedetten létező összességben az emberi (valójában „kollektív", de inkább egyénközi, „interszubjektív") szubjektum is elidegenedetten létezik, tehát ebben a megfosztottságban

összekapcsolódás, sőt egy sajátos, negációbeli azonosság létezik. Ezenkívül tény, hogy az elidegenedett együttes „továbbvisz", vagyis a maga módján felel meg bizonyos olyan funkcióknak, amelyeket korábban a közösség valósított meg. A negációbeli azonosság mint az azonosulás alapja most már olyan azonosulást határoz meg, amelyben a tagadás és állítás sajátos egymásba való átmenete és átfordulása, sajátos összekapcsolódása jön létre. A társadalmi egység és az azonosulási struktúra jellege és ezek egymáshoz való viszonya eredményezi, hogy az azonosulás a maga közvetlen felépítettségében mindig mitologikus. És ugyanez a dialektika teszi lehetővé, hogy az egyén végeredményben egy általa tagadott valósággal azonosuljon. Lévén pedig, hogy nem-közösségi társadalmi egységgel azonosul, ezért az illuzórikus közösség egy meghatározott társadalmi rendszerbe való besorolódást valósít meg. Minthogy most már ebben a lényegesek a — mitologikus formát öltő — tagadáselemek, ezért a besorolás egyben a negációtartalom levezetését (ha úgy tetszik félrevezetését) eredményezi. Így lehetséges, hogy az illuzórikus közösség a „nép ópiuma" szerepét töltse be. Minthogy pedig az egyén egy nem-közösségi, egy elnyomási rendszerre épülő társadalomba sorolódik be, ezért az illuzórikus közösség az uralkodó osztály érdekében való békés elnyomás eszköze lesz. Ám a mitológiában a tagadás nemcsak hogy mindig jelen van, de meghatározott történelmi feltételek között a tagadás—állítás-viszony meg is fordulhat: elsődlegessé válhat a társadalomra vonatkozó tagadás. Amikor ez lesz az illuzórikus közösség ideológiáját meghatározó tényező, akkor ez az ideológia a társadalmi lázadás és forradalmi mozgalom eszköze lehet és lesz.

Bármilyen formát is öltene az illuzórikus közösség viszonya a konkrét társadalmi mozgalmakhoz, az illuzórikus közösség jellegénél fogva — vagyis éppen mert egy elsődleges azonosulásra épül — olyan típust jelent, amely mindig az egyének alárendelését valósítja meg és függő helyzetüket szilárdítja meg. Az illuzórikus közösség *alapvető* jellegzetessége tehát, hogy a közösség és annak egyedei között olyan viszonyt hoz létre, amely pontosan ellentéte a valóságos közösségekbeli viszonynak. *Míg a valóságos közösség jellemzője az, hogy a közös van az egyedek összességének alárendelve, addig az illuzórikus közösség az egyedek összességét rendeli alá a közösnek.* Ennek megfelelően az egyik az elidegenedéssel szemben állva létezik, a másikat viszont az elidegenedés határozza meg, annak egyik vetülete, illetve megjelenési formája. Ebből érthető azután az is, hogy a közösségre vonatkozóan egy, a régitől eltérő szemléletmód jelenik meg, olyan, amely a közösség vállalását lényegében egyedül alárendelődésnek és szolgálatnak tekinti.

IV

A valóságos közösségek története azt mutatja, hogy viszonylagosságuk fokozatosan nőtt, mígnem a polgári társadalom elhozta a gyorsuló bomlást. Ezt az állítást az illuzórikus közösség jellegének és hatásainak ismeretében még határozottabbá tehetjük. (Hiszen ekkor a közösségi viszony maga is visszájára fordul: már nem az együttes rendelődik alá — viszonylagosan — az egyedek összességének, hanem éppen hogy az egyedek kerülnek az illuzórikus közösségtől egyoldalú függésbe s válik az ahhoz való tartozás szolgálattá és áldozássá.) A modern tőkés társadalomban a bomlás folyamata be is fejeződik:

a régi típusú közösségek megszűnnek létezni. E bomlás „végső" korszakában szükségképpen megváltozik a közösségről alkotott kép, illetve beteljesedik ez a folyamat is. Általánossá és uralkodóvá az a felfogás lesz, miszerint az egyénnek a közösséghez fűződő viszonya szolgálat-szemlélet, amely csak alárendelődési viszonyt ismer el. Olyan felfogás alakul ki tehát, amely ellentétes azzal, hogy a közösség kezdetben (később pedig csökkenő mértékben, de még jó ideig) megfelelt valóságának. Ez a tény késztetett arra, hogy fogalmi elemzésünket ne az általános — és éppen az illuzórikus közösség ideológiájának megfelelő — közösségképre építsük, hanem a régebbi értelmezésmódot tükröző nyelvi anyagra. Arra tehát, amelyet az illuzórikus közösség elfedett, mégpedig annak érdekében, hogy az egyedeket maga alá sorolhassa. Így jutottunk olyan leíráshoz, illetve meghatározáshoz, amely mind a reális, mind pedig az illuzórikus közösség megértését lehetővé teszi és eszköz lehet a történeti folyamat feltárásában is. Ámde ennek során olyan kritériumokra bukkantunk, amelyeknek teljes mértékben egyetlen közösség sem felelt soha meg. Ennek ellenére használtuk a közösség ilyen elképzelését, azt, amelyet talán a „tiszta" közösség fogalmával jelölhetnénk. A „tiszta" közösségnek ez a képe — annak ellenére, hogy ilyen közösségek nem léteznek — mégsem valóságellenes. Azért nem az, mert a közösségben élő emberek törekvését fejezi ki, azt, amely az emberben a közösséggel kapcsolatosan (nyíltabb vagy rejtett formában) mindig létezett. Hogy ez a törekvés nem vezetett „tiszta" közösségek létéhez, ez még nem jelenti, hogy értelmetlen álom lenne. Sőt ez az „álom" időnként és újra meg újra célként is felbukkant. Értéke így nem is annyira a múltra, mint inkább a jövőre vonatkozóan van. Különben éppen ilyen értelemben és ilyen jelleggel fogalmazott Marx is. Nála igencsak lényeges a „tiszta" közösség egyértelműen megfigyelhető eszméje. Az olyan közösség képe, amely az egyén sokoldalú kibontakozódásának társadalmi kerete és alapja kell legyen. A marxizmus így elvileg megfogalmazott célnak a múltbeli közösségformáktól eltérő közösség létrehozását tekinti.[1] Ez az elvi követelmény — egyelőre még inkább elvi formában — társadalmi követelménnyé is válik: a szocializmusban és a szocializmus által. Ennek megfelelően és ennek kifejeződéseképpen jelenik meg a szocialista mozgalomban a közösségi formák igénye, ezek keresése.

A modern polgári társadalom a közösség problémáját a maga módján, de szintén aktuálissá tette. Mégpedig éppen a közösségi létforma teljes megszüntetésének, az egyéneknek atomizált létbe való zárásának ellenhatásaként. Mert a polgári társadalom olyan űrt teremtett az egyén körül, olyan emberitársadalmi megfosztottságot, amely ellen az ember szükségszerűen küzd — s éppen közösséget keresve —, védekezni és lázadni próbál. És ugyancsak a kapitalizmus volt az, amely az egyént — részben izolálása által — teljesen

[1] A „Német ideológiá"-ban olvashatjuk: „Az a látszólagos közösség, amellyé eddig az egyének egyesültek, mindig önállósította magát velük szemben és minthogy egy osztálynak egy másikkal szembeni egyesülése volt, a leigázott osztály számára nemcsak teljesen illuzórikus közösséget, hanem egyúttal új béklyót is jelentett. A valóságos közösségben az egyének társulásukban és társulásuk által egyúttal szabadságukat is elnyerik" (Marx és Engels Művei, **3**, 63.) és: „A forradalmi proletárok közösségében viszont, akik a maguk és valamennyi társadalomtag létezési feltételeit ellenőrzésük alá vonják ... az egyének mint egyének vesznek részt." (I. m. 65.) A „Kommunista Kiáltvány" pedig a célt olyan társadalomban határozza meg, amely „olyan társulás ... amelyben minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele". (Marx és Engels Művei, **4**, 460.)

függő helyzetbe juttatta a társadalmi „gépezetektől", teljesen kiszolgáltatottá tette. És ez ellen is kialakul a védekezés, és itt is a közösség keresése által. Az e társadalom által kiszolgáltatott s izolált helyzetbe zárt ember a közösségben remél kiutat, védelmet a tőkés termelési gépezet uralma ellen, de még inkább az ellen a folyamat ellen, amely — miután éppen a polgári társadalom vitte csúcsra az egyéniesülést — az egyéniség fokozatos megtörésének és szétbomlasztásának irányában halad. Hogy a modern tőkés társadalomban az egyéniség megtörésére irányuló törekvések fokozatosan szélesednek, azt indokolhatjuk akár a manipulációkra, akár pedig a mass-media szerepére való hivatkozással, bár ezek csak részletkérdések ebben. Legjelentősebb talán az, hogy a polgári társadalom alapeszméi és érdekrendszere — amelynek érvényesülése különben összefüggött a közösségek széthullásával — most olymódon teljesedik ki, hogy már az egyénnek egyéniségét is kérdésessé teszi. És ezt éppen azok látják, akik (legalább részben) élvezői e társadalom eredményeinek és értékeinek, de akik egyben szenvedői is e társadalom emberi értéktelenségeinek. Úgy tűnik, mintha ebben a folyamatban csúcsára ért volna a polgári társadalom fejlődése, olyan csúcsra, ahol feltárul értékeinek és emberi mivoltának válsága: egy, a gyökereket érintő válság.

Ilyen okokból és ilyen körülmények között jelent meg és szélesedik éppen a legfejlettebb tőkésországokban a polgári társadalomnak az az elutasítása, amely ezt a tagadást a közösség által próbálja megvalósítani. Amely a felszabadító, az emberi, az egyénre építő közösséget keresi, ennek formáit kísérletezi. Egyelőre még a polgári világ peremén — részben kivonulva belőle. Számtalan formát ölt ez — főképpen az ifjúság körében. A terjedő hippimozgalmak, a családok romjain alakuló kommunák mind ilyen irányban mozgó megoldáskeresések. Az emberi mivolt értékeit és az emberi életformát keresik. Ma ezek a kísérletek még főleg válságtünetek. De kétségtelen, hogy lényegében tagadják és tagadják meg a polgári világot. Ez tartalmukból éppen úgy látható, mint abból a hevességből, amellyel a „társadalom támaszai", amellyel a kispolgárok, a kapaszkodók rétegei, amellyel minden „gut-gesinnt" polgár ezeket a közösségkereső mozgalmakat legszentebb dühvel támadja.

Mindezek a jelenségek ékesen bizonyítják, mennyire igaza volt Marxnak, amikor a kommunizmus közösséggondolatát utópiából valóságos céllá törekedett tenni.

Ami a cél elérésének lehetőségeit illeti, hiba lenne illúzióknak engedni. Mert igaz az, hogy a természetnek való alávetettség megszüntetése mindinkább valóságos és jelenbeli lehetőséggé válik. Ám ezzel a probléma teljes egészében társadalmivá lesz. És ne feledjük, a közösség felbomlási folyamata évezrednyi időkig tartott: egy az eddigiektől eltérő közösségi típus kialakulása sem lehet évtizedes folyamat és terv. Hosszú fejlődés lehet csupán, kicsit fordítottja a bomlásénak: viszonylagos közösségek kialakulása, ezek fokozatos teljesebbé válása stb. És jósolni semmiképp sem lehet. Ma még csak a keresés elejét látjuk, nem többet. És még annyit, hogy le kell gyűrni azt a közösségszemléletet, amely szolgálást hirdet és nem az egyén kiteljesedését, amely alárendeltséget követel és nem a közöst rendeli alá minden, valóban minden egyednek. Azt hiszem, éppen ez indokolja, hogy elgondolkozzunk a közösség felett, ezért van értelme e probléma boncolgatásának.

SZEMLE

A ZENEI RENDSZERALKOTÁS NÉHÁNY PROBLÉMÁJA

*(Gondolatok Bárdos Lajos „Természetes hangrendszerek" c. tanulmányáról)**

VARGA FERENC

A hangszerek fejlődéstörténete az egyetemes művelődéstörténet igen fontos részterülete, hiszen azok készítésének tudománya nemcsak a zenélés alapját jelentette, hanem pl. az ókor aritmetikájának, geometriájának és csillagászatának is olyan társa volt, amely a filozófiai tanításokra, a vallások alakulására, sőt magára az egész kozmogóniára, az embernek a világegyetemről alkotott elképzeléseinek alakulására is nagy hatást gyakorolt.

Hogy ez így volt, s még ma is így van, annak bizonyítására először a világ legtökéletesebb zenei rendszerével, az ún. egyenlően osztott tizenkétfokúsággal kell kissé foglalkoznunk. Azzal a szisztémával, amelyet — bár minden hangoló sikerrel alkalmaz — csak a logaritmus segítségével határozhatunk meg pontosan. Alapelve az oktáv 12 egyenlő nagyságú „félhangközre" (semitoniumra) való osztása. Minthogy az oktáv viszonyszáma 1: 2, az egységnyi intervallumot az $s^{12} = 2$ egyenlet megoldása, az $s = \sqrt[12]{2} = 1{,}05946$ fejezi ki. Ennek egymás utáni hatványai határozzák meg aztán, hogy $c = 1$; a *cisz-desz* = = 1,05946; a $d = 1{,}05946^2 = 1{,}1225$; a *disz-esz* $= 1{,}05946^3 = 1{,}14973$ stb. Szemléletessé tételére, s az összehasonlító zenetudomány által való segédeszközként az ún. Ellis-féle centérték szolgál. Ez az egyenlően osztott tizenkétfokúság minden egyes egységnyi értékét („félhangját") 100 cent nagyságúvá teszi, az oktáv hangköz tehát 1200 centet „ér".

E számunkra sorsdöntővé vált szisztéma elméleti és gyakorlati megalkotása (bár ezt is sokan vitatják) Andreas Werckmeister (1645—1706) és Johann Georg Neidhardt (?—1739) nevéhez fűződik, akik — az őket megelőzők részeredményeit összegezvén és továbbfejlesztvén — a zeneszerzés és az aktív zenélés fantasztikus méretű fejlődését tették általa lehetővé. Munkásságuk eredményének jelentőségét talán Johann Sebastian Bach „Das Wohltemperierte Clavier"-ja példázhatná a legmeggyőzőbben, aki röviddel azután, hogy az új rendszert megismerte, billentyűs hangszereit máris aszerint hangolta, és már 1722-ben közreadta az első olyan 24 műből álló sorozatot, ahol minden egyes billentyű egy-egy dúr és egy-egy moll hangnemű prelúdium és fúga alaphangja. Hogy aztán e sajátos elrendezési elv tudatosságát illetően semmi kétség se maradhasson, 1744-ben még egy ilyen teljes sorozatot bocsátott útjára.

Nemcsak a zenetudomány hangrendszerekkel foglalkozó részterületének a feladata azonban, hogy kétkedőnek és ellenfélnek egyaránt bebizonyítsa, miszerint az elmúlt két és fél évszázad minden nagy zeneszerzője ebben a tökéletesnek mondható szisztémában gondolkodott és alkotott, még azok is, akik (bizonyos zenén kívüli „eszmék" szolgálatában) a legádázabb harcot folytatták vagy folytatják ellene.

Az esztétika eszközeinél jóval „zeneietlenebb" módon, de a szakmai tárgyilagosság igényével vizsgáljuk meg tehát ezt a „dodekatóniát", s mert minden zenei rendszer annyit ér, amennyire használható, először a történelmileg legjelentősebb két ősi rendszert, a pentatóniát és a heptatóniát helyezzük el rajta. Mivel ebben a „kommátlan" systema participatumban a forgatás a legegyszerűbb technikai művelet, az eredmény máris készen áll:

A pentatónia:

c — d — é — g — á — c
d — r — m — s — l — d

d — é — g — á — c — d
r — m — s — l — d — r

* Bárdos Lajos: Természetes hangrendszerek; „Harminc írás", Zeneműkiadó 1969.

é — g — á — c — d — é
m — s — l — d — r — m

g — á — c — d — é — g
s — l — d — r — m — s

á — c — d — é — g — á
l — d — r — m — s — l

A heptatónia:

c — d — é — f — g — á — h — c
d — r — m — f — s — l — t — d

d — é — f — g — á — h — c — d
r — m — f — s — l — t — d — r

é — f — g — á — h — c — d — é
m — f — s — l — t — d — r — m

f — g — á — h — c — d — é — f
f — s — l — t — d — r — m — f

g — á — h — c — d — é — f — g
s — l — t — d — r — m — f — s

á — h — c — d — é — f — g — á
l — t — d — r — m — f — s — l

h — c — d — é — f — g — á — h
t — d — r — m — f — s — l — t

Minthogy a „félhangközök" egyformasága miatt a transzformáció sem okoz gondot, közös alaphangra is egészen könnyen transzponálhatjuk a fentieket. Íme a c alapú „enharmónikus" pentatónia:

c — d — é — g — á — c
d — r — m — s — l — d

c — d — f — g — b — c
r — m — s — l — d — r

c — esz — f — asz — b — c
m — s — l — d — r — m

c — d — f — g — á — c
s — l — d — r — m — s

c — esz — f — g — b — c
l — d — r — m — s — l

Ez pedig a *c* alapú „enharmónikus" heptatónia:

c — d — é — f — g — á — h — c
d — r — m — f — s — l — t — d

c — d — esz — f — g — á — b — c
r — m — f — s — l — t — d — r

c — desz — esz — f — g — asz — b — c
m — f — s — l — t — d — r — m

c — d — é — fisz — g — á — h — c
f — s — l — t — d — r — m — f

c — d — é — f — g — á — b — c
s — l — t — d — r — m — f — s

c — d — esz — f — g — asz — b — c
l — t — d — r — m — f — s — l

c — desz — esz — f — gesz — asz — b — c
t — d — r — m — f — s — l — t

A szóban forgó egyenlően osztott tizenkétfokúság „használhatósági mutatója" azonban ennél sokkal, de sokkal magasabban keresendő: a fenti két „enharmónikus" szisztéma ugyanis a „12 kromatikus félhang" bármelyikére (mint alaphangra) ráhelyezhető, de minden későbbi sorképződményt (a dodekafónia „szériáját" is) szabatosan és problémamentesen fogad magába.

Mindez annyira nyilvánvaló, hogy bizonyos *a priori*ként veendő segédeszközök (mint pl. „velünk született akusztikus kvintérzék", „tudatalatti szűrőmunka", „hézagtalan és hézagos kvintrácsozat", „QSL-index" stb. stb.) bevezetésének és felhasználásának a szüksége fel sem vetődhet. Ezek közelebbi szemügyre vétele helyett tehát inkább arra keressünk választ, hogy pl. a dúr- és a moll-hangnemek esztétikai és hangulati ellentéte is az ember tudatos rendszeralkotói ténykedésének az eredménye-e vagy pedig egy, az anyagi valóságon kívüli „Létező" plántálta-e belénk? És az sem lesz egészen felesleges, ha a „diabolus in musica" ügyéről is szót ejtünk.

Ami a dúr és a moll hangnemek hangulati ellentétét illeti, ma már kétséget kizáróan elmondható, hogy az — bár a „nyugati világban" sokáig játszott nagy, sőt döntő szerepet — mindvégig *sajátosan európai* jelenség maradt.

S az sem vitatható, hogy a leghatékonyabb „felvilágosító és meggyőző" tanítói munka ellenére is alig-alig akad olyan zenehallgató, aki — Bach, Beethoven, Chopin, Liszt, Debussy vagy Bartók zongoraműveiben elmerülvén — egyre csak azon kesereg: milyen nagy kár, hogy azok nem a „természeti alapokon nyugvó harmonikus rendszer" 4 : 5 viszonyú „akusztikusan korrekt" nagyterceit tükrözik. S a Bach h-moll misét, vagy a Beethoven IX. szimfónia zárótételét éneklők közül is ritkán választható ki olyan, aki a 2 centtel kisebb „temperált kvintek" miatt bosszankodik. Pedig vannak, akik szerint „A Werckmeister-féle temperálási rendszer valójában elrontott püthagoraszi rendszer ... olyan új értékeket teremt, amelyek eltérnek mind a harmonikus, mind a püthagoraszi rendszertől ... Bizonyos, hogy a kíséret nélküli ének a harmonikus rendszer elveihez igazodik, s a temperált rendszer már *elvileg is hamis* hangközei ... a tiszta intonálást kétségtelenül megnehezítik. Ide vezethető vissza, hogy szaktekintélyeink a zongora melletti karénektanítást erősen tilalmazzák."[1] Vagy pl.: „A zeneelmélet abból indul ki, hogy adva van a törzshangsor, melynek közismert szerkezeti képlete 2 egész + 1 fél + 3 egész + 1 fél. Ennek és a dúr-hangnemek kvintrokon összefüggései alapján építi ki a teljes dúr-rendszert. Majd a hangnemek paralel összefüggései alapján a dúr-rendszerből vezeti le a moll-skálák rendszerét. A teljes dúr- és moll-rendszert azután az előjegyzések sorrendjében a hírhedt ‚kvintkörbe' foglalja .... Ennek a gyakorlatban jól bevált rendszernek fő hibája, hogy nem derül ki, miként keletkezik maga az alapul szolgáló törzshangsor. A másik ellentmondásra az ad okot, hogy a szekundok kommakülönbségeit, melyeknek az éneklésben gyakorlati fontossága van, teljesen figyelmen kívül hagyja. Ezek a hiányosságok *kényszerítik a fizikát* a zeneelmélettel polárisan ellentétes utakra. A fizikának *abból kell* kiindulnia, hogy a zenének *egyetlen természeti alapja a felhangsorból adódó dúr-hármashangzat*. A továbbépítkezés elve a dúr-hármashangzatoknak szintén a felhangsorból kimutatott kvintrokonságán alapul."[2] Továbbá: „A hangnemek kvintrokonsága igen alkalmas arra, hogy kereteiben a hangrendszer függően maradt fontosabb problémáit végleg felszámoljuk. Tudjuk, hogy az előjegyzésben egymástól elkülönülő hangnemeket a kvintrokon dúr-, illetőleg moll-hangzatlánc fonja egymással szerves egységbe. Lássuk mármost, hogy a *végtelen hangzatlánc* milyen problémákat vet fel? Ha a hangzatláncból a *harmonikus eredetű terceket* elhagyjuk, a megmaradó ‚kvintvázak' egymásba kapcsolódó sora az ún. püthagoraszi rendszert *képviseli*, melynek a *kvintekben való következetes továbbhaladás* az építkezési alapelve ... Az ábráról leolvashatjuk, hogy *IV. fokú kvintrokonság nincs*."[3] És végül: „A püthagoraszi kvintrendszer egyik jellegzetessége, hogy a törzshangsorában csupa nagy egészhang keletkezik, továbbá, hogy az é-f és a h-c félhangok kommával *kisebbek a kelleténél*. Ezt a *hibát küszöböli ki* a harmonikus rendszer azzal, hogy a püthagoraszi főhármasok magas á-é-h terceit kommával lejjebb veszi ..."[4]

(A fentiek történelmietlensége és szakmai képtelensége majd csak a későbbiekben kezd világossá válni. De, hogy az egyenlően osztott tizenkétfokú rendszert sem az ún. „törzshangsorral" kezdtük el kialakítgatni, hanem egyből pontos matematikai meghatározását adtuk, arra emlékeztetni szeretném az olvasót. És abban sem lehetünk egészen biztosak, hogy ha a kis Bachot ekképpen tanították volna meg a szükséges alapismeretekre (az ún. dúr—moll-rendszerre), vajon létrejött volna-e a bachi életmű).

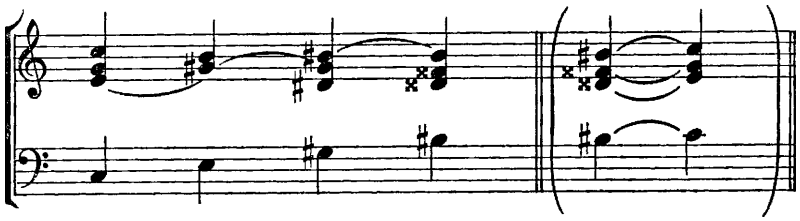
Hogy e tudományosan hangzó kinyilatkoztatások végére járhassunk (számosan esküsznek — sajnos — még rájuk!), először is az ilyen „axiómák" igazságát kell megvizsgálnunk: „a fizikának abból kell kiindulnia, hogy a zenének egyetlen természeti alapja a felhangsorból adódó dúr-hármashangzat".

Tudomásom szerint Marie Mersenne (1588—1648) francia ferencrendi szerzetes volt az ún. „aliquotok" felfedezője, egyértelmű meghatározója pedig az ugyancsak francia

[1] Bodon: „Az intonálás iskolája", 1953, 102.
[2] I. m. 35.
[3] I. m. 72, 73.
[4] I. m. 101.

Joseph Sauveur (1653—1716), a süketnéma matematikus, akinek korszakos jelentőségű tanítását egy harmadik francia, mégpedig Jean Philippe Rameau (1683—1764), a nagy zeneszteoretikus építette be a fokozatosan önállósuló összhangzattanba. „Traité d'harmonie reduite à ses principes naturals" című műve — mintegy véletlenül — éppen az első „Das Wohltemperierte Clavier"-kötet közreadásának évében, 1722-ben jelent meg, s azt a nagy jelentőségű írások olyan sora követte, melyek végül is a „funkcióelmélet" szentháromságtanához vezettek.

Bár minden elismerésünk e nagy triászé, mégsem szabad azt hinnünk, hogy az ún. „természeti alapokon nyugvó harmonikus rendszer" az ő munkásságuknak köszönheti létét.



1. ábra

Hiszen az — mint látni fogjuk — akár Egyiptomban is megszülethetett.

Valaki pl. — az egyik kezén levő öt ujj „analógiájára" — 5 kis búzaszemmel manipulál. Leteszi az elsőt, s hozzá — csak úgy találomra — a másodikat, majd így spekulál: a 2 búzaszem (2 pont) csak 1 távolságot (szakaszt) jelöl, vajon megszüntethető-e ez az ellentmondás? Némi töprengés után úgy véli, minden megoldódik, ha az egyik magocskáról azt állítja, hogy „ez a kezdet", a másikról meg, hogy „ez a vég", s az elsőről azt képzeli, hogy az egy tetszés szerint elhelyezhető 0, vagyis a létezővé tett semmi. Örömmel látja, hogy így a 0-tól az 1-ig most már valóban csak 1 szakasz áll. Aztán fordítva is végiggondolja a dolgot, s látja, hogy így is ugyanaz a helyzet. Aztán a harmadik, a negyedik, s végül az ötödik búzaszem is a helyére kerül, mégpedig úgy, hogy valamennyi az első kettő által megjelölt irányba, és egymástól egyenlő — az első kettő által rögzített — távolságra tevődik.

A „rendszerbe foglalt" 5 búzaszem most így áll előtte:

0	1	2	3	4
.	.	.	.	.
4	3	2	1	0

Ha most kiemeli az 1-est, meg a 3-ast, a maradékot átértelmezi, s megformálja az új — az előbbihez viszonyítottan — kétszer akkora rendszert:

régi:	0	1	2	3	4
	.	.	.	.	.
új:	0		1		2		3		4
	.		.		.		.		.

A gondolatmenet így folytatható:

a) Kiemelem az új rendszer 1-esét és 3-asát,
b) az így kapott 0-1-2-höz (az általuk jelölt egységnyi távolságban) leteszem a még újabb 3-ast és 4-est, s ezzel elkészül az elsőnél négyszerte nagyobb rendszer,
c) de ezt újra és újra megtehetem, a sor tehát folytatható a végtelenségig.

Ha a 3-ast és a 4-est emeli ki, és az egyiket a 0 és 1 közé, a másikat pedig az 1 és 2 közé helyezi (pontosan a középre), kész a felényi nagyságú rendszer:

régi:	0		1		2		3		4
	.		.		.		.		.
új:	0	1	2	3	4
	.	.	.	.	.

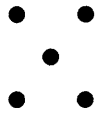
Gondolatilag megfogalmazva:

a) Leemelem a 3-ast és a 4-est,
b) egyiket a 0 és 1 közé, másikat az 1 és 2 közé teszem fél-fél távolságra, így elkészül az első rendszer négyszerte, a második kétszerte kisebb változata,

c) ezt a ténykedést — elméletileg — szintén vég nélkül folytathatom, de még akkor sem juthatok el a 0-hoz.

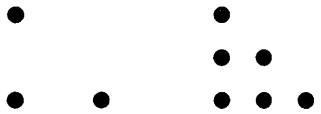
Ha valaki annak a megfigyelése alapján, hogy a Nap sohasem kel fel, és sohasem nyugszik le a nap ugyanazon időpontjában, az 1 napot inkább a Nap e napi delelésétől annak másnapi deleléséig, vagyis a napi legrövidebb árnyéktól a következő napi legrövidebb árnyékig mérte, könnyen eljuthatott arra a következtetésre, hogy a Nap múlt évi leghosszabb és ez évi leghosszabb árnyéka közt kb. 364 nap telik el, s ez — elméletileg — szépen illik a Hold 13-szori megújulásához szükséges napokhoz, hiszen 13-szor 28 éppen 364-et tesz ki.

A világegyetem teremtett voltát, az isteni végtelenségét, az anyagi végességét a papok két — csúccsal összefordított — háromszög bemutatásával „bizonyították".



A felső háromszögről azt állították, hogy az az „elsődleges Forma", az alsó pedig annak csak a „megtestesült mása". Az egyiptomiak ősidők óta ismerték a derékszögű háromszög 3 : 4 : 5 oldalarányú formáját.

A 3 búzaszemből kialakított háromszög újabb 3 búzaszem felhelyezésével a következőképpen alakítható:



Ha valaki a 3 magocska ilyen felhelyezésével megfelezte a 3 oldalt, ezzel 4 egyforma – a kiindulásihoz hasonló, de annál négyszerte kisebb — háromszöget kapott. Az oldalak osztásával keletkezett felső kis háromszögön ugyancsak elhelyezhetett 3 búzaszemecskét — természetesen „analóg" módon —, és rájöhetett, hogyha a végtelenségig folytatná is ezt a műveletsort, a keletkező legfelső kis háromszög még akkor is *anyagilag létező* maradna. Nincs tehát „elsődleges", az anyagtól független „abszolút Forma", az emberi értelem minden ilyesmit az anyagilag is meglevőből vonatkoztatott el.

Arra is korán rájöttek, hogy soha, semmi körülmények közt sem szabad összekeverni a zenei hang és a hangköz fogalmát. Egy önmagában álló szám — amikor a húron hangot jelöl — mindig azt határozza meg, hogy a 0-ig hány egységnyi részecskének kell lennie. A zenei hangnak tehát nincs „körzete", sem föl-, sem lefelé nem mozdítható el következmények nélkül, még akkor sem, ha az elmozdulás olyan kicsiny, amit a fül érzékelni képtelen. Egy-egy — egymással viszonyba állított — számpár viszont a hangköz nagyságát rögzíti, mégpedig akkor a legvilágosabban, amikor mind a két számot a lehető legkisebb alakban nevezzük meg. Ha az ilyen — legkisebbre hozott — „tört" számlálója a nagyobb, úgy a hangközt felfelé, ha meg a nevezője, akkor lefelé kell elképzelnünk. A 30-as szám egymagában azt jelenti, hogy, az ennyi vagy több egységre osztott húron, az általa meghatározott hang a 30. osztási ponton található, a 30/40 (30 : 40) számpár pedig azt, hogy az általa megadott hangköz első határhangja (a kisebbik szám) a magasabbik, s a két hang közt akkora a távolság (a zenei intervallum), mint bármilyen 4 egységre osztott húron a 3-as és a 4-es osztási pontok közötti!

Innen pedig kézenfekvő a következtetés: Ahogyan nincs anyagiság nélkül elképzelhető „elsődleges Forma", éppen úgy nem létezik „abszolút harmónia" sem. Számos — szerkezeti harmóniát megvalósító — zenei rendszer készült már eddig is, és még nagyon sok készül ezután, igazán jónak azonban csak az tekinthető, amelyikben az „ugyanaz és mégsem ugyanaz" érzetét keltő két, 1 : 2 viszonyú, határhang közé a két, 3 : 4 nagyságú, hangközt az alábbi három lehetőség egyike szerint helyezzük el:

12 — 9 — 8 — 6
16 — 12 — 9 — 8
18 — 16 — 12 — 9

Ezt a három „harmóniavázat" pedig úgy kell kitölteni, hogy a — legfelső esetben — a 12—9 közé helyezendő hangok a 8—6 közé helyezendőkkel, egymás közt is, a 3 : 2

arányt mutassák. A középső alkalmazásakor a 16—12 és a 12—9 közé szánt hangoknak a 4 : 3 viszonyt kell mutatniuk. A harmadik eset 16—12 és 12—9 számpárai köztieknek pedig szintén a 4 : 3 szerint kell lenniük.

A legmagasabb rendű „harmónia" azonban az lesz, amikor a két — egymástól 1 : 2 távolságban levő — határhang közé valakinek nem egy, de két vagy több skálát sikerül majd beépítenie, sőt egy új, bonyolultabb rendszerbe több régi, egyszerűbb szisztémát sikerül beolvasztania.

A tennivaló — egy olyan új zenei rendszer megalkotásához, amelyikben az időszámítás és a muzsika ötvöződik össze egyetlen struktúrává — a következő: először olyan 4 szomszédhangot kell produkálni, amely a Hold teljes fényváltozásának egynegyedét, vagyis a „hetet" jelképezheti. Erre a 9 : 8 : 7 számviszonyok által kifejezhető 2 „nagymásod" a legalkalmasabb, mert ha 27 : 24 : 21 alakúra bővítjük őket, s a 28-at kezdőhangként fűzzük hozzájuk, a keletkező szerkezet valóban a csillagászati hét tökéletes zenei jelképe lehet.

Ebből aztán ez a két sor formálható:

a) „szétválasztott tetrachordokkal":

k:		3		9		9	7		2		6		6
he:	84	——	81	——	72	——	63	+++	56	——	54	——	48	——	42
hk:		28/27		9/8		8/7	9/8		28/27		9/8		8/7		
n:	cisz	———	d	———	é	———	fisz	+++	gisz	———	a	———	h	———	cisz

(ahol: k=különbség húregységben kifejezve; he=húregység; hk=a hangközök viszonyszámmal kifejezett nagysága; n=mai ábécés-név)

b) „összekapcsoltan elhelyezett tetrachordokkal":

k:		4		12		12		3		9		9		7	
he:	112	——	108	——	96	——	84	——	81	——	72	——	63	+++	56
hk:		28/27		9/8		8/7		28/27		9/8		8/7		9/8	
n:	gisz	———	a	———	h	———	cisz	———	d	———	é	———	fisz	+++	gisz

Ha a 128 egyenlő részecskére osztott fogólapon pontosan megjelöljük mind a két számsort (a 128-as kalibráció készítési módja a felezési elv alapján: 1—2—4—8—16—32—64—128) és megszólaltatjuk őket, észrevesszük — amint már az egyiptomiak észrevehették —, hogy mind a kettő igazi „éji zene", éppen olyan bágyadt fényű, mint maga a Hold, az éjszaka „égi vándora" . . .

Ilyen esetben a fényes nappalt jelképezheti az a sor, amikor a 28/27 kerül felülre.

Ha az évet nem 12 — egyenként 30 napos — hónapra osztanánk (mint pl. a „két-folyóvölgyében", a sumerek földjén), és nem is 13 — egyenként 28 napos — hónapra, hanem 10 — egyenként 36 napos — „ciklusra", úgy a „nappal zenéjének tetrachordja" ez lehet:

k:		4		4		1	
he:	36	——	32	——	28	——	27
hk:		9/8		8/7		28/27	
n:	é	———	fisz	———	gisz	———	á

A két újabb sor is

a) „szétválasztott tetrachordokkal":

k:		12		12		3		9		8		8		2	
he:	108	——	96	——	84	——	81	+++	72	——	64	——	56	——	54
hk:		9/8		8/7		28/27		9/8		9/8		8/7		28/27	
n:	á	——	h	——	cisz	——	d	+++	é	——	fisz	——	gisz	——	á

b) „összekapcsolt tetrachordokkal":

k:		16		16		4		12		12		3		9			
he:	144	——	128	——	112	——	108	+++	96	——	84	——	81	+++	72		
hk:		9/8		8/7		28/27		9/8		8/7		28/27		9/8			
n:	é	——	fisz	——	gisz	——	á	——	h	——	cisz	——	d	+++	é		

Ezek után a 128-as kalibrációval rendelkező zeneszerszám helyett olyan új hangszert kellett készíteni, amelyiken a húr 1/8-dal hosszabb lesz, hogy a mértékegységet se kelljen megváltoztatnia a 144 esetében.

A papok az időszámítás ugyancsak egy használatos egységéhez, a 30 napos hónaphoz kalkulált, különösen a sumereknél kedvelt hangrendszert is isteni eredetűnek tartották. Pedig annak „őstetrachordja" minden bizonnyal úgy készült, hogy a kísérletezgető ember a teljes húrt 1-nek vette, alaphangnak tekintette, aztán felezgetni kezdte. Közben persze mindent megfigyelt, összehasonlított és mérlegelt, s végül megállapította, hogy minél rövidebb a hangzó húrrész, annál magasabb a keletkezett zenei hang (ha az egyéb feltételek nem változnak!), továbbá, hogy a viszonyba állított két szám esetén is törvényszerűség állítható fel, éspedig: minél kisebb a viszonyban álló két *egymás melletti* szám, annál nagyobb hangköz kifejezésére szolgál, s ennek a fordítottja is igaz. Egy 16 egyenlő részre osztott húron pl. 1-től 7-ig egyre kisebbedő ugrások, 7-től 16-ig pedig egyre kisebbedő lépések vannak. De azt is észrevette, hogy a 16-tól a 8-ig, 14-től a 7-ig, 12-től a 6-ig, 10-től az 5-ig két-két „ugyanaz és mégsem ugyanaz"-féle hang található, ugyanolyan, mint a csak két részre felezett húron a 2-től az 1-ig, s hogy egy befejezett sornak egy-egy ilyen 1 : 2 viszonyú „intervallumban" kell elhelyezkednie.

Ha valaki az emberi kéz 5 ujját nem osztási pontoknak, hanem — mert vastagságuk van — kicsiny hangközöknek jelképezte, s bal kezét úgy fordította tenyérrel maga felé, hogy jobbjának mutatójával a bal kéz hüvelykjétől balra bökvén mondott 15-öt, így tehát a 16 a hüvelyk és a mutató, a 17 a mutató és a középső, a 18 a középső és a gyűrűs, a 19 a gyűrűs és a kisujja közé, a 20 pedig a kisujjától jobbra került. Ezt aztán, hogy biztos legyen benne, fordítva is megismételte:

—15—16—17—18—19—20
20—19—18—17—16—15—

De ezeket a parányi hangközöket nem tudta egy csak 16 részre felezgetett húron megszólaltatni, s minthogy a húrt hosszabbá sem tehette, ezért 32 egységre kellett továbbosztania. Így már gyakran eljátszhatta ezt a 6 hangú (5 közű) sorocskát, s amikor már megszokottá vált, kombinálgatni kezdett, végül különösen feltűnt neki az a lehetőség, amikor a 20—15 határhangok közé a másik két hang így került:

20—18—16—15

A különbségek ugyanis 2+2+1-et, vagyis egész+egész+felet tettek ki, ami 10 : 9, 9 : 8 és 16 : 15 számpárokkal volt kifejezhető, s ráadásul a 20—15 nagyságú két határhang a 4 : 3, a 20—16 távolság pedig az 5 : 4 arányt mutatta. Így jött létre tehát a (mai névvel) *g-á-h-c* . . .

A teljes sor megszerkesztése már „rutinmunka" volt, s pár perc múlva ez állt a sumer „kutató" előtt:

k:		6		6		3		5		4		4		2		
he:	60	——	54	——	48	——	45	+++	40	——	36	——	32	——	30	
hk:		10/9		9/8		16/15		9/8		10/9		9/8		16/15		
n:	c	——	d	——	é	——	f	+++	g	——	á	——	h	——	c	

(Azért lett 60 az alaphang, mert közben el kellett tüntetnie azt a szépséghibát, amit az okozott, hogy 30-as alaphang esetén a 22 1/2 lett volna az elválasztás alsó hangja. Ezt pedig csak a húr további felezésével oldhatta meg, éspedig úgy, hogy a 64 húregységből „lehagyta" a 64—60-at . . .)

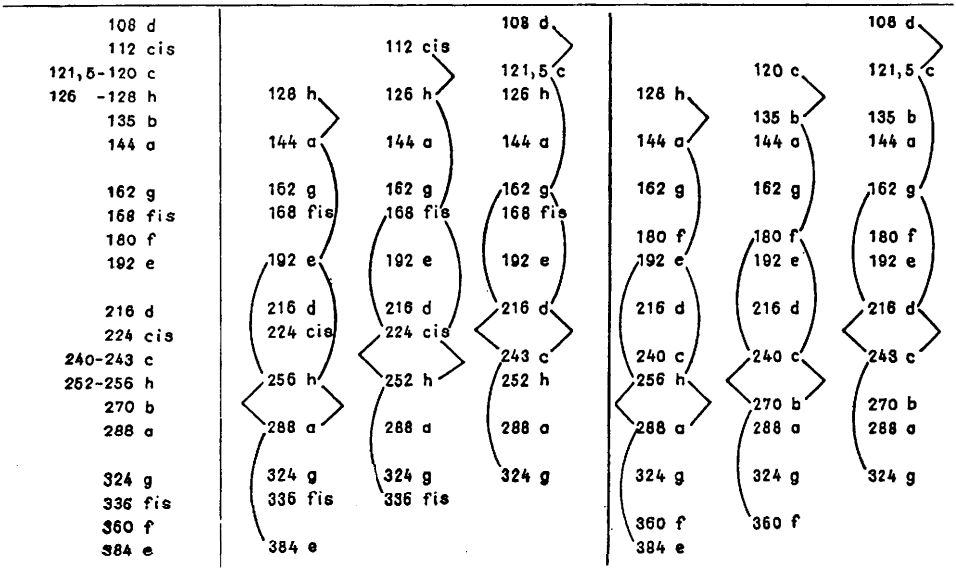
Egyiptomban az volt a kérdés, vajon sikerül-e megtalálni azt az alaphangot jelentő számot, amelyre a bonyolult szisztémát fel lehet építeni. A síklapok által határolt testek arányait nevezetesen egy olyan négyzetalapú gúla alapján, amelynek felszíne és térfogata azonos számot, 384-et tett ki (a gúla adatai: alapél = 12, testmagasság = 8, az oldallap magassága = 10 egység. Egy olyan konstrukció ez tehát, amelyikben a 3 : 4 : 5 oldalarányú derékszögű háromszögnek is fontos szerepe van.), létrejött az alábbi logikai konstrukció. (2. ábra; lásd 510. old.)

Azok között, akik ezt a lényegre szorítkozó rendszeralkotási ízelítőt figyelmesen olvasták el, bizonyára akadnak olyanok, akik, a „természeti alapokon nyugvó harmonikus rendszer" autenticitásának kétségbevonásán túl, az alábbiak megfogalmazásától sem félnének:

a) Bárdos Lajos „Természetes hangrendszerek" c. tanulmányának már első mondata sem fogadható el helytállónak, mert — miként azt a felhozott példákban is láthattuk — többféle, mondhatnánk számtalan „természeti alapokon nyugvó", matematikailag is pontosan meghatározott, egymástól gyakran lényegesen különböző hangrendszer létezett és létezhet. Akik tehát az összegyűjtött folklóranyagot úgy válogatják meg és helyezik rá az európai körülmények közt kialakult vonalrendszerre, hogy intervallumainak az egyenlően osztott tizenkétfokúságtól való eltéréseivel mit sem törődnek, azok szinte

2. ábra

Egyiptomi „enharmónia" készítése



Megjegyzés: Bal oldalon a 28 : 27 : 24 : 21 alaptetrachord 28/27 = 63; 7/8=231; 8/9= 204 centes hangközei, jobb oldalon a 20 : 18 : 16 : 15 alaptetrachord 9 : 10=182; 8 : 9=204; 15/16=112 centes hangközei szerepelnek.

tudományos hamisítást követnek el, mert csak így — csakis így — válhat lehetővé annak feltételezése, hogy „a föld legkülönbözőbb pontjain léteznek" „fajtól, tértől, időtől függetlenül" a leghasonlóbb melodikai alapelemek. Olyan dallamok, mint azok, amelyek pl. a 24—21—18+16—14—12 húrosztási pontokkal jelölhetők (vagyis a délkelet-ázsiai ún. felezett kvartos sorra épülnek), csak akkor rögzíthetők a püthagoraszi rendszer továbbfejlődéséből keletkezett hangjegyírásunkkal, ha különleges jeleket *is* használunk, s a hangközöket viszonyszámokkal vagy centekben kifejezve *is* meghatározzuk.

b) Sokkal inkább hihető az, amit az ókori zenész-matematikusok tanítottak, nevezetesen, hogy az emberi hallás, még a legkifinomultabb is, képtelen egy-egy sajátos zenei rendszer hangközeinek matematikailag pontos meghatározására, mint azoknak az állítása, akik így érvelnek: „a hangtan . . . a hangközöket (hangviszonyokat) általános érvényű arányszámokkal jellemzi, s ezekkel laborálva lépten-nyomon olyan újabb érvényű arányszámokhoz jut, amelyekről mint számokról sincs semmiféle elképzelésünk"[5], hiszen minden hangrendszer legelemibb követelménye a matematikailag pontos meghatározottság, s az összehasonlító zenetudomány egyik legfontosabb feladata éppen az, hogy a szükségszerűen létező, az egyes szisztémák lényegéből fakadó különbségeket *is* meghatározza, érzékelhetővé, összehasonlíthatóvá és érthetővé tegye.

c) Az olyan zenefolklorisztikai elképzelés és gyakorlat, amely a zenei rendszeralkotás időbeni fejlődésének illusztrálására a közelmúltban restaurált gregorián dallamokból kiollózott részleteket, valamint a múlt században elkezdett népzenei gyűjtések egyes dallamait, sőt azoknak is csak a töredékeit, teszi meg „szisztémáknak", s az így létrehozott és bizonyos kronológiai sorrendbe képzelt „infrapentaton" csoportokról, bizonyos „ambókról", „ternókról", „kvaternókról" stb. tárgyal úgy, mintha azok az emberiség zenei fejlődésének „fajtól, tértől, időtől" független — szinte hangról hangra szükségszerűen megteendő — lépcsőfokai lettek volna vagy lennének, ma már teljesen tudománytalannak és a történelmi valósággal szöges ellentétben állónak tekintendő.

d) Ha az ilyen — és ehhez hasonló — hangrendszertani konklúziók, mint pl. ez — „Keleti eredetű népzenénk a maga sajátos útjait járva a Nyugat más forrásokból eredő,

[5] Bodon: I. m 3.

táplálkozó zenéjével azonos végeredményekhez jutott. Nem is lehet ez másként, hiszen a hallásnak egyének, népek, fajok fölött álló törvénye egy és oszthatatlan", illetve: „... a természetes-ösztönös melodika az akusztikus kvintrokonság és a beszédszerű félhangközelség — vagyis természet és Ember — közös művének bizonyul"[6] — igazak lennének, úgy vajon honnan van az, hogy a világ — lélekszámát tekintve jóval — nagyobbik felén még ma is az európaitól lényegesen eltérő hangrendszeralkotási alapelvek érvényesülnek, s olyan ősi szisztémákban gondolkodnak és muzsikálnak, amelyek éppen annyira „természeti alapokon nyugvók, mint akár maga az a szisztéma, amely a megszerkesztendő skála első, negyedik és ötödik hangjaira épült 4 : 5 : 6 viszonyú („akusztikus tisztaságú") dúr- és moll- hármasokkal dicsekszik.

De, hogy a továbbiak miatt természetesen nekünk is szinte axiómaként kell elismernünk néhány (könnyen igaznak tartható) feltételezést, mint pl. azt, hogy bizonyíthatóan hosszú időnek kellett eltelni addig, amíg kialakult az, amit a mai terminológia szerint dalolásnak, illetőleg hangszerjátszásnak tekinthetünk. (Hogy melyik létezett előbb vagy fejlődött gyorsabban, felesleges és meddő vitára vezethetne csupán, s mellékvágányra vinne bennünket.)

És azt is kétségtelennek kell tartanunk, hogy mielőtt az első, még primitív, de már aritmetikusan meghatározott zenei rendszer megszületett, azt rengeteg tapogatózásnak, botladozó kísérletezgetésnek, téves összevetésnek kellett megelőznie, azonban már az ilyen rendszerek megalkotói is pontosan abban tévedtek, amiben Helmholtz és követői, nevezetesen: aritmetikus egyezéseket tekintettek intervallumok azonos nagyságának, tehát egész, illetőleg fél távolságoknak tartották azt, ami centekben kifejezve nagyon is eltért attól, amit a 200 és a 100 jelöl.

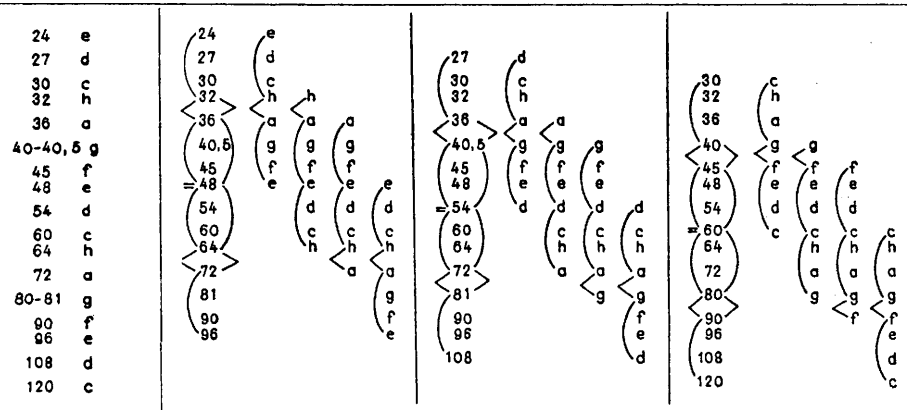
A zenész-matematikusok vagy matematikus-zenészek (akik az építészettől a csillagászatig — úgyszólván — mindennel foglalkoztak), Mezopotámiában is — mint mindenütt — kísérletezgetve számoltak, s mielőtt valamit megcsináltak, szintén alaposan átgondolták a legcélravezetőbb lehetőségeket.

Időszámításuk — mint ismeretes — 360 napos naptári évekkel, s azon belül 12 — egyenként 30 napos — hónappal (6 „ikerhónappal") operált, de a naptári és a csillagászati év különbségét is figyelembe vették, s 6 évenként iktattak közbe egy-egy szökőhónapot. A matematika történetéből azt is tudjuk továbbá, hogy a teljes körvonalat — melyre a sugártávolság hatszor mérhető fel, szintén 360°-ra osztották, s arról is sokat hallottunk, hogy egész számrendszerük a 6-os és a 10-es sajátos keveréke volt. Vajon miért?

Ha nem is a teljes igazságot, de egy fontos részbizonyítékot az alábbiak jelenthetik talán:

3. ábra

Sumer zenei rendszerek I.



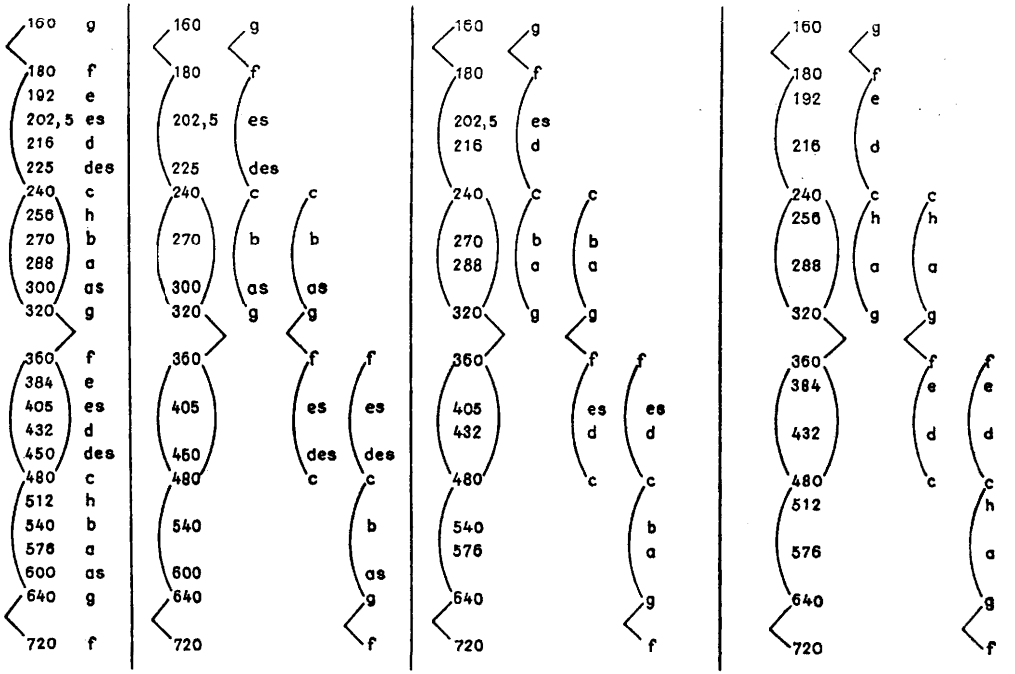
Megjegyzés: Fenti szisztémában a 20 : 18 :16 : 15 alaptetrachord 9/10=182; 8/9=204 és 15/16=112 centes hangközei szerepelnek. Mind a *mi*, mind a *re*, mind pedig a *do* rendszer 2—2 oktávos.

[6] Bodon: I. m. 97.; Bárdos: I. m. 89.

Induljunk ki abból, hogy a 16 részre osztott húr 10—9—8—7 jelű hangjaiból (a 8—7 távolságot megfelezvén) egy 10—9—8—7 1/2 szerkezetű tetrachord szerkeszthető, s hogy ezt 6-szorosára bővítve, majd a kapott tetrachordot fölfelé — a „szétválasztás" szabálya szerint — megkettőzve a 60—54—48—45+40—36—32—30 *c—d—é—f+g—á—h—c* nevezetes sorhoz jutunk, amiből a 3. *ábra* szerinti teljes rendszer formálható. Ám a 60-as szám hatszorosáról is kiderülhet, hogy nemcsak a naptári napok számával vagy a teljes körvonal 360°-os beosztásával lehet azonos, hanem a közös alaphangra „transzponált" *do*, *ré* és *mi* rendszerek egyik határhangját is szolgáltathatja. A 4. *ábra* ezt a nem éppen „természetesen" kalkulált, de nagyszerű szisztémát ábrázolja. (Megjegyzendő, hogy mind a 60-nal kezdődő alapsoron, mind pedig a 360-nal kezdődő „enharmonikus" rendszeren az általuk meghatározott hangok a 2—2 oktávos „kisebb rendszerek" centrumát, a teljes húrhosszúság felét jelentik!)

4. ábra

Sumer zenei rendszerek II.



Ám még az ilyen — nyilvánvaló — összefüggéseknél sem szabad megállnunk, mert a 360 hatszorosánál, vagyis a 2160-nál egy még ennél is nagyobb zenei és matematikai „szenzáció" várhat ránk, hiszen itt egyetlen oktáv két határhangja közé tömöríthető mind a 3—3-féle „hyper"-, „alap"- és „hypo"-sor, és ez a csillagászati, időszámítási, geometriai és zenei szintézis — minden valószínűség szerint — már az i. e. 3. évezredben készen állhatott . . . *(5. ábra!)*

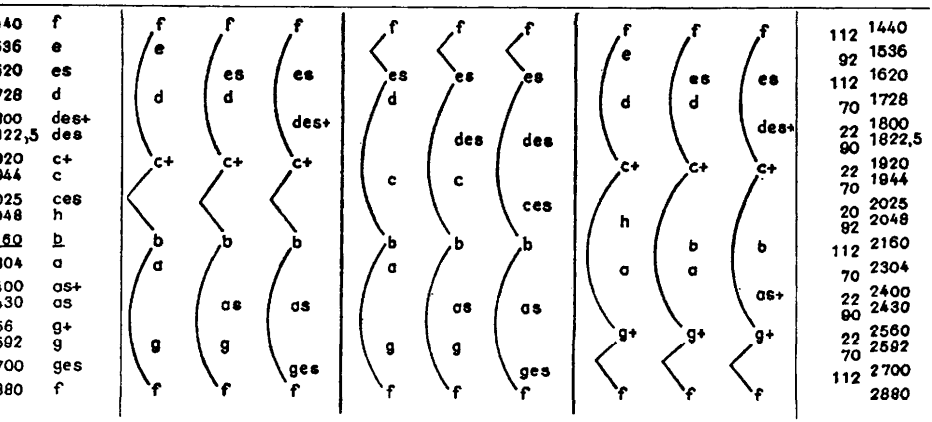
Ezek után — úgy vélem — bizonyítottnak tekinthető, hogy

a) Nincs — mert egyszerűen nem lehetséges — a „természet" kizárólagos működése folytán előállott zenei rendszer, de még csak egyetlen, teljesen magányos zenei hang sem: minden ilyet a kísérletezgető, megfigyelgető, összehasonlítgató és annak alapján kalkulálgató emberi értelem hozott létre.

b) Nem minden zenei rendszer volt „harmonikus". Csak azt tekintették annak, amelyben az oktávnyi szakaszt úgy töltötték ki, hogy a benne elhelyezkedő kvarton belüli han-

5. ábra

Sumer zenei rendszerek III.



Megjegyzés: A jobb oldali oszlopban közölt centértékek viszonyszámai:

112 = 15/16	70 = 24/25
92 = 128/135	22 = 80/81
90 = 243/256	20 = 2025/2048

gok egymásnak megfelelői „egybekapcsolt" módon szintén a kvartviszonyt mutatták, „szétválasztottan" pedig kvintviszonyban álltak.

c) Bizonyos „tudat alatt működő" — főleg kihagyásos — „kvintrács" azonban sem itt, sem pedig — mint majd látni fogjuk — a püthagoraszi rendszerben nem létezett, hiszen akkoriban még a „kanonikoszok" is a „felezés elvét" ismerték és alkalmazták csupán.

További bizonyítékot az ógörögöknél találhatnak, akik a zenei rendszeralkotás terén is sokrétű eredményt produkáltak. Még a fennmaradt (tehát el nem pusztult vagy pusztított) „minta-tetrachordok" száma is olyan nagy, hogy bizton állíthatjuk: minden számottevő matematikus-zenészük megalkotta a maga egy vagy több „harmóniáját", sőt „enharmóniáját", s azokban a legfantasztikusabbnak tekinthető képződmények is megtalálhatók, jóllehet már Püthagorasz és tanítványai kialakították az olyan konstrukciós alapelveket, amelynél csak egyféle „tonosz", mégpedig az oktávba helyezett két kvart, valamint az oktáv különbségét kitevő 8 : 9 viszonyú nagyszekund fordult elő, ami az egyes sorok rendszeren belüli forgatását tette teljesen problémamentessé.

Minthogy egy ilyen — a 256/243 — 9/8 — 9/8 viszonyszámokkal kifejezett — püthagoraszi tetrachordot ma is jól ismerünk, a teljes sort a 486—432—384—364 1/2+324—288—256—243 *c—d—é—f—g—á—h—c* alakban restaurálhatjuk. (Az 512-es kalibráció mellett az 512—486 közti „limma", vagyis a 256/243 nagyságú püthagoraszi „kisszekund" marad vissza.)

E püthagoraszi sor, valamint a már ismert sumer *c*-sor egybevetésénél aztán az a meglepő (az eddigi hangrendszertani elképzelésekkel ellentétes) tény is kiderül, hogy tulajdonképpen nem a tetrachordokat kitöltő 2—2 hang egyike, nevezetesen a terchang, kerül magasabbra, hanem a „harmóniaváz" mind a 4 hangja süllyed egy-egy kommával (22 centtel) mélyebbre:

P: 486 — 432 — 384 — 364,5 + 324 — 288 — 256 — 243
S: 480 — 432 — 384 — 360 + 320 — 288 — 256 — 240

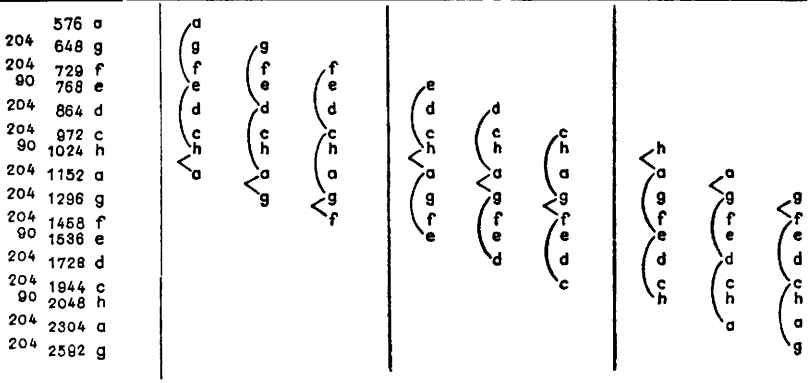
A legegyszerűbb teljes püthagoraszi rendszert — az ún. „systema teleion ametabolon"-t vagyis a „változatlant" — a 6. *ábra* szemlélteti. A hasonló sumer szisztémával összehasonlítva világosan megfigyelhető, hogy a görögöknél azért cserélődött fel a „hypo"- és „hyper"-skálák helye, mert csak egy „elválasztást" használtak, amely így mind a három azonos fajtájú sornál közössé vált.

A püthagoraszi „systema teleion metabolon" (a „változtatható") egy változós megoldását a 7. *ábrán* láthatjuk. Már most észrevehető a számok feltartóztathatatlan növe-

6. ábra

Püthagoraszi rendszerek I.

(„Systema teleion ametabolon")



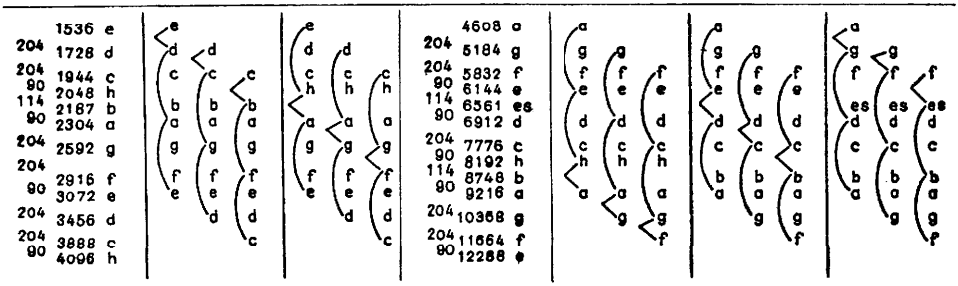
Megjegyzés: A centekben megadott értékek viszonyszámokkal:
204=8/9 90=243/256

7. ábra

Püthagoraszi rendszerek II.

(„Systema teleion metabolon")

„Egyváltozós" *„Kétváltozós"*



Megjegyzés: A centekben megadott értékek viszonyszámokkal:
204=8/9 114=2048/2187 90=243/256

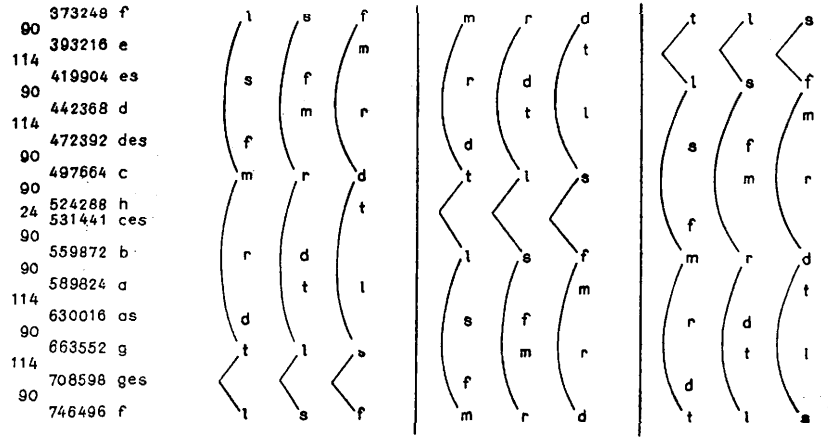
kedése, amit az újabb és újabb kvartok, illetőleg kvintek bevonása okoz, a bonyolultabb szisztémák esetében tehát a „csillagászati" nagyságrend sem okozhatna meglepetést. Az ilyen mikroszkopikus húrosztást — természetesen — gyakorlatilag megvalósíthatatlannak kell tekintenünk. A következő táblázatot — mely a 13 fokú püthagoraszi rendszert illusztrálja *(8. ábra)* nem is azért közlöm, mintha csak egy pillanatig is azt gondolnám, hogy az ókor rendszeralkotóinak ilyen megoldhatatlan feladatokkal kellett volna bajlódniuk, hanem azért, hogy kétségtelenné tegyem: a rendszeralkotónak még a legnagyobb számokról is van „elképzelése", ha azoknak a meghatározását — az objektív igazság érdekében — szükségesnek tartja.

A püthagoreusok azonban ahelyett, hogy az aritmetika nagy számaiba „vesztek volna bele" (jóllehet a püthagoraszi komma 531441/524288-os meghatározása jóval a határokon belül maradt!), egy olyan „átértelmezéses" geometriai módszert alakítottak ki és használtak, ami a legnagyobb mérvű általánosítást tette lehetővé. Egyik ötletes sémájuk pl. ez volt:

8. ábra

Püthagoraszi rendszerek III.

(13 fokú „enharmónia")



Megjegyzés: A centekben megadott értékek viszonyszámokkal:
114=2048/2187 90=243/256 24=524288/531441 („püthagoraszi komma")

a) A teljes húr hossza 1, amely a „H"-t adja (1 : 1).
b) Ennek a felezési pontján a „h" található (2 : 1).
c) Ezt a „h"-t produkáló húrrészt 4-nek értelmezvén, s a fölötte levő szakaszt negyedelvén, 3-nál a felső „é" keletkezik (4 : 3).
d) Az így kapott „é"-t 1-nek gondolva, s tőle ugyanakkora szakaszt lefelé mérve az alsó „é"-hez jutunk (1 : 2).
e) Ezt az alsó „é"-t 4-nek véve, s a fölötte rész negyedelve, a 3-as osztási pontnál az „á" lesz (4 : 3).
f) Az elkészült h — $é^1$ — é — á „harmóniaváz" mintájára rögzíthető először az á — d^1 — d — g, majd pedig a g — c^1 — c — f szerkezet.

Ha ebből a teljes „systema teleion ametabolon"-t akarták kifejleszteni, akkor az „á"-tól az alsó „A"-t (proslambamenos), a „g"-től a „G"-t (gamma) jelölték ki 1 : 2 aránnyal, aztán pedig az „f"-től a felső „f"-et, a „g"-től meg a felső „g"-t határozták meg egyszerű felezéssel. A teljes „változatlan" rendszert tehát a G—A—H—c—d—é—f—g—á—h—c^1—d^1—$é^1$—f^1 g^1—$á^1$ tette ki, s erre vitték fel — a 9. *ábrán* bemutatott módon — az összes „hyper"-, „alap"- és „hypo"-sort.

Amikor viszont az „egyváltozós" szisztéma (a „metabolon") megszerkesztése volt a cél, akkor a három „alapképlet" (a *h*—$é^1$—*é*—*á*, az *á*—d^1—*d*—*g* és a *g*—c^1—*c*—*f*) elkészülte után még a „b"-t is meg kellett keresniük az „f" fölötti 4 : 3 aránnyal.

A „kétváltozós" rendszer csak annyiban különbözött ettől, hogy egy 3 egyenlő részre osztott (helyesebben 3 egységnyi) húron kezdték el a munkát, mert így 2-nél a „fisz"-t kapták, a továbbiakban aztán minden úgy történt, mint az előzőnél (10. *ábra*).

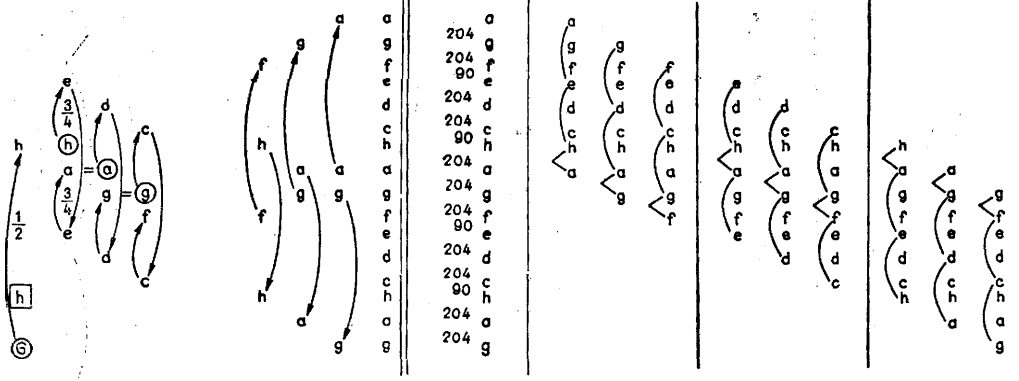
Az egyenlően osztott tizenkétfokú rendszer kialakulása szempontjából oly döntően fontossá vált püthagoraszi szisztémák közül a 13 fokút valószínűleg ezzel a sémával konstruálták meg:

a) A 3 egységnyi teljes húron 2-nél a „fisz" áll (3 : 2).
b) A „fisz"-t 4-nek véve, s a fölötte levő szakaszt negyedelve, 3-nál a „h" van (4 : 3).
c) Az így kapott „h"-t 2-nek értelmezve, a felette levő húrrészt megfelezve, s egy ilyen félszakaszt a „h"-tól lefelé mérve, az „é" keletkezik (2 : 3).
d) Ezzel a — felfelé 4 : 3 kvartot, lefelé 2 : 3 kvintet mérő — sémával kapták meg aztán a teljes c-desz-d-esz-é-f-gesz-fisz-g-asz-á-b-h-c szerkezetet, amelyre a „hyper"-, az „alap"- és a „hypo"-sorokat a 11. *ábra* szerint helyezték rá.

9. ábra

Püthagoraszi rendszerek IV.

(A „systema teleion ametabolon" szerkesztése geometrikusan)

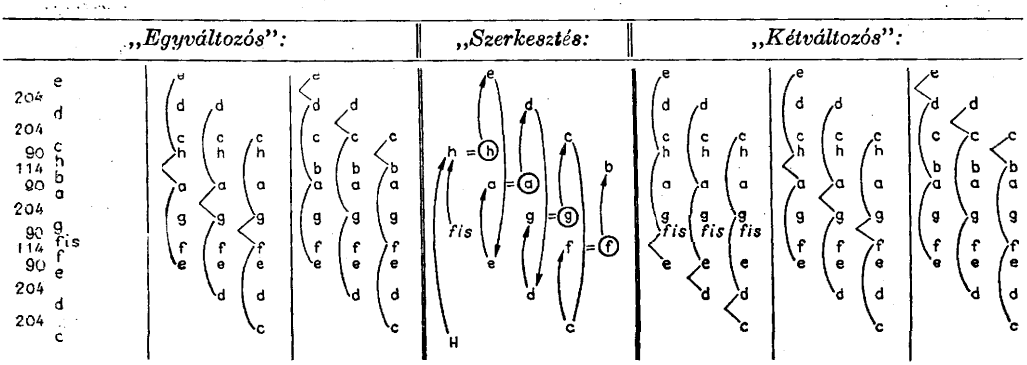


Megjegyzés: A szerkesztés elve: 4/3=kvart föl; 2/3=kvint le; 2/1=oktáv föl; 1/2=oktáv le. Kezdés a 81 egységre osztott húron, ahol G=81 (teljes húr), h=64 és h=32 egység.

10. ábra

Püthagoraszi rendszerek V.

(A „systema teleion metabolon" szerkesztése)



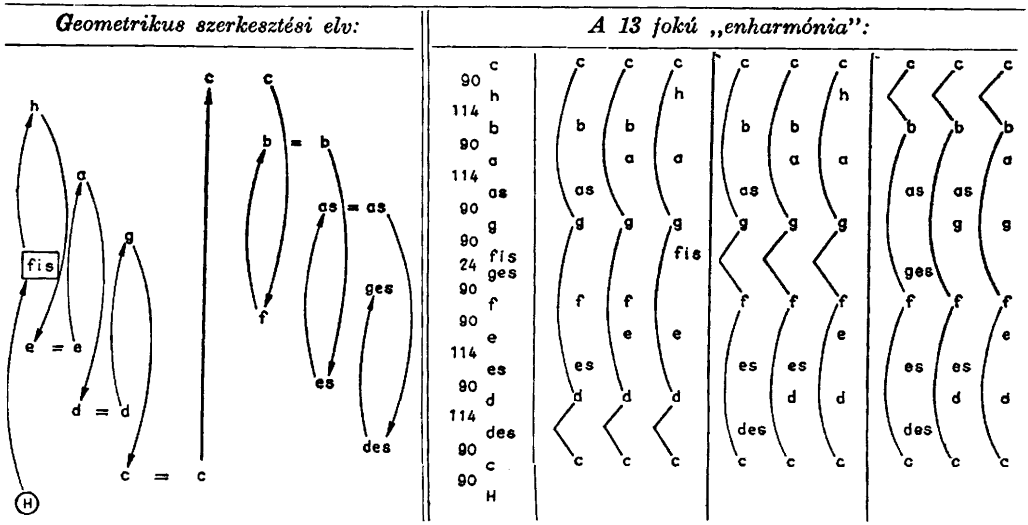
Megjegyzés: A szerkesztés elve: 4/3=kvart föl; 2/3=kvint le; 2/1=oktáv föl; 1/2=oktáv le. Az „egyváltozós" kezdése: H=a teljes húr; h=annak a fele.
A „kétváltozós" kezdése: *fis*=a három egységnyi húr 2-es osztási pontja.

Végül még azt a 23 fokú püthagoraszi rendszert is be szeretném mutatni, amely — a görög ábécé 24 betűjét alkalmazván — valóban a rendszeralkotás „alfáját és omegáját" produkálta. A mai — belőle származott európai — ortográfia, valamint a cent értékek egybevetésénél ugyanis vitathatatlanná válik, hogy az ún. „természeti alapokon nyugvó" szisztéma — melyet csillag emel ki — éppen a felemelt (keresztes) hangokat veszi mélyebbnek, s a leszállítottakat (béseket) magasabbnak (12. *ábra*).

11. ábra

Püthagoraszi rendszerek VI.

(A 13 fokú „enharmónia" szerkesztése)



Megjegyzés: H = a 3 egységnyi teljes húr; fis = annak a 2-es osztási pontja.

Az ókor két további magaskultúrája — a sumer és a görög — ilyen bepillantás-jellegű felkeresése után minden újabb érv nélkül készíthetjük már el ezt a — 4 : 5 : 6 arányt szinte misztifikáló — „tiszta rendszert" is *(13. ábra)*.

Világosan látható, hogy — bár egyetlen komma eltérés azért fellelhető — a sumer „enharmónia" jellegzetességeit őrzi, s minthogy szintén a legegyszerűbb aritmetikai eszközökkel (a „felezési elvvel") készíthető el, így pontosan azt a mértékrendszeri tökéletlenséget teszi meg „természettörvénynek", amelynek kiküszöbölését a püthagoreusok tették lehetővé. Mert sem a 4 : 5, sem pedig az 5 : 6 viszonyszám nem használható egy valamennyire is bonyolult szisztémát létrehozó mértékegységként, mégpedig nemcsak azért nem, mert a náluk sokkal jobban alkalmazható 2 : 3-mal és 3 : 4-gyel — már egészen „rövid távon" is — divergálnak, hanem legfőképpen azért nem, amit propagálói ilyen „dicsérőleg" mondtak el róla: „... a hangoknak ilyen módon való létrehozása mind horizontálisan, mind pedig vertikálisan a végtelenségig folytatható. Ezt a végtelen sok hangból álló hanghalmazt nevezzük tiszta rendszernek."[7] Ez — véleményem szerint — nem más, mint az immateriálisnak és megismerhetetlennek tartott „egységes egész" fogalmának abszolutizálása, vagyis a legnyilvánvalóbb holizmus, mely, a rendszer objektív fogalmával egybevetve, a legmeggyőzőbb cáfolatot önnön méhében hordozza ...

Hogy pedig egy ennyire „tiszta rendszerben" muzsikálván milyen katasztrofális zenei élményekben részesülnénk, már az alábbi két kis egybevetés is félelmetesen érzékelteti; a *c—cisz—d—disz—é—f—f—é—f* dallamocska pl. így fest a püthagoraszi (P), az egyenlően osztott tizenkétfokú (E) és a tiszta rendszerben (T):

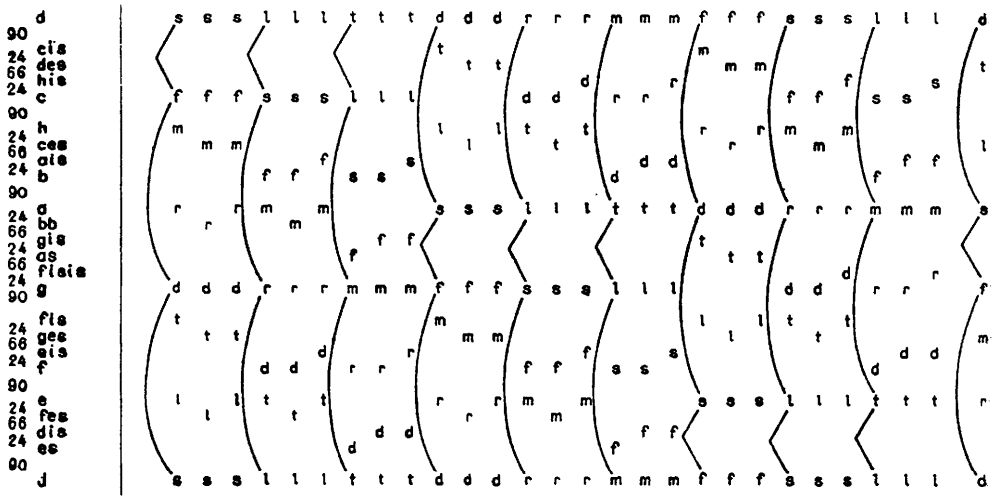
	c	cisz	d	disz	é	f	f	é	f
P:	114	90	114	90	90	—	90	90	
E:	100	100	100	100	100	—	100	100	
T:	92	112	70	112	112	—	112	112	

[7] „Zenei Lexikon", 1965; „Tiszta rendszer" címszó alatt.

12. ábra

Püthagoraszi rendszerek VII.

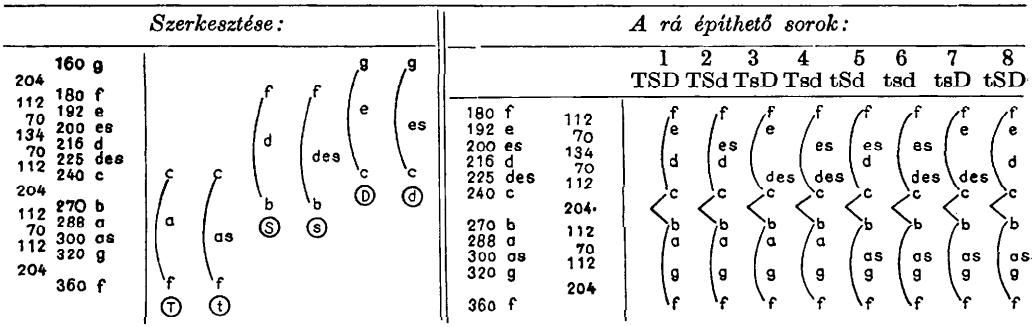
(A 23 fokú teljes „enharmonikus" szisztéma)



Megjegyzés: Jobbra a legutolsó sorban (függőlegesen!) az ún. „természeti alapokon nyugvó harmonikus rendszer" dó-sora áll. A bal oldali első függőleges oszlop ábécés nevei meggyőzően mutatják azt, hogy ez a szisztéma a püthagoraszi rendszerből származó európai hangjegyírás elveivel kibékíthetetlen ellentétben áll. A mi helyén álló „harmonikus" *fis* és a püthagoraszi *ges* eltérése 2 cent (egy schisma), pontosan akkora, mint az egyenlően osztott tizenkétfokú és a püthagoraszi rendszerek tiszta kvintjei között!

13. ábra

(„A természeti alapokon nyugvó harmonikus rendszer")



Megjegyzések:
T = dúr Tonika
t = moll tonika
S = dúr Szubdomináns
s = moll szubdomináns
D = dúr Domináns
d = moll domináns

1 = dúr
2 = mikszolid
3 = dúr—moll
4 = dúr—eol

5 = dór
6 = eol
7 = harmonikus moll
8 = melodikus moll

A fenti motívum bé-s tükörképében pedig így alakul a helyzet:

	f —— é —— esz —— d —— desz —— c —— c —— desz —— c
P:	90 114 90 114 90 —— 90 90
E:	100 100 100 100 100 —— 100 100
T:	112 70 112 92 112 —— 112 112

(Ha megfontoljuk, hogy a jó hallású zenész a 22 centes szintonikus komma 1/6-át is biztosan érzékeli, úgy az ilyen „rendszerproblémák" gyakorlati fontossága egyszerűen elvitathatatlanná válik.)

A „harmonikus" vagy „tiszta" rendszer alapvetően használhatatlan terc-mértékeiért bizony meglehetősen sanyarú vigasztalást nyújtanak a „moll–dúr", a „dúr–moll", a „dúr–eol" stb. sorok, hiszen azok — a „diatonia secunda" és egyebek sorszerkezeteivel egyetemben — szintén mind a 12 hangértékre transzponálva és tetszés szerint forgatva alkalmazhatók az egyenlően osztott tizenkétfokúságon belül, és még csak véletlenül sem fordulhat elő az, aminek az 1. *ábra* feladványa értelmében elkerülhetetlenül be kell következnie:

P:	c —— é —— gisz —— hisz (= c) 408 408 408	(408+408+408=1224 cent!)
E:	c —— é —— gisz —— hisz (= c) 400 400 400	(400+400+400=1200 cent!)
T:	c —— é —— gisz —— hisz (= c) 386 386 386	(386+386+386=1158 cent!)

Mert „eszményien tiszta" (vagyis rendszerben maradó) intonálás esetén pontosan 50-szeri ismétlésnél emelkednének a püthagoreusok egy teljes oktávot, már a 28-nál esnének a „tiszta rendszer" hívei ugyanannyit, míg a zongorista vagy orgonista (még az összhangzattanban teljesen járatlan és szolmizálni sem tudó „natúr-ember" is) bizton maradna „helyben".

E dolgozat terjedelmének korlátozottsága miatt egy hosszú sor fontos rendszeralkotási és értelmezési problémát nem érinthettünk, pedig olyan izgalmas kérdések is ott lapulnak köztük, mint pl. a „bartóki diatónia" és a „bartóki kromatika" Lendvai Ernő szerinti értelmezése, s az a belőle levont konklúzió, melyet az ő „Bartók dramaturgiája" c. könyvének utolsó oldalán ekképpen fogalmazott meg: Bárdos Lajos — könyvemhez fűzött értékes megjegyzéseiben — „rámutatott arra, hogy az ‚akusztikus' skála hangközeiben az egész európai zene kialakulását és fejlődéstörténetét nyomon követhetjük: a kvint után a nagyterc, majd a szeptim, a nóna, később az akusztikus kvart megjelenésének mindegyikéhez egy-egy zenetörténeti forduló, zenei forradalom évszáma fűződik. Ő figyelmeztetett arra is, hogy az ‚alfa' és az ‚ómega' hangzattípus nemcsak rendszertanilag ellentéte egymásnak, de időrendben is a fejlődés két végpontján áll: az ‚alfa' típus az ősi pentatóniából származik, melynek fokai csupa kvint- és kvartviszonyba fűzhetők; az ‚ómega' típus a fejlődés másik végpontját jelzi: oldottsága abban nyilvánul meg, hogy már egyetlen kvint-, ill. kvartviszonyt sem tartalmaz."

Ha ugyanis az „aranymetszés" (a Fibonacci-féle számsorral) és a „felhangrendszer" (az aliquotokkal) valóban olyan tudat alatt titokzatosan működő, az európai zene egész fejlődését visszamutatóan és előrejelző végzetszerűséggel meghatározó természettörvények lettek volna és lennének, mint ahogyan azt ők maguk látják és tanítványaikkal is láttatni igyekeznek, akkor az a determinizmus dialektikus materialista elméletének, mely „az összefüggések sokféleségének elismeréséből indul ki", s azt tanítja, hogy „az anyag valamely fejlettségi szintjén ható törvényszerűségek továbbhatnak egy magasabb szinten is, de az új körülmények között működésük jellege megváltozik" — legalábbis a zenetudomány e szakterületén —, nem felelne meg. De a bizonyításnak, miszerint európai hírű zenetudósaink e téren is csak bizonyos áldeterminisztikus koncepciókat kreáltak, melyeknek lényege, hogy maga a megismerő emberi elme képzel bele a jelenségekbe olyan „törvényszerű összefüggéseket", amelyek léte és érvényre jutása — az adott körülmények közt — egyszerűen lehetetlen, már a várható vitára, illetőleg egy újabb „apológia" témájának kell maradnia.

ÉSZREVÉTELEK FRANZ LOESER „DEONTIK" C. KÖNYVÉHEZ[1]

SOLT KORNÉL

1. A *deontika* tárgya a „kellések", a parancsok matematikai logikai vizsgálata. Ennek a fiatal tudományágnak ma már jelentős irodalma van. A deontika megalapítója és — egyben — legnagyobb alakja Georg Henrik von Wright.[2] Ennek a tudománynak a gazdag anyagát Loeser „Deontik" c. könyve számos új szemponttal és új gondolattal egészítette ki. Ismertetjük könyvének főbb megállapításait és igyekszünk azokhoz néhány észrevételt fűzni.

2. Milyen célkitűzések vezették Loesert könyvének megírásánál? Korunk a *kibernetikai* forradalom kora. Ma a kibernetika a gazdasági irányítás egyik döntő eszköze. Loeser szerint azonban a modern logika és a kibernetika lehetővé tenné a társadalmi élet *szellemi* (így — többek között — morális) folyamatainak korszerű irányítását is. Az utóbbi tudományos kidolgozása viszont messze elmaradt a gazdasági irányítás elméletéhez képest.

A társadalmi valóság anyagi és szellemi komponensei elszakíthatatlan egységet alkotnak. Egymást kölcsönösen befolyásolják. Ezért a szellemi folyamatok irányításelméletének viszonylagos fejletlensége — Loeser szerint — fékezi a gazdasági fejlődést is. Tehát nagyobb jelentőséget kellene tulajdonítani a szellemi folyamatok tudományos irányításának. (20.)

A deontika *gyakorlati* jelentőségét abban látja, hogy — szerinte — a deontika képes megadni az elméleti alapokat az ember *erkölcsi fejlődésének* tudományos irányításához. (15.) Könyvét első kísérletnek tekinti marxista filozófiai alapokon nyugvó deontika kidolgozására. Olyan deontika megalkotására törekszik, amely csökkenti a szintkülönbséget a szellemi és a gazdasági élet irányításelmélete között.

3. Loeser könyvében a következő témákat tárgyalja:

a) *A deontika jelentősége az erkölcsi fejlődés megtervezése és irányítása szempontjából.*

b) *A deontika problémáinak történelmi kialakulása és azok megoldásának filozófiai előfeltételei.*

c) *Az erkölcsi normák levezetésének elvei.*

d) *Érvényes erkölcsi kategóriák kialakításának elvei.*

e) *A deontika néhány alapproblémája.*

Az alábbiakban egyenként foglalkozunk ezekkel a témákkal.

I. A DEONTIKA JELENTŐSÉGE

4. Miben látja Loeser a deontika jelentőségét? Szerinte nem utópia, hanem reális célkitűzés az, hogy *gondolkodó gépekkel* ki lehessen számítani *erkölcsi tulajdonságok fejlődését*, ki lehessen alakítani *optimális erkölcsi rendszereket*, meg lehessen állapítani, hogy *egy adott erkölcsi normarendszer mennyiben hatékony az adott társadalomban* stb.

A cél — szerinte — a társadalmi fejlődés olyan tervezése és irányítása, amely a fejlődés *valamennyi komponensére* kiterjed. Ezzel szemben a polgári társadalmakban még csak a fejlődés *egyes* komponenseinek tervezését és irányítását dolgozták ki.

A társadalom erkölcsi életének megtervezése és irányítása két feladatot jelent:

a) meg kell határozni azokat a *követelményeket* (erkölcsi normákat), amelyeket a társadalom a szocialista embertípussal szemben támaszt,

b) ki kell dolgozni a szocialista ember *erkölcsi nevelésének módszereit.*

Amint látjuk, Loeser a deontikát nem mint puszta formális logikai elméletet kezeli, hanem — helyesen — mint az erkölcsi nevelésnek, az egyén és a társadalom formálásának, a társadalmi fejlődés alakításának egyik fontos *gyakorlati eszközét.*

5. Szerinte az első feladat olyan tudományos eljárás kidolgozása, amelynek segítségével *a társadalom fejlődéstörvényeiből erkölcsi magatartási szabályok vezethetők le.* Ennek azonban előfeltétele az erkölcsi szabályok logikai szerkezetének, törvényszerűségeinek pontos ismerete.

Úgy véli, hogy a nyugati kísérletek ellenére, ma még nem áll rendelkezésünkre olyan megfelelő *„normalogika"*, amely kellően feltárná az erkölcsi normák logikai törvényeit. Tekintve, hogy az erkölcsi normák a normáknak egy sajátos faját alkotják, helyes elemzésükre — szerinte — csak olyan logika lehet képes, amely kellően figyelemmel van az erkölcsi normák specifikus sajátosságaira.

[1] Franz Loeser: Deontik. Planung und Leitung der moralischen Entwicklung. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1966, 292.

[2] Wright ún. „régi rendszerét" „Deontic Logic" c. értekezése tartalmazza. (In: Logical Studies. London 1957, 58—74.)

A logika tárgya nem korlátozható a kijelentésekre.

A logika kiterjesztése az erkölcsi normákra — „hasznos" mind a *modern logika*, mind a *modern etika* szempontjából, gazdagítja mindkettő tudományos anyagát.

6. Amint látjuk, Loeser — a nyugati terminológiától eltérően — *„deontikán"* nem általában a „kellések" (normák, parancsok, imperatívuszok) logikáját, hanem kizárólag az *erkölcsi normák logikáját érti*. Ilyen módon jelentősen leszűkíti a deontika tárgyát.

Ezzel nem értünk egyet. Úgy véljük, hogy a „deontika" helyes jelentését Wright adta meg. A deontika a logikának az az ága, amely általában valamennyi normára vonatkozik, függetlenül attól, hogy egy norma a normáknak melyik típusába tartozik.

A deontika független nemcsak a normák változó, konkrét tartalmától, hanem a kódex típusától is, amely a normát tartalmazza. A deontika tételei egyaránt érvényesek az erkölcs, a jog, a konvenció stb. normáira. Ezen nem változtat az a körülmény, hogy az erkölcsi normák logikájának — esetleg — lehetnek speciális vonásai a deontikán belül.

7. Loeser csak felteszi, de nem dönti el azt a kérdést, vajon hová tartozik a deontika a tudományok rendszerében. Vajon:

a) etikai jellegű diszciplína-e,

b) vagy *logikai* jellegű diszciplína-e,

c) vagy *önálló* tudomány-e? (57—58.)

Szerintünk a deontika nem etikai tudomány és nem része az etikának, még akkor sem, ha azt értenénk rajta, amit Loeser, ti. az erkölcsi normák logikáját. A deontika az általános logikán belül elhelyezkedő és viszonylagos önállósággal rendelkező *logikai diszciplína*, a modális logikák egyik ága.

Loeser szerint a normalogikának öt önálló területe van: 1. a „Kannsatzlogik", 2. a „Darfsatzlogik", 3. a „Muss-satzlogik", 4. a „Sollsatzlogik" és 5. a *deontika* mint az erkölcsi normákra vonatkoztatott speciális „Sollsatzlogik". (115.)

II. A DEONTIKA PROBLÉMÁINAK TÖRTÉNELMI KIALAKULÁSA ÉS AZOK MEGOLDÁSÁNAK FILOZÓFIAI ELŐFELTÉTELEI

8. Mi a deontika *alapkérdése?* Loeser szerint az, hogy vajon igaz-e Poincarének ez a megállapítása: „A normákat nem lehet kijelentésekből levezetni." Ezt a tételt Jörgensen fejlesztette tovább.[3] Szerinte normák nem lehetnek következtetéseknek sem premisszái, sem konklúziói, mert minden következtetés igazságösszefüggéseket fejez ki, az imperatívuszoknak pedig nincs igazságértékük. (67.)

Ebből a tételből adódik az ún. „Jörgensen-féle dilemma". Ellentét van ui. Jörgensen elméleti tétele és a gondolkodásunkban megfigyelhető tényleges folyamatok között. Gondolkodásunk nagy számban produkálja a „vegyes" következtetéseket, amelyekben kijelentések és normák a legkülönbözőbb pozíciókban szerepelnek.

Loeser nem ért egyet Jörgensennel. A dilemmát a „tények" javára igyekszik feloldani. Ezt írja: „Die Aufgabe der modernen Logik kann doch nicht darin bestehen, das zu leugnen, was tatsächlich existiert. . ." (67.) Sajnálatosnak tartja, hogy Jörgensen tétele, amely egyben a deontika (általában: a normalogika) létjogosultságának tagadását is jelenti, hátrányosan befolyásolta a deontika fejlődését. (67.)

9. Áttekintve a deontika történeti fejlődését, Loeser bírálja Wrightet, akinek deontikája — szerinte — azért alapvetően hibás, mert Wright nem foglalkozik a *normák érvényességének* problémájával. (69.) Wright rendszerében nyitva marad az a kérdés, *vajon miért érvényes egy erkölcsi norma, egy erkölcsi kódex, vajon mi az erkölcs érvényességének alapja.* Loeser szerint az ilyen deontikát „akadémiai absztraktság" és „társadalmi sterilitás" jellemzi.

Nem értünk egyet Loeserrel. A deontika feladata a normák matematikai logikai elemzése, nem pedig érvényességük okának, forrásának a vizsgálata. A deontikai vizsgálódás ott kezdődik, ahol már adva van egy érvényes norma és annak logikai sajátosságait kell feltárni. Az a kérdés, hogy egy norma miért érvényes, *nem logikai*, hanem *filozófiai* (axiologiai) probléma, az erkölcsi normák tekintetében pedig az *etika* körébe tartozó kérdés. A deontika — mint már említettük — logikai diszciplína. Loeser elmossa a határt a *deontika* és az *etika*, a *logika* és a filozófiai *axiologia* között.

10. Loeser így foglalja össze a deontika eddig elért főbb *eredményeit* az erkölcsi normák sajátosságai tekintetében:

a) Az erkölcsi norma szerkezete ez: „egy *A* személy kell, hogy végrehajtsa a *B* magatartást!". Másként: *„A soll B"* — szemben a kijelentések *„A ist B"* szerkezetével.

b) A kijelentés elsősorban *informál*, az erkölcsi norma *regulál*, utasít.

c) Az erkölcsi normáknak nincs igazságértékük, szemben a kijelentésekkel. Az erkölcsi normák nem *igazak* vagy *hamisak*, hanem *érvényesek* vagy *érvénytelenek*.

[3] Imperatives and Logic. In: Erkenntnis. Lipcse 1937—1938, 7.

d) Van logikai kapcsolat a kijelentések és az erkölcsi normák között, tehát

e) a Jörgensen-féle dilemma feloldható a tények javára.

f) Az erkölcsi normák levezethetők erkölcsi értékítéletekből.

Szerintünk a fenti megállapítások — ha érvényesek — a *normák valamennyi típusára* érvényesek (megfelelően átfogalmazva). Ez is mutatja, hogy indokolatlan a deontika tárgyának leszűkítése az erkölcsi normákra.

11. Loeser deontikájának filozófiai kiindulópontja az a materialista filozófiai tétel, hogy *az erkölcsi normák is képesek* — bizonyos értelemben — *a társadalmi valóság visszatükrözésére*, annak ellenére, hogy az erkölcsi normáknak nincs igazságértékük. (82.)

Szerinte egyedül ez az előfeltevés teszi lehetővé az erkölcsi normák objektív érvényességének tudományos magyarázatát és egy valóban tudományos deontika kiépítését. (81.) Ha tagadjuk az erkölcsi normák visszatükröző képességét, lehetetlenné válik az erkölcsi normák és a valóság kapcsolatának materialista értelmezése.

III. AZ ERKÖLCSI NORMÁK LEVEZETÉSÉNEK ELVEI A TÁRSADALMI FEJLŐDÉS TÖRVÉNYSZERŰSÉGEIBŐL

12. Loeser megkülönbözteti egymástól az *erkölcsi normát* és az *erkölcsi értékítéletet*. Az erkölcsi norma követelményt támaszt az egyénnel szemben, mégpedig *erkölcsileg helyes* magatartást követel tőle. Azt a kérdést pedig, hogy mely magatartás erkölcsileg helyes és melyik erkölcsileg helytelen, egy erkölcsi értékítélet dönti el.

Szerinte az erkölcsileg helyes magatartás az egyén szabad döntésén alapszik és összhangban van mind a társadalom, mind az egyén érdekeivel.

A fentiek folytán határozott „sorrend" van erkölcsi értékítélet és erkölcsi norma között. Az előbbi az elsődleges, az utóbbi a másodlagos. *Minden erkölcsi normának egy erkölcsi értékítélet az előfeltétele.* (86.)

Vitathatónak tartjuk ezt a sorrendet. Loeser szerint egy erkölcsi értékítélet arra ad választ, hogy erkölcsileg helyes-e egy magatartás és ebből az erkölcsi értékítéletből következik a megfelelő erkölcsi norma. Vajon ez-e a tényleges sorrend? Nincs-e ebben az okoskodásban egy rejtett circulus vitiosus? Minek az alapján dönti el egy erkölcsi értékítélet azt a kérdést, hogy egy magatartás erkölcsileg helyes-e? Nem egy erkölcsi kódex alapján? Ha ez lenne a helyzet, akkor az erkölcsi norma az elsődleges és az erkölcsi értékítélet a másodlagos.

Problematikus, hogy a „Ne hazudj!" erkölcsi norma következik-e „A hazugság erkölcsileg helytelen" erkölcsi értékítéletből, vagy — fordítva — „A hazugság erkölcsileg helytelen" értékítélet következik a „Ne hazudj!" erkölcsi normából.

13. Loeser szerint egy erkölcsi értékítélet kialakítása három lépésben történik. Meg kell állapítani, *a)* hogy egy magatartás megfelel-e a társadalom érdekeinek, *b)* hogy kik azok a személyek, akik felelősek ezért a magatartásért és *c)* hogy melyek azok a magatartások, amelyek — az egyén szabad döntése alapján — összekapcsolják, vagy egymással szembeállítják az egyéni és a társadalmi érdeket.

Erkölcsi értékítéletek kialakítása bizonyos következtetési szabályok alapján történhet. A következtetésben szereplő változókat Loeser így jelöli:

„X" = egy tetszés szerinti emberi magatartás.

„Z" = olyan magatartás, amely összekapcsolja az egyéni és a társadalmi érdeket.

„Y" = olyan magatartás, amely megfelel az egyén érdekének, de ellentétben áll a társadalom érdekével.

„I" = a társadalmi érdekek osztálya.

„s" = az egyén (szubjektum).

„$A[s]$" = az egyén felelősségi köre.

Az erkölcsi értékítéletek kialakítása során az említett *első* lépés annak eldöntését jelenti, hogy az X magatartás része-e a társadalmi érdeknek. Ha igen, akkor igaz az „$X \subset I$" formula, amelyet Loeser — röviden — így jelöl: „p_1".

A *második lépés* annak eldöntése, hogy mely személy(ek) felelősségi körébe tartozik az X magatartás. Igaz-e az „$X \subset A[s]$" formula, amelyet — röviden a „p_2" szimbólum jelöl.

A *harmadik lépés* annak eldöntése, hogy „s" szabad elhatározásán alapuló magatartása összekapcsolja-e az egyéni és a társadalmi érdeket. Ha igen, akkor igaz a „$Z[s]$" formula. Ellenkező esetben igaz az „$Y[s]$" formula. Loeser az előbbit röviden „p_{z3}"-mal, az utóbbit „p_{y3}"-mal jelöli. (97.)

14. A „p_1", „p_2" és „p_3" kijelentések nem erkölcsi kijelentések. Ezért felmerül a probléma, *hogyan lehet levezetni ezekből a kijelentésekből erkölcsi értékítéleteket?*

Loeser az erkölcsi értékítéleteket így jelöli:

a) „p_g"— jelentése: „s magatartása erkölcsileg jó". (A „g" index a „gut" szó kezdőbetűje.) Másként: „s magatartása — szabad döntése alapján — összekapcsolja az egyéni és a társadalmi érdeket".

b) „p_s" — jelentése: „s magatartása erkölcsileg rossz". (Az „s" index a „schlecht

rövidítése.) Másként: „s magatartása szembeállítja az egyéni és a társadalmi érdeket."

c) A „p_m" szimbólum jelentése: „s magatartása morális", azaz: vagy helyes, vagy helytelen. Ez a szimbólum tehát átfogja „p_g"-t és „p_s"-t.

Loeser szerint érvényes az alábbi levezetési szabály:

$$p_1 \wedge p_2 \wedge p_{z3} \rightarrow p_g$$

és

$$p_1 \wedge p_2 \wedge p_{v3} \rightarrow p_s$$

Vagyis: ha a p_1, p_2, p_3 nem-erkölcsi kijelentések konjunkciója igaz, akkor igaz a p_m erkölcsi értékítélet is. (101.)

15. Miben *különbözik* egymástól az erkölcsi értékítélet és az erkölcsi norma?

Az erkölcsi norma nem kijelentés, az erkölcsi értékítélet viszont az, amelyre érvényesek a kijelentéskalkulus szabályai. Az erkölcsi értékítélet megállapít, az erkölcsi norma követel. Az erkölcsi értékítélet igaz vagy hamis, az erkölcsi norma nem igaz és nem hamis, hanem érvényes vagy érvénytelen. Ez a két gondolkodási forma tehát alapvetően különbözik egymástól. (107.)

Loeser egyetért Weinbergerrel, aki szerint a normákat nem lehet *egyenértékűen lefordítani kijelentésekre*. Amikor egy erkölcsi normát kijelentésre „fordítunk le", *a fordítással éppen az vész el, ami a norma specifikuma: a követelés.*

Ennek ellenére — Loeser szerint — téves Poincarénak az a tétele, amely szerint normák nem vezethetők le kijelentésekből. Véleménye az, hogy ez a levezetés lehetséges, mégpedig azért, mert az erkölcsi értékítéletek és az erkölcsi normák nemcsak különböznek egymástól, hanem *közös* vonásaik is vannak. Így az erkölcsi értékítélet is tartalmazza a *követelés* elemeit és az erkölcsi norma is tartalmazza a *megismerés* elemeit. Az erkölcsi értékítéletnek is van „pragmatikus" jellege, bizonyos normatív tartalma. Az erkölcsi értékítélet és az erkölcsi norma különbségei tehát nem abszolútak.

16. Loeser szerint, ha az erkölcsi normák nem is fordíthatók le erkölcsi értékítéletekre, ez a két gondolkodási forma mégsem összefüggés nélküli. Nincs ui. példa arra, hogy egy erkölcsileg helyes magatartás ne lenne egyben erkölcsileg kötelező is.

Ezért *egy erkölcsi értékítéletből logikai szükségszerűséggel következik egy megfelelő erkölcsi norma*, mégpedig egy p_g erkölcsi értékítéletből a kérdéses magatartást *kötelezővé* tevő, egy p_s erkölcsi értékítéletből pedig a kérdéses magatartást *tiltó* erkölcsi norma. (109.)

Az erkölcsi értékítélet és az erkölcsi norma között fennálló ezen logikai összefüggést Loeser „deontikus levezetési szabálynak" nevezi és a deontika alaptörvényének tekinti.

Ennek a kapcsolatnak az a sajátossága, hogy egy bizonyos kijelentés *igazságából* egy erkölcsi norma *érvényessége* következik. Ez a jelenség rendkívül érdekes: *kijelentéspremisszából norma következik.* (Természetesen, nem *bármely* kijelentésből, hanem csak egy p_m alakú kijelentésből következik „közvetlen következtetéssel" egy erkölcsi norma.)

Loeser konklúziója ez: *egy p_m kijelentést nem lehet egyenértékűen lefordítani egy erkölcsi normára, de minden p_m kijelentésből szükségszerűen következik egy és csak egy meghatározott erkölcsi norma.* (112.)

17. Loeser ezek után azt vizsgálja, hogy miként lehet egy erkölcsi értékítéletből a megfelelő erkölcsi normát levezetni. A már ismert jeleit a következőkkel egészíti ki:

„$!p_m$" — jelentése: egy tetszés szerinti erkölcsi norma.

„V" — jelentése: egy magatartás (a „Verhalten" kezdőbetűje).

„K" — jelentése: a „van" kopula.

„O" — jelentése: a „kell" („soll") és a „tilos" („soll nicht") deontikus kopula.

„P" — jelentése: az „erkölcsi" predikátum, amely vagy „erkölcsileg jót", vagy „erkölcsileg rosszat" fejez ki.

„$!p_g$" — jelentése „s-nek meg kell valósítania a V magatartást!"

„$!p_s$" — jelentése: „s-nek tilos megvalósítania a V magatartást!".

„$!p_m$" — jelentése: „'s-nek végre kell hajtania a V magatartást' vagy 's-nek tilos végrehajtania a V magatartást'!".

$\vdash\!\!\rightarrow$ = a „deontikus implikáció" jele, amely azt fejezi ki, hogy egy erkölcsi értékítéletből levezethető egy erkölcsi norma. A „$\vdash\!\!\rightarrow$" nem kijelentéskalkulusbeli operátort jelöl, minthogy *nem igazságértékkel* rendelkező komponenseket kapcsol össze, hanem egy *igazságértékkel* rendelkező komponenst (az erkölcsi értékítéletet) és egy nem igazságértékkel, hanem *érvényességgel* rendelkező komponenst (az erkölcsi normát). (120.)

$\leftarrow\!\vdash\!\!\rightarrow$ = a „*deontikus ekvivalencia*" jele. Értelme: kétoldalú „deontikus implikáció" érvényes egy erkölcsi értékítélet és egy erkölcsi norma között. Az erkölcsi értékítélet igazságából következik az erkölcsi norma érvényessége (az előbbi hamis voltából az utóbbi érvénytelensége), és az erkölcsi norma érvényességéből következik az erkölcsi értékítélet igazsága (az előbbi érvénytelenségéből az utóbbi hamis volta).

18. „p_m" normálformája ez: „s-nek a

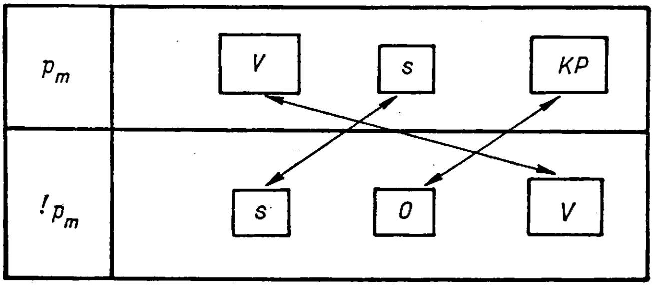
V magatartása morális, azaz: vagy erkölcsileg jó, vagy erkölcsileg rossz."

„$!p_m$" normálformája ez: „s-nek kell (tilos) a V magatartást tanúsítania!"

Erkölcsi normák akkor vezethetők le erkölcsi értékítéletekből (és viszont), ha az „erkölcsileg jót" és a „kellt", valamint az „erkölcsileg rosszat" és a „tilost" deontikai ekvivalenseknek tekintjük.

Loeser így szemlélteti az erkölcsi értékítélet és az erkölcsi norma összefüggését: — *preskriptív* értelmezés esetén pedig —, aktusokat írnak elő. Wright rendszerében rejtve marad maga a cselekvő ember, a norma címzettje, márpedig minden norma emberhez intézett parancs, amely az embert igyekszik motiválni és nem személytelen aktusokat regulálni.

b) Wright deontikájának[4] tárgya az ún. „deontikus kijelentés". Loeser deontikájának tárgya nem valamely deontikus kijelentés, hanem maga az (erkölcsi) *norma.*



1. ábra

A nyilak a „helycseréket", illetve az átalakításokat jelzik:

a) az erkölcsi értékítélet „s"-ét, akinek a magatartásáról az értékítélet állítást tartalmaz, az erkölcsi norma „s"-évé kell átalakítani, tehát a norma azon komponensévé, akitől a norma követel valamit, vagy akinek a norma megtilt valamit, aki tehát — röviden — a norma „címzettje",

b) az erkölcsi értékítélet *alanyát*, a V magatartást (aktust) át kell alakítani a normában megkövetelt magatartássá,

c) az erkölcsi értékítélet *kopuláját és állítmányát (KP)* fel kell cserélni az erkölcsi norma „O" deontikus kopulájával.

(A visszaalakítás a fordított eljárással történik.)

A fenti átalakítási szabályok mellett igaz az alábbi formula:

$$p_m \leftarrow\!\vdash\!\rightarrow \,!p_m$$

Megfogalmazva: a kérdéses erkölcsi értékítélet és a kérdéses erkölcsi norma egymás „deontikus ekvivalensei". Ez — szerinte — a deontika alaptörvénye. (132.)

19. Loeser most ismertetett véleménye kapcsán az alábbiakat jegyezzük meg:

a) Ha egybevetjük Loeser és Wright rendszerét, a leglényegesebb új mozzanat Loesernél az „s" fellépése. A szimbólumok között megjelenik a cselekvő ember szimbóluma. Wright deontikája „személytelen". Nála a deontikus kijelentések aktusokról tartalmaznak állítást mint alanyról

Ennyiben Loeser deontikája „közvetlen normalogika". Nem térünk itt ki arra a kérdésre, hogy miként tesz különbséget Wright „új rendszerében" a „deontikus kijelentések" „*deskriptív*" és „*preskriptív*" értelmezése között. Csupán megjegyezzük, hogy a deontikus kijelentések preskriptív interpretációja mellett — természetesen — Wright rendszere is sajátosan normalogika.

c) Miben látjuk Loeser fejtegetéseinek legfőbb hibáját? Abban, hogy a „deontikus ekvivalenciával" kifejezett „deontikus alaptörvény" csupán leír egy összefüggést, de nem magyarázza meg kellően azt a paradox jelenséget, hogy igazságértékkel rendelkező kijelentésekből igazságértékkel nem rendelkező normák következnek és viszont. Loeser adós marad annak magyarázatával, hogy igazságértékkel rendelkező komponens hogyan implikálhat érvényességgel rendelkező komponenst és viszont.

Megmagyarázatlan marad az is, hogy a

$$p_m \leftarrow\!\vdash\!\rightarrow \,!p_m$$

tétel: *igaz* tétel, tehát igaz egy olyan összetett formula, amelyiknek az egyik komponense nem rendelkezik igazságértékkel.

[4] Wright új deontikus rendszerét „Norm and Action. A Logical Enquiry" c. műve tartalmazza. (London 1963. XVIII + 214.)

IV. ÉRVÉNYES ERKÖLCSI KATEGÓRIÁK KIALAKÍTÁSÁNAK ELVEI

20. Az emberi magatartásokat nemcsak erkölcsi normák, hanem — morális szempontból — erkölcsi kategóriák (erkölcsi ideálok) is irányítják. (Ilyenek pl. a becsületesség, a kötelességteljesítés, a szolidaritás erkölcsi kategóriái.)

A marxista etika — Loeser szerint — jelenleg még nem képes erkölcsi kategóriákat tudományos eszközökkel levezetni a társadalmi fejlődéstörvényekből. Ma még az erkölcsi kategóriák *spontán* módon és ezért *szubjektíven* alakulnak ki. A feladat a spontaneitás megszüntetése és ezen a téren is a tudományos módszerek alkalmazása. Ez csak formális eszközök felhasználásával történhet.

Az erkölcsi kategóriák az emberek alapvető erkölcsi tulajdonságait fejezik ki. Visszatükröző funkciójuk van. Lehetnek érvényesek vagy érvénytelenek.

Az erkölcsi kategóriák kialakítása — lényegében — *induktív* úton történik. Pl. számos egyes esetben, konkrét személyek konkrét magatartásáról megállapítjuk, hogy azok „becsületes" magatartások. Az így képzett kijelentések tartalmát általánosítjuk és megalkotjuk a „becsületesség" kategóriáját. (156.)

21. Vitathatónak tartjuk, hogy az erkölcsi kategóriákhoz feltétlenül *csak induktív* úton lehetne eljutni. Védhetőnek tűnik olyan álláspont is, hogy az erkölcsi kategóriák erkölcsi normák tartalmából (tehát deduktíve) vezethetők le.

Úgy véljük továbbá, hogy az ilyen erkölcsi kategóriák, mint pl. „becsületesség", „kötelességteljesítés", „szolidaritás" — bizonyos értelemben „*üresek*", tartalmuk egy adott, érvényes erkölcsi kódextől függ, illetve egy érvényes erkölcsi normától.

Pl. azt a kérdést, hogy egy családtagon esett sérelem megtorlása (vérbosszú) „becsületes" magatartás-e, vagy — ellenkezőleg — a megbocsátás a „becsületes" magatartás, egy irányadónak tekintett erkölcsi kódex dönti el.

A „kötelességteljesítés" fogalma is üres, ha nem vagyunk tekintettel egy bizonyos erkölcsi kódexre. Bizonyára más-más értelemben lehet beszélni „kötelességtudó könyvelőről", mint „kötelességtudó bérgyilkosról".

Hasonló a helyzet pl. a „szolidaritást" illetően is. Ennek konkrét tartalma is az irányadó erkölcsi kódextől függ. Mást jelent egy tudományos kutató-kollektíva tagjainak szolidaritása és ismét mást egy bűnbanda tagjainak szolidaritása.

22. *Erkölcsi ideálon* Loeser azokat az erkölcsi tulajdonságokat érti, amelyek megvalósíthatók, de még nem valósultak meg egy adott társadalomban. (166.)

Az erkölcsi ideálok is motiváló tényezők: megvalósításuk irányába motiválják a cselekvő embert.

Egy-egy társadalom, egy-egy individuum fejlettségi foka különböző. Így lehetséges, hogy egy erkölcsi ideált egy adott individuum (egy adott kollektíva) már megvalósított, egy másik még nem.

Loeser kísérletet tesz olyan „tudományos eljárás" kidolgozására, amely „formális" eszközökkel, egzakt módon képes erkölcsi ideálok kialakítására. (Eljárása hasonló az erkölcsi értékítéletek kialakításával kapcsolatos módszeréhez, ezért azt nem ismertetjük.)

V. A DEONTIKA NÉHÁNY ALAPPROBLÉMÁJA

23. Loeser, könyvének utolsó fejezetében, számos speciális deontikai problémát vizsgál. Ilyenek pl. az erkölcsi normák negációja, kvantifikálása, a deontikus következtetés, a deontikus szillogizmus, az erkölcsi normák intenzitása, a személyiség matematikai modellezése, a deontika és a kibernetika viszonya stb.

Loesernek csupán két témakörre vonatkozó fejtegetéseit ismertetjük. Ezek:

a) *az erkölcsi normák negációja* és
b) *az erkölcsi normák intenzitása.*

24. A *negáció* a kijelentéskalkulusban az a művelet, amelynek eredménye akkor és csak akkor igaz, ha az alapkijelentés hamis; s akkor és csak akkor hamis, ha az alapkijelentés igaz.

Kérdés, vajon az erkölcsi normák körében lehet-e definiálni egy olyan műveletet, amely analóg a negációval.

Loeser szerint az erkölcsi normák negációjának két faja van:

a) *az erkölcsi norma érvényességének a tagadása* és
b) *az erkölcsi norma ún. „deontikus negációja"*. (183. és köv. oldalak.)

Megemlítjük, hogy már Loeser előtt — lényegében — hasonló megkülönböztetést tett Weinberger is. Szerinte is két módon lehet a normákat negálni: az egyik a norma *érvényességének* (a „Gesolltsein"-nek) a tagadása, a másik a norma *tartalmának* a tagadása.[5]

25. Az erkölcsi norma *érvényességének tagadása* — Loeser szerint — azt fejezi ki, hogy a norma nem érvényes.

[5] Ota Weinberger: Philosophische Studien zur Logik. II. Philosophische Bemerkungen zur Sollsatzlogik. Rozpravy Československé Akademie Ved. 1964, 74. 5.

Legyen az erkölcsi norma $!p_m$, akkor — Loeser szerint — e norma érvényességének tagadását ez a szimbólum fejezi ki: $\sim !p_m$. Jelentése: „$!p_m$ nem érvényes".

Loeser helyesen mutat rá arra, hogy „$\sim !p_m$" nem norma, hanem kijelentés, minthogy nem követel, hanem megállapít. Valójában egy norma érvényességének a tagadása nem valamely normát, hanem azt a kijelentést tagadja, hogy egy norma érvényes. Ennek a műveletnek tehát sem a *tárgya*, sem az *eredménye* nem norma. Ez a művelet tehát nem analogonja a kijelentésnegációnak, nem tekinthető normanegációnak, normalogikai problémákat egyáltalában nem vet fel.

26. Éppen ezért nem tartjuk pontosnak Loeser „$\sim !p_m$" szimbólumát. Ez a szimbólum ui. nem fejezi ki azt, hogy az általa jelölni kívánt művelet egyszerű kijelentésnegáció (csupán azzal a sajátos vonással, hogy a kijelentés alanya egy norma).

Loesernél a „$!p_m$" szimbólum egy normának a jele. Ha e szimbólum elé a negáció jelét tesszük, a kapott „$\sim !p_m$" szimbólum azt fejezi ki, hogy a normák körében maradva negáltunk. A helyzet azonban — amint láttuk — nem ez: a „norma érvényességének tagadása" kijelentésnegáció.

Ha „*É*"-vel jelöljük az „érvényesség" predikátumot, akkor azt a kijelentést, hogy egy norma érvényes, így jelölhetjük:

$$É(!p_m)$$

Minthogy a „norma érvényességének tagadása" ennek a kijelentésnek a tagadása, szabatos jelölése, szerintünk, ez lenne:

$$\sim É(!p_m)$$

Amikor a szimbólum fordítása: „Nem igaz az a kijelentés, hogy 'a $!p_m$ norma érvényes'".

27. Mit ért Loeser egy erkölcsi norma „*deontikus negációján*"? Azt a műveletet, amely az erkölcsi norma által előírt vagy tiltott *magatartást tagadja*.

Legyen pl. a magatartás ez: „az ígéretnek a megtartása". A „$!p_g$" norma jelentése tehát ez: „*s* kell, hogy megtartsa az ígéretét!" Ennek a normának a deontikus negációja ez: „*s* számára kötelező az ígéret meg nem tartása!".

Wright óta ismert az az összefüggés, hogy egy magatartás (aktus) kötelezővétele egyenlő az aktus végre nem hajtásának, a komplementum-aktusnak a tilalmával. És viszont: egy aktus tilalma egyenlő a komplementum kötelezővételével.

Ezek szerint egymással ekvivalens normákat kapunk, ha egy „kellést" kifejező normában:

a) a *magatartást negáljuk*, vagy ha

b) a normában a „*kellést*" felcseréljük a *tiltással*.

Így tehát Loeser „deontikus negációját" tetszésünk szerint értelmezhetjük akár úgy, mint olyan műveletet, amely a magatartást negálja a normában, akár pedig úgy, mint olyan műveletet, amely a normában foglalt „kellt", illetve „tilost" cseréli fel egymással.

Loesernek a „deontikus negációról" adott és korábban említett definíciója az *a)* alatti értelmezéssel egyezik. Amikor azonban Loeser a továbbiakban azt is megállapítja, hogy minden „$!p_g$" alakú, tehát *kötelező* normának egy „$!p_s$" alakú, tehát *tiltó* norma a deontikus negáltja, akkor a *b)* alatti értelmezésre támaszkodik.

Ezek szerint az „*s* köteles megtartani az ígéretét!" norma deontikus negáltját két módon interpretálhatjuk:

(1) „*s* számára kötelező ígéretének meg nem tartása!"

(2) „*s* számára tilos ígéretének a megtartása!"

A két értelmezés ekvivalens egymással.

28. Loeser szerint az erkölcsi normák *deontikus negációját* a következő sajátosságok jellemzik:

a) Minden erkölcsi norma deontikusan negálható.

b) Egy erkölcsi norma deontikus negációjának az eredménye is erkölcsi norma.

c) Egy erkölcsi norma és deontikus negációjának eredménye kölcsönösen kizárja egymást: a két erkölcsi norma nem lehet egyszerre és ugyanabban a vonatkozásban érvényes; *azonban lehet egyszerre és ugyanabban a vonatkozásban érvénytelen.*

29. Az *a)* alatti sajátosság evidens.

A *b)* alatti mozzanat azt jelenti, hogy a deontikus negációval nem lépünk ki az erkölcsi normák világából: a műveletnek mind a *tárgya*, mind az *eredménye* erkölcsi norma. A művelet típustartó. (Ezzel egyetértünk.)

Különös figyelmet érdemel azonban Loeser *c)* alatti megállapítása. Ennek az a további következménye, hogy egy erkölcsi norma érvényessége implikálja deontikus negáltjának érvénytelenségét és egy deontikus negált érvényessége implikálja a megfelelő erkölcsi norma érvénytelenségét, ellenben:

egy erkölcsi norma érvénytelenségéből nem következik deontikus negáltjának érvényessége, illetve a deontikus negált érvénytelenségéből nem következik az erkölcsi norma érvényessége, mert lehetséges, hogy mindkettő egyszerre érvénytelen. (187.) Ti. lehetséges, hogy a kérdéses magatartás sem nem kötelező, sem nem tilos, hanem közömbös.

Pl. ha egy erkölcsi kódexben — tegyük fel — nincs olyan szabály, hogy „az ígéret

megtartása kötelező", ebből nem következik, hogy a kérdéses kódexben szükségképpen adva kell legyen „az ígéret megtartása tilos" szabály. Lehetséges ui., hogy az adott erkölcsi kódex nem teszi kötelezővé az ígéret megtartását, de nem is tiltja azt, hanem az ígéret megtartását és meg nem tartását az erkölcsileg közömbös (indifferens) aktusok szférájába utalja.

Ezek szerint a „deontikus negáció" nem állít elő *kontradiktórius* normákat. Éppen ez az oka — véleményünk szerint — annak, hogy a deontikus negáció nem tekinthető a kijelentésnegáció analóg logikai műveletének. Vizsgáljuk ezt a kérdést még részletesebben:

30. Loeser megmagyarázhatatlan paradoxont lát abban, hogy míg a kijelentésnegáció *kontradiktórius* kijelentéseket állít elő, addig az erkölcsi normák deontikus negációja csupán *konträr* normákat produkál. Szerinte ebben van valami *anomália*, valami tisztázatlan, valami paradox.

Ennek a paradoxonnak a forrása — szerinte — a normáknak valamilyen sajátossága. Ez a sajátosság — írja — „... *nem abban áll, hogy kontradiktórius tartalmú normák egyszerre érvénytelenek lehetnek, hanem abban, hogy a deontikus negáció segítségével egy adott normához nem képezhetünk kontradiktórius tartalmú normát*". (189.)[6] Szerinte még behatóan elemezni kell a normáknak ezt a sajátosságát.

Loeser téved. Mindebben nincs semmilyen „anomália" vagy „paradoxon". A Loeser-féle „deontikus negáció" egy erkölcsi normában (bizonyos adott aktus tekintetében) a „kell" és a „tilos" alternálását idézi elő. Minthogy azonban a „kell" és a „tilos" aktusok birodalmán kívül van még egy harmadik tartomány is: a nem kötelező és nem tilos, tehát *közömbös* (indifferens) aktusok tartománya, kézenfekvő, hogy a deontikus negáció nem állít elő kontradiktórius normákat.

Az a tény, hogy a „deontikus negációval" előállítható alternatívák mellett van még egy *harmadik* eset is (tertium datur), nem a normák valamilyen különös sajátossága, hanem egyszerű következménye a „deontikus negáció" műveleti korlátainak és — témánk szempontjából — csupán azt bizonyítja, hogy a „deontikus negáció" nem tekinthető a kijelentésnegáció analogonjának. (Ezt egyébként Loeser maga is elismeri.)

31. Loesernek az erkölcsi normák *intenzitására* vonatkozó fejtegetéseiből a következőket említjük meg:

Szerinte egy erkölcsi norma „deontikus intenzitását" a norma társadalmi jelentősége határozza meg. Két erkölcsi norma közül annak van nagyobb „deontikus intenzitása", amelyik a társadalom fejlődése szempontjából jelentősebb érdekeket fejez ki. (211.)

Így két erkölcsi norma közül az egyik „*deontikus pluszintenzitással*" rendelkezhet (jele: „+"), vagy „*deontikus mínuszintenzitással*" (jele: „−"), vagy „*deontikus nullintenzitással*" (jele: „$\emptyset$"). Az utóbbi esetben a két norma társadalmi jelentősége egyforma.

Legyen pl.

„$!p_{g_1}$" = „az emberi életet védeni kell!"
„$!p_{g_2}$" = „az ígéretet meg kell tartani!"

A társadalmi érdekekre figyelemmel az előbbi normának „deontikus pluszintenzitása" van az utóbbival szemben.

32. A „deontikus intenzitás" szempontjából elvileg bármilyen véges számú erkölcsi norma *rangsorolható*. Így minden erkölcsi rendszeren (kódexen) belül ki lehet alakítani egy *hierarchiát*, amelynek az alapja a normák intenzitás szerinti rangsorolása. (218.)

Loeser szerint az erkölcsi normák rangsorolásakor a spontaneitást fel kell váltania a tudományosságnak. Nincs akadálya nagy számú erkölcsi norma gépi úton történő egzakt *rangsorolásának* és — egyben — az egyes normák közti intenzitáskülönbség *mérésének*. (219.) A kapott eredményeket intenzitás-diagramokkal lehet ábrázolni. Erre nézve Loeser számos modellt mutat be. (219—240.)

Az erkölcsi normák említett rangsorolása azonban csak relatív sorrendet állapít meg. Szerinte az eljárást tökéletesíteni kell. Ennek feltétele a deontikus intenzitás *abszolút mértékegységének* a bevezetése.

Az emberi magatartások nagy része viszonylag közömbös a társadalmi érdekek szempontjából. Az ilyen magatartásokat nem kell bevonni az erkölcsi szabályozásba. Egy magatartás erkölcsi szabályozására csak akkor van szükség, ha a magatartás jelentősége eléri a társadalmi relevancia „bizonyos" „minimális" fokát. (Látjuk, hogy a két, idézőjelbe tett, kikötés rendkívül határozatlan.) Szerinte „a társadalmi jelentőségnek ez a bizonyos minimuma" a „deontikus intenzitás" *abszolút mértékegysége*. Jele: „*Mo*".

33. Egyetértünk Loeserrel abban, hogy egy erkölcsi kódex normáit rangsorolni lehet társadalmi jelentőségük szempontjából. Úgy véljük azonban, hogy az *egzakt* rangsorolás és mérés módszerét Loeser sem adta meg.

Első megoldása, tehát a „*Mo*" alkalmazása nélkül történő rangsorolás — az *indexszel már ellátott*, tehát rangsorolt

[6] Kiemelés tőlem. — *S. K.*

normák tekintetében — kétségtelenül gépesíthető eljárás. Az indexszel ellátott normák „sorba rendezése" valóban nem jelent problémát. Azonban az index megadása spontán, ösztönös, így a rangsor is az.

A deontikus intenzitás mérésének bizonytalanságát a második megoldás, a „*Mo*" bevezetése sem küszöböli ki. A „társadalmi jelentőség bizonyos minimuma" annyira határozatlan fogalom, hogy nem használható fel mint „abszolút mértékegység".

Loeser fejtegetéseinek „félrevezető" vonását abban látjuk, hogy az intenzitásra vonatkozó matematikai logikai formulák alkalmazásával azt a feltevést sugallja, mintha valóban pontos, egzakt méréssel állnánk szemben. Holott: nem ez a helyzet. Az egzakt formulák alapja változatlanul spontán megállapítások sora. Ezért a látszólag szilárd épület, ténylegesen, ingatag. Szubjektív alapokon nyugvó matematikai logikai formulák értéke pedig vajmi csekély.[7]

34. Úgy véljük, hogy a matematikai logika akkor „hatékony", ha az elméleti előkérdéseket a *filozófia*, adott esetben az *axiologia*, illetve az *etika* már megoldotta. Az erkölcsi normák intenzitásának és az intenzitáskülönbségnek a mérése elsődlegesen nem matematikai logikai, hanem *etikai* problémákat vet fel.

Az intenzitáskülönbség mérése erkölcsi normák *értékelését* jelenti. Az erkölcsi norma azonban nemcsak imperatívusz, hanem — többek között — maga is értékmérő. Az adott esetben tehát „egy mérték méréséről", egy értéknek egy másik értékkel való értékeléséről van szó. „Az az erkölcsi norma áll a normák hierarchiájának magasabb lépcsőfokán, amelyhez nagyobb társadalmi érdekek fűződnek". Világos, hogy „értékek értékelésével" állunk szemben, ami — úgy tűnik — regressus in infinitivumhoz vezet. Az erkölcsi normák rangsorolásához ui. rangsorolni kell a különböző társadalmi érdekeket — egy kiválasztott értékmérő alapján. A kiválasztott értékmérő értékeléséhez viszont fel kell venni egy további értékmérőt, és így tovább.

Amíg egy probléma filozófiai szempontból nem teljesen megoldott, addig a matematikai logika nem képes sajátos feladatát (pontos, absztrakt fogalmak megalkotása, ezeknek szimbólumokkal való jelölése, kalkulusok, törvényszerűségek kidolgozása, problémamegoldások gépesítése stb.) teljesíteni.

[7] Loeser „Interrogativlogik" c. könyvében elemzi az *interrogatív intenzitást*. Ez a probléma számos analógiát mutat az itt tárgyalthoz.

Szerinte egy kérdés intenzitásának mértéke a kérdéssel keresett „jegyek" száma. A válasznak is van intenzitása, amely „meghatározó erejétől" függ. A kérdés—válasz akkor rendelkezik egységnyi interrogatív-intenzitással (1 INT), ha a kérdés a tárgynak egy olyan jegyét keresi, amelyet még nem kerestek és nem határoztak meg és a válasz ezt a jegyet meghatározza.

(Lásd Franz Loeser: Interrogativlogik. Zur wissenschaftlichen Lenkung des schöpferischen Denkens. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1968, 69.)

Ellenvetésünk: rendkívül formálisnak tűnik, hogy az intenzitás szempontjából minden keresett jegy egyenértékű. Így egyenlő az intenzitása ennek a két kérdésnek: „Anyagi természetű-e a világ?" — „Nyitva van-e az ablak?"

PSZICHIKUM ÉS SZEMÉLYISÉG

(Reflexiók Lucien Sève könyvéről)*

ERŐS FERENC

A vita. Ahhoz az ideológiai vitához, amely hosszabb ideje folyik a francia marxisták között, jelentős hozzászólás született: Lucien Sève „Marxizmus és személyiségelmélet" c. könyve. A vita — amely *közvetlenül* a marxi humanizmus értelmezése körül folyik — minden ízében érinti a kommunista párt, illetve az egész munkásmozgalom alapvető *stratégiai* kérdéseit is. Két szélső pólusának egyike, a *Garaudy* nevével jelzett irányzat, a *humanizmus* kategóriáját állítja a középpontba és az emberi szubjektum elidegenedettségének felszámolását tűzi ki célul — minden humanista erő összefogásával. A másik pólus, fő teoretikusával, *Althusserrel* az élén — a marxizmus *tudomány*-jellegét hangsúlyozza és a humanizmus kategóriáját — ideológiai konstrukciónak bélyegezve — elveti. Olyan megoldást javasol, amely az emberi szubjektum elidegenedésének megszüntetése helyett (lévén ez a speku-

* Lucien Sève: „Marxizmus és személyiségelmélet", Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1971.

latív emberfogalomból eredő álprobléma) a társadalom személytelen struktúráinak szigorú tudományossággal leképezhető önmozgásában látja a munkásmozgalom lehetőségeit.

Áthidalható-e ez a két szélsőség? Valamiféle „áthidaló" megoldás jogossága első megközelítésben kétségkívül fennáll, hiszen nyilvánvaló, hogy 1. ami a Garaudy-féle „humanizmust" illeti, az elvont elidegenedésellenesség és humanista szabadságeszmény önmagában nem képes az ember felszabadításához reális alternatívát adni; 2. ami az Althusser-féle „strukturalizmust" illeti, teljesen abszurd dolog attól eltekinteni, hogy a proletárforradalom az *ember* szabadítja majd fel, az emberi *személyiség* kibontakozását hivatott elősegíteni, nem pedig a személytelen struktúrák önmozgásának egy újabb állomása lesz.

A „Marxizmus és személyiségelmélet" áthidaló megoldást javasol, mégpedig nem a kompromisszum, hanem a szintézis, a „dialektikus meghaladás" igényével: az áthidalás lehetősége, a szintézis kulcsa a személyiség elméletének kidolgozásában, a *marxista személyiségpszichológiában* rejlik. A következőkben azt a kérdést vizsgáljuk, hogy a személyiségpszichológia — és különösképpen Sève által konstruált vázlata — rendelkezik-e valójában, és ha igen, miképpen, „szintézisteremtő" erővel.

A személyiségpszichológia szükségessége. E tudomány szükségességének *elméleti* megalapozása Sève-nél közvetlenül a Garaudy—Althusser vitához kapcsolódik: csak egy *konkrét*, tudományos személyiségpszichológia konfrontálódhat eredményesen az Althusser-féle személytelen strukturalizmussal, minthogy csak ez lenne képes számot adni a fejlett monopolkapitalizmus körülményei között élő emberek személyiségéről, mégpedig spekulációmentesen, nem egyszerűen elidegenedettségük leszögezésével. Továbbá, csak egy ilyen személyiségelmélet segítségével lehetséges a jövendő személyiségeinek előképét konkrétabban megrajzolni, az „önmegvalósítás" kategóriáját — amely, legalábbis elvontan használva, nem kevés tautológiát tartalmaz — valósággal telíteni. Ez az elméleti szükségesség szorosan összefonódik a *gyakorlati* szükségességgel is: a munkásosztály politikai küzdelmeihez is nélkülözhetetlen a személyiség alapproblémáinak tisztázása, „talpraállítása" (pl. az oktatás demokratizmusáért vívott harc a *„képesség"* pszichológiai problémájának megoldását igényli; a „jóléti állam" misztifikáló jelszava ellen csak a *„szükséglet"* pszichológiai fogalmát tisztázva lehet versenyre kelni).

A személyiségpszichológia szükségességét Sève-nél a francia munkásmozgalom társadalmi-politikai és elméleti-ideológiai problémái vetették fel. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a személyiségpszichológia kidolgozásának nélkülözhetetlenségét a *pszichológiai tudomány* mai állása is bizonyítja. (Itt és a továbbiakban „személyiségpszichológia" alatt nem a *leíró* szintű, főként *tipológián* alapuló személyiségtant értjük, amely természetesen a pszichológia régóta művelt ága, hanem azt a tudományt, amely *az emberi szubjektivitás formáinak történeti magyarázatával* foglalkozik.) Jóllehet, ma már tért hódít, sőt egyre inkább közhelyszámba megy (nem is csupán a magát marxista orientációjúnak valló pszichológiában) az a felfogás, mely szerint az emberi pszichikum „kívülről" — társadalmilag determinált, ugyanakkor általános elismerést nyert a belső, „szubjektív tényező" jelentősége is (a pszichológiáról leáztatták a „burzsoá áltudomány" címkéjét), a „külső" és „belső" összefüggésére adott konkrét válasz azonban rendszerint a biologizmus, a szociologizmus és a pszichologizmus eklektikus keveréke. A „bioszociális", „biopszichikus", „pszichoszociális" és egyéb divatos megközelítésekben éppen az alapkérdés sikkad el: *a „külső", a társadalmi meghatározó miként válik a „belső"-ben, a szubjektumban hatékonnyá; mitől „egyén" az egyén a maga konkrét, totális és megismételhetetlen egyszeriségében.*

Noha tehát a harc ma már egyfelől nem az embernek „társadalmi lényként" való elismeréséért, másfelől nem a pszichológia létjogaiért folyik, mindinkább szükség van a személyiség problémájának marxista megoldására. A megoldás kísérlete legalábbis két feladatot implikál: megvizsgálni, hogy 1. a marxi életmű, illetve a marxista társadalomelmélet következetes végiggondolása milyen helyet juttat a szubjektumnak, az emberi személyiségnek; 2. a pszichológia egyre bővülő ismeret- és hipotézisanyagában vannak-e egyáltalán, és ha vannak, melyek azok a tények és elméletek, amelyek — esetleges félrevezető értelmezéseiktől megfosztva — „illeszkednek" a marxizmushoz.

Amikor hiányoljuk Sève-nél, hogy a pszichológia oldaláról nem vagy alig közelíti meg a problémát (vagyis lényegében az 1. típusú feladatra — a Marx-értelmezésre — koncentrál, mégpedig a francia ideológiai vita sajátos követelményeivel színezve, a 2. típusú feladat főként a nyíltan apologetikus polgári személyiség- és szociálpszichológiák kritikájában jelentkezik), egyáltalán nem szűklátókörűséggel vádoljuk. Kiindulópontja — a mai francia valóság — elég izgalmas ahhoz, hogy talaján a személyiségpszichológia számára is

eredeti és termékeny kérdésfeltevések születtek. Mégis, mint a későbbiekben kifejtjük, Sève megközelítését bizonyos fokú egyoldalúság jellemzi.

Előbb azonban meg kell vizsgálnunk: mit hoz a személyiségpszichológia számára a Sève javasolta Marx-értelmezés.

Nézetek a marxi emberfogalomról. A „filozófiai" vagy „spekulatív" humanizmus értelmezési módja szerint a marxista pszichológia kulcsát Marx 1844-es kéziratai adják. Garaudy és hívei (és Garaudytól teljesen függetlenül mások is) úgy vélik, hogy az ifjúkori művek alapján lehetséges és szükséges az emberi szubjektivitás marxista elméletének kidolgozása. E szubjektivitáselmélet kiindulópontja a „totális ember", az *emberi lényeg*, tartalma pedig e lényeg *önelidegenedése*, majd *önmegvalósulása* a történelem folyamán. Az ifjúkori művekre alapozódó szemlélet szerint Marx érett kori műveinek „közgazdasági" szemlélete, így többek között a „Tőke" elnyomorodáselmélete, voltaképpen nem más, mint részletes *ökonómiai kidolgozása* az elidegenedés továbbra is centrális kategóriájának. De az alapelv itt is változatlan: „a marxizmus szemében az ember nem redukálódik a termelési viszonyokra, hanem mindig a szabad választással és az alkotó tervvel definiálja magát". (Sève, 81.)

Althusser „elméleti antihumanizmusa" viszont azt a markáns álláspontot képviseli, mely szerint az *érett marxizmusban magának az ember fogalmának sincs többé helye*. Az olyan tudomány, amelynek tárgyát az emberi egyének képezik, „*lényeg nélküli*" tudomány. A marxizmusban az egyének csak mint a társadalmi viszonyok megszemélyesítői jelennek meg. Igaz, hogy az ember nem oldódik fel teljesen a társadalmi viszonyokban: mint élő szervezet tárgya a biológiai tudományoknak; mint „állat, amelynek emberré kell lennie", tárgya a *pszichoanalízis*nek. Sőt, ha a pszichoanalízist megfosztjuk a hozzátapadt „élősdi" ideológiától, akkor kiderül, hogy legfőbb elméleti értéke: az, hogy más úton ugyanerre az eredményre jut, ti. arra, hogy az állítólagos „emberi szubjektum" nem más, mint a „viszonyok hamis látszata".

(Érdemes megjegyezni, hogy a pszichoanalízis, amelyben Althusser az „elméleti antihumanizmus" bizonyítékát látja, egyesek szerint — helyesen értelmezve — Marx ifjúkori műveit igazolja. A Freud által öröknek hirdetett ellentét az ember ösztönei és a társadalom tiltó normái között ugyanis nem más, mint az emberi lényeg elidegenedésének következménye; az elidegenedettség megszüntetése a freudi antinómiákat is felszámolja majd. Ez a „feuerbachi módon marxizált Freud" jelenik meg olyan „humanista" szerzőknél, mint E. *Fromm* és H. *Marcuse.)*

Az „elméleti antihumanizmus" álláspontja szerint minden „pszichológia" valójában egy filozófiai hiedelmen — az emberfogalom elméleti érvényességén — alapul. Marx alapvető felfedezése viszont éppen az lenne, hogy „szubjektum" nem létezik, csupán társadalmi viszonyok és történelmi struktúrák. Az 1845—46-os „cezúra" után Marx végképp leszámolt a filozófiai spekulációval, mindenféle szubjektivitás hamis látszatával, és a „tudományosság" jegyében a társadalmi viszonyok elemzésére tért át. (Vö. Louis Althusser: „Marx — az elmélet forradalma", Kossuth, Budapest, 1968. különböző helyein kifejtettekkel.)

Lucien Sève mindkét nézetet visszautasítja. Bármennyire is csábító legyen az „1844-es pszichológia", útmutatásai alapján nem sikerülhet a személyiség marxista elméletének kidolgozása. Ennek oka véleménye szerint mindenekelőtt az lehet, hogy Marx ifjúkori műveiben az „emberi lényeg" fogalma még magán hordozza a spekuláció terhét, a „feuerbachi örökséget". A „Kéziratok"-ban elidegenült munka és magántulajdon, a társadalmi viszony és az emberi lényeg „körkörös viszonylatban" van. De az *elsődleges* mozzanat az „emberi lényeg". „A történeti folyamat lényege a még elvont módon felfogott emberben keresendő, s a közgazdasági kategóriák csak e lényeg jelenségei: a materialista burok ellenére (amit az emberi munka centrumba állítása jelent) még az ideológiai spekulációban vagyunk." (Sève, 83.)

Az érett Marxnál viszont nem az ember elvont elidegenülése termeli ki a tőkés kizsákmányolás formáit, hanem *a tőkés kizsákmányolás termeli ki az elidegenedés konkrét formáit*. Az új világnézet a Feuerbach-tézisek, illetve a „Német ideológiá"-val kezdődik. A fordulatot a 6. Feuerbach-tézis — a „Marxizmus és személyiségelmélet" egész gondolatmenetének alapköve és viszonyítási pontja — így fogalmazza meg: „... az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége." (MEM 3, Budapest 1960, 9.) Eszerint az emberi lényeget csakis a *társadalmi viszonyok konkrét vizsgálatából* érthetjük meg. Az emberek léte, történetileg konkrét „humanitásuk" nem az általában vett emberi individualitásban rejlik és nem is onnan ered, hanem „... a termelőerőknek, tőkéknek és társadalmi érintkezési formáknak ez az összege, amelyet mindegyik egyén és mindegyik nemzedék mint valami adottat készentalál, a reális alapja annak, amit a filozófusok ‚szubsztanciának' és az

‚ember lényegének' képzeltek el..." (A német ideológia; MEM 3, 41.)

Garaudyék éppen ezt az „elméleti forradalmat" ignorálják és premarxista, spiritualista módon „humanizálják a marxizmust" — veti ellenük Sève. Althusser „cezúrafogalma" viszont a „folytonosság és törés" dialektikáját képtelen megérteni, amely a marxi életművet jellemzi. Althusser mindaddig meggyőző, ameddig a szorosan vett marxizmus megszületését a filozófiai humanizmussal való szakítás tényében jelöli meg. Nem veszi azonban észre azt, hogy az érett Marxnál *újfajta* tudományos antropológiáról és humanizmusról van szó. Az emberfogalom az *érett* marxizmusnak *is* állandó összetevője, sőt éppen a „Német ideológiá"-tól *kezdve* bontakozik ki az a *szubjektivitáselmélet*, amely a „tartalmas és reális" pszichológia alapjává lehet.

A „Grundrisse" jelentősége a személyiségpszichológia megalapozásának szempontjából. Úgy vélem, teljes mértékben egyetérthetünk Sève-vel a szubjektivitást spekulatív módon felfogó, illetve ignoráló nézetek bírálatában. A probléma tehát annál izgalmasabb: melyek valójában Marx munkásságában azok a mozzanatok, amelyek egy nem-spekulatív személyiségelmélet kiindulópontjául szolgálhatnak? Sève válasza: ezeket a kiindulópontokat a „Grundrisse" *közgazdasági* elemzései nyújtják számunkra.

Az 1857—59-es munkákban — noha terjedelmileg csökken a „pszichológia" — a közgazdasági elemzés a „spekulatív antropológiát" tagadó „tudományos antropológiát" kelti életre. Éppen a közgazdaságtan az a tudomány, amely a maga terepén — függetlenül minden úgynevezett „pszichológiától" — megalkotja az *„individualitás történeti formáinak elméletét"*. Ezek a formák: „A társadalmilag meghatározott szükségletek, termelőtevékenység, fogyasztás formái... például a kincsgyűjtő, a szabad munkás, a tőkés; a társadalmi viszonyoknak megfelelő egyéni létezés általános ellentmondásainak formái." (Sève, 120.)

A „Grundrisse" bebizonyítja, hogy a történelmi materializmus, illetve a politikai gazdaságtan talaján az egyének és a társadalmi viszonyok, „az antropológiai konceptualizáció" és „a közgazdasági konceptualizáció" a legszigorúbban *elválaszthatatlanok* egymástól. A bizonyítás döntő pontjaként Sève a „Grundrisse" következő kijelentését idézi: „A társadalom nem egyénekből áll, hanem az összegét fejezi ki azoknak a vonatkoztatásoknak, viszonyoknak, amelyekben ezek az egyének állnak egymással." („Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie", Berlin, 1953, 176.; magyar kiadását lásd Karl Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány); MEM 46/I, Budapest 1972, 168.)

E koncepció kizárja a társadalom „mindennemű pszichologizálását" és az egyének „alapvető *szocializációját*" implikálja. Az egyének mint társadalmi lények tehát nem „másodlagos elemek", hanem történelmi termékek"; az egyénekről szóló tudomány tehát kizárólag a *történettudomány* fundamentumára épülhet.

A történettudomány viszont csak akkor lehetséges, ha *az egyének történelmi termelésének tudományát* is megalapozzuk. Nincs olyan közgazdasági fogalom, amelynek ne lenne antropológiai megfelelője is: ezt fejezi ki például „a legfőbb termelőerő az ember" formula. „A termelési viszonyok ... alapjában véve nem egyebek, mint emberek közötti viszonyok, természetesen nem abban az értelemben, hogy az emberek egyéni mivoltukban *előbb léteznének* ezeknél a viszonyoknál — éppen ez a spekulatív illúzió —, hanem abban az értelemben, hogy az emberek szükségszerűen *lépnek be* ezekbe az előbb létező viszonyokba a termelés folyamán, ezek a viszonyok határozzák meg reális életfolyamatukat a szó társadalmi értelmében." (Sève, 122.)

Az „antihumanista illúzió" viszont éppen az *eldologiasodás* teremtette látszatból fakad, amely az árutermelés folyamán a dolgok közötti viszonyok mögé rejti a konkrét egyének közötti kapcsolatokat. Holott a társadalmi viszonyok „mögött" — mint ahogy erre Marx a „Grundrisse" számos helyén utal — mindig ott van a reálisan létező ember. *„A tőkések és bérmunkások termelése tehát a tőke értékesítési folyamatának egy fő terméke.* A közönséges gazdaságtan, amely csak a termelt dolgokat tartja szem előtt, erről teljesen megfeledkezik. Mivel ebben a folyamatban a tárgyiasult munka egyszersmind mint a munkás *nem-tárgyiassága*, mint egy a munkással ellenkező szubjektivitás tárgyiassága van tételezve, mint egy számára idegen akarat *tulajdona*, ezért a tőke szükségképpen egyszersmind *tőkés* ... A tőke fogalmában tételezve van az, hogy a munka objektív feltételei — s ezek a saját termékei — a munkával szemben *személyiségre* tesznek szert, vagy ami ugyanaz, hogy egy a munkás számára idegen személyiség tulajdonaként vannak tételezve. A tőke fogalmában benne foglaltatik a tőkés." (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, 389—390.)

A „Grundrisse" „tudományos antropológiájában", az „általános individualitásformák" (pl. a *tőkés* és a *munkás)* elméletében az egyének közgazdasági kategóriák hordozóiként jelennek meg. Ám az, hogy

„hordozói" e kategóriáknak, semmiképpen sem jelentheti azt, hogy mindössze „megszemélyesítői", „illusztrációi" lennének. Az individualitásformák lényege természetszerűleg a társadalmi viszonyokban keresendő, de a valóságban — véli Sève — *azokban az egyénekben egzisztálnak, akiknek életfolyamatait meghatározzák.* Hogyan értendő ez? Sève alapján a kérdésre így válaszolhatunk: Az emberi *egyén* egészen *más* valami, mint az emberi *lényeg.* Az egyéni aktivitás *eredeti forrása* a *biológiai létezés, lényege* viszont a *társadalmi viszonyokban* van. (A 6. Feuerbach-tézis Sève értelmezése szerint *nem* azt állítja, hogy a *konkrét egyén* a társadalmi viszonyok összessége — ez szerinte képtelenség lenne —; a társadalmi viszonyok összessége az *emberi lényeg.)*

Az egyén „szocializációja" azt jelenti, hogy aktivitása — bekerülvén a társadalmi termelési folyamatba — teljesen *alárendelődik* a társadalmi viszonyoknak. Vagyis nem arról van szó, hogy a társadalom külső keretet, szociális környezetet, „ingerforrást" nyújt az aktivitás számára és így többé-kevésbé módosítja, „lenyomatát" hagyja rajta (explicit vagy implicit módon ez a feltételezés uralja a polgári szociálpszichológiai elméletek többségét), hanem arról, hogy a *kifejlett* egyén *teljes* tevékenysége (szükségletei és fogyasztása, munkája és tettei, időfelhasználása, érzelmi élete, interperszonális kapcsolatai stb.) társadalmilag meghatározott, külső lényegű, Sève terminusával „külpontos". Az eredeti forrás, a „*hordozó*" biológiai, a lényeg, a „*vezérlő*" azonban társadalmi. Megmagyarázható-e vajon a személyiség lényege a „hordozó" és a „vezérlő" megkülönböztetésével?

A munka mint a személyiségpszichológia centrális kategóriája. A „Grundrisse" tanulságai nyomán Sève azt a gondolatot igyekszik végigvinni, amely szerint a kifejlett személyiség lényegét nem érthetjük meg másképpen, csak úgy, hogy életének centrumát, *munkáját,* illetve munkájával kapcsolatos és ahhoz viszonyított *tetteit* vizsgáljuk. „...ha az ember olyan lény, aki önmagát termeli a társadalmi munkában, akkor közvetlenül nyilvánvaló, hogy *a személyiségpszichológia vagy a társadalmi munka elemzésére épül fel, vagy nem jöhet létre".* (Sève, 193.) Az eddigi személyiségpszichológiai elméleteket azért marasztalja el — nem alaptalanul —, mert a problémák megoldását eleve a munka szféráján kívül keresték. Még a legjobb próbálkozások is (pl. a pszichoanalízis) valóságos eredményeket csak ott értek el, ahol az emberrel mint *nem dolgozó lénnyel* (gyermekkel, elmebeteggel stb.) volt dolguk.

A marxizmushoz illeszkedő személyiségpszichológia számára nem egyszerűen a munka, hanem mindenekelőtt a politikai gazdaságtani értelemben vett *elvont munka* a leglényegesebb kategória. Vagyis a munka *nem* mint *konkrét* munka, *fiziológiai erőkifejtés* vizsgálandó, hanem mint elvont munka, amely *a tevékenységet beilleszti a társadalmi viszonyok* rendszerébe.

Ha — ahogy a polgári társadalom felszínén megjelenik — a munkabér a *munka* ára volna, pszichológiailag *sem* lenne különbség „a személyes tevékenységként működő magatartásegyüttes" és ugyanezen, „bérmunkaként működő magatartásegyüttes" között. A pszichológia általában ezt a hamis azonosítást hajtja végre: a munka és a munkabér közötti viszonyokat minden további nélkül *azonosítja a konkrét munkamagatartások és a megfelelő szükségletek kielégítése közötti összefüggéssel.* A bérmunka csak mint *véletlen tényező* játszik szerepet, a pszichikum lényegét nem érinti.

Valójában azonban a munka és a munkabér között semmiféle ilyen közvetlen összefüggés nincsen, a valóságos reláció a munkabért nem az elvégzett konkrét munkával, hanem *az elhasznált munkaerő értékformájával* köti össze, amelyben az emberi munka már *elvont* munka gyanánt szerepel — ez pedig nem redukálható „technikai" oldalára, a konkrét munkamagatartásokra. *A társadalmi viszonyok közvetítette* munkabér—munkaerő reláció azután döntő módon kihat nem csupán magára a munkára, hanem a tőkés társadalomban élő egyén életének *alapstruktúráira,* az élet *minden* oldalára, nemcsak a munkás, hanem a tőkés esetében is; az akarati és érzelmi életre, a férfi—nő viszonyra nem kevésbé, mint a képességek fejlesztésére és a szabad idő felhasználására. A személyiség megértésének kulcsa — bármi is legyen a látszat — az a tény, hogy a kapitalizmusban az egész konkrét tevékenység elveszíti természetes közvetlen eredményét a kivitelező egyén szempontjából, különválik, ellentétbe helyeződik a tevékenységnek a társadalmi termelési folyamat szempontjából létrejövő természetes *közvetlen* és az egyén szempontjából merőben *közvetett* eredménye.

Úgy tűnik, Sève-nek teljesen igaza van abban, hogy az elvont munka politikai gazdaságtani fogalma nélkülözhetetlen a személyiségpszichológia számára: éppen az elvont munka fogalmának bevezetése az, amely eloszlatja a munka mint a közvetlen szükségletkielégítésért folytatott tevékenység pszichológiai látszatát. Egyszersmind azonban egy másik „látszat" tűnik fel Sève gondolatmenetében: az, hogy a

konkrét munka — az elvont munkával szembeállítva — tisztán *biológiai—fiziológiai* aktivitás. Amikor a konkrét munkát kizárólag természeti aktivitásnak (fiziológiai erőkifejtésnek) fogja fel, figyelmen kívül hagyja a munkának a *pszichikum genezisében* játszott szerepét, a munka *emberspecifikus* voltát. Nem valamiféle elvont, spekulatív munkafogalmat kérünk számon Sève-től, nem az „általában vett munkát" akarjuk megtenni az ember lényegének, hanem utalni akarunk arra, hogy a „belső központúság" (amely kétségtelenül jellemzi bizonyos értelemben az emberi munkát mint képességet és potencialitást, és általában jellemzi a pszichikus funkciókat) *nem azonos* a „természeti" jelleggel; a „belső központúság" genezisében feltétlenül külső, *tárgyilag* és a tárgyisággal összefüggésben *társadalmilag* determinált. Más kérdés, hogy a munka miképpen ölt azután természeti *látszatot* (más tevékenységekkel, funkciókkal, képességekkel együtt), és hogyan válik az *elvont* munka az egyetlen „összekötő kapoccsá".

Pszichikum és személyiség dualizmusa. A munkának természeti (konkrét) és társadalmi (elvont) oldalra való szétválasztása összefügg egy másik szétválasztással, oka és egyben következménye annak. A konkrét egyén és az emberi lényeg, az ember természeti és társadalmi léte közötti különbségtétellel Sève ugyanis végső soron *„kételvű"* pszichológiát konstruál: az „egyik" pszichológia, a „magatartástudomány" kizárólag az egyéni magatartáson *belül* marad, tehát végső soron fiziológiává válhat; a „másik" pszichológia, a személyiségpszichológia kizárólag az eredendően fiziológiai jellegű egyéni magatartások *között* létrejövő társadalmi viszonyokkal foglalkozik, vagyis alapjában nem más, mint tágan értelmezett politikai gazdaságtan. *Az egyén a fiziológiában, a személyiség a politikai gazdaságtanban „oldódik fel".* Az egyéni magatartás lényege az *idegműködés*, úgy, ahogyan azt *Pavlov* feltárta; a személyiség lényege a *„külpontosság"*, a társadalmi viszonyok oldaláról történő determináció, ahogyan ezt *Marx* leírta.

A személyiségpszichológia *tárgya* Sève szerint abban különbözik az ún. *„neurofiziopszichológiáétól"* (vagyis az egyéni magatartással foglalkozó tudományétól), hogy az utóbbinak a *dologként* felfogott magatartás, az előbbinek pedig a magatartások közötti *viszonyok* a tárgya.

„Semmit sem értünk a politikai gazdaságtanból — írja Engelsre hivatkozva —, ha nem fogjuk fel, hogy vizsgálati tárgya *nem maguknak a dolgoknak a termelése* — miben különböznék akkor a természettudományoktól és a műszaki tudományoktól? —, hanem azokat a *társadalmi viszonyokat* kutatja, amelyek a dolgok termelése folyamán alakulnak ki, és amelyeket a *dolgok álcáznak...*" (Sève, 214.)

Való igaz, hogy a személyiségtudomány nem dolgokkal, hanem viszonyokkal foglalkozik: *a személyiség nem dolog, hanem viszony.* Egy ponton azonban az analógia hamis: amíg a politikai gazdaságtanban a termelés közvetlen tárgyi feltételeit talán jogosan kezelhetjük „dologként", az „egyéni magatartást", a pszichikumot semmiképpen sem. Sève megközelítésében azonban elkülönül egymástól a *dologként kezelt* pszichikum, illetve a személyiség, amelyet *viszonyként fog fel.* A személyiség tehát nem más, mint a pszichikumra, mint „természeti dologra" rátelepülő *külső viszonylatrendszer*, amely ugyan döntő módon meghatározza tevékenységét, de ez mit sem változtat azon, hogy a *pszichikum önmagában: dolog.* Így voltaképpen azt kellene feltételeznünk, hogy az ember *minden* tevékenysége, *minden* pszichikus funkciója önmagában véve *természeti*, és csak egy *absztrakció* révén válik társadalmivá, a személyiség megnyilvánulásává: ti. azzal az absztrakcióval, hogy a filozófus vagy személyiségpszichológus *utólagosan* elhelyezi ezeket a tevékenységeket és funkciókat az *egyéntől függetlenül levő viszonyok közé.*

Ezt Sève *így* nem mondja ki; sőt éppen ő hadakozik élesen mindenféle biológiai redukció ellen. Mégis — nemegyszer úgy tűnik, szándéka ellenére — a pszichikumot természeti dologra *kénytelen* redukálni.

A probléma ott van mindenekelőtt, hogy Sève nem veti fel az *egyéni pszichikum és a társadalmi viszonyok közötti közvetítés kérdését;* a pszichikum genezise, belső tartalma és a külsőhöz való viszonya mint megválaszolandó kérdés fel sem vetődik. Ez pedig főképpen a korábban már jelzett „egyoldalúsággal" magyarázható: látókörén nagyrészt kívül marad a 2. típusú feladat, a pszichológia eddig elért eredményeinek értékelése, figyelembevétele, különösképpen pedig a *Vigotszkij-iskola* elméleti értékeinek felhasználása. (Vigotszkijra és tanítványaira, *Leontyevre, Lurijára, Galperinre* még utalást sem találunk Sèvenél.) A Vigotszkij-iskola — és különösképpen Leontyev — munkásságának arra a rendkívül fontos mozzanatára gondolunk, hogy a pszichikumot mint *tevékenységet* vizsgálják, mégpedig olyan tevékenységként, amely nem „természeti", „dologi" aktivitás, hanem amelyet a *történelem során kialakított tárgyak* determinálnak és amely új *tárgyak* létrehozására irányul. Az „egyéni pszichikum" tárgyi tevékenysége, illető-

leg ennek elsajátítása a külső tárgyi tevékenység *interiorizálódása*, olyan tevékenység, amely egyben interiorizálódott *társadalmi viszony* is.

A Vigotszkij-iskola számára teljesen *evidens*, hogy a tárgyi tevékenység elsajátítása, belsővé tétele adott interperszonális viszonylatrendszerben történik: nem a viszony, hanem a tevékenység struktúrája áll érdeklődésének középpontjában. (Vö. *Garai László* „Személyiségdinamika és társadalmi lét" c. könyvének (Akadémiai Kiadó, Bp. 1969.) „A személyi viszony — evidencia vagy probléma" c. fejezetét.) Sève számára a probléma a személyiséget alkotó és alakító viszony; evidensnek tűnő és ezért elhanyagolhatónak látszó a másik oldal: az „egyéni" pszichikus működés problémája.

Éppen ebben rejlik a „Marxizmus és személyiségelmélet" leglényegesebb fogyatékossága: a tárgyi tevékenység és a személyi viszony problémájának *együttes* elemzése, *összefüggéseinek* vizsgálata nélkül valójában nem lehetséges választ adni arra a kérdésre, hogy „mitől *egyén* az egyén", mi teszi a személyiséget egyszerivé, megismételhetetlenné.

Bármennyire szándéka ellenére, Sève végeredményben reprodukálja az általa is hevesen bírált kétfényezős, dualisztikus, „bioszociális" szemléletmódot: amennyiben ugyanis a „konkrét egyén" létezését az „organikusra", a „biológiaira" redukáljuk, kénytelenek vagyunk elfogadni, hogy a személyiség csak a közvetlen, külső társadalmi viszonylatrendszer egyik passzív összetevőjeként és lenyomataként fogható fel „társadalminak", valóban személyiségnek. Éspedig azért kényszerülünk elfogadni, mert nem tudunk számot adni az egyén tárgyakat és társadalmat alakító, társadalmilag és történelmileg determinált aktivitásáról.

A szükséglet problémája. A személyiségpszichológia kiindulópontjaival kapcsolatos *általános* problémák alapvetően meghatározzák Sève azon kísérletét, hogy *konkrétabban* is kidolgozza az eljövendő személyiségpszichológia elméleti vázát. Külön ismertetést és elemzést igényelne könyvének utolsó fejezete, amelyben arra tesz kísérletet, hogy a személyiséget „mint időben lejátszódó tettek roppant halmazát" állítsa elénk. Ez azért nagyon izgalmas, mert a személyiség megértésének egy *módszertanilag* is új lehetőségét — *az időfelhasználás általános topológiájának* elemzését — villantja fel. Jelenleg azonban főként a problematikus pontokat szeretnénk kiemelni.

E személyiségelmélet első alapfogalma a *tett.* „*A tettek az életrajz elméleti kimetszésének megfelelő* — és egyedül megfelelő — *elemei.* És konkrétan megismerni egy személyiséget azt jelenti, hogy először is megismerjük az életrajzát alkotó tettek összességét." (Sève, 363.) A tett alapvetően különbözik a *viselkedéstől:* amíg az utóbbi csupán a *pszichikumra* vonatkoztatottan fogható fel, a tett *eredményei* és ezeknek az eredményeknek az egyénre való — társadalmilag közvetített — visszahatása szempontjából értelmezhető. A második alapfogalom a *képesség,* vagyis a tett végrehajtásához szükséges „aktuális potenciálitások" összessége. Tett és képesség között dialektikus viszony áll fenn: a képesség a tett feltétele, egyszersmind a képességek zömét a tettek termelik és fejlesztik, a tettek válnak a képesség feltételévé. Ennek megfelelően az egyéni tevékenység két szektorra oszlik: az *I. szektorba* „a képességeket termelő, fejlesztő vagy specifikáló tettek" tartoznak, a *II. szektorba* pedig azok a tettek, „amelyek csak már létező képességeket hoznak működésbe s megtermelik ezt vagy azt az eredményt, amelynek elérését a képességek gyakorlása lehetővé teszi". (Sève, 366.)

Noha teljesen jogos, hogy a „tettet" a pszichológia ne csupán pszichológiai elvontságában, hanem társadalmi feltételeivel és következményeivel együtt vizsgálja, az egyéni pszichikumra vonatkoztatott viselkedés és a társadalmilag releváns tett megkülönböztetésével ugyancsak a „természeti" pszichikum és a „társadalmi" személyiség megkülönböztetése jelenik meg. A képesség esetében ennek „pszichikus tevékenység" mivolta tűnik el, és megfejthetetlen „potencialitássá" redukálódik. Még súlyosabb problémák vetődnek fel azonban a harmadik lehetséges alapfogalmat, a *szükségletet* illetően.

Sève e kérdésben bonyolult ellentmondásba keveredik. Egyfelől hangsúlyozza, hogy a szükséglet fogalma — vitathatatlan fontossága ellenére — nem tartozik a személyiségelmélet *elsődleges* fogalmai közé, másfelől azonban kénytelen ezzel a fogalommal mint *elsődlegessel* operálni.

A szükséglet primátusának elutasítása két jogos forrásból fakad: 1. A szükséglet *naturalisztikus* modellje, amely minden tevékenységet valamilyen belülről ható biológiai jellegű feszültségállapotra vezet vissza, nyilvánvalóan nem alkalmas arra, hogy a marxista személyiségelmélet kiindulópontja legyen, hiszen nem számol a szükségletek *társadalmilag termelt* jellegével; 2. az a felfogás, amely számol az emberi szükségletek óriási társadalmi-történeti változatosságával és változékonyságával, amely tekintetbe veszi, hogy a szociális humanizáció állandóan új és új

szükségleteket termel ki, voltaképpen nem tesz mást, mint *hisztoricizálja a naturalizmust:* az emberi szükségletek, legyenek bármennyire „másodlagosak is", a tevékenység viszonylagos *kiindulópontjaiként* jelennek meg, vagyis a tevékenység egy konkrét belső szükségletnek felel meg — a *homeosztatikus* (a megbomlott egyensúlyi állapotot a szükséglet kielégítésével helyreállító) séma szerint.

A nehézségből Sève úgy próbál kikerülni, hogy kijelenti: „...míg az elemi szerves szükséglet *kényszerítő, benső* és *homeosztatikus,* addig a kifejlett emberi szükségletet kisebb-nagyobb mértékben még a hosszan tartó kielégületlenségét is elviselő *tűrőképesség* jellemzi, továbbá a *külpontosítás* és a bensőleg korlátlan *bővített újra*termelés". (Sève, 371.) Nem foglalkozunk most e kijelentés első felével, csak megjegyezzük, hogy leegyszerűsíti a „szerves szükséglet" problémáját, hiszen már az állati szükséglet sem érthető meg pusztán „belülről", a dinamikusan változó környezeti feltételek során kialakuló *tevékenységstruktúra* figyelembevétele nélkül. Lényegesebb kérdés, hogy mire jutunk az emberi szükségletek ilyetén felfogásával?

Egy sor érdekes és éles elméjű fejtegetést olvashatunk Sève-nél arról, hogy az emberi szükségletek valóban nagy mértékű tűrőképességgel rendelkeznek, hogy „külpontosak" és bővítetten újratermeltek. A pénz marxi elemzését felhasználva, kimutatja például, hogy a meggazdagodás vágya nem valamiféle „eredendően emberi szükséglet", hanem a társadalmi viszonyoknak a szükségletek termelésére és újratermelésére kifejtett strukturális hatása. A pénz nem valamiféle emberi „szükséglet" tárgyaként jelenik meg, ellenkezőleg, a pénz mint társadalmi viszony a meggazdagodási vágy *forrása.*

A szükségletek „külpontossága" végső soron azt jelenti, hogy maguk a szükségletek a társadalmi viszonyok *nem-pszichikus* termékeként jelennek meg, pontosan úgy, ahogy az emberi lényeg külső és társadalmi — nem pedig az egyénben levő pszichikus adottságok összessége; éppen úgy, ahogy az elvont munka nem azonos a pszichofiziológiai munkaaktivitással. Ám ahhoz, hogy a személyiségnek bármiféle tevékenységéről vagy tetteiről beszélhessünk, mégiscsak fel kell tételeznünk valamiféle „hajtóerőt". Sève arra kényszerül, hogy visszacsempéssze — más megoldás híján — *azt a homeosztatikus szükséglet fogalmat, amelyet egyszer már elvetett.* Igaz, nem eredeti, primitív formájában, hanem a következő eljárás segítségével:

Először is egy tett vagy tettcsoport lehetséges eredményeit „*pszichológiai terméknek*" nevezi el, majd azt fejtegeti, hogy „ami cselekvésre késztet, nem magában véve és külön szükséglet, hanem *az,* hogy a megfelelő tevékenységben milyen arányban és milyen feltételek mellett tudja kielégíteni ezt a szükségletet, más szóval... *a tett lehetséges eredményei* és a *kielégítendő szükségletek* közötti viszony, röviden, *a termék és a szükséglet közötti viszony*". (Sève, 375.) Ezt a viszonyt $\left(\text{a } \frac{\text{Termék}}{\text{szükséglet}} \text{ hányadost}\right)$ mindenestül a társadalmi viszonyok határozzák meg. A hányadosban szereplő „nevező", a „szükséglet", illetve ennek kielégítése mint *egyéni szükséglet-kielégítés* azonban tökéletesen megfelel a *homeosztatikus képletnek* — akár eredendően, akár „hisztoricizáltan naturalista" formájának. Ha azt mondjuk ugyanis, hogy a hajtóerő az, hogy egy adott tett milyen mértékben képes egy *adott* szükségletet kielégíteni, feltételezzük, hogy a szükségletek eleve adva, belsőként léteznek; annyit tettünk csupán, hogy megpróbáltuk figyelembe venni a szükséglet-kielégítés *feltételeit, körülményeit.*

Ismét csak szándéka ellenére jut vissza Sève a szükségletek homeosztatikus értelmezéséhez. Rendkívül élesen megmutatkozik itt is, hogy a „konkrét egyén" pszichikumát, ez esetben „egyéni szükségleteit", nem tudja másként elképzelni, mint tisztán természeti, organikus aktivitást és funkciót; az ember társadalmi létét, személyiségét, ez esetben „társadalmi szükségleteit" pedig csupán külső, nem-pszichikus képződményként tudja felfogni. A szükséglet problémája körüli zavar és Sève felemás megoldási kísérlete megint a *közvetítés* problémáját hívja elő: a szükséglet kérdésénél mindenekelőtt az szorul tisztázásra, hogy miképpen valósul meg a közvetítés a pszichikumon belül ható „szükségletek" és a társadalmi viszonyok *között,* miképpen válik a külső társadalmi determináns belsővé, „pszichikussá". A szükséglet fogalmának tehát olyan értelmezést kell adnunk, amelyben a *belső jelleg és a külső központúság nem egymást kizáró ellentétek.*

Erre a *motiváció* pszichológiájának kidolgozása adhat lehetőséget. Sève egyik tévedése, hogy *a szükségletet azonosítja a motívummal.* A probléma azonban ott kezdődik, hogy motívum és szükséglet között nincs közvetlen megfelelés: a motívum olyan „*ideologikus*" képződmény, amely pszichikusan „tükrözi" (nem a leképezés, hanem a *hamis tudatosítás* értelmében) a szükségletet. Egy személy tetteinek megértéséhez nem elégséges sem a „mögötte levő" szükséglet feltárása (így

annyiféle szükségletet kellene listára venni, ahány tettosztályt felállítunk), sem pedig a tettet kísérő társadalmi viszonyok és feltételek leírása. A motívum az a közvetítő, amely a „*specifikusan emberi alapszükséglet*" kielégítésének adott partikuláris társadalmi viszonyok szerinti lehetőségét a személyiségben „hamisan" — a legkülönfélébb „elsődleges" vagy „másodlagos" szükségletek gyanánt — tudatosítja.

„A specifikusan emberi alapszükséglet" elméletét Garai László fejtette ki a „Személyiségdinamika és társadalmi lét"-ben. Sève ezt a megközelítést és az ehhez hasonlókat elveti azzal, hogy a *munka* szükségletének az ember „legelső szükségletévé" való kinevezésével a spekulatív humanizmust, az emberi lényeg elvont felfogását csempészik vissza. A kritika annyiban jogos, hogy egy eredendő és önmagától elidegenedő emberi „alapszükséglet" tételezése semmiképpen sem haladja meg a szükségletek „hisztoricizált naturalista" felfogását. Ha azonban sikerülne egy olyan hipotézist kidolgozni, amely nem-spekulatív módon meg tudná magyarázni az emberre jellemző szükséglettípus kialakulását *a tevékenység és viszony filogenetikus vizsgálatából*, ugyanakkor feltárná ezen nem-spekulatív, nem eredendően belülről eredeztetett „alapszükséglet" és a mindenkor konkrét társadalmi viszonyok közötti összefüggéseket, közvetítéseket (mint erre Garai László nem következetesen végigvitt kísérletet tett), akkor talán sikerülne kijutni abból az útvesztőből, amelyet a szükségletek hallatlanul bonyolult problémája okoz Sève-nél (és másoknál).

Az időfelhasználás elemzése. A sève-i személyiségpszichológiának tehát „két és fél" alapfogalma van (tettek, képességek és — felemás módon — a szükségletek). A kifejlett személyiség „alapépítménye" azonban mindenekelőtt *időbeli struktúra*, olyan struktúra, amelynek szubsztanciája az idő, „hiszen csak egy időbeli struktúra lehet homogén egy egyén *tevékenységének*, e tevékenység *újratermelésének* és *fejlődésének* belső logikájával". (Sève, 398.)

Az időfelhasználás ebben az értelemben nem a szociológiában használatos „időmérleg", hanem a konkrét, személyes, önmagunkra vonatkoztatott és az elvont (a társadalmilag termelékeny munkával kapcsolatos) tevékenység közötti viszonyok időbeli rendszere. A kapitalizmusban élő személyiségre éppen e kétféle tevékenység ellentéte nyomja rá bélyegét; ez teremti meg az „*időszükségletet*" (amelyet Sève — meglepő módon — „specifikus szükségletnek" tart), *az életidő* és *az élethez rendelkezésre álló idő* ellentétét. Az időfelhasználás típusai alapján a személyiségeket tipizálni is lehet; a kapitalizmusban élő kifejlett személyiséget azonban leginkább a II. szektorba (a már csupán meglevő képességeket mozgásba hozó tettek szektorába) eső *elvont* tevékenység, vagyis a *társadalmi munka növekvő túlsúlya* jellemzi.

Az időfelhasználás topológiájának elemzése két szempontból is számottevő: egyrészt leszámol a „szociológiai időmérlegek" leegyszerűsítő empirizmusával, amely a különféle tevékenységeket összemossa; másrészt valószínű, hogy a személyiségnek valóban igen lényeges aspektusa az „időszükséglet" és az időfelhasználás, pontosabban e kettő viszonya. Minthogy azonban a szükséglet, illetve motiváció problémája nincs megoldva, Sève a kifejlett személyiség különféle „pszichikus felépítményeit" — érzelmi életét, akaratát stb. kizárólag az időfelhasználás sajátosságaiból próbálja levezetni, meglehetősen erőltetett módon. Nem kevésbé problematikus az sem, hogy *elvi* különbség tétetik az *időbeliség* strukturált *felnőtt* személyiség és a másképp — voltaképpen *térbeliség-természetileg* strukturált *gyermeki* személyiség között; a fejlődéslélektani, genetikus szempont, az elsajátítás folyamata stb. figyelmen kívül marad. Végül, csak halovány körvonalaiban tisztázott a munka és az időfelhasználás viszonya (a munka fogalmát e fejtegetésekben már a tett fogalma helyettesíti, holott a „Grundrisse"-elemzés éppen a munka centrális jelentőségét bizonyította be).

A személyiség alapépítményének időbeli elemzése — minden figyelemreméltó mozzanata ellenére — a személyiségnek csak egyik, és minden valószínűség szerint nem a leglényegesebb aspektusát ragadja meg. Úgy véljük, nem a szükséglet, illetve a motiváció problémájának elemzését kell az időfelhasználás vizsgálatával *helyettesíteni;* éppen a motiváció elméletéből kiindulva lehet az időfelhasználás valódi jelentőségét és struktúráját feltárni. Ekkor viszont az időfelhasználás nem abszolút és egyetlen „személyiségképző" kategóriaként lépne fel, hanem mint a személyiség „ökonómiájának" egyik tényezője. Más kérdés, hogy a Sève javasolta időelemzést — módszertanilag alaposan kidolgozva — feltétlenül érvényesíteni kell a szociológiai és pszichológiai kutatások *gyakorlatában* — az elméleti nehézségek ellenére is.

Konklúziók. A „Marxizmus és személyiségelmélet" végső soron azt bizonyítja, hogy nincs — és nem is lehetséges — semmiféle „kompromisszum" Garaudy és Althusser álláspontja között. Nem csak kompromisszum elképzelhetetlen, hanem olyan „dialektikus meghaladás" is, amelyben az áthidaló szerepet a Sève javasolta

személyiségpszichológia töltené be. Ez ugyanis — mint a könyv néhány problematikus pontjának elemzése során kitűnt — *önmagában ellentmondásos:* az emberi pszichikum *belső* és az emberi személyiség *külső* valósága közötti ellentmondást nem sikerült legyőznie. Így voltaképpen *egy művön belülre* helyeződött az az antinómia, amely eredetileg két szélsőségesen ellentétes koncepció — a „filozófiai humanizmus" és az „elméleti antihumanizmus" — *között* állt fenn. *Sève — Garaudy és Althusser ellenében — reprodukálja Garaudyt és Althussert.*

A kérdés most már a következő: áthidalható-e egyáltalán *bármiféle* (a sève-inél „tökéletesebb") személyiségpszichológia révén a jelzett antinómia? Úgy véljük, a marxista társadalomelmélet és „antropológia" megoldatlan problémáinak tisztázása, az ellentmondások felszámolása nem *a* filozófia, *a* szociológia vagy *a* személyiségpszichológia illetékességébe tartozik, hanem egy olyan tudomány körébe, amely tárgyának — az embernek és a társadalomnak — legkomplexebb, legsokoldalúbb vizsgálatában egyesíti a „szaktudományok" különféle törekvéseit. Lucien Sève könyve — megoldatlanságai ellenére — közvetve és közvetlenül egy ilyen tudomány alapjainak lerakásához nyújt segítséget. Egyszersmind érdekes azért is, mert — lévén a francia munkásmozgalom problémáinak, dilemmáinak ideológiai kifejeződése — bizonyítja azt, hogy az emberre és a társadalomra vonatkozó legáltalánosabb kérdésfeltevéseket és a válaszadás kísérleteit az a társadalmi-politikai szituáció determinálja, amelyben a kérdések és a válaszok születtek.

REFLEXIÓ ERDÉLYI ÁGNES CIKKÉRE

(Melyek a nyelv filozófiai kérdései?)

BÉKÉSI IMRE

1. Az alkotó hajlamú ember jószerével már a tegnapi művét sem vállalja maradék nélkül. Ezért ha olyan írásáról olvas bíráló sorokat, amelyet három évvel ezelőtt adott ki a kezéből, igazán megvan benne minden hajlandóság, hogy ne csak méltányolja, hanem meg is köszönje a rá pazarolt figyelmet.

Igaz, ennek a figyelemnek nem mellékes a megnyilvánulási módja, stílusa, sőt emberi irányultsága sem; de végül is a kritikus nem illemtanári mércéhez igazítja mondanivalóját, hanem néha azt sem titkolja el, ami a szívén fekszik. Ebből a szempontból — ötödmagammal — kifejezetten hálás lehetek a „Magyar Filozófiai Szemlé"-nek, hogy Erdélyi Ágnesnek — megfontolásra érdemes gondolatai mellett — érzelmei kinyilvánítására is lehetőséget adott. (Lásd: Nyelv és gondolkodás; „Magyar Filozófiai Szemle", 1971/3—4, 540—549.) Ha ugyanis kritikusunk e lehetőség híján valamely nem-verbális, metakommunikatív csatorna igénybevételére kényszerül, aligha ússzuk meg szárazon. Mivel azonban mégiscsak megúsztuk, alkalmunk maradt, hogy a kritikusi üzenet intellektuális elemeit mérlegre tegyük.

2. Erdélyi Ágnes a kérdésfelvetésemet, a nyelv anyagi-tudati természetének a kérdését találja alapvetően hibásnak. Könnyű volna másokra hárítanom a téma felelősségét, elsősorban azokra, akiknek ez a kérdés „kérdés", s akikre éppen ezért tanulmányomban hivatkoztam is. De ezzel még nem cáfolnám a kritikus véleményének igazságát, csak az ítéletét osztanám meg másokkal.

Ő viszont a dolgozatomat osztotta meg, s ez az első tény, amit nem hagyhatok szó nélkül. A kérdésfelvetést, amely a dolgozatomnak csupán bevezető kérdése, a teljes mondanivaló kérdésévé léptette elő. Pedig ez az átszerkesztés nem lehetett könnyű számára. Hogy a címet nem vette figyelembe, még rendben volna; de a kifejtés után a befejező összegezés makacsul a címben vállalt kérdéskörre válaszolt, nem pedig arra, amit a kritikus emelt ki.

De miért fáj nekem az egész helyébe léptetett rész? Azért, mert ezzel a fogással a kritikus elhárította valódi feladatát, azt, hogy értékelje a tanulmány rendszer-igényét és szemléletének dialektikáját. Egy objektivitásra törekvő kritikus — szerintem — így tette volna fel a kérdéseit:

Helyesen vagy helytelenül fejtette ki a szerző, amit a tanulmánya címében ígért? Valóban heterogén természetű a nyelv, miként állítja? A heterogén jelzőnek megfelel az a jelentés, amelyet ő tulajdonít neki? Azaz a nyelv valóban képviseli az

anyagi és tudati, az egyes—különös—általános, a lehetőség—valóság—szükségszerűség jegyeit? A nyelv létezése-funkcionálása valóban fölfogható mozgásforma-változási folyamatnak? Ha a kritikus ezek után úgy találja, hogy nem, akkor hozzálát és kifejti, hogy miért nem.

De a szerzővel együtt a téma előrehaladásáért dolgozó kritikus ne rontsa el azt a kevés kétségtelen jót, ami megvan, csak azért, hogy magasról tekinthessen alá. Gondolatmenetem egyik részében például a nyelv egyes—különös— általános (mennyiségi és minőségi) létét fogalmazom meg. Mindennek *illusztrációjaként* föltételezek olyan helyzeteket, amelyekben csupán egy, majd kettő, majd három egyén alkotná a vizsgált nyelvközösséget. A kritikusom ezt úgy ismerteti, mint egy általam javasolt megismerési *módszert*, majd mint módszeren elveri a port. Ő tudja csak, miért, lelke rajta. Rajtam viszont az a kötelesség, hogy az én kérdéseim helyett ajánlott feladatot ne értsem félre.

3. Erdélyi Ágnes szerint az általam felvetett kérdés hibás, s helyette elsődlegesen azt kell feltárni, hogy „a nyelv mint társadalmi objektiváció milyen sajátos módon szervezi meg a maga fizikai alapjait".

A generatív grammatika területén nem lepne meg ez a program. A modern nyelvészetnek ez a termékenyítő irányzata *mint szaktudomány* vizsgálhatja az absztrakt, nem-fizikai mélystruktúra materializációját: felszíni szerkezetté való transzformálódását. Csakhogy ebbe a szaktudományi feladatba nem tudom beleilleszteni a filozófus által megfogalmazott elképzelést: „a nyelv ... szervezi meg a ... fizikai alapjait". Hogyan? Én is olvastam Vigotszkijt, tudok az interiorizáció-inkorporáció-elméletről, miként Chomsky innáta-elméletéről is. Azt sem tartom kizártnak, hogy az agykéreg-kutatások még föladhatnak néhány fogós kérdést a filozófusnak. Mégsem hinném, hogy Erdélyi Ágnes az agykéregben gondolja „megszervezni" a nyelv „fizikai alapjait" (vagy ha mégis, akkor ez a témának egy másik vonatkozása, amelybe — illetéktelennek tartván magam — nem tudok beleszólni).

Az a lehetőség még valószínűbben kizárt, hogy az elsődleges feladatot történeti szempontból értelmezte volna a kritikus. A tagolatlan kifejezések → szómondatok → a kéttagúvá fejlődő mondatok: azaz a (materiális) kommunikáció volt előbb, s a benne keletkező-formálódó szerkezetek mennyisége tette lehetővé, hogy a bennük funkcionáló általánosabb és még általánosabb összefüggések mélystruktúrává absztrahálódjanak. És mivel az így keletkező mélystruktúra az emberi fejlődés eredménye, nem vitás, hogy a nyelv lényegének a kutatásában a mélystruktúra megismerésére kell törekednünk. Elsődlegesen a mélystruktúra, a nem-fizikai komponens a kizárólag emberi, s materializációja már az állati jelzéssel — ahonnan elindult — rokonul.

Több gondot okoz, ha leíró szempontból akarom értelmezni a nyelv fizikai alapot „megszervező" mozgását. Ami megszervez valamit, az valamilyen formában már megvan; s amit megszervez, az a megszervezendő formában még nincs meg. Ha tehát Erdélyi Ágnes a nyelvet úgy tekinti, mint ami „megszervezi a maga fizikai alapjait", akkor az így felfogott nyelv külön és előbb létezik, mint a fizikai hordozója. Ezért valószínűbbnek tartom, hogy ez a „megszervez" ige csak pontatlanul használt szó (esetleg a „visszahat" helyett?) s lényegében a következőket kell értenem az enyém helyett kijelölt nyelvfilozófiai feladaton.

Föl kell tárnunk, hogy a nyelv mélystruktúrája hogyan megy át felszíni struktúrába, és viszont; azaz a nyelv nemmateriális léte hogyan materializálódik, és viszont. Amennyiben a kritikusom valami ilyesfélére gondolt, akkor csak azt felelhetem rá, hogy tessék, érdeklődéssel várom az eredményeit. S hogy még nagyobb érdeklődéssel várhassam, mindjárt ideírom a kételyemet is. Elsődlegesen azt, hogy ha a mélystruktúrát valamiképpen nem találja meg a felszíni struktúrában *is*, akkor a „beszéd és a nyelv egysége" tétel helyett egy másik alapelvet kell megfogalmaznia. S materialista filozófiai alapon ez nem lesz egyszerű feladat. Ha viszont a föltárt mélystruktúráról kiderül, hogy valamiképpen benne van a felszíni struktúrában *is*, esetleg úgy mint lényegi közös (miként jómagam vélekedtem), akkor Erdélyi Ágnes elgondolkozhat a kritikusi és kutatói magatartás különbségein.

Amennyiben viszont a „megszervez" szó mégis a helyén volna, akkor nagy kérdőjelet kell tennem a filozófus „társadalmi objektiváció"-értelmezése mellé. Ez pedig hangsúlyos kérdőjel, mivel szerinte „ha a nyelvet társadalmi objektivációnak tekintjük", az ő programja megigazul, míg az enyém föl sem merül.

Meg fog lepődni Erdélyi Ágnes, de a nyelv objektiváció jellegének, objektivitásának társadalmi objektivitásként való értelmezéséért alighanem többet tettem, mint gondolja. Amikor a nyelvtan tantárgyi sajátságainak forrását kerestem, a nyelvhez mint objektivációhoz fordultam először. (Vö. „Valóság", 1967/6, 19—27.) A kategória Antal László-féle felfogását külön cikkben elemeztem, s igyekeztem

egy dialektikusabb értelmezést megfogalmazni. (Vö. „Nyelvtudományi Közlemények", 1968/1, 210—213.) S mégis fölmerült bennem a nyelv heterogén természetének a kérdése! Nyilván rögeszme. De azért védhetőbb, mint az objektivációnak Erdélyi Ágnes-féle felfogása, amelyben nincs benne a fizikai komponens.

Ami pedig a kérdésfeltevésemből eredő „problémákat" illeti, nem „elkerülni" akartam őket, hanem számbavenni. Nem állítom, hogy könnyű volt, s azt sem, hogy az eredményt hibátlannak véltem.

4. Vártam a kritikát (bár nem ebből az irányból), és tanultam is belőle. Sajnos, stílust is. De inkább ezt vettem magamra, mint azt a hatalmi szerepet, amelyet Erdélyi Ágnes nem sajnált volna tőlem, de amelyben kínos lett volna hadakoznom. De mivégre is? A kritikus olyan helyzetből ítélkezett fölöttem, mintha a marxista nyelvelméletek özönének fényénél én írtam volna meg az x-ik variánst. Hálás lennék, ha a filozófus fölhívná a figyelmem ezekre a szintézisekre.

A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS ÉS A PSZICHOLÓGIA KÖZÖTTI HÍDVERÉS EGY KÍSÉRLETÉRŐL*

ÁGH ATTILA

A hatvanas évek az élénk viták időszaka volt a magyar marxista filozófia fejlődésében. A filozófia mindenekelőtt önmagára vonatkozó kérdéseket tett fel: miben rejlik tárgya, saját testének tekintheti-e elszakadt vagy elszakított diszciplínáit, miben áll a kor marxizmusának feladata a megváltozott világban. És ahogy a regenerálódott testrészekben megindul a vérkeringés, úgy vette át a filozófia szívverésének ütemét a szociológia, etika, filozófiai antropológia stb. a maga belső törvénye szerint. Ebben a marxizmus reneszánszaként jellemzett folyamatban sok volt a naiv rácsodálkozás és hangos felfedezés, de mindez olyannyira a fejlődés szükségleteihez tartozott, mint ahogy manapság, a hetvenes évek filozófiatörténeti „perceiben" az intuitíve előlegezett szintézisek monografikus beérlelése. Ilyen *Garai László* előttünk fekvő könyve is, egyfelől monográfiává duzzadt vitairat, amelynek rétegei, mint az évgyűrűk jelzik a szerző munkálkodását évről évre, másfelől szép szó, beváltott ígéret, kihordott szintézis.

Az a társadalmi körülmény, amelynek hatására a könyv első gondolata megfogant, a marxizmus társadalomelméletének és a pszichológiának formális kapcsolata és tényleges idegensége. Korunk tudományában a társadalmi lét és a személyiségdinamika más-más tudományoknak voltak kiosztva, más-más céhek monopóliumaként. S ha a filozófus konstatálta, hogy a társadalmi lét dinamikája sajátos közvetítő mechanizmusokon keresztül lebomlik és realizálódik a személyiség dinamikájaként, absztrakt megfogalmazásai biztos mosolyra számíthattak a pszichológusok körében, akik a maguk részéről többnyire néhány idézettel szokták leróni adójukat a filozófia Ő Általánosságának, ahogy ez egyébként nemzetközileg szokásos filozófia és szaktudomány kutya—macska szerelmében. Ha többet nem is végzett volna, csak elindult volna egyszeri szegénylegényként, hogy elragadja Pszichológia király legkisebbik lányát, már ez is nagy érdeme lenne a szerzőnek.

A könyv első része ezért tálalja problémánk egészét, társadalom és személyiség kapcsolatát *polemikus* feldolgozásban. Nem követjük a szerzőt polemikus útjain, amely a magyar vonatkozásoktól fokozatosan átvezet a nemzetközi marxizmus helyzetéig, s az „Útkeresések és útvesztők a marxista pszichológiában" c. alfejezetben a személyiségfelfogás általános modelljeinek — naturalista (behaviorizmus és freudizmus) és spiritualista (intellektualizmus és antiintellektualizmus) — kritikájába torkollik. Ez a kritikai-polemikus megközelítés „A társadalmi lét objektív struktúrája" c. alfejezetben fordul pozitívvá, bár még elvont síkon megmaradva. A termelőerők közvetítő szféra jellegét és a termelési viszonyokat mint a partikularitás szféráját felvetve az elemzés szükségszerűen vezet innen tovább az elidegenedés problematikája felé — amely szintén a hatvanas évek parádés vitája volt —, s hogy nem a szerző privát érdeklődéséről van szó az elidegenedés körül, hanem könyve szerkezetének következménye ez, arról is tanúskodik, hogy az első rész azzal zárul: a fent említett általános és nem-

* Garai László: „Személyiségdinamika és társadalmi lét", Akadémiai Kiadó, 1969.

adekvát személyiségmodellek mint az elidegenedett tudat sajátos termékei, a pszichológiához akkreditált formái mutatkoznak meg. A marxista filozófusok közömbössége a pszichológiai személyiségmodellek mint „szaktudományos" probléma iránt úgy bosszulja meg magát — írja Garai —, hogy a hegeli tradíciók nyomán az intellektualista személyiségmodell a maga spontán természetességével bekerül a marxizmusba és idegen testet alkot benne.

Lássuk tehát, hogy ezzel szemben a szerző mit ígér. Bevezetőben ezt írja: „Munkámban a specifikusan emberi alapszükséglet általános pszichológiai és differenciálpszichológiai hipotézisét kívánom felállítani." Hipotézise tudományos hátteréként pedig a *Vigotszkij—Leontyev*-iskolát nevezi meg, nevezetesen az utóbbitól a tevékenység filogenezisének rendszerét veszi át, s ehhez kapcsolódva kívánja rekonstruálni a társas érintkezés viszonyrendszerének filogenezisét is. Az interiorizáció — a külső társadalmi viszonyoknak a személyiség belső mozzanatává válása — kérdésfeltevését ezzel az emberi pszichikum vizsgálatának „történeti módszerével" jegyzi el. Tegyük ismétcsak hozzá, ha a szerző munkája nem lenne egyéb, mint ennek a történelmi iskolának magyarországi hírverése, tudományos reklámja és szakértő summázata, akkor is nagy örömmel fogadnánk, a valóságos marxista antropológia kincsesbányájának felfedezőjeként. Szándékosan írunk antropológiát és nem pszichológiát, bár az utóbbi tudomány már levésben van mint tudományos „lélekbúvárkodás", az előbbinek mint az emberi szubjektum tevékenysége elméletének pedig jobbára csak kellene lennie. De a jövő antropológiája éppenséggel Vigotszkij, Leontyev és iskolájuk más képviselői munkásságában van születőben, s ha a XIX. századi angolok az antropológiát „Mister Tylor tudományának" mondhatták, akkor ugyanilyen jogon a XX. században az antropológia „Tovaris Leontyev tudománya".

Garai elkötelezettsége a leontyevi iskola mellett rá is viszi őt az „antropológiai előfelvetések" tisztázására, de csak a polemikus első részben. A marxizmusnak valóban nincs „kőzettana", trigonometriája, de nem lenne pszichológiája sem, ha a pszichológia az ember természettudományának egyik fejezete lenne. A marxizmus érdekeltsége a pszichológiában eleve feltételezi az általános antropológiai alapvetés gondjaival küszködő, az antropológia felé fejlődő pszichológia koncepcióját. Nem véletlen tehát a szovjet pszichológiában Marx antropológiai rendszere gondos tanulmányozásának hagyománya a harmincas évek eleje óta, de az sem, hogy a filozófiából nincs többé kiút az antropológia felé. A filozófusok „különbözőféleképpen magyarázhatják" a marxi hagyatékot, de az antropológiában vajmi keveset tehetnek hozzá. Ez ugyanis nem lehetséges az antropológia valódi tárgyának, az emberi szubjektum struktúrájának és tevékenységének közvetlen, kísérleti tanulmányozása nélkül, amihez a tényleges anyagot a pszichológia nyújtja. Garai fejtegetései nemcsak a szovjet pszichológusok következtetéseire, hanem határtalanul gazdag kísérleti anyagára is támaszkodnak, s ezen a ponton megtorpan a pszichológiában járatlan recenzens. Garai munkájának immanens kritikájához pszichológiai szakértelem szükségeltetnék, így nem tehetünk egyebet, mint kívülről körüljárjuk rendszere épületét és annak egészét, valamint a hozzávezető utakat mérjük fel a történelem szemszögéből.

Igen, a történelemből, ugyanis a marxista közgondolkodás egyik legkényelmesebb és legkárosabb evidenciája, hogy a materialista történetfelfogás csak a történelem útjait méri fel, és jelzi annak objektív menetét a formációk határköveivel, azaz a történelem és a társadalom változik, de maga az ember konstans marad. Pedig már a költő is figyelmeztet arra, hogy „minden emberi mű" értelme bennünk zúg, s hogy maga az ember, nemcsak világa, szintén saját maga műve. Az emberi tevékenység objektivációs elmélete, amelyen a materialista történetfelfogás alapul, implikálja az elsajátítás, az interiorizáció elméletét, az emberi szubjektum kimunkálását filogenetikailag és ontogenetikailag. Ez jelöli ki szerzőnk témakörét, s itt kapcsolódik filozófiai alapállásában *Lukács György* ontológiájához. A munka második részében szerzőnk azt ábrázolja, hogy az emberi tevékenység egész struktúrája hogyan épül át — a mindenkori — termelőtevékenység analógiájára, és az emberi személyiség struktúrája hogyan realizálódik a termelési viszonyok, a termelési funkciók elosztásának rendszerében. Ennek a vizsgálatnak az első állomása a tárgyi tevékenység struktúrája elemzésének Vigotszkij-féle elmélete, amely a feltételes reflexrendszerek emberi felülrétegeződését mint jelrendszert mutatja be interperszonális kapcsolatteremtőként, amely elmélet azonban szerzőnk megítélése szerint csak leontyevi továbbgondolásában vezet el a tevékenység *tárgyi* struktúrájának feltárásáig.

A könyv legkikristályosodottabb elemzései a tevékenység és a pszichikum filogenezisének és ontogenezisének leontyevi

ihletésű alfejezeteiben találhatók, ahol a szerző rutinos tömörséggel összefoglalja és problémájára vonatkoztatja a szovjet pszichológia eredményeit. Ezen a ponton tűnik szemébe újra ezen irányzat „paradoxona", amelyet a társas érintkezés filogenezisének kidolgozatlansága kapcsán már a bevezetőben említett: „miközben a személyiség társadalmi viszonya valamennyi sajátos humánpszichológiai probléma megoldásának evidens előfeltétele, maga e viszony sohasem válik problémává az iskola számára". Itt teljesedik ki Garai hipotézise műve harmadik részeként — a társasviszony filogenezisének bekapcsolásával, bár mint megjegyzi, ennek csak a „jelzésére" vállalkozik — a „specifikusan emberi alapszükséglet" elméletévé. A filogenezis negyedik szintjén — mint írja — az anyagcsere, az energiacsere és az információcsere után a programcsere is bekerül a pszichikus szabályozás hatáskörébe, ez az ember szintje, ahol a szükséglet a környezeti feltételek aktív megváltoztatására mozgósít. A személyiségdinamikának ilyen felfogása valóban egyengeti az utat egy marxista antropológia felé, a mű olvasója erről részleteiben is meggyőződhet, ha számos ponton támadhatnak is kétségei. Hiszen a zárószóban felhangzó utó-polémia is ilyen kétségekre válaszol és visszautal nemcsak a mű előtörténetére, hanem egyben lehetséges utótörténetére, a hipotézis újabb és újabb átdolgozásának és realizálásának szükségességére is, mivel a könyv csak alapvetés, történelmileg elfogódott bevezetés, adalék a marxista pszichológia színeváltozásához. Ennek az átalakulásnak az aktualitását pedig mi sem mutatja jobban, mint napjaink vitája a tudományos-technikai forradalomnak nevezett folyamatról, amelyben a szubjektív termelőerő, az alkotó ember válik a termelés újabb forradalmának központi figurájává.

SZIMBOLIKUS LOGIKAI KUTATÁSOK A SZOVJETUNIÓBAN*

II. RÉSZ. HAGYOMÁNYOS, KLASSZIKUS ÉS NEM-KLASSZIKUS LOGIKA

RUZSA IMRE

Cikksorozatunk jelen (II.) részében két témakörrel foglalkozunk. Az első témakört így körvonalazhatnánk: *Hagyományos logika a modern szimbolikus logika szemszögéből.* A második témakör pedig *a szimbolikus logika „klasszikus" és „nem-klasszikus" irányzatainak összehasonlítása*, elsősorban a „nem-klasszikus" elméletek szempontjából.

Néhány terminológiai megjegyzést kell előrebocsátanunk. *Hagyományos logikán* a szimbolikus logika fellépése előtti logikát értjük. Valójában ez az elnevezés nem pontos, mert az Arisztotelésztől a szimbolikus logika kialakulásáig terjedő időszakban számos irányzatot és elméletet lehet kimutatni; és a szó szűkebb értelmében vett hagyományos logikán csupán a XVI—XIX. század iskolás logikáját szokták érteni. Jobb összefoglaló elnevezés híján mégis a fenti értelemben használjuk a „hagyományos logika" terminust.

Klasszikus logikán a szimbolikus logika elsőnek kialakult és máig is legjobban kidolgozott fejezetét, a *kétértékű* logikát értjük (kétértékű kijelentéslogika, első- és magasabb rendű kétértékű predikátumlogika). A „nem-klasszikus logika" címszó alatt foglalhatjuk össze a szimbolikus logika minden olyan fejezetét és irányzatát, amely a klasszikuson kívül esik.

A klasszikus és a nem-klasszikus logika most mondott elhatárolása azonban nem általánosan elfogadott. Némelyek pl. a modális logikában is megkülönböztetnek klasszikus és nem-klasszikus elméleteket. A szovjet logikusok egy része pedig hajlik arra a véleményre, hogy az ún. intuicionista logikát — amely a klasszikus elmélet első nagy ellenlábasaként született — ugyancsak besorolja a klasszikus logikába.

Mondanivalónk szempontjából azonban teljesen lényegtelen, hogy hol húzzuk meg a határvonalat a klasszikus és a nem-klasszikus logika között. A szovjet logikusok olyan eredményeiről fogunk beszámolni, amelyek semmiképp sem tartoznak a tankönyvek és kézikönyvek anyagához, és amelyeknek legalább egy része biztosan kívül esik a klasszikus logika területén.

Még megjegyezzük, hogy e cikkben nem foglalkozunk a *modális logika* körébe tartozó szovjet logikai kutatásokkal. E témának sorozatunk következő cikkét szenteljük majd.

A SZILLOGIZMUSELMÉLET

A hagyományos logika legfontosabb és legjobban kidolgozott fejezete az ún. szillogisztikus következtetések elmélete. A szimbolikus logika kialakulásával szinte egyidőben vetődött föl az a kérdés, hogy mi a kapcsolat a szillogisztika és a modern szimbolikus logika között. E téma vizsgálatában Jan Łukasiewicz és Albert Menne értek el kimagasló eredményeket.[1] A téma még napjainkban is vissza-visszatér a logikai irodalomban és élénken foglalkoztatja a szovjet logikusok egy részét is. A probléma két aspektusból is tárgyalható: *a)* olyan *deduktív kalkulus* konstruálása, amelyben egy szillogizmus akkor és csak akkor bizonyítható, ha a hagyományos elmélet szerint érvényes; *b)* a szillogizmuselmélet *beágyazása* a klasszikus szimbolikus logikába (a predikátumlogikába vagy az osztálylogikába): a szillogizmusok olyan „lefordítása" a szimbolikus logika nyelvére, hogy egy szillogizmus fordítása akkor és csak akkor legyen érvényes a szimbolikus logikában, ha az eredeti szillogizmus érvényes a hagyományos logika szerint. A két feladatot, közös néven, a szillogisztika modern reprodukálásának nevezhetjük.

* A cikksorozat I. része a „Magyar Filozófiai Szemle" 1972/2. számában jelent meg.

[1] Lásd [7] és [8]. (Irodalomjegyzék a cikk végén.)

A szovjet logikusok idevágó eredményeinek ismertetése előtt hasznos lesz a szillogizmuselmélet rövid áttekintése.

Először is megjegyezzük, hogy *modális* szillogizmusokkal itt nem foglalkozunk, hanem csak az ún. *kategorikus* szillogizmusokra szorítkozunk.

A kategorikus szillogizmusok speciális *következtetési sémák*, melyek premisszái is, konklúziói is ún. *kategorikus kijelentések*. A kategorikus szillogizmus pontos definíciójához előre kell bocsátanunk a kategorikus kijelentés fogalmát.

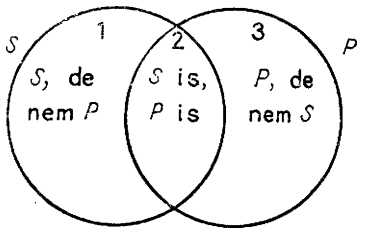
Kategorikus kijelentések azok, amelyek az alábbi négy séma valamelyikével fejezhetők ki:

A típus: Minden S (est) P.
E típus: Egyetlen S sem P.
I típus: Némely S (est) P.
O típus: Némely S nem P.

E sémákban S és P tetszőleges abszolút általános fogalmakat kifejező *terminusok* (tulajdonságokat, predikátumokat kifejező névszók).

Az egyszerű kategorikus szillogizmusok kétpremisszás következtetési sémák, amelyekben összesen három különböző terminus *(S, M* és *P)* szerepel; a premisszák is, a konklúzió is kategorikus kijelentések; az egyik premisszában M és P, a másikban M és S, a konklúzióban pedig S és P fordul elő. Egy ilyen séma azonban csak akkor számít szillogizmusnak, ha helyes következtetést ad: a premisszák igazsága mindig kizárja a konklúzió hamisságát.[2]

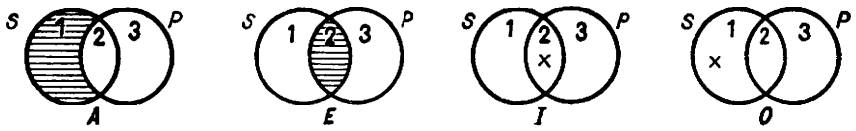
A kategorikus kijelentések grafikusan ábrázolhatók az ún. *Venn-diagramok* segítségével. A két terminust két egymást metsző körrel ábrázoljuk, így összesen három körülhatárolt tartomány keletkezik (1. ábra). A köröket úgy tekintjük, mint amelyek az adott terminusok terjedelmét reprezentálják. Az 1. ábra három tartományának jelentése az ábraszöveg alapján világos. Az „1" tartományban



1. ábra

vannak azok a dolgok (individuumok), amelyek S tulajdonságúak, de nem P tulajdonságúak. A „2" tartomány elemei mindkét tulajdonsággal, a „3" tartomány elemei csak a P tulajdonsággal bírnak. (A sem az S, sem a P tulajdonsággal nem rendelkező dolgok a grafikonon „kívül" képzelhetők el.)

Minden kategorikus kijelentés az „1" és a „2" tartomány egyikéről állít valamit, nevezetesen vagy azt, hogy üres, vagy azt, hogy nem üres. Az ürességet vonalkázással, a nem ürességet kereszttel jelölve, a négy kategorikus kijelentés grafikonja a 2. ábrán látható.



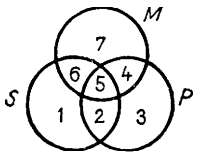
2. ábra

Valóban, „Minden S (est) P" azt jelenti, hogy S terjedelme P terjedelmén belül van, vagyis az „1" tartomány üres. „Egyetlen S sem P" azt jelenti, hogy S terjedelme teljesen kívül esik P terjedelmén, azaz a „2" tartomány üres. „Némely S (est) P" azt jelenti, hogy S terjedelme belenyúlik P terjedelmébe, vagyis a „2" tartomány nem üres. Végül „Némely S nem P" azt fejezi ki, hogy vannak olyan dolgok, amelyek S tulajdonságúak, de nem P tulajdonságúak, tehát az „1" tartomány nem üres.[3]

[2] Az alakzatokra való felosztással nem foglalkozunk, mivel annak témánk szempontjából nincs jelentősége.

[3] A „3" tartomány akkor jutna szerephez, ha fölcserélnénk S és P szerepét. Ez a szerepcsere azonban nem vezet új típushoz.

A kategorikus szillogizmusokban három terminus szerepel. Együttes ábrázolásukhoz az 1. ábrát egy harmadik kör felvételével kell kiegészíteni. A harmadik kört úgy kell felvenni, hogy a már meglevő három tartomány mindegyikét kettészelje, és ezen felül még a harmadik körnek legyen olyan tartománya is, amely az első két körön teljesen kívül esik. A megoldást mutatja a 3. ábra. Mint látjuk, ezen hét tartomány keletkezik.



3. ábra

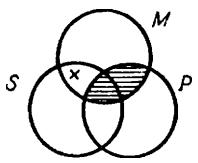
Egy kategorikus szillogizmus egyik premisszájában S és M, a másikban M és P szerepel. A 3. ábrán mindkét premissza ábrázolható. A konklúzióban S és P szerepel, így a konklúzió is ábrázolható a 3. ábra szerinti grafikonon. Berajzolva a 3. ábrára a két premissza nyújtotta információt, két eset lehetséges: *a)* A kész ábrán a konklúzió grafikonja is látható. Ekkor a következtetés helyes, hiszen a premisszák igazsága magában foglalja a konklúzió igazságát (az ábrára *csak* a premisszák információit vittük fel, de ezzel automatikusan megjelent a konklúzió grafikonja is). *b)* A kész ábrán a konklúzió grafikonja nincs rajta. Ekkor a következtetés nem helyes (nincs szillogizmus), hiszen az ábra kiegészíthető úgy, hogy a konklúzió tagadását mutassa; tehát az adott esetben a premisszák igazsága összefér az állítólagos konklúzió hamisságával.

Lássunk mindkét esetre egy-egy példát.

1. példa

Premisszák:	Egyetlen M sem P
	Némely S (est) M
Konklúzió:	Némely S nem P

Először megrajzoljuk a 3. ábra grafikonját (a tartományok beszámozása nélkül). Az első premissza az **E** típusba tartozik (csak most S helyett M szerepel!), ennek grafikonját a 2. ábrán láthatjuk. E szerint a háromkörös ábrán M és P közös részét be kell vonalkáznunk. A második premissza **I** típusú (de P helyett M-mel), így a 2. ábra szerint S és M közös részébe keresztet kell rajzolnunk. Ez a közös rész most két tartományból áll, de ezek egyike már be van vonalkázva. Így a keresztet csak a fehéren maradt tartományba tehetjük. Ezzel a premisszák információit berajzoltuk a grafikonra; az eredményt a 4. ábrán láthatjuk.



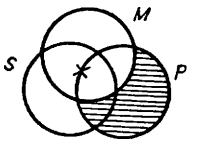
4. ábra

Most ellenőrizzük, hogy ábránkon rajta van-e a konklúzió grafikonja. Először is megállapítjuk, hogy a konklúzió **O** típusú. A 2. ábra szerint az **O** típus grafikonján keresztnek kell lennie S azon tartományában, amely P-n kívül esik. Kész grafikonunkon van ilyen kereszt, így a 4. ábra nemcsak a két premisszának, de a konklúziónak a grafikonját is mutatja. Tehát következtetési sémánk helyes.

2. példa

Minden P (est)	M
Némely S (est)	M
Nemely S (est)	P

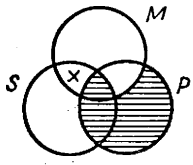
Az első példában alkalmazott eljárást követjük. Az első premissza **A** típusú; így be kell vonalkáznunk P-nek az M-en kívül eső részét. A második premissza **I** típusú; ennek megfelelően keresztet kell tennünk S és M közös részébe (éppen úgy, mint az első példában). De most S és M közös részének mindkét tartománya fehér: nincs információnk arra, hogy melyikbe tegyük a keresztet. Ezért a két tartományt elválasztó határvonalra tesszük. A kész grafikont mutatja az 5. ábra.



5. ábra

És most lássuk a konklúziót. Ez **I** típusú; így a 2. ábra szerint S és P közös részében keresztnek kellene lennie. De az 5. ábrán a kereszt nincs határozottan a közös rész belsejében, hanem a határán. Ez azt jelenti, hogy a premisszákkal az is összeegyeztethető, ha a kereszt S és P közös részén kívül esik. A 6. ábra világosan mutatja, hogy a premisszákkal a konklúzió tagadása is összefér. Ugyanis ezen az ábrán S és P közös része üres (tehát a konklúzió

hamis), míg a premisszák minden információja rajta van a diagramon. A következtetés tehát nem helyes. (Szöveges példával is cáfolva: Minden madár szárnyas, és némely közlekedési eszköz is szárnyas, de az nem igaz, hogy némely közlekedési eszköz madár.)



6. ábra

Egyszerű kombinatorikai megfontolásokkal adódik, hogy a lehetséges (a szerkezeti kikötéseknek megfelelő) szillogizmusok száma 256. Ezek közül a diagramos módszerrel kiszűrhetők a *valódi* szillogizmusok, azaz a helyes következtetési sémák.

A diagramos módszer azonban viszonylag újkeletű; Arisztotelész és követői nem ismerték. Ezért a helyes sémákat néhány közvetlenül evidens sémára való visszavezetéssel bizonyították, a helyteleneket pedig többnyire szöveges ellenpéldákkal cáfolták. A bizonyításokban (és néha a cáfolásokban is) olyan eszközöket használtak, amelyeket ma a kijelentéslogika keretébe sorolunk. Arisztotelész az idevágó szabályok közül néhányat explicite megfogalmazott, néhányat azonban csak hallgatólagosan használt; és nem foglalta összefüggő elméleti rendszerbe e szabályokat. A kijelentéslogika ókori formáját csak később alkották meg a sztoikusok (i. sz. kezdete körül).

Az egyszerű kategorikus szillogizmusok bizonyos szabályok szerint összekapcsolhatók; ennek révén kettőnél több premisszás szillogizmusokat is kaphatunk. Ezek szabatos leírásával itt nem foglalkozunk. Ugyancsak nem érintjük a szillogizmuselméletnek azokat a bővítéseit sem, amelyek középkori és újkori eredetűek.[4] Csupán azt jegyezzük meg, hogy a bemutatott diagramos módszer, némi kiegészítéssel, a kategorikus szillogizmusok legtágabb felfogása esetén is hatékony eldöntési eljárás.

A diagramos eldöntési eljárás eredményes alkalmazása esetén azonban explicite meg kell fogalmazni egy elvet, amelyet a hagyományos logikában rendszerint elhallgattak. Ez az elv a következő: A szillogizmusokban csak olyan terminusok szerepelhetnek, amelyek terjedelme nem üres, és amelyek terjedelme nem foglal mindent magában. Másképp: bármely terminushoz kell lennie olyan individuumnak, amelyre a terminus vonatkozik (igaz rá), és olyannak is, amelyre nem vonatkozik (amelyre hamis). Ezt az elvet a továbbiakban *egzisztenciaposztulátumnak* fogjuk nevezni (azon az alapon, hogy bizonyos individuumok létezését követeli meg).

A diagramkészítés során ezt az elvet úgy kell alkalmazni, hogy ha a premisszák diagramjának elkészülésével a konklúzió diagramja nem jelenik meg automatikusan, akkor megvizsgáljuk, hogy van-e minden kör belsejében és külsejében kereszt; ha nincs, ezt pótlólag berajzoljuk, majd újra megvizsgáljuk, hogy a konklúzió diagramja megjelent-e az ábrán.

Az 1. példánkban ennek alkalmazására nem volt szükség. Ez arról tanúskodik, hogy vannak olyan szillogizmusok, amelyek az egzisztenciaposztulátumtól függetlenül is helyesek. A második példán viszont az egzisztenciaposztulátum alkalmazása sem segít: a 6. ábrán még P belsejébe is tehetünk keresztet anélkül, hogy S és M közös részének bevonalkázását meg kellene szüntetnünk.

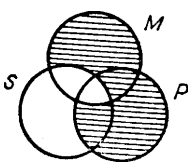
Lássunk most egy olyan példát, amely csak az egzisztenciaposztulátum alkalmazásával bizonyul helyesnek.

3. példa

Minden P (est) M
Minden M (est) S

Némely S est P

A kész grafikont a 7. ábra mutatja. A grafikon cáfolja a következtetés helyességét, hiszen S és P közös részében nincs kereszt.

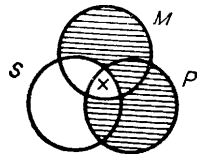


7. ábra

Alkalmazzuk most az egzisztenciaposztulátumot. Az ábrán egyetlen kereszt sincs, noha az egzisztenciaposztulátum szerint S, M, P egyike sem lehet üres. S-nek még három tartománya fehér, M-nek kettő, P-nek azonban csak egy. Így P belsejében egyértelműen elhelyezhetünk egy keresztet. (Ezzel mindhárom kör belsejében lesz kereszt.) Az így módosított grafi-

[4] A szillogizmuselmélethez szokták számítani néha az ún. logikai négyzeten alapuló egypremisszás következtetéseket is.

kon a 8. ábrán látható. Ez már bizonyítja a következtetés helyességét, hiszen a pótlólag berajzolt kereszt S és P közös részébe esik.



8. ábra

Megjegyezzük, hogy az egyszerű kategorikus szillogizmusok elméletében elég annyi korlátozás, hogy *üres terjedelmű terminusok kizártak.*

A diagramos módszer a 256 lehetséges egyszerű szillogizmusból 24 helyeset szűr ki.[5] Az egzisztenciaposztulátum elhagyása esetén a helyes szillogizmusok száma 15-re csökken. (A hagyományos logika persze mind a 24 szillogizmust helyes következtetési sémának ismerte el.)

Egyáltalán nem jelentette volna a hagyományos logika *eszközei* (bizonyítási módszerei) nyújtotta keret átlépését, ha szétválasztották volna azokat a szillogizmusokat, amelyek üres terminusok megengedése esetén is helyesek, azoktól, amelyek csak az üres terminusok kizárása esetén érvényesek. Ezt a distinkciót azonban nem tették meg. Ebből arra következtethetünk, hogy az egzisztenciaposztulátumnak nem technikai, hanem elvi jelentőséget tulajdonítottak.

A modern szimbolikus logika az egzisztenciaposztulátumot nem fogadja el logikai princípiumnak, de nem is zárja ki olyan logikai rendszerek lehetőségét, amelyekben az egzisztenciaposztulátum vagy annak valamely variánsa mint technikai feltétel szerepel.

Nem részletezhetjük itt azokat az összefüggéseket, amelyek következtében az egzisztenciaposztulátum szinte gúzsba kötné a modern logikát, sőt a logikán keresztül az elméleti tudományokat is. E helyett csak annyit jegyzünk meg, hogy a tudományokban (sőt, a mindennapi életben is) rendszeresen használunk olyan fogalmakat, amelyek terjedelmének üres vagy nem üres voltáról nem rendelkezünk biztos információval, és logikai műveleteket is végzünk ilyen fogalmakkal. Ennyi elég annak indokolásához, hogy az egzisztenciaposztulátum mint általános logikai alapelv a modern logika számára elfogadhatatlan.

Ez azonban nem akadálya annak, hogy megvizsgáljuk a hagyományos szillogizmuselmélet reprodukálásának lehetőségeit és módjait. De persze azt sem titkolhatjuk el, hogy ettől a munkától aligha várhatunk olyan eredményeket, amelyek a modern logika aktuális problémáinak megoldásához komoly segítséget nyújthatnának. Ami az eddigi eredményeket illeti, azok között vannak matematikai szempontból nagyon elegánsak, de az egész problémakörről végül is nem nyújtanak több információt, mint amennyit már a Venn-diagramok heurisztikus módszerével is elérhetünk. Végül a mai logikára való hatást illetően semmi határozottan pozitív megállapítást nem tehetünk; legföljebb gyaníthatjuk, hogy egy-egy modern fogalom létrejöttében szerepe lehetett a szillogizmuselmélet reprodukálásában elért eredményeknek is. Talán nem nagy túlzás, ha az idevágó kutatásokat a „logikai régészet" címszó alá utaljuk.

A SZILLOGISZTIKA BEÁGYAZÁSA A PREDIKÁTUMLOGIKÁBA

A szillogisztika első deduktív-axiomatikus felépítése (tudomásunk szerint) Łukasiewicztől származik. Használjunk a terminusok jelölésére S, P, M stb. helyett latin kisbetűket az abécé elejéről, és vezessük be a négy típus jelölésére rendre az

$$\mathbf{A}ab,\quad \mathbf{E}ab,\quad \mathbf{I}ab,\quad \mathbf{O}ab$$

kifejezéseket. Łukasiewicz 4 axiómára építi rendszerét, ezek a következők:

(P1) $\mathbf{A}aa$;
(P2) $\mathbf{I}aa$;
(P3) $(\mathbf{A}bc \,\&\, \mathbf{A}ab) \supset \mathbf{A}ac$;
(P4) $(\mathbf{A}bc \,\&\, \mathbf{I}ba) \supset \mathbf{I}ac$.

Az axiómákban a konjunkció (&) és a materiális implikáció ($\supset$) jele is szerepel. Ezekre vonatkozóan Łukasiewicz érvényesnek tételezi föl a kijelentéslogikát (illetve annak egy töredékét). A négy mondatképző jel közül az axiómákban csak kettő (**A** és **I**) szerepel, a másik kettőt (**E**-t és **O**-t) definiált jelként kezeli, az

$$(1)\quad \mathbf{E}ab = \sim \mathbf{I}ab, \qquad \mathbf{O}ab = \sim \mathbf{A}ab$$

definíciókkal, ahol „$\sim$" a negáció jele.

Egy szillogisztikus következtetési sémát itt olyan implikáció segítségével lehet kifejezni, amelynek előtagja a premisszák konjunkciója, utótagja pedig a konklúzió. Így az 1. példa sémája itt „$(\mathbf{E}cb \,\&\, \mathbf{I}ac) \supset \supset \mathbf{O}ab$" alakban írható. Łukasiewicz szerint ez a kifejezésmód adekvát Arisztotelész felfogásával.

[5] Ezek között szerepel öt, ún. gyönge szillogizmus is. Néha, ezek leszámításával, 19-ben jelölik meg az egyszerű szillogizmusok számát.

Ebben a rendszerben minden kategorikus szillogizmus bizonyítható, s a helytelen sémák egyike sem bizonyítható. De bizonyíthatók olyan formulák is, amelyek (bár logikai igazságot fejeznek ki) nem tekinthetők szillogisztikus sémáknak; ezek közé tartozik mindjárt a két első axióma [(P1) és (P2)] is.

A (P1) axiómát kicserélhetjük a következőre:

$$(P1^*)\quad \mathbf{I}ab \supset \mathbf{I}ba$$

Az így módosított rendszer minden tekintetben ugyanolyan jó, mint az eredeti, de benne már $\mathbf{A}aa$ nem bizonyítható.

Még $\mathbf{I}aa$ bizonyíthatóságát is elkerüli a következő axiómarendszer, amely a legjobban visszatükrözi Arisztotelész eredeti felépítési módját.

(Q1) $\mathbf{I}ab \supset \mathbf{I}ba$; (Q2) $\mathbf{A}ab \supset \mathbf{I}ab$;
(Q3) $(\mathbf{A}bc \,\&\, \mathbf{A}ab) \supset \mathbf{A}ac$;
(Q4) $(\mathbf{E}bc \,\&\, \mathbf{A}ab) \supset \mathbf{E}ac$.

A továbbiakban Łukasiewicz eredeti rendszerét P-vel, az első axiómának (P1*)-gal való kicserélésével keletkező rendszert P*-gal, a legutóbbi rendszert pedig Q-val jelöljük.

A kategorikus kijelentések négy alapsémáját a kétértékű predikátumlogikában így lehet lefordítani:

$$(2)\quad \begin{cases} \mathbf{A}ab\colon\ \forall x(ax \supset bx); \\ \mathbf{E}ab\colon\ \forall x(ax \supset \sim bx); \\ \mathbf{I}ab\colon\ \exists x(ax \,\&\, bx); \\ \mathbf{O}ab\colon\ \exists x(ax \,\&\, \sim bx). \end{cases}$$

(Itt $\forall$ és $\exists$ az univerzális, ill. az egzisztenciális kvantor jele.) De ez a fordítás nincs tekintettel az egzisztenciaposztulátumra. Ennek következtében e fordítással azok és csak azok a szillogizmusok bizonyíthatók, amelyek függetlenek az egzisztenciaposztulátumtól (tehát az egyszerű szillogizmusok közül csak 15), a többiek mind cáfolhatók (olyan értelemben, hogy negációik kielégíthetőek).

Megadható-e a kategorikus kijelentések olyan lefordítása a predikátumkalkulusban, amely az egzisztenciaposztulátumra is tekintettel van? E problémára ad néhány megoldást V. A. Szmirnov.

Jelöljük $f(p)$-vel a tetszőleges p formula fordítását. Szmirnov egyik megoldásában[6] a fordítási szabályok a következők.

$$\begin{aligned} f(\mathbf{A}ab) &= \exists xax \,\&\, \exists x \sim bx \,\& \\ &\quad \& \ \forall x(ax \supset bx), \\ f(\mathbf{E}ab) &= \exists xax \,\&\, \exists xbx \,\&\, \forall x(ax \supset \\ &\quad \supset \sim bx), \\ f(\mathbf{I}ab) &= (\exists xax \,\&\, \exists xbx) \supset \exists x(ax \,\& \\ &\quad \& \ bx), \\ f(\mathbf{O}ab) &= (\exists xax \,\&\, \exists x \sim bx) \supset \\ &\quad \supset \exists x(ax \,\&\, \sim bx), \\ f(\sim p) &= \sim (f(p)), \qquad f(p \,\&\, q = \\ &\quad = f(p) \,\&\, f(q), \\ f(p \supset q) &= f(p) \supset f(q). \end{aligned}$$

(Az utolsó három szabály egyszerűen annyit mond, hogy a $\sim$, &, $\supset$ jelek a fordítás során változatlanok maradnak.)

Az első két szabály elég világos: a (2) alatti klasszikus fordítást ki kell egészíteni egzisztenciafeltevésekkel. Kissé különös **I** és **O** fordítása. Ezek szerint „Némely a (est) b" fordítása a következő: „Vagy nincs a, vagy nincs b, vagy némely a (est) b"; „Némely a nem b" fordítása pedig így hangzik: „Vagy nincs a, vagy nincs más, csak b, vagy némely a nem b". E különös fordítások ellenére igaz a következő tétel (amelyet Szmirnov szabatosan bizonyít):

Ha p bizonyítható a P^* vagy a Q rendszerben, akkor $f(p)$ bizonyítható a klasszikus predikátumlogikában.

E tétel megfordítását illetően a következő a helyzet. A predikátumlogikában bizonyítható a

$$(\exists xax \,\&\, \exists xax) \supset \exists x(ax \,\&\, ax)$$

formula, amely $\mathbf{I}aa$ fordítása. Említettük, hogy a Q rendszerben $\mathbf{I}aa$ nem bizonyítható. Tehát így biztos, hogy $f(p)$ bizonyíthatósága esetén p nem mindig bizonyítható Q-ban. Hogy a P^* rendszerre vonatkozóan mi a helyzet, az egyelőre nyitott kérdés.

Egy másik munkájában[7] Szmirnov a kategorikus kijelentések lefordítására két újabb módszert is ajánl. Ezek leírására most a $g(p)$ és a $h(p)$ jelölést alkalmazzuk (az előbbi $f(p)$ szerepében).

$$\begin{aligned} g(\mathbf{A}ab) &= f(\mathbf{A}ab), \quad g(\mathbf{E}ab) = f(\mathbf{E}ab), \\ g(\mathbf{I}ab) &= \exists x(ax \,\&\, bx); \\ g(\mathbf{O}ab) &= \exists x(ax \,\&\, \sim bx). \end{aligned}$$

Tehát **A** és **E** fordítása ugyanaz, mint előbb, viszont **I** és **O** fordításában elhagyja az előbbi extravagáns megoldást, és visszatér a klasszikus, (2) alatti fordításhoz.

A másik fordítási javaslat pedig a következő:

$$\begin{aligned} h(\mathbf{A}ab) &= f(\mathbf{A}ab), \quad h(\mathbf{E}ab) = f(\mathbf{E}ab) \\ h(\mathbf{I}ab) &= \exists x \sim ax \,\&\, \exists x \sim bx \,\& \\ &\quad \& \ \exists x(ax \,\&\, bx), \\ h(\mathbf{O}ab) &= \exists x \sim ax \,\&\, \exists xbx \,\& \\ &\quad \& \ \exists x(ax \,\&\, \sim bx). \end{aligned}$$

A $\sim$, &, $\supset$ jelek mindkét fordítás során változatlanok maradnak.

Mint látjuk, a variációk csak **I** és **O** fordításában különböznek. A három megoldás közül a legtermészetesebb a „g", és a legkevésbé természetes az „f" szerinti

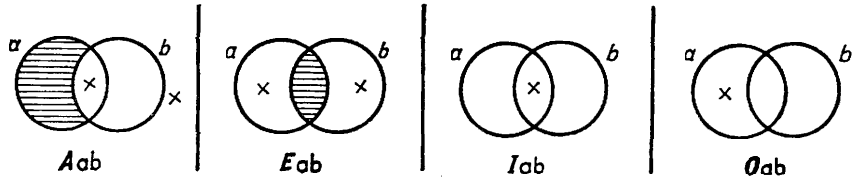
[6] Lásd [10].

[7] Lásd [11].

fordítás. Utóbbi jelentőségét már láttuk. Most lássuk „*g*" és „*h*" szerepét.

Vessünk egy pillantást a 2. ábrára. Összehasonlítva **A** és **O** grafikonját, észrevehetjük, hogy az első sem többet, sem kevesebbet nem mond, mint azt, hogy az „1" tartomány üres, a másik (**O**) pedig azt, hogy az „1" tartomány nem üres. E grafikonok szerint tehát ***A* és *O* egymás tagadásai:** $Aab = \sim Oab$, és $Oab = \sim Aab$. Ugyanezen az ábrán azt is megfigyelhetjük, hogy pontosan ilyen összefüggés áll fenn **E** és **I** között is: ***E* és *I* egymás tagadásai.**

De ezek a grafikonok az egzisztenciaposztulátum figyelembevétele nélkül készültek. Készítsük most el a négy kategorikus kijelentés grafikonját a „*g*" fordítás figyelembevételével. (E fordítás — legalább részben — az egzisztenciaposztulátumot is tekintetbe veszi.) A kész grafikonok a 9. ábrán láthatók.



9. ábra

Itt már Aab és Oab nem tagadásai egymásnak. Egyszerre ugyan nem lehetnek igazak (hiszen akkor az „1" tartománynak üresnek is, meg nem-üresnek is kellene lennie egyidejűleg), de lehetnek egyszerre hamisak (egy ilyen szituációt mutat a 10.(1) ábra). A hagyományos logika elnevezéseit használva: a 2. ábra szerint **A** és **O** kontradiktórius, a 9. ábra szerint azonban csupán kontrárius párt alkotnak.

Hasonló összefüggés igaz az **E**, **I** párra is. A 9. ábra szerint ezek sem lehetnek együtt igazak, de lehetnek együtt hamisak (ilyen szituációt mutat a 10.(2) ábra). Tehát **E** és **I** is kontrárius pár a 9. ábra szerint, míg a 2. ábra szerint kontradiktórius pár.

Az **A**, **E** pár is kontrárius a 9. ábra szerint.[8] (A 10.(3) ábra mutat egy olyan szituációt, amelyben mindkettő hamis.) A 2. ábra szerint **A** és **E** lehetnek egyszerre igazak, és lehetnek együtt hamisak is.

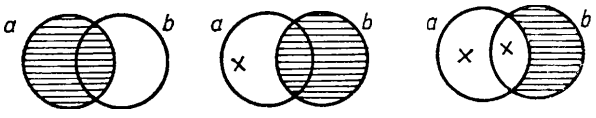
A 10. ábrát szemlelve, az olvasó észreveheti, hogy az (1) és a (2) grafikonok megsértik az egzisztenciaposztulátumot, amennyiben az (1) diagramon *a*, a (2) diagramon pedig *b* üres. Ennek magyarázata a következő. *Szmirnov nem az egzisztenciaposztulátum elfogadásából indul ki.* Célja csupán az eredeti arisztotelészi szillogisztika reprodukálása. Arisztotelész tételei között pedig — mint Szmirnov írja — nem találunk olyat, amely azt állítaná, hogy **A** és **O**, ill. **E** és **I** nem lehetnek egyszerre hamisak. (Ezeket a tételeket csak később vették be a hagyományos logikába.) Ugyancsak nem szerepel Arisztotelész művében az egzisztenciaposztulátum sem. A „*g*" fordítás célja: az eredeti arisztotelészi mű lehetőleg pontos reprodukálása.

Valamennyi elemi szillogizmus „*g*" szerinti fordítása a predikátumlogika bizonyítható tétele. Ugyanez áll még az alábbi sémákra is:

$$(3)\quad \begin{cases} Aab \supset Iab, \quad Eab \supset Oab, \\ Eab \supset Eba, \quad Iab \supset Iba, \\ Aab \supset Iba. \end{cases}$$

Ezek a hagyományos logikából jól ismert, ún. közvetlen következtetések. Viszont nem bizonyíthatók azoknak az összefüggéseknek a fordításai, amelyeket a 10. ábra grafikonjai cáfolnak. Ugyancsak nem bizonyítható Aaa és Iaa „*g*" szerinti fordítása sem.

Ezek az eredmények azonban még nem biztosítják azt, hogy a szillogisztika valamely axiómarendszerében — pl. *Q*-ban — bizonyítható *bármely* séma „*g*" szerinti fordítása is bizonyítható a predikátumlogikában. E nélkül pedig nem lehet azt mondani, hogy a „*g*" fordítás adekvát az arisztotelészi szillogisztikával.



10. ábra

[8] Szmirnov cikkében az **A**, **E** pár helyett néha az **I**, **O** pár szerepel mint kontrárius pár. Ez bizonyára sajtóhiba vagy elírás, hiszen a 9. ábra világosan mutatja, hogy **I** és **O** lehetnek egyszerre igazak.

E probléma megvizsgálása érdekében Szmirnov átformálja a Q axiómarendszert ún. Gentzen-típusú rendszerbe. Az átalakított rendszert Q'-vel fogjuk jelölni. Ebben az axiómák helyett következtetési sémák szerepelnek:

$$(Q1')\ \frac{\mathbf{I}ab}{\mathbf{I}ba}, \qquad (Q2')\ \frac{\mathbf{A}aa}{\mathbf{I}aa},$$

$$(Q3')\ \frac{\mathbf{A}bc,\ \mathbf{A}ab}{\mathbf{A}ac}, \qquad (Q4')\ \frac{\mathbf{E}bc,\ \mathbf{A}ab}{\mathbf{E}ac}.$$

Szmirnov a szillogizmusokat következtetési sémáknak, és nem implikációs sémáknak tekinti. Ezzel az $\&$, $\supset$ jeleket kiküszöböli. A $\sim$ jelét pedig a következő definíciókkal küszöböli ki:

$$(4)\quad \begin{cases} (\mathbf{A}ab)^* = \mathbf{O}ab, \\ (\mathbf{I}ab)^* = \mathbf{E}ab, \\ (\mathbf{E}ab)^* = \mathbf{I}ab, \\ (\mathbf{O}ab)^* = \mathbf{A}ab. \end{cases}$$

A csillaggal jelzett művelet, könnyen beláthatóan, éppen a negációt helyettesíti. (Hasonlítsuk össze az (1) alatti Łukasiewicz-féle definíciókkal.) Végül Szmirnov a következő bizonyítási szabályt veszi föl.

(Q5') Ha premisszák egy H halmazából és az F premisszából következik G, akkor H-ból és G^*-ből következik F^*. (Kontrapozíció szabály.)

Egy szillogizmus bizonyításához a (Q1') —(Q4') sémákat és a (Q5') szabályt szabad felhasználni. Ezek segítségével minden érvényes szillogizmus bizonyítható. Szmirnov még fölveszi a következő definíciót:

Premisszák egy halmaza *ellentmondásos*, ha belőle (a fenti bizonyítási szabályok szerint) egy $\mathbf{O}aa$ alakú séma következik.

Ez a definíció intuitíve helyes, hiszen $\mathbf{O}aa$ azt fejezi ki, hogy „van olyan a, amely nem a" és ez nyilvánvaló ellentmondás.

Például bizonyítható, hogy $\mathbf{A}ab$ és $\mathbf{O}ab$ ellentmondóak. Ugyanis (Q3') szerint (ha b helyébe a-t, c helyébe pedig b-t teszünk) $\mathbf{A}ab$-nek és $\mathbf{A}aa$-nak következménye $\mathbf{A}ab$. A (Q5') szabály szerint ekkor $\mathbf{A}ab$-nek és $(\mathbf{A}ab)^*$-nak következménye $(\mathbf{A}aa)^*$. De a (4) alatti definíciók szerint $(\mathbf{A}ab)^* = \mathbf{O}ab$, és $(\mathbf{A}aa)^* = \mathbf{O}aa$. Így végül azt kapjuk, hogy $\mathbf{A}ab$-nek és $\mathbf{O}ab$-nek következménye $\mathbf{O}aa$, ami az ellentmondásosság előbbi definíciója szerint éppen azt jelenti, hogy $\mathbf{A}ab$ és $\mathbf{O}ab$ ellentmondó párt alkotnak.

Szmirnovnak azt nem sikerült bebizonyítania, hogy a Q' rendszer bármely bizonyítható következtetési sémájának „g" szerinti fordítása a predikátumlogikában is helyes következtetési séma. De sikerült ezt bizonyítania a „h" szerinti fordításra vonatkozóan. Tétele a következő:

Ha a Q' rendszerben bizonyítható az

$$\frac{F_1, \ldots, F_n}{G}$$

következtetési séma (ahol $F_1, \ldots F_n$, G mindegyike kategorikus kijelentésséma, $n \geqslant 1$), akkor a $(h(F_1)\ \&\ \ldots\ \&\ h(F_n)) \supset \supset h(G)$ formula a predikátumlogikában érvényes.

E tétel megfordíthatóságának kérdését Szmirnov nem érinti.

A „h" szerinti fordítás rendelkezik mindazokkal a tulajdonságokkal, amelyeket a „g" fordítással kapcsolatban Szmirnov kiemelt. Nevezetesen: $h(\mathbf{A}aa)$ és $h(\mathbf{I}aa)$ nem érvényesek (lehetnek hamisak). $h(\mathbf{A}ab)$ és $h(\mathbf{O}ab)$ nem lehetnek egyszerre igazak, de lehetnek egyszerre hamisak, tehát nem kontradiktórius, hanem csak kontrárius párt alkotnak. Ugyanez áll a $h(\mathbf{E}ab)$, $h(\mathbf{I}ab)$ párra, valamint a $h(\mathbf{A}ab)$ és $h(\mathbf{E}ab)$ párra is. Ugyanakkor a (3) alatti sémák „h" szerinti fordításai érvényesek.

Szmirnov ezzel azt bizonyította be, hogy lehetséges a szillogisztikának egy olyan ellentmondástalan axiomatikus-deduktív felépítése, amelyben **A** és **O**, valamint **E** és **I** csak kontrárius, de nem kontradiktórius párt alkotnak, és ettől eltekintve minden más úgy alakul, ahogyan azt a hagyományos logika késői verziója tanítja.

SZILLOGIZMUS ÉS HÁLÓELMÉLET

A szillogizmuselmélet egészen más típusú rekonstrukcióját találhatjuk meg A. L. Szubbotyin munkáiban.[9] Szubbotyin a szillogizmusokat egy speciális algebrai struktúra keretében ábrázolja. Az ilyen struktúrákat *minimális elemmel (nullával) és komplementummal bíró félhálóknak nevezik;* a továbbiakban e hosszú név helyett az „NK-félháló" rövidítést fogjuk használni (itt N a nullára — a minimális elemre — és K a komplementumra utal).

Lássuk először az *NK-félháló* fogalmát. Elemek egy összessége NK-félhálót alkot, ha az elemek között értelmezve van egy egyargumentumú művelet (neve komplementum, jele „—") és egy kétargumentumú művelet (neve szorzás, jele „ · "), továbbá az elemek között szerepel egy kitüntetett elem (jele „0"), úgy, hogy az alábbiak teljesülnek.

(i) Bármely a elemmel együtt a komplementuma, $-a$ is az összességhez tartozik.

(ii) Bármely a, b elempárral együtt szorzatuk, $a \cdot b$ is az összességhez tartozik.

[9] Lásd [13], IV. fejezet, és [14].

(iii) Tetszőleges a, b, c elemekre igazak a következők:

$$a \cdot a = a, \qquad a \cdot b = b \cdot a,$$
$$(a \cdot b) \cdot c = a \cdot (b \cdot c)$$

(azaz: a szorzás idempotens, kommutatív és asszociatív);

$$0 \cdot a = 0, \qquad a \cdot (-a) = 0;$$
$$\text{ha} \quad a \cdot b = 0, \quad \text{akkor} \quad (-a) \cdot b = b.$$

Egy NK-félhálóban mindig értelmezhetünk az elempárok között egy parciális gyönge rendezési relációt (jele: „$\leq$") a következő definícióval:

$a \leq b$ akkor és csak akkor, ha $a \cdot b = a$.

Belátható, hogy ez a reláció reflexív ($a \leq a$ mindig igaz), antiszimmetrikus (ha $a \leq b$ és $b \leq a$, akkor $a = b$) és tranzitív (ha $a \leq b$ és $b \leq c$, akkor $a \leq c$). Továbbá bevezethetjük a „$<$" parciális erős rendezési relációt is az

$$a < b \quad \text{akkor és csak akkor, ha } a \leq b, \quad \text{de } a \neq b$$

definícióval. Az így értelmezett „$<$" reláció irreflexív ($a < a$ mindig hamis), aszimmetrikus (ha $a < b$, akkor $b < a$ kizárt) és tranzitív.

Bebizonyítható, hogy egy NK-félhálóban csak egy 0 elem lehetséges, továbbá hogy bármely elemnek csak egy komplementuma van. Tetszőleges a elemre $0 \leq a$ mindig igaz, és ha $a \neq 0$, akkor $0 < a$ is igaz. (Ezért mondhatjuk, hogy az NK-félhálók minimális elemmel rendelkeznek: a 0 minden más elemet megelőz.)

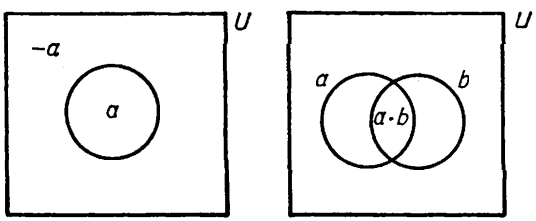
A kategorikus kijelentésekben megengedett terminusok összessége majdnem NK-félhálót alkot, ha a szorzást a konjunkcióval, a komplementumot pedig a negációval helyettesítjük. Problémát okoz azonban a negáció és a konjunkció értelmezése terminusokra, hiszen e műveletek kijelentésekre vonatkoznak. Az élő nyelvben terminusokat is szoktunk összekapcsolni „és"-sel (pl. „diák és sportoló"), és terminusokra is szoktuk alkalmazni a „nem" tagadószót (pl. „nem házas"). Pontosabb értelmezést adhatunk e fogalmaknak, ha feltételezünk egy tárgyalási univerzumot (jele „U"), amely valamennyi terminus terjedelmét magában foglalja. Diagramjainkon az univerzumot egy négyszöggel ábrázoljuk, és ennek belsejében vesszük föl az egyes terminusokat ábrázoló köröket. Egy a terminus komplementumának terjedelmét az univerzumnak az a körén kívül eső részével, két terminus szorzatának terjedelmét pedig a megfelelő körök közös részével ábrázoljuk. (11. ábra) Így „$-a$" terjedelme az univerzum „nem $-a$" tulajdonságú elemeit foglalja magában (azaz mindazon elemeket az univerzumból, amelyek nem bírnak az a tulajdonsággal); „$a \cdot b$" terjedelme pedig az „a és b" tulajdonságú elemeket tartalmazza (mindazon individuumokat, amelyek mind az a, mind a b tulajdonsággal rendelkeznek).

Egy nem üres univerzum összes lehetséges részeinek az összessége már NK-félhálót alkot, amelyben a 0 szerepét az üres halmaz tölti be (a szorzást és a komplementumot a fentiek szerint értelmezzük). Mivel az univerzum részeit mint terminusok terjedelmeit interpretálhatjuk, ez lehetővé teszi, hogy a terminusokat egy NK-félháló *0-tól különböző* elemeivel azonosítsuk, és a szillogisztika törvényeit az NK-félhálók matematikai törvényeiből levezessük.

A 2. ábra alapján a négy kategorikus kijelentéssémának a következő összefüggések felelnek meg az NK-félhálóban:

A: $a \cdot b = a$; **E**: $a \cdot b = 0$;
I: $a \cdot b > 0$; **O**: $a \cdot b < a$.

Egy szillogizmus ellenőrzését a következőképpen végezhetjük. A premisszákat is, a konklúziót is átírjuk a fenti kulcs szerint. Ezután megvizsgáljuk, hogy a premisszák fordításaiból következik-e a konklúzió fordítása *pusztán az NK-félhálók törvényei szerint*, kiegészítve legfőljebb azzal a feltevéssel, hogy a szereplő elemek 0-tól különbözőek. (Ez azt jelenti, hogy az egzisztenciaposztulátumot szükség esetén szabad alkalmazni.) Ha igen, a szillogizmus helyes, ha nem, akkor a szillogizmus rossz.



11. ábra

Szubbotyin kimutatta, hogy ebben az algebrai keretben nemcsak az egyszerű szillogizmusok, hanem a hagyományos közvetlen következtetések és az összetett szillogizmusok is bizonyíthatók. Ez az eredmény eléggé nyilvánvaló, ha meggondoljuk, hogy egy halmaz összes részei NK-félhálót alkotnak, és ebben a speciális félhálóban a diagram-módszerrel (kiegészítve az egzisztenciaposztulátummal) Szubbotyin minden eredménye megkapható. Az NK-félháló módszere nem más, mint a Venn-diagramok módszerének algebrai átfogalmazása.

SZILLOGISZTIKA ZINOVJEV OSZTÁLYLOGIKÁJÁBAN

A szillogisztika egy reprodukciójával találkozunk A. M. Fegyina [2] cikkében is. Ez a reprodukció speciális keretben: A. A. Zinovjev osztálylogikájában történik.

Zinovjev osztálylogikája az ő terminuselméletének és kvantifikációelméletének kibővítésével keletkezik.[10] Utóbbiakkal cikksorozatunk I. részében már részletesen foglalkoztunk. Az osztálylogika felépítéséhez Zinovjev bevezeti az „$a \in Kb$" alakú formulákat; ezek így értelmezhetők: „a eleme a b terminus terjedelmét képező osztálynak"; a és b tetszőleges szubjektumterminusok.

Zinovjev két axiómasémája szerint helyesek az alábbi következtetések:

$$\forall a(a \in Kb) \vdash a \in Kb, \quad \text{és}$$
$$a \in Kb \vdash \exists a(a \in Kb).$$

E kettőből a posztulált tranzitivitási szabály szerint azt kapjuk, hogy

$$\forall a(a \in Kb) \vdash \exists a(a \in Kb).$$

Így, ha pl. $a =$ „angyal", $b =$ „szárnyas", akkor ez a séma talán így interpretálható: „Ha minden angyal szárnyas, akkor vannak szárnyas angyalok". (Vagy, ha $b =$ = „nemlétező", akkor az interpretáció a következő: „Ha minden angyal nemlétező, akkor van olyan angyal, amely nemlétező.") E paradox interpretációk lényege a következő: Zinovjev osztályelméletéből az üres osztály *gyakorlatilag* ki van zárva.

A „gyakorlatilag" jelző itt lényeges, ugyanis az axiómarendszer olyan, hogy nem lehet benne bebizonyítani azt, hogy minden osztálynak van eleme. Csak olyan értelemben zárt az üres osztály, hogy a rendszer egyes tételei, üres osztályra alkalmazva, szemantikailag elfogadhatatlan eredményt adnak. Még tovább menve, Zinovjev hallgatólagos feltevése az, hogy minden szubjektumterminus megnevez valamit (legalább egy dolgot). Ez azonban nyilvánvalóan nem igaz, pl. az „ötcsúcsú háromszög" vagy a „jelenlegi európai arab ország" terminus garantáltan nem nevez meg semmit.

Azt az állításunkat, hogy Zinovjev osztályelméletével az üres osztály fogalma összeférhetetlen, fényesen bizonyítja Fegyina eredménye, amely szerint ebben a kalkulusban minden hagyományos szillogizmus bizonyítható. (Tudjuk, hogy e szillogizmusok közül egyesek csak úgy érvényesek, ha az üres terjedelmű terminusokat kizárjuk.)

A kategorikus kijelentések lefordítása e kalkulus nyelvére a következő sémák szerint történik:

A: $\forall a(a \in Kb)$;
E: $\forall a \sim (a \in Kb)$;
I: $\exists a(a \in Kb)$;
O: $\exists a \sim (a \in Kb)$.

Itt látszólag az egzisztenciaposztulátum felhasználása nélkül megy a bizonyítás; de az egzisztenciaposztulátum burkoltan benne van az idézett axiómákban.

Zinovjev osztálykalkulusa tehát kitűnő eszköz a szillogisztika reprodukálására, de mint modern osztálylogika elfogadhatatlan — többek között éppen az üres osztály implicit kizárása miatt. Itt érdemes megjegyezni, hogy Zinovjev osztálylogikájának egy korábbi variánsában[11] még határozottan megenged üres osztályokat.

A KONNEXIV IMPLIKÁCIÓ

Már említettük, hogy Arisztotelész nem foglalta rendszerbe a kijelentéslogikát, bár néhány idevágó tételt megfogalmazott. Közéjük tartozik az is, amelyet a mai szimbolikával így fejezhetünk ki:

$$(5) \qquad \sim ((q \supset p) \ \& \ (\sim q \supset p)).$$

Szavakban: egy p kijelentés nem folyhat egy q kijelentésből is, meg q tagadásból is. Arisztotelész kimutatta, hogy az ellenkező esetben az is igaz lenne, hogy egy kijelentés a saját negációjából következik. Más szóval, (5) visszavezethető a

$$(6) \qquad \sim (\sim p \supset p)$$

tézisre *(Arisztotelész tézise)*. Az (5) alatti séma egy átfogalmazott alakja szerepel Boethius művében:

[10] Lásd [18], 149—156.

[11] Lásd [17], IX. fej. § 4, vagy [20], Kap. XIV, § 5.

(7) $\quad (p \supset q) \supset \sim (p \supset \sim q).$

Szavakban: Ha p-ből következik q, akkor p-ből nem következhet q tagadása (Boethius tézise).

A klasszikus kijelentéslogikában az (5)—(7) formulák nem érvényesek, feltéve, hogy a „$\supset$" jel a materiális implikációt jelenti. $q \supset p$ és $\sim q \supset p$ lehetnek együtt igazak, éspedig akkor (de csak akkor), ha p igaz. A klasszikus logikában (5) helyett az igaz, hogy

(5') $\quad ((q \supset p) \ \& \ (\sim q \supset p)) \equiv p.$

Hasonlóan, $\sim p \supset p$ is lehet igaz, mert egyenértékű p-vel:

(6') $\quad (\sim p \supset p) \equiv p.$

Végül, $p \supset q$ és $p \supset \sim q$ is lehetnek egyszerre igazak (nevezetesen: ha p hamis), sőt a kettő közül az egyik mindig igaz:

(7') $\quad \sim (p \supset \sim q) \supset (p \supset q);$

vagyis a klasszikus logikában éppen (7) *megfordítása* érvényes.

Cikksorozatunk I. részében részletesen foglalkoztunk azzal, hogy a materiális implikáció nem adekvát kifejezése a „ha p, akkor q", „p-ből következik q" alakú állításoknak. Ezek alapján úgy vélhetjük, hogy Ariszotelész és Boethius tézisei helyesek lehetnek, ha a tézisekben a „$\supset$" jelet „igazi" implikációnak, és nem materiális implikációnak tekintjük. A. A. Ivin [4] cikkében bemutat egy olyan deduktív kijelentéskalkulust, amelyben Arisztotelész és Boethius tézisei bizonyítható formulák. A rendszerében használt implikációt *konnexív implikáció*nak nevezi. A materiális implikációtól való megkülönböztetés érdekében a konnexív implikációt a „$\rightarrow$" szimbólummal jelöljük.

A konnexív implikáció *C1* rendszere a következő axiómákra épül:

(A1) $(p \rightarrow q) \rightarrow ((q \rightarrow r) \rightarrow (p \rightarrow r))$
(A2) $(q \rightarrow p) \rightarrow ((r \rightarrow q) \rightarrow (r \rightarrow p))$
(A3) $(p \ \& \ q) \rightarrow p$
(A4) $(p \ \& \ q) \rightarrow q$
(A5) $((p \rightarrow q) \ \& \ (p \rightarrow r)) \rightarrow (p \rightarrow (q \ \& \ r))$
(A6) $p \rightarrow (p \vee q)$
(A7) $q \rightarrow (p \vee q)$
(A8) $((p \rightarrow q) \ \& \ (r \rightarrow q)) \rightarrow ((p \vee r) \rightarrow q)$
(A9) $(p \ \& \ (q \vee r)) \rightarrow ((p \ \& \ q) \vee (p \ \& \ r))$
(A10) $(p \vee (q \ \& \ r)) \rightarrow ((p \vee q) \ \& \ (p \vee r))$
(A11) $\sim (p \rightarrow \sim p)$
(A12) $p \rightarrow \sim \sim p$
(A13) $\sim \sim p \rightarrow p$
(A14) $(p \rightarrow q) \rightarrow (\sim q \rightarrow \sim p)$

Ezekben az axiómákban p, q, r atom mondatokat reprezentáló *kijelentésváltozók* (tehát nem tetszőleges formulák jelei). (A11) kivételével minden axióma érvényes a klasszikus kijelentéslogikában is. Látható, hogy (A11) Arisztotelész (6) tézisének egy variánsa (p és $\sim p$ szerepe fölcserélve).

A *bizonyítható formula* fogalma a *C1* rendszerben a következő. Bizonyítható formulák az axiómák, továbbá azok a formulák, amelyek az axiómákból az alábbi három szabály alkalmazásával leszármaztathatók:

(R1) Ha $f \rightarrow g$ és f bizonyítható, akkor g is bizonyítható. (Leválasztási szabály.)

(R2) Ha f is, g is bizonyítható, akkor $f \ \& \ g$ is bizonyítható. (Konjugálási szabály.)

(R3) Ha egy bizonyítható formulában valamely változót (minden előfordulásában) egy tetszőleges formulával helyettesítünk, a kapott formula is bizonyítható, föltéve, hogy a kapott formulának nincs $(f \ \& \sim f) \rightarrow f$, ill. $f \rightarrow (f \vee \sim f)$ alakú része (vagy olyan része, amely ezekből f és $\sim f$ szerepcseréjével, vagy a konjunkciós, ill. a diszjunkciós tagok sorrendcseréjével keletkezik). (Helyettesítési szabály.)

Így pl. az (A3), (A4), (A6), (A7) axiómákban tilos q-t $\sim p$-vel, vagy p-t $\sim q$-val helyettesíteni, mert ezzel az (R3)-ban eltiltott

$$(p \ \& \sim p) \rightarrow p, \quad (p \ \& \sim p) \rightarrow \sim p,$$
$$p \rightarrow (p \vee \sim p), \quad \sim p \rightarrow (p \vee \sim p),$$
$$(\sim q \ \& \ q) \rightarrow \sim q, \quad (\sim q \ \& \ q) \supset q,$$
$$\sim q \rightarrow (\sim q \vee q), \quad q \rightarrow (\sim q \vee q)$$

formulákhoz jutnánk, e formulák pedig intuitíve paradox jellegűek (mert azt állítják, hogy egy ellentmondásból következik egy kontingens állítás, ill. hogy egy kontingens állításból következik egy logikai igazság).

A *C1* rendszerben Arisztotelész tézisének eredeti alakja $[\sim (\sim p \rightarrow p)]$ bizonyítható, ill. deduktíve ekvivalensnek bizonyul az (A11) axiómával. (Tehát Arisztotelész tézisét is lehetne választani axiómának (A11) helyett.) Ugyancsak bizonyítható a következő metatétel:

Ha $f \rightarrow g$ bizonyítható *C1*-ben, akkor $\sim (f \rightarrow \sim g)$ és $\sim (\sim f \rightarrow g)$ is bizonyíthatók *C1*-ben.

Ám az $(f \rightarrow g) \rightarrow \sim (f \rightarrow \sim g)$ és az $(f \rightarrow g) \rightarrow \sim (\sim f \rightarrow g)$ formulák még nem bizonyíthatók általánosan *C1*-ben. (Vagy legalábbis nem sikerült a bizonyításuk.) Ezért van szükség a rendszer módosítására, a *C2* rendszerre. Ez úgy keletkezik *C1*-ből, hogy az (A11) axiómát kicseréljük az

(A11') $\quad (p \rightarrow q) \rightarrow \sim (p \rightarrow \sim q)$

axiómával, azaz Boethius tézisével. Ha ebben q-t p-vel helyettesítjük, ezt kapjuk:

(8) $\quad (p \to p) \to \sim (p \to \sim p)$

Az (A12), (A13), (A1) axiómák és a leválasztási szabály segítségével könnyen bizonyítható $p \to p$. Ebből és (8)-ból leválasztással kapjuk az (A11) axiómát, amely ily módon *C2*-ben bizonyíthatónak bizonyul. Ez azt jelenti, hogy a *C2* rendszer tartalmazza *C1*-et. S ha (A11') *C1*-ben nem bizonyítható, akkor *C2* valódi bővítése *C1*-nek.

C2-ben már az imént említett $(f \to g) \to \to \sim (\sim f \to g)$ formula is bizonyítható, sőt az is kimutatható, hogy deduktíve ekvivalens (A11')-vel (tehát ezt is föl lehetett volna venni axiómának (A11') helyett).

Ivin megmutatja, hogy a helyettesítési szabály korlátozás nélküli posztulálása esetén a *C2* rendszer *ellentmondásos* lenne (van olyan f formula, hogy f is, $\sim f$ is bizonyítható lenne). Ez a magyarázata a helyettesítési szabály (R3)-ban megfogalmazott szokatlan korlátozásának.

Ha az alábbi formulák valamelyikét axiómaként hozzáfűzzük *C1*-hez (vagy *C2*-höz), a bővített rendszer ellentmondásossá válik:

$$(\sim p \vee q) \to (p \to q),$$
$$\sim(p \to q) \to (p \;\&\; \sim q)$$
$$\sim(p \to q) \to (q \to p)$$
$$\sim(p \;\&\; \sim q) \to (p \to q)$$
$$q \to (p \to q)$$
$$\sim p \to (p \to q)$$
$$p \leftrightarrow (\sim p \to p)$$
$$\sim p \leftrightarrow (p \to \sim p)$$

(Itt $f \leftrightarrow g = (f \to g) \;\&\; (g \to f)$.) A *C2* rendszer ellentmondásossá válik a $(p \to q) \vee (q \to p)$ pótaxióma felvételével is. Ezek a formulák („$\to$" helyett „$\supset$"-vel) mind érvényesek a klasszikus logikában, és a materiális implikáció paradox sémái közé szokták sorolni őket. Ez az eredmény fölbátorítja Ivint a következő definícióra: egy formula paradox, ha *C1*-hez (vagy *C2*-höz) való adjungálása ellentmondásra vezet.

Ezzel szemben a

$$\sim(p \to q) \to (\sim p \to q),$$
$$\sim(p \to q) \to (p \to \sim q)$$

formulák, Ivin szerint, hozzáfűzhetők *C2*-höz az ellentmondásosság veszélye nélkül. Pedig ezek a sémák is paradox jellegűek. Ezt az eredményt elkerülhetjük, ha a *C2* rendszert a

$$(p \to q) \to \sim(p \;\&\; \sim q)$$

pótaxiómával bővítjük. Ekkor az imént említett sémák adjungálása már kimutathatóan ellentmondást eredményez.

Ivin nem foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy kalkulusai *ellentmondástalanok*-e. Így az ellentmondástalan bővítési lehetőségre vonatkozó összes állítása bizonyítatlan, és csupán azt jelzi, hogy nem látszik valószínűnek az ellentmondásosság.

G. E. Minc kimutatta recenziójában *[Zentralblatt für Mathematik. 217. 1* (17. Januar 1972). 7.], hogy *C2* ténylegesen ellentmondásos. Az ellentmondások elkerüléséhez a helyettesítési szabály további szigorítása szükséges.

Függetlenül attól, hogy Ivin kalkulusai ellentmondástalanok-e vagy sem, megvizsgálhatjuk azt a kérdést, hogy a konnexív implikáció (azaz egy olyan implikáció, amelyre Arisztotelész és Boethius tézisei érvényesek) logikailag elfogadható fogalom-e. Ebben a vizsgálatban nem befolyásolhat bennünket az, hogy a materiális implikációra e tézisek nem érvényesek. Mindenesetre megjegyezzük, hogy a Lewis-féle szigorú implikáció[12] sem konnexív, mert a

$$(\sim p \prec p) \prec Np$$

formula az *S1—S5* rendszerekben érvényes. Az Anderson—Belnap-féle *Entailment* rendszer[12] implikációja sem konnexív. E rendszerekkel szemben Ivin azt hozza föl érvként, hogy ezek mind leképezhetők a materiális implikáció rendszerének (azaz a klasszikus kijelentéskalkulusnak) egy töredékére, s ennélfogva ellentmondástalanul bővíthetők úgy, hogy paradox tételeket is tartalmazzanak.

Ha a konnexív implikáció rendszerét nem lehet fölépíteni a helyettesítési szabály korlátozása nélkül, ez elég komoly érv a rendszer ellen. A logikai igazság fogalmához szervesen hozzátartozik, hogy nem tűr ellenpéldákat. Ivin kalkulusának bizonyítható formulái nem ilyenek, mert a tilos helyettesítések ellenpéldáknak tekinthetők. Így a $(p \;\&\; q) \to p$ axiómában p és q nem lehetnek teljesen tetszőleges állítások, pl. q nem lehet p negációja.

Ennél lényegesebb azonban a következő ellenvetés. Az, hogy $\sim(\sim p \to p)$ logikai igazság, ekvivalens (szemantikailag) azzal, hogy $\sim p \to p$ logikai ellentmondás. Valóban logikai ellentmondás p hamisságából p igazságára következtetni? (Természetesen nem arról van szó, hogy egy ilyen következtetés *logikai törvény* lenne, csupán arról, hogy bizonyos egyéb premisszák mellett lehet-e megengedett.) Łukasiewicz pél-

[12] Lásd cikksorozatunk I. részében.

dája[13] meggyőz arról, hogy $\sim p \to p$ nem logikai ellentmondás: van olyan eset, amelyben p hamissága, egyéb feltevésekkel együtt, maga után vonja p igazságát.

A példa a következő. A természetes számok aritmetikájából jól ismert ez a tétel: „Ha egy szorzat páros, akkor legalább az egyik tényezője páros". Ennek ekvivalens megfogalmazása a következő:

(9) Ha $a \cdot b$ páros, és a nem páros, akkor b páros.

Tegyük föl, hogy $a \cdot b$ páros szám. Ebből és (9)-ből bizonyára helyesen következtetünk arra, hogy

(10) Ha a nem páros, akkor b páros.

Gondolatmenetünk tetszőleges a, b természetes számokra helyes. Akkor is, ha történetesen $a = b$, azaz $a \cdot b = a \cdot a = a^2$. De ebben az esetben (10)-ből ezt kapjuk:

(11) Ha a nem páros, akkor a páros;

és ez világosan $\sim p \to p$ alakú. Ha ez logikai ellentmondás lenne — ahogyan Arisztotelész vélte — akkor a kapott eredményből csak egyetlen dologra lehetne következtetni, nevezetesen arra, hogy kiinduló premisszánk — „a^2 páros" — hamis, sőt logikailag lehetetlen. (A „redukció ad absurdum" elve: ami ellentmondást von maga után, az logikailag hamis, lehetetlen.) Eszerint az egész számok négyzetei között nem lehetnek páros számok, de hát ez ellentmond a tényeknek.

Szerencsére Eukleidész, aki ezzel a következtetéssel (ill. ennek egy kissé általánosabb esetével) foglalkozott, nem erre az álláspontra helyezkedett. Nem Arisztotelész tézisét, hanem a

$$(\sim p \to p) \to p$$

sémát fogadta el logikai igazságnak, s ennek alapján (11)-ből arra következtetett, hogy „a páros".

Ez a példa azt is illusztrálja, hogy $\sim p \to p$ ellentmondásosságának tagadásához semmiképp sem kell az implikációt a materiális implikációval azonosítani. (Okoskodásunkban sehol sem feltételeztük, hogy a „$\to$"-ra a materiális implikáció törvényei érvényesek.) Nem látszik elegendő ok a konnexív implikáció bevezetésére, vagyis olyan rendszer konstruálására, amelyben $\sim(\sim p \to p)$ logikai igazságnak számít. Mindez természetesen nem csökkenti Ivin munkájának *matematikai* értékét. Megfelelőbb interpretációval kalkulusa bizonyára hasznos alkalmazásra lelhet. Csak abban kételkedünk, hogy kalkulusa *mint az implikáció elmélete* elfogadható volna.

[13] Lásd [7], § 16.

LOGIKA AZ „ÁLLÍTÁS ELVE" NÉLKÜL

Bármilyen kijelentés legyen is p, a „p" és a „p igaz" kijelentések *logikailag* egyenértékűek: egyszerre igazak és egyszerre hamisak. (Ugyanígy ekvivalensek „$\sim p$" és „p hamis".) Ezt a széles körben elfogadott elvet Couturat egy század eleji munkájában *az állítás elvének* nevezi, és az

(12) $$(a = 1) = a$$

formulával fejezi ki. Itt „1" az „igaz" logikai értéket jelenti.

A. I. Ujemov [15] cikkében bírálja ezt az elvet, és olyan „logikai algebrát" mutat be, amely ezen elv tagadására épül. A bírálat szempontjai a következők.

Először, az állítás elve megszünteti az izomorfiát a logikai értékek algebrája és az osztályok algebrája között. Pl. a

(13) $$\text{ha } a \cdot b = 0, \quad \text{akkor } a = 0, \quad \text{vagy} \quad b = 0$$

tétel a logikai értékek algebrájában érvényes, de az osztályalgebrában nem. Az első esetben ugyanis interpretációja a következő: „Ha a & b hamis, akkor a, b egyike hamis" (most a és b logikai értékek), és ez természetesen helyes. A második esetben viszont az idézett tétel interpretációja a következő: „Ha a és b közös része üres, akkor a, b egyike üres" (most a és b osztályok), de ez általánosan nem igaz.

A logikai értékek algebrája és az osztályalgebra (egy osztály — az univerzum — összes részosztályainak algebrája) egyáltalán nem izomorf struktúrák. Sőt, két különböző számosságú univerzumra épített osztályalgebra sem izomorf egymással. Csak annyi igaz, hogy a logikai értékek algebrája is, az osztályalgebra is speciális esete a Boole-algebrának. Az első egy kételemű Boole-algebra, míg a második esetben az elemek számára nincs korlátozás. *Kijelentések* egy halmaza is alkothat Boole-algebrát (a $\sim$, &, $\vee$ műveletekkel), de ez nem azonos és nem is izomorf a logikai értékek Boole-algebrájával. Valójában a (12) formula nem fejezi ki világosan az állítás elvét. Ha e formulában a-t logikai értéknek tekintjük, akkor a formula egyáltalán nem szól kijelentésekről. Ha pedig a-t mint kijelentést interpretáljuk, akkor zavarba kerülünk „$a = 1$" értelmezésével (ahol „1" az „igaz" logikai értéket jelenti). Hogyan lehet egy *kijelentés* azonos egy *logikai értékkel?* Ebből a zavarból pl. úgy szabadulhatunk, ha „1"-et nem az „igaz" logikai érték jelének, hanem egy mindig igaz formula (pl. $p \vee \sim p$) rövidítésének,

az „=" jelet pedig az ekvivalencia jelének (≡) tekintjük. Ekkor a „0"-t egy mindig hamis formula (pl. $p \ \& \sim p$) rövidítésének kell tekintenünk. Ezzel azonban a (13) alatti állítás érvényét veszti (hacsak a szorzásjelet konjunkcióként interpretáljuk): egy konjunkció ellentmondó lehet anélkül is, hogy bármelyik tagja önmagában ellentmondó lenne. — Ily módon az érvelésnek a két algebra izomorfiájára hivatkozó részét nem tekinthetjük világosnak.

Második érv. „A hold kerek" és „Igaz, hogy a hold kerek" nem minden szövegösszefüggésben ekvivalensek logikailag. Pl. „A hold kerek" lehet az őrség számára kiadott jelszó, és ha valaki a jelszót kérő felszólításra nem ezzel a mondattal válaszol, hanem az állítólag vele ekvivalens „Igaz, hogy a hold kerek" mondattal, akkor az őrszem ezt nem tekintheti elfogadhatónak. Azt hiszem, Ujemov figyelmét elkerülte, hogy az adott esetben a szóban forgó mondat *idézett értelmű* használatáról van szó; a mondat itt mint önmaga neve szerepel, pontosan úgy, mint amikor a jelszó egy főnév, pl. „szurony". Nem a szurony a jelszó, hanem a „szurony" szó. És azt senki sem állítja (sőt, az ellenkezőjét hangsúlyozzák), hogy ekvivalens kifejezések *idézetei* (azaz *nevei*) is ekvivalensek.

Harmadik érv. Tekintsük a közismert modus ponens következtetési sémát:

$$\frac{a \to b;\ a}{b}$$

Az állítás elve szerint „$a \to b$" így olvasható: „igaz, hogy $a \to b$". Ám az „$a \to b$"-ben szereplő „a" is olvasható így: „a igaz". De akkor mi szükség van arra, hogy „a"-t még egyszer szerepeltessük mint második premisszát?

Valóban, az állítás elve szerint minden kijelentést és egy kijelentésen belül annak minden komponens kijelentését helyettesíthetjük annak állításával, hogy a szóban forgó kijelentés igaz. Ezek szerint „$a \to b$" ekvivalens a következővel: „igaz az, hogy ha a igaz, akkor b is igaz". Valóban magában foglalja ez az állítás azt, hogy „a igaz"? *Részként, komponensként* természetesen igen. De aki az idézett mondatot állítja, az valóban azt is állítja, hogy „a igaz"? Ezt bizonyára Ujemov sem gondolja komolyan.[14]

[14] Jancsi ezt ígéri Juliskának: „Ha holnap jó idő lesz, elviszlek a ligetbe". Másnap szakad az eső. Juliska szakít Jancsival: „Becsapott a gazember. Azt ígérte, hogy jó idő lesz." Hát nincs igaza?

Az állítás elvének diszkreditálására nem találunk meggyőző érveket Ujemov cikkében. De azért nézzük meg, hogyan fest egy olyan logika, amelyben az állítás elve nem érvényes, ahol „a" és „a igaz" nem szinonimák.

Először is vezessük be a következő rövidítéseket:

$$p1 = p \text{ igaz}; \qquad p0 = p \text{ hamis};$$
$$p2 = p \text{ határozatlan};$$

itt p tetszőleges kijelentés. „$p2$" tulajdonképpen a szimpla „p" szinonimája, itt a „2" el is hagyható. Így tehát „p" és „$p1$" nem azonosak. De persze azt is állíthatjuk, hogy „igaz az, hogy p igaz" (jele: „$(p1)$ 1"), és az „igaz az, hogy" prefixumot akárhányszor iterálhatjuk. Ha valaki csak úgy mondja, hogy „p", akkor ezt nem kell úgy vennünk, hogy p igazságát állítja. A „$p1$" már többet jelent, de bizonyára még többet jelent a „$(p1)$ 1" stb. És most törhetjük a fejünket, hogy ha valaki azt állítja, hogy „p igaz", akkor ezt komolyan állítja-e; hiszen azt nem állította, hogy „igaz az, hogy p igaz"; de még ha az utóbbit állítja, akkor is kétségeink lehetnek, hiszen azt nem állította, hogy „igaz az, hogy igaz az, hogy p igaz"; de még ha ezt állítaná, akkor is ..., és így tovább, a végtelenségig. Nekem úgy tűnik, hogy az állítás elvének tagadása nem növeli, hanem teljesen megszünteti a biztonságérzetet a logikában. Hacsak ki nem mondjuk, hogy $px = (px)\,1$, ahol x a 0, 1, 2 értékek bármelyike — azaz hogy az *értékelt* állításokra az állítás elve már igaz. De erről nincs szó Ujemov cikkében.

Ujemov másik újítása kijelentés*műveletek* és kijelentés*relációk* megkülönböztetése. Annak alapján, hogy egy „ha p, akkor q" alakú mondat felfogható úgy is, mint a p, q kijelentésekkel végzett művelet, de úgy is, mint egy reláció a p és q állítások között (amely vagy fönnáll, vagy nem), Ujemov minden kijelentéslogikai művelethez hozzárendel egy relációt is. E relációk értelmezése a következő. (Itt és a továbbiakban x, y, z, u, v, w a 0, 1, 2 értékek valamelyikét jelentik.)

„px" és „py" a *kölcsönös tagadás relációjában* vannak akkor és csak akkor, ha $x = 1$ és $y = 0$ (vagy fordítva).

p és q *konjunkciórelációban* vannak akkor és csak akkor, ha „$p1$" és „$q1$" fönnáll.

p és q *diszjunkciórelációban* vannak akkor és csak akkor, ha „$p1$" és „$q1$" közül legalább az egyik fönnáll.

p *implikációrelációban* van q-val akkor és csak akkor, ha „$p0$" és „$q1$" egyike fönnáll, vagy ha „$p2$" és „$q2$" fönnáll.

Annak, hogy „p és q konjunkcióreláció-

ban vannak", a klasszikus logikában pontosan az felel meg, hogy „p & q igaz". Itt tehát csak az elnevezés új, és hasonló áll lényegében a többi „relációra" is. Csak az implikációrelációhoz kívánkozik némi megjegyzés. Ha $p \supset q$ igaz a klasszikus logikában, akkor a fenti definíció szerint is p implikációrelációban van q-val. Tehát Ujemov implikáción lényegében a materiális implikációt érti. Ám az implikációreláció definíciója még tartalmaz egy záradékot, amely szerint két határozatlan értékű kijelentés mindig implikációrelációban van egymással; és ez legalábbis meglepő.

A relációk után a műveletekre áttérve, a harmadik érték föllépése és az állítás elvének kiküszöbölése következtében terjedelmes és bonyolult értéktáblázatok lépnek föl. E táblázatok tulajdonképpen a

$$\frac{px,\ qy}{(pu \sqcap qv)z}$$

következtetési sémákhoz tartalmazzák z értékét, adott x, y pár és u, v pár mellett; itt a $\sqcap$ helyében &, $\vee$, ill. $\supset$ szerepel. E táblázatokban is találunk néhány meghökkentő adatot. Pl.

$$\frac{px, qy}{(p2 \ \& \ q2)\ 1},$$

x és y bármilyen értéke mellett. Ezek szerint „p határozatlan és q határozatlan" mindig igaz. Akkor is, ha „$p1$" és „$q1$" fennáll, azaz amikor p is, q is igaz. Az ilyen különös értékelési előírások felsorolását még hosszan lehetne folytatni.

Összefoglalóan azt állapíthatjuk meg, hogy ez a logika még alapos precizírozásra, de mindenekelőtt átgondolt szemantikai megalapozásra szorul.

A CÁFOLHATÓSÁG AXIOMATIZÁLÁSA

Arisztotelész művében mesteri példákat találunk mind a bizonyításra, mind a cáfolásra. Minden bizonnyal Arisztotelész tanulmányozása inspirálta Łukasiewiczet arra, hogy a cáfolhatóság problémájával behatóan foglalkozzék. (Egy példa arra, hogy a „logika régészete" a modern kutatásokra is hatással lehet.) A probléma közvetlenül a szillogizmuselmélethez kapcsolódott. Láttuk (cikkünk bevezető részében), hogy a szillogisztikát többféle módon is lehet axiomatizálni, s a bizonyítható formulák halmaza is különböző lehet. Célszerű volna kizárni bizonyos formulákat, amelyek az axiómarendszer semmiféle bővítése esetén sem számíthatnak a bizonyítható formulák közé.

Łukasiewicz ezt a problémát úgy oldotta meg, hogy bevezette a „cáfolható formula" fogalmát, a következő definícióval:

(C1) (**A***cb* & **A***ab*) $\supset$ **I***ac*, valamint (**E***cb* & **E***ab*) $\supset$ **I***ac* cáfolhatók.

(C2) Ha f helyettesítéssel keletkezik g-ből, és f cáfolható, akkor g is cáfolható.

(C3) Ha $f \supset g$ bizonyítható, és g cáfolható, akkor f is cáfolható.

Ezek a szabályok evidensek. Ami (C1)-et illeti, az ott szereplő két séma valóban cáfolható (pl. Venn-diagramokkal), még az egzisztenciaposztulátum alkalmazása esetén is.

A cáfolhatóság fogalma más területekre is átterjedt, és komoly szerephez jutott pl. Carnap logikai szemantikájában is.

Egy szemantikus megalapozású logikai elméletben egy formulát cáfolhatónak mondhatunk, ha van olyan interpretáció, amely hamissá teszi. A nem-cáfolható formulák éppen az *érvényes* formulák, a rendszer logikai igazságai. Ha az elméletnek van adekvát deduktív-axiomatikus felépítése (amelyben a bizonyítható formulák osztálya azonos az érvényes formulák osztályával), akkor a nem-bizonyítható formula és a cáfolható formula fogalma egybeesik.

A szillogisztika Łukasiewicz-féle axiomatizált elméletében (kiegészítve a (C1)—(C3) posztulátumokkal) a bizonyítható és a cáfolható formulák nem alkotnak teljes felosztást a formulák halmazán. Vannak a rendszernek olyan formulái, amelyek sem nem bizonyíthatóak, sem nem cáfolhatóak. A cáfolhatóság axiomatikus definíciója mellett ez is előfordulhat.

Megfigyelhettük, hogy a (C3) definíció a bizonyíthatóságra is hivatkozik. Ehhez kapcsolódik az a kérdés: lehetne-e a cáfolhatóság fogalmát a bizonyíthatóság fogalmára való hivatkozás nélkül definiálni?

I. N. Brodszkij szépen felépített [1] cikke olyan témát dolgoz fel, amely a fenti problémakörhöz csatlakozik. A klasszikus kijelentéslogikára szorítkozva, olyan axiómarendszert konstruál, melyben egy formula akkor és csak akkor vezethető le, ha a klasszikus kijelentéslogikában cáfolható (azaz ha felveheti a „hamis" értéket). Fölépítésében Brodszkij nem hivatkozik a bizonyíthatóság fogalmára (valamely axiómarendszerben), sem szemantikai fogalmakra. Így rendszere a kijelentéslogikai cáfolhatóság fogalmának önálló axiomatizálása.

Brodszkij kalkulusa ún. Gentzen-típusú rendszer. Mivel a Gentzen-típusú rendszerek a magyar nyelvű logikai irodalomban teljesen ismeretlenek, és mert Brodsz-

kij felépítése szintaktikailag meglehetősen bonyolult, azért kénytelenek vagyunk itt mellőzni Brodszkij kalkulusának ismertetését.

AZ ERŐS IMPLIKÁCIÓ EGY ÚJABB VARIÁNSA

Cikksorozatunk I. részében részletesen foglalkoztunk az implikáció problémájával. Ott említettük az erős implikáció vagy *Entailment* rendszerét (*E* rendszer). Ennek egy variánsát mutatja be V. A. Szmirnov [12] cikke. Axiómái a következők.

(S1) $(p \to q) \to ((q \to r) \to (p \to r))$
(S2) $(p \to (q \to r)) \to (q \to (p \to r))$
(S3) $(p \to (p \to q)) \to (p \to q)$
(S4) $p \to p$
(S5) $(p \,\&\, q) \to p$
(S6) $(p \,\&\, q) \to q$
(S7) $((p \to q) \,\&\, (p \to r)) \to (p \to (q \,\&\, r))$
(S8) $((p \to r) \,\&\, (q \to r)) \to ((p \vee q) \to r)$
(S9) $p \to (p \vee q)$
(S10) $q \to (p \vee q)$
(S11) $\sim \sim p \to p$
(S12) $((p \to q) \,\&\, (p \to \sim q)) \to \sim p$

Bizonyítási szabályok: leválasztás és konjugálás (mint (R1) és (R2) a *C1* rendszerben, l. 552.).

Szmirnov kalkulusát az Entailment rendszerével összehasonlítva, a következőket vehetjük észre.

A $p \to (q \to p)$, $p \to (\sim p \to q)$, $p \to (q \to (p \,\&\, q))$, $((p \,\&\, q) \to r) \to (p \to (q \to r))$ paradox sémák egyik rendszerben sem bizonyíthatók.

Az (S2) axióma az **E** rendszerben nem bizonyítható.

A kritizálható (S9)—(S10) axiómák **E**-ben is axiómák.

A $(p \,\&\, (q \vee r)) \to ((p \,\&\, q) \vee (p \,\&\, r))$ disztributivitási törvény **E**-ben bizonyítható, Szmirnov rendszerében valószínűleg nem bizonyítható, de összefér az axiómákkal.

A diszjunktív szillogizmus $[((p \vee q) \,\&\, \sim p) \to q]$ egyik rendszerben sem bizonyítható. Az **E** rendszerben azonban, ha $f \vee g$ és $\sim f$ bizonyíthatók, akkor g is bizonyítható, míg Szmirnov rendszerében ez is kétséges.

Ha a most említett szabályt, és a fentebb említett disztributivitási törvényt mint axiómát adjungáljuk Szmirnov eredeti rendszeréhez, akkor **E**-nél gazdagabb rendszerhez jutunk.

Szmirnov rendszerének egy relatív előnye az **E** rendszerrel szemben a következő. Be lehet vezetni a premisszákból való bizonyítás szabályait úgy, hogy igaz legyen a következő tétel: Ha premisszák egy H halmazából és f-ből bizonyítható g, akkor H-ból bizonyítható $f \to g$. (Ez az ún. *dedukciótétel*, amelynek analogonja számos deduktív kalkulusban érvényes.) **E**-ben ez a tétel nem érvényes. A tárgyilagosság kedvéért azonban meg kell jegyeznünk, hogy Szmirnov rendszerében is csak azért érvényes, mert a szokástól eltérő módon definiálja a premisszákból való bizonyíthatóság fogalmát. A szokásos értelemben vett dedukciótétel Szmirnov rendszerében sem érvényes.

Azok a kritikai megjegyzések, amelyeket Zinovjev az **E** rendszerrel kapcsolatban elmondott,[15] úgy véljük, Szmirnov kalkulusára is vonatkoznak.

TÖBBÉRTÉKŰ LOGIKÁK

A szovjet logikusok nagy előszeretettel foglalkoznak többértékű logikákkal. Az idevágó munkák többsége erősen matematikai jellegű: a többértékű rendszerek matematikai tulajdonságait tárgyalják, rendszerint minden szemantikai interpretáció nélkül. A nem matematikus olvasó számára üdítő kivétel V. K. Finn [3] cikke, amely némi betekintést nyújt a többértékű logika rejtelmeibe.

Mi teszi szükségessé kettőnél több logikai érték felvételét? Ennek számos *praktikus* oka lehet. Egy ilyen ok: fokozati különbséget kívánunk tenni akár az igazságon, akár a hamisságon belül, akár mindkettőn belül. Például az igaz állítások körében megkülönböztetjük a logikailag igaz vagy analitikus állításokat és a csak faktuálisan igaz állításokat, és hasonló különbséget teszünk a logikailag hamis vagy ellentmondó és a csak faktuálisan hamis állítások között.

Így az eredeti két logikai érték (igaz és hamis) helyett máris négy értékkel rendelkezünk. Vezessük be ezek jelölésére a 0, 2, 3, 5 számokat (majd kiderül, hogy milyen előrelátásból hagytam hézagokat a számok között), a következő szótár szerint:

0: ellentmondó;
2: csak faktuálisan hamis;
3: csak faktuálisan igaz;
5: analitikus.

Feltesszük, hogy minden atomi állítás e négy érték egyikével és csak egyikével rendelkezik. És most próbáljuk meg „józan ésszel" kitölteni e négyértékű logikában a $\sim$, &, $\vee$ műveletek értéktábláit. A rovatok egy részét egyértelműen kitölthetjük.

[15] Lásd cikksorozatunk I. részében.

&	0	2	3	5
0	0	0	0	0
2	0			2
3	0		3	3
5	0	2	3	5

∨	0	2	3	5
0	0	2	3	5
2	2	2		5
3	3			5
5	5	5	5	5

p	$\sim p$
0	5
2	3
3	2
5	0

A negáció táblázata teljesen egyértelmű. Ami ellentmondó, annak tagadása analitikus és megfordítva; ami csak faktuálisan hamis, annak tagadása csak faktuálisan igaz és megfordítva. Ha a konjunkció egyik tagja ellentmondó, akkor az egész konjunkció is az; így az & táblázatának „0" sorába és „0" oszlopába csupa 0 jön. Ha p analitikus és q nem ellentmondó, akkor p & q kielégíthető, ezért ha q faktuálisan hamis, akkor p & q is *csak* faktuálisan hamis; így az „5" sor és a „2" oszlop kereszteződésébe „2" jön (ugyanígy a „2" sor és az „5" oszlop kereszteződésébe is). Ha mindkét tag igaz, de legalább az egyik nem analitikus, akkor a konjunkció csak faktuálisan igaz — ez indokolja a hármasokat a táblázatban; s végül ha mindkét tag analitikus, akkor a konjunkció is az; innen az egyetlen „5" a táblázatban. Hasonló közvetlen okoskodás alapján töltjük ki a diszjunkció táblázatát is.

Az & és a ∨ táblázatában 3—3 rubrika üresen maradt: ezeket nem lehet egyértelműen kitölteni. Valóban, két csak faktuálisan hamis állítás konjunkciója lehet ellentmondó is (pl. „A tengervíz édes, és a tengervíz nem édes, de piros"), de lehet csak faktuálisan hamis is; és ugyanez a helyzet egy csak faktuálisan hamis és egy csak faktuálisan igaz mondat konjunkciója esetén is. Így az & táblázat üresen hagyott három rovatáról csak annyit mondhatunk, hogy ezekre a helyekre 0 vagy 2 jöhet, más érték nem. Ezt a megállapítást ideiglenesen úgy rögzíthetjük, hogy az üresen hagyott rovatok mindegyikébe a „(0,2)" bejegyzést tesszük.

A diszjunkció táblázatának három üresen hagyott helyére, analóg módon, a „(3,5)" bejegyzést tehetjük, mert ezekben az esetekben a diszjunkció lehet csak faktuálisan igaz, de lehet logikailag igaz is, hamis azonban nem lehet.

&	0	2	3	5
0	0	0	0	0
2	0	(0,2)	(0,2)	2
3	0	(0,2)	3	3
5	0	2	3	5

∨	0	2	3	5
0	0	2	3	5
2	2	2	(3,5)	5
3	3	(3,5)	(3,5)	5
5	5	5	5	5

Észrevehetjük, hogy a „(3,5)" jelölés a differenciátlan igazságot, „(0,2)" pedig a differenciátlan hamisságot fejezi ki. Ez nem azt jelenti, hogy ezek föllépése esetén nem lehet a csak faktuális és a logikai igazságot (ill. hamisságot) megkülönböztetni, hanem csupán azt, hogy a komponensek értéke nem determinálja egyértelműen, hogy az eredmény melyik kategóriába tartozik.

Ami ellentmondó, az faktuálisan is hamis, és ami analitikus, az faktuálisan is igaz. Így a „(0,2)" a faktuális hamisságot fejezi ki (ez mengegedi mind a logikai, mind a *csak faktuális* hamisságot, de kizárja az igazság bármely esetét), míg a „(3,5)" érték a faktuális igazság (csak faktuális vagy logikai) kifejezője.

Kiindulva atomi mondatokból, amelyek a négy megengedett érték közül pontosan egyet vesznek fel, konjunkció vagy diszjunkció esetén differenciátlan értékű („(0,2)" vagy „(3,5)" értékű) összetett mondatokhoz is juthatunk. Ha ezekkel további műveleteket akarunk végezni, akkor táblázatainkat ki kell egészíteni. Így a kiinduló négyértékű logika helyett egy hatértékű logikához jutunk, melyben a 4 alapérték mellett 2 kisegítő érték is fellép.

Vezessük be „(0,2)" helyett az „1", „(3,5)" helyett a „4" jelölést. A hat érték jelentése a következő:

0: ellentmondó
1: (faktuálisan) hamis
2: csak faktuálisan hamis
3: csak faktuálisan igaz
4: (faktuálisan) igaz
5: analitikus

Ez a hat érték nem képez felosztást a kijelentések halmazán: nem igaz az, hogy minden kijelentés e hat érték közül egyet és csak egyet vesz föl. Az „1" és a „4" két diszjunkt osztályra osztja a kijelentéseket; az „1" osztályát ugyanígy felosztja a „0" és a „2", a „4" osztályát pedig a „3" és az „5". Mindezt bemutatja a következő táblázat:

hamis (1)	
ellentmondó (0)	csak faktuálisan hamis (2)

(4) igaz	
csak faktuálisan igaz (3)	analitikus (5)

Lássuk a műveleteket a kisegítő értékekkel. A differenciátlan igaz és a differenciátlan hamis egymás tagadásai; ennek alapján a negáció értéktáblázata máris kiegészíthető. A konjunkció táblázatának kiegészítésekor kövessük azt az általános stratégiát, hogy ha valamelyik tag értéke „1" vagy „4" (azaz differenciátlan), akkor bontsuk föl a lehetséges két esetre. Pl. ha p értéke „3" és q értéke „4", akkor az utóbbi azt jelenti, hogy q értéke „3" vagy „5". p & q értéke, a régi táblázat szerint, mindkét esetben „3"; tehát ebbe a rovatba egyértelműen „3" kerül. Ha p is, q is „1" értékű, akkor négy eset lehetséges:

p	q	p & q
0	0	0
0	2	0
2	0	0
2	2	(0,2)

Az eredményeket a régi táblázatból írtuk ki. Végeredmény: p & q értéke lehet „0" is, „2" is, de ez éppen azt jelenti, hogy a differenciátlan „(0,2)", azaz „1" értéket kaptuk. — Természetesen ugyanezt az eljárást alkalmazzuk a diszjunkció esetében is. Örömmel konstatálhatjuk, hogy újabb bizonytalanság nem lép föl: a két kisegítő érték fölvételével zárt értékrendszert kapunk. A kész táblázatok a következők:

&	0	1	2	3	4	5
0	0	0	0	0	0	0
1	0	1	1	1	1	1
2	0	1	1	1	1	2
3	0	1	1	3	3	3
4	0	1	1	3	4	4
5	0	1	2	3	4	5

∨	0	1	2	3	4	5
0	0	1	2	3	4	5
1	1	1	2	4	4	5
2	2	2	2	4	4	5
3	3	4	4	4	4	5
4	4	4	4	4	4	5
5	5	5	5	5	5	5

p	$\sim p$
0	5
1	4
2	3
3	2
4	1
5	0

A „3", „4", „5" értékek az igazság valamilyen fokának kifejezői; nevezzük őket együttesen *kitüntetett értékeknek*. Továbbá nevezzünk egy formulát *cáfolhatatlannak*, ha bárhogyan értékelve a bennük szereplő változókat, a formula mindig csak kitüntetett értéket vesz föl.

Ha a $p \supset q$ materiális implikációt a klasszikus logikában szokásos módon definiáljuk a

$$p \supset q = \sim(p \;\&\; \sim q)$$

összefüggéssel, a materiális ekvivalenciát pedig a

$$p \equiv q = (p \supset q) \;\&\; (q \supset p)$$

előírással, akkor hatértékű logikánkban a kétértékű kijelentéslogika minden szokásos műveletét bevezettük. Könnyű belátni, hogy *egy formula hatértékű logikánkban akkor és csak akkor cáfolhatatlan, ha a kétértékű logikában érvényes.* Így ez a hatértékű logika mintegy reprodukálja a kétértékű kijelentéslogikát, de ezen belül képes az igazság és a hamisság bizonyos aleseteit megkülönböztetni.

A bemutatott módszer természetesen más kiinduló alapértékek esetén is alkalmazható, és Finn cikkében további alkalmazási példákat is találunk (de ezek ismertetésétől helyszűke miatt el kell tekintenünk). Ugyancsak megtaláljuk Finn cikkében az illusztrált módszer elméleti-matematikai keretbe foglalását is.

A többértékű logikák iránt érdeklődő olvasó sok hasznos felvilágosítást nyerhet e témáról (magyar nyelven) Zinovjev [16] munkájának második könyvében.

ZINOVJEV NÉGYÉRTÉKŰ KONCEPCIÓJA

Zinovjev egy új négyértékű logikai koncepciót fejt ki [17] könyvében. (Elmélete német nyelven hozzáférhető a [20] munkában.) Legyen F egy predikátum („jegy-terminus") és a egy szubjektum-terminus („tárgy-terminus"), és vezessük be a következő jelöléseket:[16]

$F(+a)$ = „megállapítható, hogy az a tárgy rendelkezik az F jeggyel".

$F(-a)$ = „megállapítható, hogy az a tárgy nem rendelkezik az F jeggyel".

$F(?a)$ = „eldönthetetlen, hogy az a tárgy rendelkezik-e vagy sem az F jeggyel".

Továbbá vezessük be az E betűt állandó jelleggel a „létezik" predikátum jelölésére. A föntiekkel analóg módon $E(+a)$, ill. $E(-a)$ jelentése: „a létezése, ill. nem létezése megállapítható", míg $E(?a)$ nyilván azt jelenti, hogy „a létezése eldönthetetlen".

Ez a hat típus alkotja a lehetséges atomi mondatok típusait. Az atomi mondatok

[16] Zinovjev más jelölést alkalmaz.

négy logikai alapértéket vehetnek föl; ezek rendre az *igaz*, a *határozatlan*, az *ellenőrizhetetlen*, és a *hamis* értékek; jelölésükre sorra az 1, 2, 3, 4 számokat használjuk.

Az atomi kijelentések értékeinek meghatározásához az alábbi gondolatsort követjük. Kiindulunk az F és az a terminusokból, és megkíséreljük empirikusan eldönteni, hogy F igaz-e egy olyan tárgyra, amely az a terminussal jelölhető. Ehhez először választani kell egy ilyen tárgyat, majd ha ez sikerült, el kell dönteni, hogy cz a tárgy F tulajdonságú-e. A vizsgálat a következő eredményekkel zárulhat.

(i) Megállapítjuk, hogy a-val jelölhető tárgy nem létezik (pl. a = „magyarországi működő tűzhányó").

(ii) Nem tudjuk eldönteni, hogy létezike a-val jelölhető tárgy (pl. a = „marsbeli amoeba").

(iii) Sikerül kiválasztani egy a-val jelölhető tárgyat, de nem sikerül eldönteni róla, hogy F tulajdonságú-e.

(iv) A tárgy kiválasztása sikerült, de a tárgyról bebizonyosodott, hogy nem rendelkezik az F tulajdonsággal.

(v) A sikeresen kiválasztott tárgy F tulajdonságúnak bizonyult.

Több lehetőség nincs. Az öt esetben a hat atomi mondat értékét az alábbi táblázat szerint definiáljuk.[17]

	(i)	(ii)	(iii)	(iv)	(v)
$E(+a)$	4	2	1	1	1
$E(-a)$	1	2	4	4	4
$E(?a)$	4	1	4	4	4
$F(+a)$	3	3	2	4	1
$F(-a)$	3	3	2	1	4
$F(?a)$	3	3	1	4	4

Mint látjuk, a létezési predikátumra (E) vonatkozó mondatok csak az igaz („1"), határozatlan („2") és hamis („4") értékeket veszik föl. Az eldönthetetlen („3") értéket csak az $F(+a)$, $F(-a)$, $F(?a)$ mondatok vehetik föl, éspedig akkor és csak akkor, ha nincs garantálva (kétes vagy cáfolt) a-val jelölhető tárgy létezése.

Zinovjev az $F(+a)$ és az $F(-a)$ mondatokat egymás *belső* tagadásainak tekinti. Definiálja azonban a *külső* tagadást is. $F(+a)$ külső tagadása azonban nem $F(-a)$, hanem „vagy $F(-a)$, vagy $F(?a)$, vagy $E(-a)$, vagy $E(?a)$". Tetszőleges p kijelentés külső negációját „$\sim p$"-vel jelölve a külső negáció értéktáblázata a következő:

[17] E táblázatot, Zinovjev definíciói alapján, a jelen cikk írója állította össze abban a reményben, hogy nem torzította el túlságosan Zinovjev gondolatait.

p	1	2	3	4
$\sim p$	4	1	1	1

A tagadás tehát kétértékű. Itt $\sim \sim p$ és p általában nem azonos értékűek; ha p határozatlan vagy eldönthetetlen („2" vagy „3" értékű), akkor $\sim \sim p$ hamis („4"). Viszont $\sim p$ és $\sim \sim \sim p$ már mindig egyező értékűek, mert a negált állítások csak az igaz és a hamis („1" és „4") értékeket vehetik föl.

Zinovjev a negáción kívül a konjunkciót (&) és a „kizáró vagy"-ot tekinti alapműveleteknek; utóbbi jelölésére kettőspontot (:) használ. Ezek értéktáblázata így rekonstruálható Zinovjev definíciói alapján:

&	1	2	3	4
1	1	2	3	4
2	2	2	3	4
3	3	3	3	4
4	4	4	4	4

:	1	2	3	4
1	4	1	1	1
2	1	2	3	2
3	1	3	3	3
4	1	2	3	4

A konjunkció táblázata tömören úgy explikálható, hogy a konjunkció mindig a nagyobb értéket követi. A kizáró diszjunkcióhoz nincs ilyen egyszerű aritmetikai szabály. Szemantikai megfontolások alapján a két táblázatot lépcsőzetesen így tölthetjük ki.

a) A konjunkció akkor és csak akkor igaz, ha mindkét tagja igaz, és akkor és csak akkor határozottan hamis, ha legalább az egyik tagja hamis. A kizáró diszjunkció akkor és csak akkor igaz, ha egyik, de csak az egyik tagja igaz, és akkor és csak akkor határozottan hamis, ha mindkét tagja igaz, vagy mindkét tagja hamis. Ezek alapján az „1" és a „4" értékeket már beírhatjuk:

&	1	2	3	4
1	1			4
2				4
3				4
4	4	4	4	4

:	1	2	3	4
1	4	1	1	1
2	1			
3	1			
4	1			4

b) A maradék esetekben mindkét művelet értéke eldönthetetlen („3"), ha legalább az egyik komponens eldönthetetlen. Így „3" sorába és oszlopába minden üres helyre „3" írandó.

&	1	2	3	4
1	1		3	4
2			3	4
3	3	3	3	4
4	4	4	4	4

:	1	2	3	4
1	4	1	1	1
2	1		3	
3	1	3	3	3
4	1		3	4

c) A kimaradt esetekben egyik vagy másik vagy mindkét komponens határo-

zatlan („2"). Ezekre a helyekre beírva a „2"-t, megkapjuk a kész táblázatokat.

Zinovjev a kvantorokba is bevezeti a belső tagadást, sőt a határozatlanságot is. Ennek megfelelően az univerzális kvantifikáció három alesetre bomlik:

$$(+\forall x), \qquad (-\forall x), \qquad \text{és} \qquad (?\forall x);$$

és hasonlóan az egzisztenciális kvantifikáció is. „$(+\forall x)f$" igaz, ha minden x-szel jelölhető tárgyra[18] igaz f; „$(-\forall x)f$" igaz, ha legalább egy x-re f határozottan hamis; és „$(?\forall x)f$" igaz, ha legalább egy x-re f határozatlan, de egyetlen x-re sem hamis. Az egzisztenciális kvantorok így definiálhatók:

$$(+\exists x)f = (-\forall x) \sim f;$$
$$(-\exists x)f = (+\forall x) \sim f;$$
$$(?\exists x)f = (?\forall x) \sim f.$$

Ha a kvantorban szereplő x terminus körébe eső tárgyak létezése nem bizonyítható, akkor mind a hat kvantoros formula értéke eldönthetetlen („3"), feltéve, hogy a létezési predikátum magában az f formulában nem szerepel.

Zinovjev a logika „klasszikus" és „nemklasszikus" eseteit így különbözteti meg: A nem-klasszikus esetben kétféle negáció — belső és külső — szerepel, továbbá fellép a határozatlanság esete. A klasszikus esetben a kétféle negáció egybeesik, és a határozatlanság esete kizárt. Ily módon Zinovjev felosztásában pl. az intuicionista logika, amelyet szokásosan a nem-klasszikus rendszerek közé sorolnak, a klasszikus logika egyik eseteként szerepel.

A klasszikus logikában $F(+a)$ és $F(-a)$ szerepét rendre Fa és $\sim Fa$ tölti be; itt $Fa : \sim Fa$ logikai igazság (tautológia), amely a kizárt harmadik elvét tükrözi vissza. Zinovjev négyértékű rendszerében $F(+a) : F(-a)$ nem tautológia; mert van *harmadik eset*, $F(?a)$. De még $F(+a) : F(-a) : F(?a)$ sem tautológia,[19] mert *negyedik eset is van:* az eldönthetetlenség esete, amelyben a létezése nincs bizonyítva. Viszont a

$$(14) \quad \sim E(+a) : F(+a) : F(-a) : F(?a)$$

formula már az összes lehetséges eseteket kimeríti, és így a négyértékű logika egy tautológiája.

[18] Zinovjev elméletében x nem individuumváltozó, hanem konkrét terminus. Erről bővebben lásd cikksorozatunk I. részében.

[19] A kettőnél több tagú kizáró diszjunkciót Zinovjev akkor és csak akkor tekinti igaznak, ha egy és csak egy igaz tagja van. Különben az itt idézett formulákban mindenütt megteszi a közönséges (megengedő) diszjunkció is (a kizáró helyett).

Érdekes, hogy újabb munkáiban Zinovjev nem halad tovább a négyértékű logika vonalán. E helyett a formális-deduktív kifejtésre törekszik, s elhanyagolja a szemantikai megalapozást. A [19] cikkében már a (14) formulát megtagadja, és a „kizárt ötödik" elve helyett a „kizárt negyedik" elvét fogadja el, amely szerint

$$F(+a) : F(-a) : F(?a)$$

már tautológia. Az erre az elvre épülő deduktív kalkulus lefordítható a modális logika nyelvére. Jelölje Np a „szükségszerű, hogy p", Mp a „lehetséges, hogy p" kijelentést, Cp pedig legyen az „Mp & & $M \sim p$" formula rövidítése. (Cp mint „p kontingens (véletlen)" interpretálható.) Alkalmazzuk a következő kódot:

$$F(+a) : NFa, \qquad (+\forall x)f : N \forall xf,$$
$$F(-a) : \sim MFa, \qquad (-\forall x)f : \sim M \forall xf,$$
$$F(?a) : CFa, \qquad (?\forall x)f : C \forall xf.$$

E fordításokkal Zinovjev minden idevágó axiómája (lásd [18], 123. és 132.) a modális logika egy bizonyos kalkulusának bizonyítható formulájába megy át. Ily módon a „nem-klasszikus" kalkulus beágyazást nyer egy „klasszikus"-nak mondott kalkulusba.

A négyértékű logika nem tagadása a kétértékű logikának. Ha egy mondat értéke „1", ill. „4", akkor a mondat igaz, ill. hamis. A „2" értékű mondat is vagy igaz, vagy hamis: tudatunktól függetlenül vagy fennáll a mondat kifejezte tény (esemény, jelenség, összefüggés stb.), vagy nem; a „2" érték tudásunk adott állapotát fejezi ki és nem valami közbülső állapotot a jelenség fennállása és nem-fennállása között. Külön figyelmet érdemel a „3" érték, az eldönthetetlenség esete. Mint tudjuk, egy mondat akkor eldönthetetlen, ha egy benne szereplő szubjektumterminus körébe tartozó tárgyak nem léteznek, vagy legalább létezésük problémája még nincs eldöntve. Az utóbbi esetben megint csak tudásunk adott állapotát fejezi ki az értékelés. Ha viszont a szóban forgó tárgyak nem-létezése bizonyítást nyert, akkor (nézetem szerint) a legjobb megoldás a mondatot logikai értékkel nem rendelkező mondatnak tekinteni.[20] Az ilyen mondatok

[20] Pontosabban: ezt a megoldást olyan *individuális* terminusok esetére javaslom, amelyek semmit sem neveznek meg (nincs referenciájuk); e kérdésben Frege (és sok más logikus) álláspontjához csatlakozom. Zinovjev szubjektumterminusai nem feltétlenül individuálisak, lehetnek általánosak is. Ez bizonyos zavart és kétértelműséget eredményezhet; erre a cikksorozat I. részében már rámutattam.

nem állíthatók és nem tagadhatók; belőlük logikai következtetéseket nem vonhatunk le. Ha megállapodunk abban, hogy az állítható és tagadható mondatokat tekintjük *kijelentéseknek*, akkor szilárdan áll az a tézis, hogy egy kijelentés vagy igaz, vagy hamis, harmadik eset nincs; s ez a logika arisztotelészi alapelve. A többértékű logikák vagy az igaz—hamis dichotomia további alesetekre való bontását reprezentálják, vagy nem a kijelentések igaz volta (hanem pl. tudásunk állapota) képezi az értékelés alapját. Természetes, hogy ezek hasznos kisegítő eszközök lehetnek — a kétértékű logika mellett — a tudományos munka egyik vagy másik területén. De az egyértelmű kommunikáció és a tudományos következtetés logikája nem lehet más, mint a kétértékű logika. A többértékű logika bármely kifejtése (beleértve Zinovjev idevágó munkáit is) a kétértékű logika nyelvén van megírva: *minden* logikai elmélet metanyelve és metaelmélete kétértékű.

A többértékű logikák és általában a nem-klasszikus logikai rendszerek jelentőségét taglalva, Zinovjev a következő figyelemre méltó megjegyzéseket teszi.

„...jogosulatlannak bizonyult az a törekvés, hogy a klasszikus matematikai logikát úgy ábrázolják, mint a megismerés logikai elméletének körébe tartozó tetszőleges probléma megoldásának egyetlen eszközét (vagyis mint a logika egyetlen lehetséges koncepcióját). Alkalmazása sok esetben csak pusztán illusztratív hatású, paradox szituációkat hozott létre, és zsákutcákba vezetett. Az igazsághoz közelebb jár tehát, ha a klasszikus matematikai logikát úgy értékeljük, mint a megismerés logikai elméletének egyik eszközét, és alkalmas interpretáció mellett ennek egyik területét." ([20], 332.)

Ez a megállapítás lényegében helyes. A klasszikus matematikai logika elmélete nem meríti ki a *kétértékű* logikát. Számos további logikai elmélet van, amely a kétértékűség arisztotelészi princípiumának eleget tesz (pl. a modális logika nagyobb része), de nem tartozik a klasszikus matematikai logika keretébe. És természetesen a kétértékű logika sem meríti ki a szimbolikus logikát. Azonban Zinovjev megállapítása mellett feltétlenül hangsúlyoznunk kell a kétértékű logikai koncepció centrális szerepét a logika tudományának egészében.

IRODALOM

[1] I. N. Brodszkij, Ob odnom variantye iszcsiszlenyija otbraszivajemih formul logiki viszkazivanyij. In: [9], 332—348.

[2] A. M. Fegyina, O polnotye szisztyem logicseszkovo szledovanyija (iszcsiszlenyije viszkazivanyij). In: [9], 80—90.

[3] V. K. Finn, O nyekotorih haraktyerisztyicseszkih isztyinnosztnih tablicah klasszicseszkoj logiki i trjohznacsnoj logiki J. Lukaszjevicsa. In: [5], 215—261.

[4] A. A. Ivin, Konnekszivnaja implikacija. In: [5], 166—203.

[5] *Isszledovanyije logicseszkih szisztyem*. Izdat. „Nauka", Moszkva, 1970.

[6] *Logicseszkaja szemantyika i modalnaja logika*. Izdat. „Nauka", Moszkva, 1967.

[7] J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*. Oxford, 1951.

[8] A. Menne, *Logik und Existenz*. Meisenheim/Glan, 1954.

[9] *Nyeklasszicseszkaja logika*. Izdat. „Nauka", Moszkva, 1970.

[10] V. A. Szmirnov, Pogruzsenyije szillogisztyiki v iszcsiszlenyije pregyikatov. In: [6], 254—258.

[11] — , Szillogisztyika bez zakona iszkljucsennovo trjetyevo i jejo pogruzsenyije v iszcsiszlenyije pregyikatov. In: [5], 68—77.

[12] —, Tak nazivajemije paradokszi matyerialnoj implikacii i logicseszkije szisztyemi sz ponyatyijem szilnovo vivoda. In: [5], 122—136.

[13] A. L. Szubbotyin, *Tragyicionnaja i szovremennaja formalnaja logika*. Izdat. „Nauka", Moszkva, 1969.

[14] —, Algebraicseszkaja polusztruktura i tragyicionnaja formalnaja logika. In: [6], 233—253.

[15] A. I. Ujemov, Posztrojenyije logiki viszkazüvanyij bez principa utverzsgyenyija. In: [9], 297—331.

[16] A. A. Zinovjev, *A logikai következményfogalom és a többértékű logikák*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1968.

[17] —, *Osznovi logicseszkoj tyeoriji naucsnih znanyij*. Izdat. „Nauka", Moszkva, 1967.

[18] —, *Komplekszsnaja logika*. Izdat. „Nauka", Moszkva, 1970.

[19] —, Klasszicseszkije i nyeklasszicseszkije otnosenyija viszkazivanyij. In: [9], 48—51.

[20] A. A. Sinowjew, *Komplexe Logik*. Berlin, 1970.

A NÉPRAJZI JELENKUTATÁS PROBLÉMÁI

A Magyar Néprajzi Társaság és a Tudományos-Technikai Forradalom Kutatásának szervező titkársága (MTA Filozófiai Intézete) 1971. december 8-án vitaülést rendezett. Az alábbiakban az ülésen elhangzottakat — kevés rövidítéssel — közöljük.

BEVEZETŐ

Bodrogi Tibor (MTA Néprajzi Kutató Csoport)

Vitaülésünk meghívójában a tárgy megjelölése azt a látszatot kelthetné a kívülállóban, mintha célunk csupán a néprajzi jelenkutatás problémáinak megtárgyalása lenne. Mintha tehát tisztáztuk volna már a kérdést, *feladata-e egyáltalán a néprajztudománynak* — a kifejezést itt legtágabb értelmében veszem, ideértve etnográfiát és folklórt, etnológiát és kulturális, valamint társadalmi antropológiát — a *jelen*, azaz *a legszűkebb értelemben vett ma vizsgálata*.

A kérdésnek ez a felvetése meglepő lehet, mivel tudományunk — bármilyen kutatási célt tűzött is maga elé — tényeit, adatait elsődlegesen a jelen viszonyaiból, a vizsgálat időpontjának körülményeiből merítette, lett légyen szó akár tárgyak vallomásairól, az emlékezés és szóhagyomány megőrizte korábbi állapotok rajzáról, vagy a közvetlen megfigyelés eredményeiről. Ehhez azonban azonnal hozzá kell tennünk, hogy az előbbiekben említett „jelen" nem bármilyen szintű vagy jellegű társadalom vagy társadalmi réteg jelenére vonatkozott; tudományunk kialakulásának kezdete óta klasszikusan a preindusztriális társadalmak bizonyos, ha nem is árnyalt, élő kultúrájú alakulatainak, legegyszerűbb megfogalmazásban az ún. törzsi és a paraszti társadalmak vizsgálatára szorítkozott. Tudományunk módszerei, adatfelvételi technikái, kutatási problémái ennek a klasszikus felfogásnak megfelelően alakultak ki és tették lehetővé annak a tudományos képnek a kirajzolódását, amelyet ma e társadalmak kulturális és társadalmi életéről ismerünk.

A változás és a szaktudomány célkitűzései újrafogalmazásának igényei — elsősorban a törzsi társadalmak vizsgálatának terén — századunk harmincas éveitől kezdve mutatkoznak. A gyarmatosítás, amely a legtöbb területen a századfordulótól kezdve vált intenzívvé, az etnológus vagy ha úgy tetszik antropológus számára azzal a lehetőséggel járt, hogy ismeretlen kultúrák élő anyagát tárja fel a jelen viszonyai között, vagy rekonstruálja az etnográfiai jelenben, tehát az emlékezés és hagyomány által elérhető időszakban. A gyarmatosítás különféle hatásai, mindenekelőtt az etnikai létet is fenyegető detribalizáció, lassanként azonban illuzórikussá tette a „tiszta", az európai befolyástól mentes állapotok megismerését, így a figyelem ekkor a „kontaktszituáció", a „kulturális változás" vizsgálata felé irányult, lényegében azzal a tudományos célkitűzéssel, hogy a tradicionális állapotból a modernbe való átmenet s általában a változás törvényszerűségeit megállapíthassák.

Mindez azonban még kapcsolódott — mert vizsgálati anyagában kapcsolódhatott — a klasszikus célkitűzéshez. A második világháború utáni évek az általános politikai átrendeződéssel, az ezt követő társadalmi és kulturális változásokkal, a múlt képleteihez egyre halványabban kötődő s a nemzeti lét felé fejlődő alakulatokkal újabb célkitűzési problémák elé állították szaktudományunkat. Mivel megszűntek vagy megszűnőben vannak az „egyszerű társadalmak", az antropológia az utóbbi két évtizedben több irányban keresi kibontakozási lehetőségeit. Ezek

között említhetjük meg egyebek között azt az igényt, hogy az általános antropológia keretei között a kulturális és társadalmi evolúció konkrét és egyetemes menetét — nagyobb kulturális területek vagy a kultúra egyes részterületei vonatkozásában is — megállapítsa és törvényszerűségek megismeréséhez jusson el (itt R. Linton, L. A. White, Steward nevét emelhetjük ki). Ehhez kapcsolódik, de az evolúciós elvtől kevéssé érintett az a törekvés, amelyet „általános kulturológia" névvel illethetünk, ideértve az egyes kulturális jelenségek, valamint egész kultúrák patronjainak megállapítására irányuló kísérleteket; továbbá azt az irányzatot, amely részint a komplex társadalmakon belüli kisebb egységek társadalmi és kulturális életének feltárását tűzi ki célul, továbbá pedig olyan részterületekkel foglalkozik, mint a család, a rokonság, a társadalmi szokás stb., amelyek tehát a klasszikus szakaszban is speciális kutatási témáink közé tartoztak. E kutatások közös elvi jellemzője, hogy — ha esetenként szükségszerűen történetiek is — vizsgálataikat vagy a jelenig viszik el, vagy azok kifejezetten a jelenre irányulnak, tehát a szituáció megismerését tűzik ki célul a megfigyelés, ill. adatfelvétel időpontjában; a vizsgált társadalmak vonatkozásában pedig az, hogy az etnikai értelemben vett teljes népre, annak minden rétegére és osztályára vonatkoznak.

De hogyan viszonyul mindehhez az európai etnográfia? Jól ismert folyamat, hogyan tűnt el a múlt század második felétől kezdődően a parasztság Európában, s hogyan vált a néprajztudomány egyre inkább forrásaiban is kifejezetten történeti, elsősorban kultúrtörténeti diszciplínává. Magyarországon is elérkeztünk oda, hogy parasztságunk egyre gyorsuló felbomlásával a tradicionális képnek hovatovább még törmelékeit sem leljük fel, s tudományunk — úgy látom — választ előtt áll: egyik lehetősége, hogy klasszikus célkitűzéseit követve, immár egyre inkább történeti forrásokra támaszkodva, alakítja ki a parasztság preindusztriális életének képét (ez természetesen olyan feladat, amely kifejezetten szaktudományunké s amelyen még igen hosszú időn keresztül fáradoznunk kell), másik lehetősége, hogy ezen elsődleges célkitűzés teljesítése mellett kísérletet tesz arra, hogy vizsgálatait az eddiginél szélesebb körre, az egész népre kiterjesztve, megtalálja helyét a jelen viszonyokkal foglalkozó tudományok társaságában. Számomra valószínűnek tűnik azonban, hogy az utóbbi esetben jellegét is meg kell változtatnia, és inkább antropológiának, mint etnográfiának kell lennie.

ELŐADÁSOK

1. A JELENKUTATÁS A MAGYAR FOLKLORISZTIKÁBAN

Dömötör Tekla (ELTE Bölcsészettudományi Kar)

Amiről szólni fogok, egyben az 1970—71-es évek legdivatosabb témája volt. Szocialista és nem szocialista országok folkloristái egyaránt foglalkoztak vele. A román „Revista di Etnografie şi Folclor" új számában (1971/5), többen is értekeznek a jelenkori folklórról. Szintén ez évben a Cseh Tudományos Akadémia intézeteinek munkatársai adtak ki tanulmányt a jelenkor néprajzi elméletéről. (Olga Skalnikova—Karel Fojtik: „K teorii etnografie soucasnosti".) A nyugati megközelítések számos példája közül hadd említsem a Herman Bausinger köré tömörült etnográfusok és folkloristák „Búcsú a népélettől" című, 1970-ben megjelent gyűjteményét. („Abschied vom Volksleben", Tübingen 1970.)

A magyar folklorisztika és etnográfia az elsők közé tartozott, amely a háború utáni években felvetette a változásvizsgálat szükségességét és az 1950-es évek elején nagy viták zajlottak nálunk pl. a termelőszövetkezeti parasztság, az ipari munkásság, a városi lakosság tudatának, folklórjának változásairól. Ezt a vitaanyagot érdemes volna újra elővenni, átnézni.

Azután az ötvenes évek derekától mindenki lázasan sietett vissza a tűnőben levő, de még gyűjthető „klasszikus" folklórjelenségek gyűjtéséhez. Más népeknél viszont, ahol e viták később zajlottak le, éppen a tudományos-technikai forradalom felgyorsulása következtében, a hasonló viták más eredményeket hoztak, mint nálunk. E háború utáni megbeszélések egyik érdekes folytatásának azt az 1965-ben az „Ethnographiá"-ban megjelent vitát nevezném, mely arról a kérdésről zajlott le: elhal-e a népművészet? („Ethnographia", 1965, 115—120.) Itt Istvánovits Márton azon a véleményen volt: (idézem)

„A művészeti termelés két nagy formája (hivatásos és kollektív) között mikor majd megszűnik az elválasztó határ, az alkotásfolyamat magasabbrendű egysége, új szin-

tézise a kollektivitás, tehát a ‚folklór' irányában bontakozhat ki majd, nem pedig a professzionalista felé."

Andrásfalvy Bertalan állásfoglalása nagyjából az volt, hogy a szó elfogadott értelmében vett folklór elhal, de: „a művészet nem halhat meg, s a nép nem élhet művészet nélkül. Ez már azonban más megnyilatkozási forma".

Voigt Vilmos szerint „megmaradt viszont a folklór kollektivitás a politikai-társadalmi élettel, az egyéni életsorsokkal szemben. Az itt egyéniségként tehetetlen ember még folklór jellegű történeteket teremt vagy hallgat".

E kérdéskörre a legmegbízhatóbb példát erdélyi kollégáink adták. Faragó József és Ráduly János statisztikai módszerrel vizsgálták meg, hogy Kibéden (Maros m. székely falu) milyen ma a népballada tényleges élete, és adatokkal bizonyítják, hogy a hagyományos folklóranyag szóban való hagyományozódása, hazánkban éppúgy mint a határon kívül élő magyaroknál, milyen rohamos mértékben csökken. (Faragó—Ráduly 1969.)

Bár ezt a tényt minden folklorista tudja, nem hinném, hogy egész tiszta lenne a lelkiismeretünk a tények előadásában. Magam is számos jelenségről, szokásról, hiedelemről mint *élő*ről szoktam beszélni különböző fórumokon, holott tudom, az élő ez esetben csak azt jelenti, hogy a magyar nyelvterület néhány pontján mint szórványjelenség, funkciójában vizsgálható még.

Az is köztudott, hogy a hagyományos folklóranyag szerepének csökkenése a kelet-európai népeknél késéssel zajlott le a nyugatiakhoz viszonyítva. Éppen ezért mi szerencsések voltunk, hogy a háború előtt Ortutay Gyula és munkatársai még olyasfajta funkcionális megközelítő módszert dolgoztak ki, mely a hagyományos folklórjelenségeket egyén és közösség dialektikus egymásrahatásában, jelentős alkotó egyéniségek szerepén keresztül tudta vizsgálni. (Ortutay 1940, 1962, 1963.)

Problémáinkat így összegezhetjük: a jelen társadalmi változásai során a parasztság életformát változtat, közel kerül a városhoz. Ugyanakkor azonban a falusi kultúra változásával megszűnik az a költészet és kultúra is, amelyben eddig a falu teremtő ereje kifejezést kapott. A falu művészi törekvései részben beleolvadnak a nemzetibe, tehát a parasztszármazású tehetségekből már költők, festők, zenészek lesznek; másrészről a falu azoknak a kulturális javaknak fogyasztója lesz, melyeket a város nyújt pl. a tömegkommunikáció által.

Nem véletlen, hogy a néhány évvel előtt Budapesten megrendezett szimpozionon, mely a szóhagyományban élő költészet életjelenségeiről szólt, Ortutay vitaindító szövegét azok értették meg jól külföldi vendégeink közül, akik maguk is gyűjtöttek hagyományos folklóranyagot. Azok számára, akiknél a folklór már inkább filológiai stúdium tárgya, a kérdésfelvetés idegen maradt.

A magyar folkloristák a múltban is, a televízió létrejötte előtt is bőségesen foglalkoztak az ún. műveltebb rétegek, az iskola, irodalom, majd később a rádió hatásával a paraszti tudatra és költészetre, s itt hadd említsem pl. Ortutay Gyula és Katona Imre nevét.

Ami azonban a jelenlegi helyzetet illeti, e befogadási folyamat regisztrálásánál nagymértékben átengedtük a teret más tudományágaknak, pl. a szociológusoknak, a tömegkommunikáció hivatásos vizsgálóinak stb.

Kivétel erősíti a szabályt, s itt hadd említsem meg Hoppál Mihály tanulmányát, mely mintegy bátorítja a folkloristákat: ne ijedjenek meg az új tudományos módszerektől s azok szaknyelvétől. Hoppál saját maga is azt írja, hogy a tömegkommunikáció munkásainak néprajzi jelenségeket magyaráz, az etnográfusoknak pedig a kommunikációelmélet közismert fogalmait. (Hoppál 1970.)

A legfiatalabb generációt is élénken foglalkoztatják e kérdések, s írnak róla, s nemcsak Hoppál, hanem mások is átrándulnak e területekre, különösen a néphit, népszokás kutatói. Egyetemi hallgatóinkat pl. erősen foglalkoztatják a folklór szociológiai aspektusai, s azt hiszem, jó lenne az oktatásunkban is ennek több teret nyújtani. A közös területek kidolgozásánál több segítséget is nyújthatna egymásnak e két tudományág, mint azt jelenleg teszi. A parasztság régi tudatformáit kétségkívül a folkloristák ismerik jobban, viszont a hatásvizsgálat elvégzésére jól kidolgozott szociológiai sémák, kérdőívek készülnek s ezeket mi is hasznosíthatnók.

A klasszikus folklór, amikor majd megszűnik funkciója, továbbra is megmarad természetesen, mint filológiai stúdium tárgya, s úgy vizsgálható majd, akár a múlt más művészi alkotásai.

A folkloristák többször is értekeztek arról, hogy a mese, ballada, monda stb. eltűnése után még megmarad a vicc, mint szóbeliségben élő műfaj, amely funkciójában vizsgálható. (I. S. F. N. R. Bukarest 1969.) Egyelőre még furcsának tűnik számunkra, hogy Jan Harold Brundvandnak (1968) az amerikai folklórról szóló kézikönyvében külön fejezetként szinte

tanpéldaként szerepel az amerikai diákok és tanárok ún. folklórja, azaz anekdotái, tolvajnyelve és pajzán dalocskái. (Barre Toelken tollából.)

Természetesen a magyar parasztság egyes csoportjainak lesz a jövőben is olyan művészi tradíciója és szokásanyaga, amely csak a kis közösségekre jellemző, hiszen más társadalmi rétegeknek, területi csoportoknak vagy foglalkozási ágaknak is van saját csoport-tradíciója. Azonban jobb, ha ezt már nem folklórnak nevezzük, mert hiszen nem ugyanazt a funkciót tölti be, mint a századforduló kelet-európai folklórja. Természetesen csak a romantikus folklorisztika hitte valaha, hogy a paraszti folklórt *teljes egészében* a parasztság hozta létre (majd egy időben az „alászállt kultúrjavaknak" tulajdonítottak túl nagy jelentőséget). Bárki is hozta létre azonban ezeket a folklór alkotásokat, a parasztság ezzel élt, ez alkalmas volt arra, hogy a parasztság művészi törekvéseit, életérzését, világnézetét kifejezze, mégpedig annak minden aspektusát.

Ez nem hasonlítható ahhoz a most kialakuló életformához, mikor a falu a fő irodalmi és művészeti termékeket majd készen kapja, ahogy ez a város esetében már régen így van. Ez a váltás hazánkban még néhány évtizedig eltart, s ennek a folyamatnak regisztrálásában elég sok feladat hárul ránk.

E kérdéscsoportba tartozik az ún. folklorizmus vizsgálata is. Szándékosan folklorizmusról beszélek s nem népiességről, mert bár a két fogalom közel esik, az irodalmi népiességnek pl. hazánkban külön történeti színezete van. A folklorizmus nem annyira a népi művészet hatását jelzi a nemzeti művészetre, hanem a folklór körébe tartozó jelenségek másodlagos felhasználására utal.

A folklorizmus szintén világjelenség, sokféle összetevője van, ahogy ezt a Bausinger által kezdeményezett vita felszínre is hozta. (Moser 1962, Voigt 1970, „Zeitschrift f. V.", 1969/I.) Kelet-Európában már egy évszázada tart a népművészetnek nemzeti művészet fokára való emelése. E folyamatban a népi tartalom és mondanivaló hamarabb elsikkadt, s gyakran inkább a formai jegyek maradtak fenn.

Ma azonban már másról is szó van. Arról, hogy a falunak saját művészetét, költészetét, zenéjét is a *város adja vissza*, főleg a tömegkommunikáció segítségével, pl. most a Repülj páva körökön, rádióelőadásokon keresztül.

Ez tehát a folklorizmus egy új stádiuma, amikor *a társadalom más rétegei konzerválják a falu folklórjának bizonyos elemeit s juttatják újra el a falu tudatába*. Természetesen e folyamat során a folklór változásokon megy keresztül s közelít az egyéni alkotások életformájához, tehát egy-egy ballada már nem variánsokban terjed, hanem abban a változatban él, amit a rádióból, televízióból tanult meg újra a falu. Kérdés, hogy ezt pl. követheti-e újravariálódás? Feltehetőleg csak olyan mértékben, ahogy a műkedvelő zenekarok variálják az ismert tánczeneszámokat. E téren azonban konkrét tapasztalatunk még kevés van. (Dömötör, 1969, 21—28.)

Összefoglalva: a fő feladatunk a következő években is a hagyományos folklórjelenségek még létező formáinak felkutatása és lejegyzése lesz, s ezt lehet majd vizsgálni a legkülönbözőbb módszerekkel, éppúgy mint más művészi alkotásokat. Úgyanakkor nem vitás, hogy akármi történik, a magyar folkloristák feladata marad a falu tudatának, ízlésének, kultúrájának vizsgálata akkor is, ha az egykori mesemondókból és nótafákból paraszti származású írók és zeneszerzők lesznek, s ha a falu már nem önellátó lesz művészi szempontból, hanem fogyasztó.

2. AZ ANYAGI KULTÚRA JELENKUTATÁSA

Hofer Tamás (Néprajzi Múzeum)

Elöljáróban, a cím kiegészítésére szükségesnek látszik pár szót szólnom mondanivalóm témájáról. A cím, mely már készen volt, mikor a nevem kapcsolatba került vele, bizonyos tudománytörténeti kettősséget tartalmaz. Az anyagi kultúra kifejezés — a folklór és a társadalom mellett — a leíró néprajz hagyományos adatbeosztását tükrözi. Ezzel szemben a jelenkutatás fogalma, ami az összejövetelt rendező intézmények nevéből kitetszően valójában a korunkban folyó tudományos-technikai forradalom társadalmi és kulturális aspektusának vizsgálatát jelenti, egy igen korszerű, világszerte új módszerekkel kutatott és vitatott kérdéscsoport.

Amikor 1967-ben a Német Tudományos Akadémia vitát rendezett a néprajzi jelenkutatásról, Jozef Burszta professzor (Poznan) külön előadást szentelt annak a kérdésnek, mennyire használható a jelenkori változások megragadására a néprajzi anyag hagyományos hármas tagolása és a hozzá tartozó hagyományos fejezetbeosztás. (Burszta 1969.) A lengyel néprajzi irodalom alapján Bursztának az volt

a véleménye, hogy ez a tagolás a XIX. századi sematikus evolucionalizmus öröksége, mely a kultúrát izoláltan vizsgálható elemek, vonások összességének fogta fel. Szerinte ennél az általa atomisztikusnak nevezett megközelítési módnál a jelenkori állapotok és alakulási tendenciák megragadására alkalmasabb a kultúrának folyamatként, struktúraként való felfogása. Rátekintve a korunkban zajló, a falukat átalakító változási folyamatok nemzetközi irodalmára, igazat kell adnunk Bursztának abban, hogy a legizgalmasabb témák nehezen vagy egyáltalán nem illeszthetők be az említett hagyományos kategóriákba (pl. urbanizáció, a kommunikációs rendszerek átalakulása, a társadalmi mobilitás kérdései, a változás ideológiai, lélektani oldalai).

Előadásom megírásánál komolyan vettem a cím mindkét tagját. Kettősségét úgy próbáltam feloldani, hogy hagyományos néprajzi értelemben vett, kézzel fogható falusi tárgyakról beszélek, tehát öltözetdarabokról, épületekről, használati tárgyakról — viszont olyan kérdésekre próbálok választ keresni vizsgálatukkal, amely kérdéseket a falu átalakulásának összefüggő folyamatként, az össztársadalom átalakulásába ágyazott folyamatként való kutatása vet fel.

Az első kérdés a paraszti kultúrára mint rétegkultúrára vonatkozik egy komplex össztársadalom komplex kulturális rendszerében. Föltételezve, hogy a paraszti kultúra változásai korrelációban vannak a parasztság össztársadalmon belüli helyzetének változásaival, illetve társadalmi helyzettudatának, mobilitási lehetőségeinek változásaival, megkísérlek a paraszti tárgyállományból olyan csoportokat kiemelni, amelyekben a társadalmi helyzetnek, illetve a társadalmi tudatnak ezek a változásai tükröződnek.

A másik kérdés: az egyes falusi háztartások felszerelését, tárgyállományát szervezett, struktúrált egésznek tekintve, hogyan lehet megragadni nem annyira az állomány összetételében bekövetkező változásokat, hanem magának az embernek a dolgaihoz, tárgyaihoz való viszonyában a változásokat, illetve a kontinuitásokat — tehát ezeknek a falusi „tárgyi világoknak" a szerkezetében bekövetkezett változásokat.

A paraszti rétegkultúra kérdésében először a XIX. században kialakult új stílusú népművészetet, népviseleteket említem. Ez a népművészet, ezek a viseletek elmúlásukkal, kihalásukkal nyúlnak bele az általunk vizsgálni kívánt jelenbe, illetve a szomszédos államokban élő egyes magyar csoportoknál vizsgálhatók elevenen. Azokról a XIX. század elejétől vidékenként eltérő időpontban kibontakozó színes, erőteljes, hangsúlyozottan parasztos népművészeti stílusokról, népviseletekről van szó — a cifraszűrről, a sárközi, matyó, kalotaszegi viseletről, a hódmezővásárhelyi, mezőtúri kerámiáról, spanyolozott tükrösökről —, melyek a közvélemény előtt általában a magyar népművészetet képviselik és amelyek egyes vidékeken, egyes műfajokban számszerűen is igen figyelemreméltó tárgyanyagot hoztak létre. Ezeknek a népművészeti stílusoknak a társadalmi tartalmát itt nem elemezhetem részletesebben, összefoglalva annyit szeretnék mondani, hogy a magyar történeti fejlődés másodlagossága, megosztottsága miatt ebben a parasztos művészeti virágzásban voltaképp a paraszti állapotát elhagyni nem tudó falusi népességnek az agrár konjunktúrák révén több generáción át ténylegesen tartó prosperitása, a nemzet gazdasági, politikai, kulturális keringési rendszereibe való fokozatos bekapcsolásával járó növekvő öntudata és kezdeményező kedve tükröződik. Ezeknek a viseleteknek, ezeknek a díszes tárgyaknak kétségtelen megvolt az a funkciója, hogy amikor a modernizálódás folyamatában az össztársadalom falusi és nem-falusi különféle csoportjai egyre szorosabb, intenzívebb érintkezésbe kerültek egymással, a parasztok paraszt voltát, különálló rétegvoltát, sőt egyes vidékek különállását is szembetűnően megfogalmazták, kifelé a többiek számára is, befelé a parasztok számára is.

Ezeket a harsányan és optimista módon parasztos tárgyakat a múlt század végétől napjainkig különböző időpontokban, néha meglepően gyors és egyöntetű cselekvéssel tették le, hagyták el, hagyják el a falusi csoportok. Közgazdasági vagy szociológiai szempontból ugyanúgy parasztok továbbra is, mint korábban, de ünnepi szokásaikban, az ünnepi szokásaikat kísérő tárgyakban földaták a virágzónak nevezhető parasztos stílust és egy késő paraszti, kiábrándult stílusra váltottak át. Mindennek ugyancsak ismeretes a társadalmi-gazdasági háttere, az, hogy mint válik egyre reménytelenebbé az anakronisztikus, szétaprózott családi üzemek küzdelme puszta fennmaradásukért.

Mi történt, mi történik azokkal a tárgyakkal, amiket a népművészet ragyogó alkotó periódusai létrehoztak? Érdekes lenne ennek a tárgyanyagnak a társadalom többi rétegébe való felszívódását, ottani áramlását egységes képben fölvázolni, bemutatni, hogy különböző időpontokban különböző rétegeknél milyen motivációja volt ennek az érdeklődésnek.

Itt azonban ennek a népművészeti

tárgyanyagnak, mindenekelőtt a viseletekben fölhalmozott textiliáknak a parasztok közötti mozgására hívnám föl a figyelmet. A mezőkövesdi kereskedő asszonyok, mikor Kövesd, szinte egyik évről a másikra letette a viseletet, a kasmíranyagokkal a Szabolcs megyei Ajakra és az északi hegyvidék egyes faluiba mentek; a bácskai nehézbársony plüssszoknyák átvándoroltak a kalocsai szállásokra; a kalotaszegiek, minekutána a viseletükhöz szükséges kasmíranyagok, -fejkendők forrásait felderítették Szabolcstól, Kövesdtől a baranyai határsávban lakó sokácokig, manapság Morvaországba, Dél-Lengyelországba mennek már ugyanezekért az anyagokért. Ebben figyelemreméltó a paraszti mozgékonyság, az egész országra, sőt az országhatáron túlra terjedő tájékozódókészség is, aláhúzni azonban azt a mozzanatot szeretném, hogy mennyire tudatában voltak maguk a parasztemberek, hogy falusi életük tárgyakkal való megformálásának két lehetősége, változata él egymás mellett, a viseletben járó, parasztos szokásokat tartó és a semleges, közömbös késő paraszti; mennyire tudták ennek a fáziskülönbségnek a földrajzát. (Ebben a vonatkozásban a tárgyakat vizsgáló kutató kedvezőbb helyzetben van, mint a mese-, néphit- vagy népzenekutató, aki sokkal kevésbé képes föltérképezni a változás, az intenzitás évről évre módosuló határait, a XIX. századi klasszikus paraszti műveltség visszavonulásának szakaszait.)

Mi történik a helyszínen a parasztos tárgyi világ maradványaival? Kalotaszegen vannak olyan községek, ahol az emeletes, fürdőszobás új házakban egy-egy „kalotaszegi" szoba is van, ahol a kelengyébe a városias ruhanemű mellett hagyományos parasztos ágyi ruhákat és öltözőruhákat is adnak, akadnak olyan Szamosújvárra költözött székiek, akik városias lakásukban széki vetett ágyat állítanak föl (másutt is, mikor az asztalszög s a berendezés többi része már városiassá lett, úgy tűnik, a vetett ágy őrzi a hagyományt legtovább). Talán az az egy-két generációnyi fáziskülönbség, amivel az erdélyiek hátrább vannak a magyarországi falusiaknál, teszi lehetővé a régi értékek egy részének ezt a megtartását. Magyarországi falukban is vannak viszont olyan tárgyi jelek, amelyek a parasztosból a késő parasztiba való stílusváltás tudatosságát mutatják, babák például, amelyeket az elhagyott viseletbe öltöztet az asszony emléknek. A matyó hímzések, terítők, babák országos elterjedése falusi házakban hasonlóképpen bizonyos nosztalgikus, romantikus emlékeztető lehetett az elhagyott egykori paraszti szokásokra, csakúgy, mint az ez időben elburjánzó szüreti bálok, felvonulások.

A paraszti kultúra — értvén ezen a parasztok XIX. századi „parasztos" kultúráját — lépcsőzetesen, szakaszosan alakult át. A XIX. századi klasszikus paraszti kultúra egyes jelenségcsoportjai, pl. a népmese és a mesélés, a népviselet, az ünnepi szokások nem egyszerre, nem együtt változtak meg.

A tárgyi világ egy jelentős szektorában, az építkezésben egy mélyreható váltás az elmúlt években, illetve napjainkban történt, illetve történik. A falusi épületállomány országos gyors átcserélődése egy újabb közegben és igen határozottan jelenti be a régi paraszti kultúrától, életformától, értékrendszertől való elfordulást. Az épületcsere szimbolikus jellege különösen nyilvánvaló, ha olyan példákra gondolunk, mikor a nagy költséggel megszerzett, de szokatlan, lépcsőn át elérhető, kínosan tisztán tartott városias lakás helyett a család élete voltaképp az udvaron álló nyárikonyha helyiségeiben zajlik.

Az a lenyűgöző egyöntetűség, amellyel a falusi népesség az egész országot ezzel a háztípussal építette be, érdemessé, szükségessé teszi, hogy a paraszti rétegkultúra fogalma felől közelebbről megnézzük, milyen társadalmi aspirációkat, milyen társadalmi helyzettudatot is képvisel. Mojzer Miklós nemrég megjelent könyve a művészettörténeti ikonológia módszereivel próbált választ keresni erre a kérdése. (Mojzer, 1971.) Idézem elemzését az új falusi háztípusról:

„Kétszobás, többnyire ‚összkomfortos', földszintes ház, két széles, az utcára nyíló ablaka mögött a szobákkal és ezután a mellékhelyiségekkel: elő- és fürdőszobával, konyhával, kamrával. Az alaprajz a négyzettől ritkán és kevéssé eltérő. A házon gúla alakú sátortető. Ha elterjedését vizsgáljuk, úgy találjuk, hogy a típus hazánkra jellemző, ami természetes is, mert eredete magyar. Az országon belül mindenütt megvan: hegyes és sík vidéken, s a legkülönfélébb építészeti hagyományú tájakon is. Építik kőből, téglából, vályogból, s cseréppel vagy palával fedik. Sajátos jellemzője még, hogy — mindenütt egyforma. Ha a ház nagyobb, akkor három széles ablak néz az utcára — de a forma ugyanaz.

Ennek a típussá szegényedett formának a népszerűségét sem az éghajlat, sem a táji jelleg nem magyarázza meg. Az építőanyagok ugyanígy indokolhatnának más formát is, sőt még a takarékosság is. S bár ez a típus jellemzően vidéki, bármiféle gazdasági hasznosság híján van. Nem lehet semmit hozzáépíteni; kamrája városiasan

csak bentről nyílik; fészerre, műhelyre, szerszámok tartására, vetemény- és gyümölcskerti termények házi földolgozására nincsen benne megfelelő hely. Tornáca, verandája, kint-tartózkodásra alkalmas fedett helye nincsen. A legkülönösebb, hogy alaprajza ellentmond a teleknek, amelyen áll. A telek keskeny, a ház ezt kettévágja...

Ehhez a házformához Magyarországon a villa képzete fűződik. Mint háztípus, ez a forma a harmincas években jelenik meg a balatoni és a vidéki városok villáiban és a falvakban építtető körorvosok, jegyzők, kereskedők házaiban. Az ekkor még új forma többféle változatának megfogalmazói részben vagy jórészt építészmérnökök. Az építőmesteri gyakorlat ennek alapján ‚alkotja meg' a sablont. A sablon a paraszti életformát éppen feladó és a kispolgári vágyakkal eltöltött tömegek ízlésének szíve közepébe talál. Számukra ez a házforma az egyetlen elképzelhető keret, sőt jelvény, amellyel megmutathatják, hogy kiemelkedtek a régi paraszti sorból — és új életformájukat immár nem falusi, hanem a volt úrias, a vidéki villáknak megfelelő épületben folytathatják. A forma — vagy inkább már csak a sablon — messze nem városias, hiszen valamiféle villáról van szó. Az építtetők számára mégis ez a modern és ezzel együtt polgári — az egyre inkább rosszértelmű parasztival szemben. A magyar falvak inkább vagy alig tudatos városiasodása ennek a sablonnak egyre általánosabb alkalmazásában áll. Valójában persze nem városiasodásról, hanem sokkal inkább külvárosiasodásról beszélhetünk. Mintegy ebben az építészeti jelben történik ugyanis a vidékiek új honfoglalása a városokban is... Az ilyen külváros se nem falusias, sem a városhoz nincs köze; nem villatelep, ahol laknak, és nem nyaralóhely, hanem sajátos kispolgári ambíciókkal megépített tábor." (Mojzer 1971, 71—72.)

Ha ez az interpretáció helytálló, s a személyes tapasztalatok alapján helytállónak mutatkozik, az embernek azt kell gondolnia, hogy a falusiak előtt voltaképp egy fiktív, nemcsak nem létező, de eleve nem is realizálható társadalmi típus, életformamodell lebegett mintául. Olyan úton haladnak, amelyen nem fognak találkozni sem a modern új lakótelepek lakáskultúrájával és lakóival, sem senki mással. Ezeket az új falusi házakat szidni szokás azért, mert nem esztétikusak, elrontják a faluképet, egyhangúvá teszik az ország településeit és nem is célszerűek. Ha azonban a fentiek szerint megpróbálják kiolvasni belőlük, milyen társadalmi tendenciákat testesítenek meg, az építtetőknek saját társadalmukról és jövőjükről alkotott miféle véleménye fejeződik ki bennük — talán egy ennél mélyebb aggodalom is jogosult ezeknek a falusi társadalmaknak az egészségéről, közérzetéről.

Az új falusi házak értelmezését keresve, az etnográfusnak aggodalommal jut eszébe párhuzamként a paraszti népművészet XIX. századi virágzása. Annak idején az egyes tájakon rengeteg erő és érték befektetésével létrehozott szép tárgyak egy zsákutcába tartó, anakronisztikus életformát vettek körül — mindenesetre esztétikailag magasszintű alkotásokkal. Ezt a parasztos virágzást Magyarországon a társadalmi-gazdasági átalakulás „meghasadt" jellege (Eisenstadt 1966, 67—72) tette lehetővé, az, hogy különböző társadalmi csoportok egyidőben ellenkező irányban mozoghattak, s míg a városokban rohamosan épült a modern kapitalizmus, a parasztság túlnyomó többségét a történelmi szükségszerűség nem engedte paraszti állapotából kilépni. (Hanák—Lackó—Ránki, 1971, 34—40.) A nemesi kúriák elől a parasztházak elé állított oszlopok, a parasztférfiak zsinóros ruhái, de az ünneplő szokások és a népművészet gazdasági-társadalmi fedezetével arányban nem álló reprezentációs túlfejlődése is arról tanúskodik, hogy a paraszti ambíciók jobban irányultak a történelem színpadáról kivonuló régi feudális nemesi elit életformája felé, mint az új városi-polgári modellek felé. Amikor a falusiak házaikkal a jegyző, körorvos lakását és a 30-as évek balatoni villáit utánozzák, vajon nem hat-e rájuk a korábbi korszak öröksége is?

Megértésünket tágíthatná, ha saját faluinkat a többi szocialista országgal jobban össze tudnánk hasonlítani. A Moldvában, Olténiában, Erdélyben is sokfelé látható, ugyancsak villaszerű, külső megjelenésükben első benyomás alapján a bojár kúriákra emlékeztető íves tornácos modern román házak, a Csehszlovákiában tömegesen terjedő falusi emeletes, magyar szemmel nézve városias házak mutatják, hogy vannak más alternatívák.

A másik tanulság, hogy az elemek, formák átcserélődése ellenére, milyen szívósan továbbélnek a magatartásban a falusi társadalom korábban kialakult sajátságai. Az építkezés egyöntetűsége egy-egy falun belül, sőt az egész országon belül, az azonos típusú épületek évről évre változó díszítése, ami viszont Pilisvörösváron, Átányon és Szőregen szinkronban változik — alapvetően különbözik a városi magánházépítkezések céltudatosan is keresett sokféleségétől. Ezek az új házak voltaképp egy városi, gyári elemeket használó új „népi kultúra" létéről tanúskodnak.

Ez a megállapítás összhangban van a paraszti társadalmakat vizsgáló antropológiai irodalom, elsősorban az amerikai antropológiai irodalom újabb megállapításaival is. Az 50-es években és a 60-as évek elején szinte kötelező volt a parasztokról sötét képet festeni, az egymás iránti gyanakvás, önzés és eltorzult emberi kapcsolatok rajzát adni. (Halpern—Brode 1967.) Összhangban voltak ezek a tudományos publikációk azokkal a gazdasági és politikai elképzelésekkel, melyek a harmadik világ élelmiszerproblémáját a parasztok eliminálásával létrehozott új termelési formák bevezetésével kívánták megoldani, s úgy vélték, hogy a parasztok viszonylag könnyen átalakíthatók. Az irányzat azonban napjainkra változott, amit jellegzetesen kifejez Conrad Arensberg egy 1967-ben keltezett cikkének a címe: „A parasztok felértékelése". (Arensberg 1967.) Részben kiderül, hogy a parasztok megszüntetése, gyökeres átalakítása a fejlődő országokban legtöbb esetben irreális elképzelés, másfelől beigazolódott az is, hogy a paraszti társadalom és a paraszti kultúra nagy alkalmazkodó képességgel, flexibilitással és nagy szívóssággal rendelkezik. Mikor már megszűntnek vélik a parasztságot, sajátosságai akkor is újra s újra felbukkannak. Ha a magyar mezőgazdaság munkaerőmérlegére nézünk, amely megszilárdult és egyre modernebben gazdálkodó termelőszövetkezeteink mellett mégis a mezőgazdaságba fektetett emberi munka igen jelentős részének háztáji gazdaságokban, családi munkaszervezésben való felhasználásáról ad számot, nem utasíthatjuk el teljesen a fenti következtetéseket.

Hozzászólásom befejező részében az országos kulturális folyamatokra állított, mondhatnám széles látószögű optika helyett az egy-egy paraszti háztartásra szűkített néprajzi vizsgálatok lehetőségeiről szeretnék szólni.

A parasztcsaládok anyagi ellátottságának változásáról számos adat, statisztikai mutató áll rendelkezésre: hogyan nő az egyes családok által vásárolt tartós használati tárgyak aránya, mennyit költenek kultúrára, szórakozásra stb. (Hegedüs 1970, 98.) Erdei Ferenc megjegyzi, hogy a parasztfiatalok tartalékgyűjtés helyett jobban használják jövedelmüket fogyasztásra. (Erdei 1964, 50.) Közismert a háztartási gépek, járművek stb. elterjedése a falukban. De ezen a területen találhat az etnográfus is olyan kutatási feladatot, amit szokásos eszközeivel sem a szociológus, sem a közgazdász, sem a statisztikus nem fog e gezni.

A szóba hozott néprajzi szemléletmód bemutatására, a „tárgyi világ" fogalmára hivatkozom. Ez egy-egy család, egy-egy háztartás teljes tárgy, artifaktum állományát jelenti. (Fél—Hofer 1970.) Néprajzi módszerekkel megkereshetők ennek a tárgyi világnak rendező elvei, szerkezete, belső rangsora és ebből következtetés vonható le a tárgyakkal élő emberek értékrendszerére, társadalmi kapcsolatrendszerére, magatartására.

A paraszthá zak felszerelésének hagyományos rendjéből szeretnék kiindulni. Erről most van megjelenőben Fél Edittel együtt írt könyvünk, mely az átányi parasztok gazdaság- és háztartásvezetési elveit, fogalmait rendszerezi. (Fél—Hofer 1972.) Ábrázolni próbáltuk többek közt a birtokos parasztok bonyolultan kimunkált kalkulációs, számontartási és beosztási rendszereit, amivel — egyszerű példát hozva — az évente változó mennyiségű búzatermést különféle felhasználásokra beosztják és beütemezik úgy, hogy elég legyen újig, s a háziasszony mindig tudja, az évente négyszeri őrletésre mennyi búzát visznek, a lisztből mennyi kerül a heti adagot tartalmazó lisztes edénybe s ebből mennyit vehet ki egy-egy ételhez. Ennek a paraszti beosztásnak a városi ipari munkás eltérő fogyasztási szokásaival való kontrasztjára idézzük egy fiatalasszony beszámolóját, aki városba költözött testvérénél azon érzékelte az ottani élet eltérő módját, az ő szemében alaktalanságát, improvizáltságát, hogy zacskóban áll a liszt, s ha elfogy, a boltba mennek újért.

A tárgyak rendszerében nagyban-egészben hasonló változással számolhatunk. A régi paraszti kultúrában egy-egy tárgyi világ pontos helyi értékkel rendelkező köznapi és ünnepi darabjai együttesükben jóformán az egész emberi életpálya mintáját megadták, darabjai sokféle szimbolikus jelentést hordoztak. Ehelyett a pontos szabályozottság helyett, úgy gondolhatjuk, egy új, lazább, szabadabb rend jön, cserélődő és cserélhető használati javakkal, az individuum sokkal szabadabb és racionálisabb választásai szerint. (Hegedüs 1970, 97.)

A falusi valóság — úgy látszik — nem teljesen vág össze ezzel az elképzeléssel. Az egyén racionális elhatározási helyett vagy mellett, úgy tűnik, továbbra is egész közösségek messzemenően egyöntetű cselekvése mutatkozik tárgyi világaik kialakításában éppúgy, mint a házak esetében. Az egyöntetűség, illetve az egyéni ízlés- és státusdifferenciák szerinti szóródás eltérése továbbra is lényeges különbségnek látszik város és falu között.

A régi paraszti tárgyi világok belső struktúrájának néhány vonása is tovább-

élni látszik. A régi paraszti tárgyi világokban pontosan kitűzött határ húzódott a mindennapi használati tárgyak szférája és a presztízst hordozó, elsősorban kommunikációs szerepű reprezentációs tárgyak szférája közt. A XIX. századi viszonylagos paraszti jólét éppen ezt a reprezentációs részt növelte sok helyütt a használati felszerelés sokszorosára, a felszerelésnek ebben a reprezentatív részében tenyészett, virágzott ki a népművészet, erőfeszítések és anyagi érték hatalmas mennyiségei tezaurálódtak benne.

Ha a régi kézműves és házi előállítású tárgyakat a gyári készítmények le is váltották, úgy tűnik, a reprezentációs tárgyak halmozásának, tezaurálásának ezek az elvei nem tűntek el teljesen. Néhol pontosan kézműves előzményük helyére lépnek a gyári tárgyak, pl. a bokályok, tányérok, bögrék helyett sorban fölaggatott és ugyancsak nem használt zománcfazekak és -lábasok. Dupla ággyal és sohasem használt budoár tükörrel felszerelve most is vannak „tiszta szobák", gyári mintás ágytakaróval letakart díszágyak a falusi házakban. Sőt „tiszta házak" is vannak, melyekből jóformán kiköltöztek a lakók.

Vagy nézzük ezeknek a tárgyi világoknak az időbeli dimenzióját, karakterisztikus élettörténetét, azt a módot, ahogy összeál'nak, kiteljesednek, kiegészítést nyernek, elemeik cserélődnek. Szintén azt kell megállapítanunk, hogy sok minden tovább él a régi paraszti mintából. Ahogy az új házasok számára rokonok, szomszédok munkájával a faluban, de akár Budapesten is épülnek a házak és a tüntetően nagy értékeket mozgató lakodalmi ajándékozás nemcsak fölszereli, de életre szóló tartalékokkal is ellátja ezeket, egy új korszakra hangszerelve a gyermekeit maga szárnyára bocsátó birtokos parasztgazda és rokonai, szomszédai viselkedése látszik megismétlődni.

Ellentmondásosnak látszik az a kép, amely a tárgyi világ vizsgálatából — megjegyzem, korántsem módszeres, nagyobb hatósugarú hipotézisek fölállítására feljogosító empirikus vizsgálatából — a mai magyar parasztság társadalmi orientációjáról kirajzolódik. Egyes régi paraszti magatartásformák szívós, átértelmezett továbbélése mellett, úgy tűnik, hogy láncreakció gyanánt a megosztott, nem homogén magyar polgári fejlődés, gazdasági modernizálódás öröksége is valamiképpen tovább hat. Föltételezhető (ismétlem, anélkül, hogy bizonyítására módom volna), hogy nem pusztán általában paraszti sajátosságok élnek tovább a mai magyar faluban, hanem a XIX. századi speciálisan magyar ellentmondásos agrárfejlődés vonásai.

Talán egy ilyen rövid vázlat után is megkockáztatható néhány általánosabb következtetés, illetve javaslat. Az egyik: a jelen megértéséhez nélkülözhetetlennek látszik az elmúlt évszázadnak, a jelenhez elvezető történeti útnak az ismerete. Ha a szocialista mezőgazdaság hasonló modelljének a megvalósításából a különböző szocialista országokban létrejött eltérő falusi életformákat, kulturális formákat nézzük, úgy tűnik, a magyarázatot nem kis mértékben ebben a történeti tényezőben találhatjuk meg. És talán levonható az a tanulság is, hogy ezeknek a folyamatoknak néprajzi módszerekkel való vizsgálata fontos és más diszciplínák által ki nem termelhető tanulságokat hozhat.

3. A TÁRSADALOMNÉPRAJZI JELENKUTATÁSOK

Sárkány Mihály (MTA Néprajzi Kutatócsoport)

Előadásomat terminológiai problémával kezdem, a jelen szónak a néprajzi irodalomban megfigyelhető többféle értelmezésével. Egyik értelmezése az etnográfiai jelen, az adatközlők emlékezetével elérhető legtávolabbi időponttól máig terjedő korszak. (Barabás 1957, 615.) A jelen szó másik értelmezésében történeti periodizációs fogalom, a társadalmi fejlődésnek az ipari forradalmat követő szakaszára vonatkozik, a más néven indusztriális korszakot jelöli. (Populus Revisus 1966, Jacobeit—Nedo 1969, Skalniková—Fojtik 1971.) Ebből következik, hogy a jelen szónak ilyen alkalmazása annak a társadalomfejlődési koncepciónak felel meg, amely a fejlődésnek ezen a szakaszán a bővített újratermelésnek technikailag, szervezetileg adott lehetőségét tartja alapvetőnek, és nem tulajdonít jelentőséget annak, hogy a termelésnek ez a formája milyen termelési viszonyok közepette valósul meg. A jelen szónak harmadik jelentése a ma, 1971, azaz a kutató által közvetlenül érzékelhető, átélhető korszak. (Ortutay 1949, 20—21., Barabás 1957, 615., Nedo 1969, 10—11.)

Az első értelmezéssel nem kívánok foglalkozni, ennek gyakorlati jelentőségét eddig is kellőképpen igazolták a néprajzi kutatások.

A jelen szónak történeti periodizációs fogalomként használata azonban felveti

azt az elméleti kérdést, hogy a népi társadalom és kultúra fejlődése, alakulása során okozott-e olyan fundamentális, forradalmi változást az ipari forradalom, mint a városi társadalomban a munkásság és tőkések szembenálló osztályainak és azok új életformáinak kitermelésével? Ez a kérdés történeti kérdés, amelynek megválaszolásánál nem hagyhatjuk figyelmen kívül a következő tényeket:

a) Magyarországon az ipari forradalom az iparban a XIX. század második felében zajlott le.

b) Ha a mezőgazdaság gépesítését, a tudománynak a termelésben való kamatoztatását, a bővített újratermelésnek mint törekvésnek az általánossá válását, a mezőgazdaságban dolgozóknak agrárproletárokká, illetőleg árutermelő kisparasztokká válását értjük a mezőgazdaság ipari forradalmán, akkor elmondható, hogy ez egy hosszadalmas folyamat, amely a múlt század második felében, sőt utolsó negyedében indult meg, az 1930-as évek végén még nem ért véget — amit szépen ábrázol Erdei Ferenc „A magyar parasztársadalom"-ban — (Erdei 1941), s tulajdonképpen csak a mezőgazdaság szocializálásával fejeződött be, hozzátehetjük — robbanásszerűen.

A mezőgazdaság ipari forradalma tehát hosszú átmeneti időszak volt a „preindusztriális" és „indusztriális" korszak között, amelynek kezdetét a kapitalizálódás jogi lehetőségeinek megadásánál ragadhatjuk meg, végpontját pedig a mezőgazdaság szocializálásának általánossá válása alkotja. (Szabó 1965, Gunst 1970.) Ebben az időszakban még létezett, ha visszaszorulóban is volt az a paraszti kultúra, amely hagyományosan tárgya az európai etnográfiának. A mezőgazdaság szocializálása azonban gépesítéssel, új termeléstechnikai eljárások bevezetésével és a tömegkommunikációs eszközök széles körű elterjedésével párosult. Ezek a tényezők összhatásukban arra vezettek, hogy a mezőgazdasági népesség felhagy a hagyományos paraszti kultúra fenntartásával, őrzésével. Ezért úgy vélem, hogy ha a jelen fogalmát történeti periodizációs értelemben akarjuk használni, akkor a mezőgazdaság szocializálásának időpontja óta eltelt szakaszra kell vonatkoztassuk.

A jelen harmadik értelmezése, a közvetlenül átélhető ma vizsgálata, elsősorban kutatástechnikai kérdéseket vet fel. A hagyományos etnográfiai problémák kutatói figyelmüket elsősorban az elmúlóban levő paraszti kultúra megragadható objektivációira szegezték és azok feltételezett összefüggését az elmúlt időszakok valamelyikében keresték. Kézenfekvő, hogy a fellelhető tárgyi, társadalmi és szellemi emlékanyag gyűjtését elsősorban az idősebb generációk körében kísérelték meg, hiszen azok emlékezete őrizhette a legrégibb rétegeket. Az így nyert adatokat történeti források és régészeti ásatások anyagával vetették össze, hogy a történeti rekonstrukciók validitását növeljék. A jelen, a ma kutatóját azonban szükségszerűen valamennyi élő generáció érdekli. Minden korosztályról tudni akarja, hogy hogyan él, hogyan ítéli meg helyzetét, hogyan szeretne élni. Ez pedig megköveteli, hogy lényegesen nagyobb súlyt fektessen a megfigyelés technikájára, mint a hagyományos etnográfiai gyűjtések esetében; képes legyen közvetlen beszélgetésre valamennyi generáció képviselőivel, és messzemenőleg vegye figyelembe az emberek legkülönfélébb szubjektív megnyilatkozásait; s ami a lényeg, fel kell ismerje a jelenségek között empirikusan is megállapítható összefüggéseket, hogy ezeket további elemzések alapjává tehesse. Ezenfelül élnie kell azzal a lehetőséggel, amit a ma nyújt, hogy nem okvetlenül a tapasztalható jelenségek kiváltó okait nyomozhatja csak, hanem valamilyen várhatóan változást előidéző tényező, pl. rendelet, intézkedés stb. ismeretében módjában áll a változás teljes lefolyását végigkövetni.

A jelennek e harmadik értelmezés szerinti vizsgálata nem hiányzik a magyar néprajz tudománytörténetéből, jóllehet a példák száma nem különösen nagy. Anélkül, hogy teljességre törekednék, megemlítenék néhány korszakot, amelyben a jelen iránti érdeklődés nem csupán egyes személyekre korlátozódott, hanem szélesebb kört érintő, tudatos tudományos törekvésnek látszik. Ilyen volt a „Huszadik Század" köré tömörült szociológusok, szociográfusok néhány tanulmánya századunk első két évtizedében. (MSZIB 1. 76—78.) Ide sorolható a 30-as években a népi írók és szociográfusok tevékenysége, Kiss Lajos munkássága, azok az új, a strukturális funkcionalista módszert történeti szemlélettel ötvöző módszertani elvek, amelyeket Ortutay Gyula a „Magyar Népismeret"-ben fejtett ki. (Ortutay 1937.)

A történeti periodizáció szerinti jelenkorba vezetnek már azok a törekvések, amelyeket 1949 és 1955 között a magyar néprajztudományban tapasztalhatunk. A mezőgazdaság szocializálása első kísérletének jelentőségét felismerte tudományunk, amit számos terv, elvi tanulmány és néhány adatközlés is bizonyít. (Ortutay 1949, 20—21., 1951, 200—201., Kardos, 1969, 285.)

Az utolsó tizenöt évben az alakuló szocialista falu vizsgálatába bekapcsoló-

dott a szociológia is. Jóllehet a néprajztudományban ebben az időben nem tartozott a centrális kérdések közé a legújabb változások vizsgálata, mégsem mondhatjuk, hogy az érdeklődés teljesen elapadt volna. Katona Imre 1961-ben összegezte a paraszti élet átalakulását (Katona 1961), legújabban pedig Kardos László publikálta könyvét (Kardos 1969), mely kiemelkedik a mezőgazdaság szocializálását követő időszak néprajzi kérdéseit taglaló tanulmányok közül.

Ez a talán túlságosan is sommás áttekintés a hazai jelenkutatási törekvésről jelzi, hogy a jelenkori társadalomnéprajzi kutatások perspektívájának felderítésében — a továbbiakban a jelenkort történeti periodizációs értelemben használom — kevéssé támaszkodhatunk hazai előmunkálatokra.

Nem alakult ki azonban egységes álláspont a kérdésre vonatkozó nemzetközi néprajzi irodalomban sem, lassan három évtizede folynak a viták, hogy a társadalmi és kulturális jelenségek mely része képezze a néprajzi kutatás tárgyát a tudományok közötti munkamegosztás rendszerében. Általában egyetértenek abban a különböző kutatók, hogy a hangsúly a kulturális objektivációkról a társadalmi kapcsolatokra és gondolkodásmódra tevődjön át, ezek őriznek olyan sajátosságokat, amelyek a hagyományosan gyűjtött néprajzi anyaggal összehasonlíthatók. (Ék, Seven B. 1969.) Ez a hangsúlyeltolódás viszont hozzájárul ahhoz, hogy elmosódjék a néprajz, pontosabban a szociálantropológia és a szociológia között már amúgy is kétségbe vont határvonal. A néprajz és szociológia közötti munkamegosztás kialakítását teoretikus megfontolások mellett tudománytörténeti és szervezeti okok is befolyásolják országonként eltérő módon.

Vegyünk szemügyre néhány elképzelést, ami a jelenkori társadalomnéprajzi vizsgálódás tárgyaként felmerült.

Mindenekelőtt beszélnünk kell arról, hogy változatlanul kutathatók azok a társadalmi viszonyok, kapcsolatok, intézmények, mechanizmusok, magatartásmódok, amelyek a múlt örökségeként a jelenkorban is tovább élnek, és korábbi néprajzi tapasztalatokból már ismertek. Ez a megközelítés azzal a kétségtelen előnnyel járt, hogy az új anyagok a már eddig megismertekhez illeszkednek, és ezzel hozzájárulnak a tudomány egységének biztosításához. Azonban ha a néprajzi kutatások csak ezekre a jelenségekre korlátozódnak, a következő nehézségekkel kell szembenézni:

a) A magyar és általában az európai etnográfia nem dolgozta ki a társadalmi jelenségek témáit és módszertanát olyan mértékben, hogy ne maradhatna fedetlenül valamelyik társadalmi szféra a néprajz és a szociológia között;

b) Igen valószínű, hogy a hagyományosan vizsgált társadalmi jelenségek jelentősége az átalakulással elveszett vagy elvész, és miközben ezeket nyomozzuk, elkerülik figyelmünket olyan meghatározó összefüggések, amelyek biztosítanák, hogy a társadalmat egészben ragadhassuk meg. Ahogyan Jozef Burszta megfogalmazta, az ilyen vizsgálat megreked a „jelen peremén" (Burszta 1969, 97) és változatlanul az európai etnográfiában elterjedt atomisztikus kultúrafelfogáshoz szállít csak anyagokat;

c) Végül módszertani nehézségeket is felvet ez a vizsgálódás, mert valamilyen társadalmi egység egészében való megragadása nélkül nem tudhatjuk, hogy meddig terjednek benne azok az intézmények, kapcsolatok stb., amelyek hagyományosan a néprajz tárgyát alkották, és mi ezek tényleges jelentősége.

Más módon vetette fel a kérdést Eric Wolf. (Wolf 1966.) Abból indult ki, hogy a komplex társadalmak — és most tekintsünk el a terminológiai eltéréstől — korántsem olyan jól szervezettek, részeik, összetevőik nem illeszkednek olyan pontosan, mint ahogyan feltételezzük. A formális keretek között és mellett működnek és a társadalmi rendszerek fenntartásában szerepet játszanak olyan nem-formális intézmények, szervezetek, amelyek logikailag olykor időben is megelőzik a formális szervezetek létét. Véleménye szerint az antropológusoknak van a legnagyobb jártassága az ilyen nem-formális társadalmi jelenségek felderítésében, s ezért úgy ítéli meg, hogy ezen a területen járulhatna hozzá legjobban a szociálantropológia a modern társadalmak megismeréséhez. Példaként megemlíti a rokoni testületek, a barátság és a klikkek kutatásának lehetőségét. Végül arra a következtetésre jut, hogy többek között azért is figyelmet érdemelnek a nem-formális szervezetek, kapcsolatformák, mert elsősorban velük magyarázható a különböző nemzetek eltérő karaktere.

Wolf minden bizonnyal túlhangsúlyozza a nem-formális intézmények jelentőségét, nem vesz tudomást arról, hogy még ha valóban hozzájárulnak esetenként ezek a nem-formális intézmények a társadalmi rendszer fenntartásához, akkor is alárendeltek nemcsak a rendszernek, hanem a formális intézménystruktúrának is, ezért ha csak nem-formális kapcsolatok vizsgálatára szorítkozunk, lemondunk a lényeg megragadásáról. Vonatkozik ez a bírálat a nem-formális szervezetek nemzeti karak-

tert meghatározó szerepére is, ahol Wolf figyelmen kívül hagyja a formális és nem-formális kapcsolatok történeti alakulásának dialektikáját és ennek összefüggését a kulturális miliő egészével. Ez a kritika nem jelenti, hogy elhanyagolhatónak ítélem e kapcsolattípusok kutatását, sőt inkább vélem, hogy az európai etnográfiában novumot hoz ezek bevonása a vizsgálatokba, csak azt szeretném hangsúlyozni, hogy nem szorítkozhat pusztán ezekre a kutatás.

Harmadik lehetőség, és ez látszik a leggyümölcsözőbbnek, hogy a néprajzi kutatások jelenkorra kiterjesztésében az úgynevezett közösségtanulmányokra fektessük a fő súlyt. Ez a törekvés kimutatható mind az amerikai és nyugat-európai, mind a lengyel és szovjet jelenkutatási kísérletekben, jellegében pedig beleillik a kulturális antropológia általános eszmerendszerébe. (Index 1961, Hofer, Frankenberg 1965, Szwengrub 1967, Burszta 1970, Weinhold 1969, Skalniková—Fojtik 1969.) Ennek az elgondolásnak az az alapja, hogy az együttélő emberi közösségekben múlt, jelen és jövő mindenképpen összefügg, ebben a keretben megnyilvánulnak mindazok a változások, amelyek a társadalom egészét áthatják, és mindazok a feszültségek empirikusan vizsgálhatók, amelyek a társadalomban fennállhatnak. Kérdéses azonban, hogy milyen szintű közösségekben jár sikerrel a néprajzi, kulturális antropológiai megközelítés a jelenkor fejlettségének fokán.

Az eddigi tanulmányok arra vallanak, hogy ez a megközelítés főként ott eredményes, ahol a közösség mérete és a kapcsolatok jellege következtében a különböző intézmények, szervezetek a bennük résztvevő, őket alkotó emberek révén összefüggnek egymással. (Eisenstadt 1961, 207.) Másként ezt úgy is kifejezhetjük, hogy sikeresek voltak a vizsgálatok olyan együttélő közösségekben, ahol az együttélés valóban az összetartozást, egymás kölcsönös ismeretét vonta magával. Így változatlanul a néprajzi vizsgálódás egységei közé tartozik a falu, a kisváros és újabb egységként bevonhatónak látszanak nagyobb városokban egyes negyedek, sőt van már példa egyes háztömbök vizsgálatára is. (Fojtik 1969.) A közösségtanulmányok, ha címükben nem is mindig jelentkezik ez, az adott közösségek mindenoldalú feltárásának és holisztikus megragadásának igényével születnek. Nem a jelen statikus képének rögzítése egyedüli céljuk, hanem a múltból a jelenbe való átmenet felgöngyölítése is, a változás, a régi típusú közösség új típusúvá alakulásának folyamata, azoknak a tendenciáknak a lehetséges felvetésével együtt, amelyek a jövő felé mutatnak. (Burszta 1969, 98.)

A jelenben Magyarországon elvégezhető közösségvizsgálatok megítélésem szerint három fő folyamat tanulmányozását tűzhetnék ki céljukként.

Egyik a mezőgazdaság szocializálásának társadalmi hatása, amely közvetlenül rögzíthető, és feltárhatók azok a mechanizmusok, amelyeken keresztül ez a hatás érvényesült. Esettanulmányokkal kell dokumentálni, hogy mit jelentett és jelent a falusi társadalom átstruktúrálódása, geográfiai és társadalmi mobilitásának fokozódása, értékrendszerének változása, hogyan ítélik meg ezeket a folyamatokat az adott közösségek tagjai, hogyan tervezik jövendőjüket ezek ismeretében.

Másik fő folyamat az urbanizáció és ennek ellentéte. A falu városiasodásának hátterében, úgy tűnik, az új termelési viszonyok alapján szervezett munkakörülmények, a jövedelemszerzés és elosztás új módjai, a generációk és nemek közötti foglalkozáskülönbségek, valamint a tömegkommunikációs eszközök hatása áll. Ebben a felsorolásban azonban közvetlenül ható okok és általános feltételek keverednek, melyek szétválasztása a folyamat megértése szempontjából elengedhetetlen, és csak empirikus vizsgálatokkal érhető el. Ennek a folyamatnak bizonyos fokig ellentéte a városi életforma napjainkban ugyancsak megfigyelhető átalakulása, ami a német szakirodalomban nem túl szerencsés megfogalmazással a városok „vidékiesedésének" problémájaként merült fel. (Hävernick 1966, 105.) Talán közelebb járunk az igazsághoz, ha a városi élet leegyszerűsödéséről beszélünk.

Harmadik kiemelendő folyamatnak tartom a különböző etnikumok együttélésének és a termelőszövetkezetekben együttdolgozásának kérdését. A különböző etnikumok együttélésének következményeire a múltban méltatlanul kevés figyelmet fordított a hazai néprajztudomány, jóllehet mindenkor egyik központi feladata lett volna ennek vizsgálata. Szinte azt mondhatni, hogy az etnikus együttélés kérdéseiről mindmáig a legjobb leírást Eötvös Károly adta a „Nagy Per"-ben. (Eötvös 1904, Ortutay 1947.) Ezen a kérdéskörön belül külön figyelmet érdemel a cigányság kutatása, nemcsak azért, mert a néprajzi cigánykutatás igen elhanyagolt terület, hanem azért is, mert jó néhány településünkön a cigányokkal való együttélés társadalmi feszültségekkel terhes.

Természetesen a közösségkutatások, jóllehet magukban foglalják a hagyományos társadalmi jelenségek és a nem-formális szervezetek vizsgálatát is, éppúgy felvetik

a néprajz és szociológia konfrontációját, mint a jelenkori társadalom vizsgálatának bármelyik más kérdése. Azt hiszem, igaza van Paul Nedónak abban, hogy a kutatások jelenlegi állásában helyesebb, ha az interdiszciplináris együttműködés szálait erősítjük és nem a tudományok közötti merev határok megvonására törekszünk. (Nedo 1969, 10.) Erre legfeljebb akkor kerülhet sor, ha már kellő mennyiségű jelenkori vizsgálat alapján világosan látszik, hogy mi a szociológiai és antropológiai megközelítésnek olyan erőssége és korlátozottsága, ami a munkamegosztás kialakításában egyaránt szerepet játszhat.

Végezetül még azt szeretném megjegyezni, hogy a jelenkor kutatásának lehetősége nem a történeti etnográfiai kérdések háttérbeszorítását, inkább azok továbbvitelét jelenti. A jelen vizsgálata módot nyújthat a ma teljes érettségében kibontakozott, a múltban nem világosan kirajzolódó társadalmi formák megértéséhez, valahogyan úgy, ahogyan Marx a kapitalizmusból értette meg a korábbi tulajdonformákat. Számos társadalmi tendencia befejező szakaszát éljük át ma, amelyek kezdete korábbi időszakba nyúlik vissza, de kutatásuk időszerűségét csak ma ismerjük fel. (Kramer 1966, 13.) A jelenkutatások ezenfelül anyagot szolgáltathatnak az összehasonlító vizsgálatokhoz. Az alkalmazott antropológiai kísérletek óvatosságra intenek ugyan (Goldstein 1968, 249—250), de némi optimizmussal az is elmondható, hogy a jelenkori néprajzi kutatások segítséget nyújthatnak a közvetlen jövőben kibontakozó társadalmi tendenciák felismeréséhez.

HOZZÁSZÓLÁSOK

Barabás Jenő

Meglehetősen nehéz ehhez a szerteágazó problémához hozzászólni, ami itt a jelenkutatás fogalma alatt lappang. Ezért elnézést kérek előre is, hogy talán kicsit mozaikszerű lesz a hozzászólásom.

Két dolgot mindjárt elöljáróban el kell választanunk egymástól: a jelenkutatást és az új módszerű kutatást. Az előadásokban e kettő meglehetősen keveredett. Sárkányét kivéve mindegyikben inkább az új módszereknek a kutatásáról, az új módszerű kutatásról volt szó, nem pedig a jelenkutatásról. — Helyes, hogy ezekről is beszélünk, csak ne keverjük össze a dolgokat. A Burszta-féle megállapítás mint ideális jó megfogalmazás került szóba. Valóban nagyon okos megfogalmazás azonban azt hiszem, hogy abszolutizálva már nem elfogadható. Egy szempont a kutatáshoz, nyilvánvalóan — bár én nem kötném így az evolucionizmushoz a mi szokásos klasszikus kategorizálásunkat. Mindenesetre egy régebbi klasszifikáló rendszerbe nem illeszthető bele, és így új egységek keresésére késztet.

Sárkány Mihály végső megfogalmazásával értek inkább egyet, miszerint ez kiegészítő szempont lehet az eddig nálunk talán túlzottan egyirányúvá vált, tematikus rendszerezettségű kutatáshoz.

A jelenkor kutatásában nem vitás, hogy a megfigyelésnek nagyobb szerepet kell juttatni. Kérdés azonban, hogy mit figyelünk meg és milyen módszerekkel. Számolnunk kell ugyanis a megfigyelés természetéből fakadó veszélyekkel, mivel a néprajz általában nem szokta a statisztikai módszert alkalmazni és a mennyiségi vonatkozásokat háttérbe szorítja. Azok az adatok, amelyek így a megfigyelésből és a kikérdezésből származnak, lehetnek érdekesek, véletlenszerűen lehetnek törvényszerűek is, miután azonban nem statisztikai értékűek, semmi bizonyság nincsen arra, hogy általános tendenciát tudnak megragadni. Ez a veszély nagymértékben fennáll és megítélésem szerint a szociológusok ebben a tekintetben szilárdabb kutatási módszereket tudtak már kidolgozni.

Néha kísért engem a gondolat, hogy mégiscsak igaza van Lévi-Straussnak, aki azt mondja, hogy az etnológus a tudományok szemétgyűjtője, aki azzal foglalkozik, amit más tudományágak hátrahagytak, amivel más tudományágak nem foglalkoztak.

Mert mi is történt és történik itt tulajdonképpen? Egy nagymértékű kulturális integráció. Ettől az integrálttól eltérő, külön úton fejlődő jelenségek, illetve tendenciák megfigyelése maradna itt az etnográfia feladata a jelenkutatás kapcsán. — Természetesen itt most nem érintem az etnográfiának azt a klasszikusan kialakult történeti feladatkörét, amely világosan valamely történeti életforma vizsgálatára és rekonstruálására törekszik. Erről most nem kell hogy szó essék.

Ilyen alapon azonban mi couleur localeokat tudunk csak rögzíteni. Minden olyasmit tehát, ami atipikus a társadalmi fejlődés egészében és így tulajdonképpen a lényegtelenre vonatkozik.

Ebből és az ilyen irányzatból következik az etnográfián belül kialakult bizonyos

pánikhangulat. Annak a feltevésnek a jegyében ugyanis, hogy a népi kultúra megszűnik, tehát megszűnik az etnográfia feladatköre is ezzel.

Kétségtelen, hogy a népi kultúra mint olyan megszűnik, sőt bizonyos maradványai is el fognak tűnni. Jó évtizedek alatt persze, de a gyűjtési lehetőségek azért még hosszú ideig fennállnak, arról nem is beszélve, hogy az eddig fölhalmozott anyagnak a feldolgozása nagyon-nagyon hosszú időt vesz még igénybe. Tehát a pánikhangulat indokolatlan. Azonban mégis jelentkezik és következtében olyan átcsapás történik a szociológiai feladatok irányába — kialakulatlanabb módszerekkel —, mint ahogy egy időben történt ugyanez a történetírás felé. Akkoriban a kellő mennyiségű anyag hiányában ugyanolyan lapos forrásközlésekkel, mint a deskriptív etnográfiában is szokás volt, a történeti anyagot közölték, mondván, hogy ez sokkal módszeresebb és haladóbb. Félő, hogy most hasonló módon csapunk át a szociológia irányába.

A német néprajzi kutatásban ez a pánik igen határozottan jelentkezik, azonban ott a történeti előzmények egészen mások voltak. Ne felejtsük el, hogy a „Volkskunde" szó nem felel meg a „néprajz" fogalmának pontosan. Ha pontosan fordítanánk magyarra, inkább „néptudomány"-nak kellene mondanunk. Ott az etnográfia a germanisztikai tudományok körében foglalt helyet, és ennek folytán egy elméletileg teljesen tarthatatlan álláspontón működött a néprajzi kutatás. Erre az utóbbi évtized folyamán rá is jöttek és az egész pánikhangulat tulajdonképpen ebből alakult ki, nevezetesen az ottani tarthatatlan elméleti helyzetből. Ez eredményezi azokat a rendkívül éles vitákat, amelyek a német kutatásban folynak.

Azt, hogy a tradíciónak milyen jelentősége van, Hofer Tamás példái igen szépen megvilágították. Az a kutatási vonal, melyet mostani előadásában is képviselt, igen gyümölcsöző és valóban előrelépést jelent. Szerintem azonban semmi köze a jelenkutatáshoz. Ez egy új irányzat, egy új szemléleti mód, amit mi sajnos eddigelé meglehetősen mellőztünk.

Itt van a kockaházaknak általa mondott klasszikus példája. Ez a kockaház az urbanizáció révén, kispolgári közvetítéssel terjedt el, és vált országszerte teljesen egyeduralkodóvá. Azonban, ha átlépünk a Lajtán, tovább nyoma sincsen ennek a háztípusnak, holott az ottani falusi fejlődés — a tulajdonviszonyoktól eltekintve — rendkívül sok, az ittenihez hasonló tünetet mutat. Ugyanezt tapasztaljuk, ha a Kárpátokon átlépünk, akár északra, akár keletre.

Roppant érdekesek ezek a tények — roppant érdekesen fejlődik a jelen kultúrája. Ennek a fejlődésnek a tendenciáit valóban nagyon jó volna kitapintani és ennek útjait a mostanihoz hasonló vitaülések nagyon célszerű, ha keresik.

Paládi Kovács Attila

Én egyetlen témához szeretnék hozzászólni: Hofer Tamás előadásához. Az késztet hozzászólásra, hogy egyébként kitűnő referátumában ő a tárgyak és az eszközök oldaláról közelítette meg egyedül a témát és az a benyomás maradhatna a kevésbé járatos hallgatóban, hogy az anyagi kultúra kutatása az eszköz vizsgálata, és a mi feladatunk most már az, hogy vizsgáljuk az ekét, a boronát, a vetőzsákot; a továbbiakban pedig az lenne a problémánk, hogy vajon a régi faekéket vizsgáljuk vagy a modern vasekéket, vagy hogy miután a vetőzsákot nem vizsgálhatjuk, akkor a vetőgépeket kellene vizsgálni.

Az anyagi kultúra kutatása azonban nemcsak ennyiből áll. Az anyagi kultúrában benne foglaltatik az ember termelési tapasztalata, az egész agrotechnika. Nemcsak az eke érdekes számunkra, hanem az is, hogyan szántanak vele. Nemcsak az eszköz, hanem az is, hogyan használják. Továbbá az embernek az eszközzel való érzelmi kapcsolata, az, hogy adott tájon adott paraszti közösség egyáltalán milyen irányultságú, mire specializálódott...

Mert nem lehet azt csinálni — amint az 50-es években ez be is bizonyosodott —, hogy egy olyan területen, ahol igen nagy hagyományai vannak valamely termelési ágnak, most bevezessünk egy másik, teljesen idegent.

Persze azt is tudjuk, hogy pl. a hagyma, a paprika, nem is olyan régi kultúrák. A magyar parasztságban tehát volt egy készség 200 évvel, meg 100 évvel ezelőtt az újítások és az új kultúrák bevezetése iránt, és van készség ma is. Alighanem azt kellene vizsgálnunk, hogy miként találkoznak itt a paraszti hagyományból öröklött ismeretek és készségek azzal, amit a könyvekből, az agronómustól vagy a gazdatanfolyamokon tanulnak a parasztok.

Juhász Pál

Szociológus vagyok — annak tartom magam. És azért szólok, mert nem szeretnék botcsinálta néprajzossá válni.

Az eddigiekből számomra az derült ki, hogy a néprajzi jelenkutatás más oldalról ugyan, de azt a jelenségkört készül meg-

közelíteni a maga módszereivel, amit mi hivatalból vizsgálunk. Az, hogy a néprajzosok nem haladtak előre, és mi sem haladtunk előre a túloldalról, az igen kínos helyzetet teremtett.

Mi, szociológusok, hivatalnokok vagyunk — ha bevalljuk, ha nem. Úgy vizsgáljuk a társadalmat — csak rövidebb idő alatt és több pénzzel, mint a néprajzosok —, hogy hivatali intézményeket minél gyorsabban hasznos ismeretekhez juttassunk.

Ennek során szükség lenne arra is, hogy valamiféle személyiségfilozófiai, társadalomfilozófiai általánosításig eljussunk. Átfogó képet kapjunk a társadalomról, a történelemről. Erre azonban energia nem marad, idő nem marad, és főképpen: nincs műveltségünk, nincs módszerünk hozzá. Persze tisztelet a kivételnek, sok embernek bizonyára van, de — óvatosabb szóval fogalmazva — úgy a tudományt művelők átlagának, a szakma átlagának — nincs.

Ezért aztán a szociológus megpróbál túllépni a hivatali kereten, rákényszerül arra, hogy belekontárkodjon abba, ami nem az ő mestersége és botcsinálta néprajzossá legyen.

A néprajzosok is hasonlóképpen járnak, amikor megpróbálnak a jelenkor kérdéseinek hirtelen nekivágni. Érzik a szükségét, hogy valahogyan össze kellene kapcsolni mindezt a modern ismeretet és összességüket kellene a gyakorlatban felhasználni, de hát nincs ahhoz eszközük vagy felkészültségük, ha úgy tetszik.

Mindjárt kiütközik, hogy mennyire távol vagyunk egymástól, ha szemügyre veszünk néhány kérdést, amiről néprajzosok is beszélnek és szociológusok is kezdenek beszélni. Egyik ilyen példa lehet a mai paraszti társadalomban a különböző rokonsági, település-közösségi elemek léte, nemléte: illetve ezek összetartó, nem-összetartó ereje.

A mi kezdeti vizsgálatainkból — vizsgálati technikánkból is következhet netán — úgy látjuk, hogy alapvetően az atomizáltság jellemzi ma a falusi ágközösségeket, tehát a termelés vagy lakóhely szerinti kapcsolatokat. Ugyanakkor a néprajzosok határozottan beszélnek bizonyos közös jellegről, mint az előbb említett házpélda is szemlélteti.

Vagy: beszélnek néprajzosok a tájak művelési hagyományainak jelentőségéről, mint épp az előbb. — Mi ezzel szemben éppen azt tapasztaltuk, hogy e hagyományoknak meglehetősen kicsi és meglehetősen negatív jelentősége van, még akkor is, ha az 50-es évekről elmondott példák azt mutatják, hogy akkor jobban figyelembe kellett volna venni.

Ma inkább abba ütközünk bele, hogy olyan gyorsan változik át a termelés technikája, szervezete, intézménykerete, hogy egy-egy tájkör hagyományai — ha léteznek — inkább ballasztnak mutatkoznak, mint előnynek. Erre vall az is, hogy az új mezőgazdasági szervezetek pillanatok alatt felrúgják ezeket a hagyományokat.

Ezek a gyors átalakulások mind arra késztetik a gazdasági kérdésekkel foglalkozó szociológusokat, hogy elhatárolják magukat attól, amit a néprajz beszél. Nem tudnak vele mit kezdeni ugyanis, noha van benne igazság. De ezt az igazságot — ezt a közös igazságot — nem tudjuk megtalálni. Egy számunkra használható igazságot az ő fogalmaikból.

Ugyanakkor persze nagyon jól érzi a szociológia — az agrárszociológia elsősorban —, hogy a magyar társadalom történetéről mily keveset tudunk azon a síkon, amelyen a szociológia tevékenykedik, tehát a történeti viszonyok, beidegzések, értékrendszerek síkján. Keveset tudunk, mert amit más tudományágak elmondanak, az nagyrészt valami olyan múltra vonatkozik, amiből nem látjuk a közvetítődést a ma felé. Ennek folytán egész agrárszociológiánk a levegőben lebeg. Megragad a többé-kevésbé végiggondolt egyéni vélekedések síkján.

Csukás Irén

Elnézést kérek, hogyha a sok elméleti hozzászólás után én egy kicsit gyakorlatibb módon vetnék fel dolgokat.

Hofer Tamás elmondotta, hogy átalakulnak épületeink. Ennek elsősorban anyagi, vagyoni háttere van. Valóban átalakulnak, mert a középparasztok anyagilag ott állnak, hogy ma már nemcsak tiszta szobát, hanem egész tiszta házat is építhetnek maguknak.

De a tiszta ház mellett a mezőgazdasággal, állattenyésztéssel foglalkozók fenntartják a hagyományos építésű épületet is. Nem csupán a nyárikonyhát, hanem teljes egészében a melléképületeket. Ez nemcsak az építkezésnél nyilvánul így meg, hanem a tárgyalkotásban mindenütt, és a folklór területén is.

Néhány hete történt például, hogy egyik község a helybeli középiskolások színjátszó együttesét kérte föl egy vidám, könnyű műsor előadására. Ezek a „Kékszakállú herceg várá"-nak prózai változatát dolgozták föl. Mikor sor került az előadásra, a kultúrotthonban csak 2—3 néző akadt. Elmentek hát a kocsma udvarára, ott adták elő a darabot. Úgy játszottak, mint hajdan a színjátszók vagy a teátristák, és a nézők közbekiáltottak, beleszóltak az

előadás menetébe. Mi ez, ha nem egy bizonyos kulturális átalakulás?

Ezzel szemben igaz, hogy a tv ott van nagyon sok háznál. De meddig funkcionál? Addig, amíg új, amíg szokatlan. Néhány hónapig folyton csak azt nézik, de emellett mégsem megy veszendőbe a nagy névnapi ünnep vagy a lakodalom. Azon pedig előfordul, hogy muzsikaszó nélkül énekelnek reggelig és bizony nagyon sok helyen népdalokat. Míg a mai középiskolások nem tudják megkülönböztetni, mi a népdal és mi a műdal, addig a falusi lakosság nagy része meg tudja. Lehet azt mondani, hogy a népdal él.

Ma is vannak népi költőink, akik valóban nem tanultak, és nem lesznek költővé soha. Ahogyan Ladányi Mihály Békéscsabáról írott ismertetőjében mondja, hogy bár az urbanizáció erősen halad, erősen bevonul Békéscsaba életébe, a kultúra nem mindenestül követi ezt a fejlődést, és mindaddig, amíg ez a fejlődés is tart, addig az etnográfusoknak, azt hiszem, bőven lesz lehetőségük és feladatuk ezen a téren.

Gelléri Péter

Szociálpszichológus vagyok. Örülök, hogy itt lehetek ezen a munkamegbeszélésen és munkaproblémákról szeretnék szólni.

A legszívesebben — ha több idő állna a rendelkezésre — arról az élményről beszélnék, ahogy különböző társadalmi jelenségek kutatása közben olyan kérdésekhez jut el, szinte kényszerűen az ember, amelyekre a néprajz oldaláról keresi a választ és kapja is meg részben.

Három ilyen problémát említenék, melynek kutatása során a néprajzos megközelítésmódot, szemléletmódot nélkülözhetetlennek vélem. Ezek témák. Másfelől viszont említenék néhány olyan kérdéskört, ahol kifejezetten a módszerek oldaláról várnánk a néprajzos kollégáktól segítséget.

Az első ilyen általánosabb téma a jelenségkutatásoké. Bármilyen társadalmi jelenség kutatásakor tapasztalható az, hogy voltaképpen minden társadalmi jelenségnek — gondolok most elsősorban a deviáns, szélsőséges társadalmi magatartásformákra, öngyilkosságra, alkoholizmusra, kriminális cselekményekre, vagy nem deviáns magatartásformákra, mint a migráció — mindezeknek helyi jellegzetességei vannak. Ezeket a statisztikusok, szociológusok nagyon pontosan fel is térképezték. A térkép megrajzolása és egy általános elvi hipotézis fölvázolása mellé nem párosulhatott azonban ennek a helyi kultúrákban gyökerező folyamatnak mint szocializációs történéssornak az értelmezése. Hangsúlyozom: szocializációs, — ez körülbelül a néprajz „belénevelődés" fogalmának felel meg.

A szociálpszichológia ezekkel a problémákkal aránytalanul kisebb méretekben, leszűkítve foglalkozik. Az attitűdök és értékek vizsgálata azonban nem tudja pótolni azt a megközelítésmódot, amit egy falu egészének vizsgálata, egy lokális egység jellemzőinek a bemérése nyújthat.

A második fő témakör a történeti közvélemény kérdésével kapcsolatos. Arról van szó, hogy bármely, napjainkban megnyilvánuló magatartásformát csak akkor tudunk megfelelően vizsgálni, értelmezni, ha beillesztjük egy történéssorba. Azaz nemcsak meglevő, aktuális gazdasági meghatározottságát nézzük, hanem a korábbi magatartásformák vele szemben érvényesülő hagyományozó hatását is. Továbbá számba kell vennünk a közvéleményt, amely ugyancsak befolyásolja ezeket, sőt a korábbi közvéleményt, amelynek a jelenlegi közvéleményre és jelenlegi magatartásformákra ugyancsak hatása van.

Na most, a korábbi időszakok társadalmi közvéleményének, illetve pontosabban lokális közvéleményének — megragadására eleve képtelen bármiféle szociológiai, szociálpszichológiai megközelítés. A történettudományi ugyanígy. Érdekes, hogy mégis történész volt az — itt Mondrou munkáira gondolok —, aki fölvetette, hogy a korábbi időszakok társadalmi közvéleményének megismerése a legkülönbözőbb népi forrásokból is lehetséges.

Arra gondolok, hogy a folklorisztikai anyag történeti szempontú, tömeges elemzése módot adhat bizonyos nagyobb időszakok helyileg jellegzetes kultúrájának, közvéleményének rekonstruálásához.

A harmadik témakör sajátos csoportok vizsgálata. Konkrét kutatási élményem, hogy bármilyen munkáskollektíva vizsgálatakor felbukkannak olyan adatok, amelyek arra utalnak, hogy a Katona Imre által leírt bandaformák ma is élnek. A csoportszerkezet ugyanolyan jelleggel épül fel, a csoporttagok egymás közti viszonya nagyon sokban hasonló ahhoz. Interakcióikat ennek megállapítása nélkül értelmezni nem is lehet.

Az elmondott három, vázlatosan jelzett, témakör után rátérnék arra, hogy módszertani szempontból én, a szociálpszichológus, milyen területen remélnék segítséget a néprajztudománytól.

Az első, az értékrendszerek, attitűdök vizsgálata a mában. Azoknál a fizikai dolgozóknál, akik 1—2—3—4 elemivel rendelkeznek, a szokásos eljárásaink befulladnak. Pedig népességünkben 8—10 százalékra tehető azok száma, akiket gyakorlatilag, ha nem is írástudatlannak,

de teljesen iskolázatlannak kell tekintenünk.

Néprajzosok számára ugyanez az anyag mégis hozzáférhetővé válik. Meg tudják szólaltatni, meg tudják nyitni őket. De ez a módszer — amennyire közlemények olvasásából kitűnik — nem mindig alkalmas nagyobb anyag azonos szempontú feldolgozására, elemzésére. Ezen a téren azt hiszem, szerencsés együttműködési formákat lehetne kialakítani.

A másik módszertani probléma a csoportszokások témakörében adódik. Arra gondolok, hogy a néprajz rengeteg értékes eredményt halmozott fel a szokások tovább élésének, alakulásának, módosulásának, helyi előfordulásának vizsgálatában. Azonban egészen új közösségekben, egy újonnan alakuló munkahelyi kollektívában is kialakulnak olyan sajátos interakciós sémák, amelyek nem értelmezhetők másképp, csak ha annak szimbólumtartalmát, metakommunikatív jelentését képesek vagyunk megfejteni.

Ezeknek az interakcióknak a vizsgálatához a néprajzos rendelkezik a megfelelő szemlélettel, egyáltalán szemmel, másrészt azzal a felkészültséggel — sok hasonló interakciós séma ismeretében —, amely megragadhatóvá és végül lefordíthatóvá tenné számunkra ezeket. Tovább lehetne vizsgálni ennek alapján emezek megfelelését a más módon mérhető attitűdökkel és értékekkel.

Azt hiszem, hogy mindezek a problémák, amelyeket csak így vázlatosan jeleztem, nem is pusztán a jelenkutatás problémái, hanem a jövőkutatáshoz is szorosan kapcsolódnak. Egy folyamatos történéssorról van szó, és én nem hiszem, hogy akár száz év múlva is ezeknek a témáknak ilyen szempontú vizsgálata nélkülözhetővé válna. Azt sem hiszem továbbá, hogy ezt a néprajz nélkül hatékonyan el lehetne végezni.

Horváth Terézia

A „jelenkutatás" terminusról szeretnék szólni.

Abból kell kiindulni, hogy filozófiai értelemben *nincs jelen, csak múlt és jövő.*

A jelen kiszakítása a múlttól a jövő felé irányuló folyamatból egyenlő a metafizikus megmerevedéssel. Ezért nem szerencsés a „jelenkutatás" elnevezés. Az eddigi hozzászólásokból kiviláglik, hogy valójában *nem is létezik „jelenkutatás", hanem csak „múltkutatás" és „jövőkutatás".* Erről a *két dologról* beszéltek ma a hozzászólók az egyetlen „jelenkutatás" címszó alatt. Kimondva vagy kimondatlanul, de mindenki számára kérdéses volt éppen a kutatás tárgyául szolgáló jelen fogalma. A hozzászólók egyik része úgy tekintette a jelent, mint a *múlt végét,* más része pedig úgy, mint a *jövő kezdetét.* Az első nézőpont a hagyományos néprajzkutatásra jellemző (főleg hazai és kelet-európai értelemben), a második nézőpont pl. szociológusokra, pszichológusokra. A társadalomtudományoknak egyfajta osztályozási alapja is lehet, hogy múlt-szempontú vagy jövőszempontú a kutatómunkájuk, azaz hogy az eddig lezajlott folyamatok regisztrálása vagy az ezután lezajló folyamatok bizonyos mértékben előre kiszámítása és pozitív befolyásolása-e a fő céljuk.

A néprajzon belül régebben kialakult már (elsősorban Nyugaton) egyfajta „jövőkutatási" tendencia, nevezetesen az *„alkalmazott néprajz"*, amely pl. a gyarmatosítással kapcsolatos társadalmi-politikai átalakulásokat volt hivatva segíteni.

Úgy is lehet azonban pártos egy tudomány, ha csak *közvetve segíti az aktuális társadalmi átalakulást,* a tudományos-technikai forradalmat.

A mai este témájának meghatározásánál egyáltalán nem az az érdekes tehát, hogy egy évet vagy tíz évet értsünk-e a jelen alatt, hanem az a lényeg, hogy korunk gyors társadalmi átalakulása megkívánja, hogy *a néprajzi jelenkutatás olyanfajta múltkutatás legyen, amely hasznos eredményekkel szolgál a jövőkutatást célzó tudományoknak.*

Kovács Ágnes

A néprajz tárgyának, az ún. „hagyományos paraszti életformának" a látványos megváltozása, mind távolabbi múltba merülése felveti s mind sürgetőbbé teszi a szemlélet és a vizsgálati módszer megváltoztatásának a szükségességét. Ez egyrészt örvendetes, mert kiderül, hogy a falu és a város, a jelen és a múlt, a magyar és a nem magyar között nem vonható olyan éles határvonal, mint ezt korábban képzeltük. Másrészt viszont felmerül a kérdés: közös vizsgálati módszereket alkalmazzunk-e a nyelv- és irodalomtudománnyal, ill. a szociográfiával? Mert ha igen, az többet jelentene, mint csupán a társadalomtudományok között levő amúgy sem túlságosan éles határvonal még fokozottabb fellazítását. Márpedig nem hiszem — csak az itt elhangzottak alapján sem —, hogy ez kívánatos lenne akár a legtárgyilagosabb rokonszakmában kutató szemszögéből nézve is.

Sokkal inkább arra lenne szükség, hogy tegyünk lépéseket látókörünk szélesítésére és az ún. sajátos néprajzi módszerek

továbbfejlesztésére. Ezek alkalmasak kellő felkészültség és jó kutatói érzék esetén arra, hogy segítségükkel a társadalmi folyamatokat, kapcsolatokat, tendenciákat — ezek makroszkopikus ismeretének birtokában — mikroszkopikus vizsgálatoknak vessük alá. Ehhez természetesen szükséges az, hogy ne csak a falusi, hanem a kis-, sőt nagyvárosi, ill. ezek szimbiózisában lejátszódó jelenségekre is figyeljünk. Erdei Ferenc nemrégiben megjelent „A város és vidéke" c. munkája kiváló kiindulási pont lehet számunkra, bár közvetlenül a magyar néprajzkutatásban sem kell olyan távoli múltba visszanyúlni, hogy hasonló szemléletű művekre találjunk.

A néprajz területén a „jelenkutatás" nem új feladat, hisz módszereinkkel eddig is akarva-akaratlanul a jelen, illetve a közelmúlt jelenségeit, azok összefüggéseit és az összefüggések törvényszerűségeit vizsgáltuk. A kérdés csupán az, hogy a mai s még inkább a holnapi néprajzkutató a „hagyományos paraszti kultúra" „divatból kiment", vagy ha úgy tetszik, más értelmet nyert jelenségeit állítsa-e vizsgálódásai középpontjába?

Gyakorlatilag inkább arról van szó, hogy vizsgálatainkat kiterjesztettük történeti források segítségével az emlékezeten túl terjedő múltra is, másik irányban pedig megkíséreljük vizsgálóra venni a népdal, a népballada, a népmese mai helyét, valamint azokat az objektumokat — tudati és társadalmi összefüggéseikkel egyetemben —, melyek a fentiek helyét elfoglalják.

Az ún. „szövegfolklorista" elsősorban a művészi megnyilatkozás és befogadás tárgyi, emberi és társadalmi feltételeit vizsgálja. E szövegfilológiai vizsgálatok — nevezzük őket „pozitivistának", „földrajz történetinek" vagy „strukturalistának" — a kutatásnak csak egyik fontos, de nem kizárólagos ágát képviselik. Ha ezen stúdium szemléletének és módszereinek a megújítására gondolok, elsősorban a társadalmi bázisú esztétikai kutatási módszerek kiépítésének a szükségességét látom sürgetőnek.

Történtek ugyan már ebbe az irányba utaló vizsgálatok. (A mi könyvtárszociológusaink kutatásaira gondolok itt elsősorban, vagy a Hermann Bausinger „Volksleben" c. sorozatában megjelent „Trivialliteratur" vagy „Volkstheater" c. kötetekre. Utalhatnék azonban az egész sorozat szemléletére is, vagy Lukács György irodalomszociológiai munkásságára.) Mégsem ez, vagy nem kizárólag ez az az út, amelyen haladnunk kell.

A *folkloresztétikát* illetően, fájdalom sem az elvi alapvetés, sem a szemlélet, sem a munkamódszer tekintetében nem rajzolódtak még ki előttem világosan a körvonalak. A magam részéről egyelőre nem tehetek egyebet, mint hogy Ovidiu *Bîrlea* nyomán, aki *Bartók* és *Brăiloiu* tanítványa, a román népköltészet kiváló ismerője, felvetem egy ilyen tudományág és a hozzá tartozó módszer kidolgozásának a szükségességét.

Márkus István

Ahhoz kapcsolódnék elsősorban, amit Hofer Tamás a kontinuitás és a változás kérdéséről szólott, szerintem teljesen helyes hangsúllyal. Abban az óriási iramú, ütemű és megtervezett változásban, ami végbemegy a paraszttársadalomban, ha meglepetést kelt is a kutatóban, mégis a régi élet elemeiből sokminden él tovább. Olyan elemek, melyeket először csak konzervatív formáknak vagy visszahúzó erőknek, vagy még éppen csak létezőknek hittünk — majd melyeknek nyomán aztán rá kellett jönnünk, néprajzosoknak is és szociológusoknak is, hogy itt valami egyébről van szó. Arról ugyanis, hogy másként alakul át ez az egész, mint ahogy hittük, és ennek a másnak a törvényei sokkal jobban hasonlítanak a népi társadalomban korábban ismert alakulási és fejlődési törvényekhez, mint ahogy azt bármilyen tervező szociológus vagy filozófus gondolta volna húsz esztendővel ezelőtt.

Megnevezve egy hipotetikus fogalommal, számunkra vagy számomra az a kérdés itt, hogy van-e utó-paraszt ság vagy nincsen; és hogy lesz-e még 15—20 vagy 25 év múlva? Lesz-e valami olyasmi, ami a lényege szerint még rendkívül sok alapvonásában parasztság, noha megváltozott körülményekhez alkalmazkodó parasztság — tehát ezért nem nevezhetjük már úgy parasztságnak, ahogy a feudalizmus vagy a feudálkapitalizmus parasztságát —, de nem tekinthetjük egészen másnak sem. Valami átmenet, de átmenetként öntörvényei szerint rögződött társadalmi képződmény. Van-e ilyen, lesz-e ilyen és hogyan lesz, miért?

Tovább bővítve azt, amit Hofer és Sárkány már mondottak: itt egy olyan kérdés lappang, amely a közgazdászokat éppúgy érdekelhetné, mint a szociálpszichológusokat, ez pedig a konkrét tulajdon kérdése. Nevezetesen hogy azt, amit utó-parasztságnak szerintem teljes joggal lehet nevezni, meghatározott tulajdonviszonyok tartják fenn. Mégpedig nem véletlenül, hanem a sokféle szándék, terv, intézkedés, erőszak és jóindulat ellenére, a dolgok belső törvényeiből kialakult, félig visszaalakult tulajdonviszonyok, ame-

lyeket azt hiszem, e szakmai körben felesleges részletezni. Ennek a lényege az, hogy természetesen van a földnek, a termelőeszközöknek és a munkaszervezetnek családi, kisközösségi magántulajdona. Vagy pedig van az osztott rendelkezésnek olyan formája a részestermelésben is, a háztáji formában, a szőlőtermelésben, a nagyüzemi szervezetbe valahogy beépülve — alárendelten, de mégis nagy súllyal, sőt helyenként növekvő súllyal —, amely ezt az utó-parasztságot megalapozza és szükségszerűen tovább élteti.

Mélyebben valószínűleg arról van szó, hogy revideálni kell némileg a termelőerők túl egyszerű fogalmát. Egyre inkább igaznak látszik, hogy a döntő termelőerő az emberi felkészültség és az embernek egy belsőbb érdekeltsége a munkában, és hogy az anyagi termelőerők technizálódásának feltétele, kísérője, fékje és ösztönzője egy olyanfajta komplexum, amiben az anyagi tényezők csak részt alkotnak. Ebből következőleg megkockáztatható a feltevés, hogy ezek az utó-paraszti tulajdonviszonyok — amelyekben legalábbis a föld fele van konkrét családi rendelkezésben véleményem szerint Magyarországon — valahogy összefüggenek a paraszti termelőerőnek, az emberi tényezőnek, a szakértelemnek, a munkára való készségnek, a családi munkaszervezet kényszerítő és belenevelő erejének hagyományos természetével. Tehát a konkrét termelők egész komplexumában az, ami a parasztiból jön át, sokkal nagyobb súlyú, mint ahogy azt általában hiszik, vagy ahogy azt korábban tervezték és terveztük. Valószínűleg szükségképpen az. A termelőerők egész komplexumában a traktor meg a műtrágya és mindaz, amit a modern technikával a nagyüzem odahoz, egy olyanfajta részlet, aminek a hatékonysága, egyáltaláni működésképessége feltételekhez van kötve. Ezeket a feltételeket az ottmaradt parasztság a maga meglevő és bizonyos értelemben helyileg ma is vezető erőfölényével diktálni tudja. Valahogy egy ilyen összefüggésrendszer rajzolódik ki, ha próbáljuk megérteni, hogy miért alakulnak ki és maradnak fenn szívósan ilyen tulajdonviszonyok.

A harmadik, ami rengeteg kulturális elemet fenntart, tehát az anyagi kultúrának és szellemi kultúrának, a közvetlen társas kapcsolatoknak, a szokásoknak a parasztiból átjövő elemeit tovább élteti, az kétségkívül egyfajta védekező beállítottság.

Az, hogy ez mennyire természetesen alakul minden körülmények között, avagy mennyiben vannak ennek különleges politikai feltételei, megint rendkívül nehéz történelmi-szociológiai kérdés. Mindenesetre van egy ilyen védekező, szorongatottsági beállítottság a parasztság tetemes részében. Ez visszavitte őket sokszor átmeneti kiemelkedés vagy feloldódás után az életnek a szigorú, bensőséges, vallásosan is megszentelt, de legalábbis erős szokásokkal összekötött formáihoz. Csak nagy összehasonlító vizsgálatokkal lehetne tisztázni, hogy ott, ahol egy szerves átalakulásban inkább végbement egy kiemelkedés, egy szétoldódás, ahol kialakult a nagyobb mobilitás lehetősége, ott is megmarad-e ez. Vajon bizonyos átmeneti, forradalmi időszak után általában visszaáll a szokásszerűnek, a bensőségesnek, az összekapcsolódónak egy ilyen ereje, vagy pedig ez a mi sajátos viszonyaink között vált ilyen erőssé hosszú átmeneti időszakra.

Ez persze csak vázlatos és rögtönzött hozzászólás ehhez a témához, de még ilyen keretek közt is kiemelendő, azt hiszem, a családnak, a családformának a jelentősége ebben az utó-paraszti életben. Megtartó jelentősége és emelő jelentősége is, tehát a családnak egy olyan átalakult működése, amely az összes lehető létforrásokat, az ipart, a nagyüzemet, a háztáji gazdaságot, a kiegészítő, értékesítő tevékenységet egységbe fogja össze. A család egyetlen összekereső közösségként működik, segíti a gyermekei kiemelkedését ugyanebből a paraszti létből, de ez a kiemelkedés egy ezáltal meghatározott kiemelkedésként zajlik le. Tehát azt a gyereket — fiút vagy lányt —, aki onnét jön és lesz belőle akár tudós, akár hivatalnok, akár funkcionárius, vagy akármi, ahhoz a talajhoz köti, amelyik ilyen módon összedolgozgatva segítette őt kiemelkedni.

Ez már átvisz bennünket abba a makrostrukturálisnak nevezhető problémába, hogy mennyire érvényes itt nálunk a kétféle tradíció: a nagy tradíció és kis tradíció kettőssége. Van-e tehát egy kulturális összeolvadás, és ha van, akkor ebben mi a szerepe ennek az utó-parasztságnak? Ebbe persze nem lehet belemenni idő meg hozzákészülés híján, de azt a gyanúmat azért szeretném közölni, hogy van egy nagyon mélyreható változás társadalmunk értelmiségi rétegében. Tulajdonképpen közeledés ez — ha szabad ezt a geometriai képet megtartani — alulról és felülről is. Az utó-parasztság sajátos belső, tanulmányozható törvények szerint változik át valamivé. Lassabban, mint hittük, de változik. Ez a változás művelődés, urbanizálódás, civilizálódás is, de ugyanakkor mindenféle újabb vívmánynak visszsza-beépítése egy valamelyest átalakult, de saját törvényei szerint létező talajba.

Benne foglaltatik ebben egy intellek-

tualizálódási folyamat is, összefüggően azzal, hogy az innen kiemelkedő, értelmiséggé váló rétegek szorosan tartoznak ehhez a talajhoz. Tartoznak részben úgy, hogy ennek a — szerintem sokszor helytelenül — kispolgárinak nevezett kényelmi, presztízsre adó értékrendszerét kevés változtatással magukévá teszik, ide visszamennek egyetem után is, meg városi lét után is. Eközben pedig mégiscsak más valamelyest az életük, és éppen ezáltal tudnak hatni erre az utó-parasztságra is.

Azt hiszem, hogy elég hamar eljöhet az a korszak, amikor mindenki kénytelen lesz feladni ezeket a disciplináris határokat, hogy néprajz, szociológia, társaslélektan, történelem, gazdaságtan. Világos persze, hogy kialakult intézményeket nem lehet egyszerűen összeolvadásra rábeszélni. Ám közben mégis egy olyan belső közeledés megy végbe, aminek ez a mai megbeszélés számomra egyik élénk tanúsága.

A megelőzőkben valaki azt mondotta, hogy ez az értekezlet mintha arra vallana, hogy a néprajz most kimondja önmaga feloszlását. Természetesen nem erről van szó, viszont a társadalomtudomány általános fellendülésének ebben a korszakában, ami talán 10 év óta indult meg, nyilván ezek a határok egyre inkább eltűnnek.

Konkrét kutatási metódusként esett szó a kooperációról. Tudom én is, meg mindenki tudja, hogy ez kialakulóban van. Ezt nem kell itt sürgetni. De azt talán igen, hogy határozottabb legyen a közeledés, mégpedig az egész skálán a gazdaságtantól a történelmen át a társadalompszichológiáig, középütt valahol a szociológiával és a néprajzzal, antropológiával.

Csanády András

Nagyon jó végszót kaptam Márkus Istvántól ahhoz, amit mondani szeretnék, ezzel tudniillik, hogy itt a néprajz mintha saját feloszlását készülne kimondani.

Másfelől ugyanennyire azt is lehetne mondani, hogy a néprajz úgy, ahogyan művelői ma itt összejöttek, a saját megalakulását kellene kimondja. Hiszen azok a problémák, amelyekről szó volt, nagyon határozottan konkludálnak valahová. Minden bizonnyal a néprajz új helyzetének újonnan való felmérése felé.

Ezt, ami tulajdonképpen minden felszólaló beszédében benne volt, szeretném mondandóimmal egy kicsit határozottabbá tenni. Azt a törekvést nevezetesen, hogy nagyobb tudományos érvényt kell szerezni a néprajzi módszereknek, a néprajzi kutatásoknak. Úgy tűnik ugyanis, hogy még nem kellőképpen tisztázódott ennek a célja; a társadalom egész mozgásában, életében betöltött szerepe. A néprajz izolációban élt hosszú időn keresztül a magyar tudományoknak az épületében és kapcsolatrendszerében. Ez egyben azt is jelentette, hogy nemcsak a tudományok között volt elszigetelt, hanem az egész társadalmi tevékenységrendszeren belül, és ami ebből továbbá kézenfekvően adódik: a politika tekintetében is erősen perifériára szorultan tevékenykedett.

A szociológia 5—6 évvel ezelőtt vívta — hát nem tudom, harcát-e, vagy pedig éledezését, létjogáért. Ez azonban ma már eszébe se jut senkinek. Nemigen gondolunk vele, hogy néhány év alatt ennyi minden történt.

Ezt olyan példaként mondom, melynek mintája szerint próbálhatná helyzetét átérezni és átgondolni a néprajztudomány. Néhány év alatt bizonyára olyan feladatok szakadnak a nyakába, aminek nehéz lesz megfelelni, és amelyikhez az előkészületeket alighanem ideje volna elkezdeni.

Miért gondolom így? A néprajz — tárgyköréből adódóan — abban a bizonyos mértékig kivételezett helyzetben van, hogy az emberi életmód egészével, annak egyfajta történelmi totalitásával foglalkozik. Így van ez még akkor is, ha a néprajztudományon belül ágazati feloszlás, tárgykör szerinti továbbtagoltság érvényesül. Így van ez akkor is, ha vétett ez ellen a néprajz is sokszor, vétett egyik-másik szerve vagy egyik-másik irányzata.

A vizsgált társadalomnak ez a totalitásban való szemlélése egyre időszerűbb követelmény a társadalomtudományokkal szemben. Úgy gondolom, hogy a néprajztudományoknak ebből tulajdonképpen nagyon kedvező lehetőségei adódnak. Lehetőségei hogy ne csak a saját hagyományos tárgykörét — tehát itt Magyarországon az átalakulóban, megszűnőben levő falusi, paraszti életet — tekintse át ilyen módon. Merjen, onnan kiindulva és továbblépve, a társadalom mennél szélesebb szféráiban — ahol az illetékességét megtalálhatja és igazolhatja — ilyen totalitásigénnyel és totalitásszemlélettel regisztrálni és elméletet építeni.

Ebben az irányban még egy lépéssel tovább mennék. Megkísérelném megfogalmazni, hogy tulajdonképpen hol érzem és látom a néprajz területbővítését jogosultnak és ennélfogva szükségszerűnek is.

Most a gazdaságtan felől indulnék annak megállapításával, hogy a hagyományos közgazdasági szemlélet ökonómiát vizsgál, azaz társadalmi gazdaságot, és hagyományosan, többé-kevésbé öntudatosan elhatárolja magát azoknak az, egyébként mégis csak létfenntartó, vagy esetleg nem közvetlenül a létfenntartásra irányuló

tevékenységeknek a vizsgálatától, amelyek nem ebben a rendszerben — nem az ökonómiában — zajlanak. (Noha, természetesen, szintén a társadalom egész önfenntartásán belül, hiszen hol lehetnének másutt.)

A néprajz, amikor vizsgálja a paraszti társadalom életét az utolsó 1—2 évszázadban, tulajdonképpen olyan társadalmi alakulatot vizsgál, amely az ökonómián belül is, meg kívül is van. Mert hiszen részben már árutermelő — nincs olyan paraszti gazdaság úgyszólván már a múlt században sem, amelyik ne lenne valamiképpen betagolódva az árutermelő szervezetbe. Ugyanakkor még van egy viszonylagos különállása, egy viszonylagos autarkiája is — máiglan. Tehát saját termékeit fogyasztja, sokszor irányul arra, hogy mennél többet ebből maga állítson elő, és a munkáját, munkakapacitását mennél jobban kihasználja saját gazdaságán belül.

Ez a vizsgálati terrénum arra terjeszthető tovább, hogy az ökonómiába nem tartozó összes tevékenységek vizsgálatában érvényesíthető és folytatható az, ami a néprajz eddigi működéséből tapasztalatként, metodikaként és tárgyismeretként adódik.

Gondolok elsősorban arra, amiről itt már sok szó esett, s ezért nem hiszem, hogy újdonságot mondanék, legföljebb új kontextusban talán, hogy a családi, háztartási gazdaságnak ma is, városon is nagyon sokoldalú a tevékenységrendszere, evvel ma sok társadalomtudomány-ágazat kényszerül foglalkozgatni, de eléggé küszködve, módszerbeli adottságait erőltetve. Ennek következtében buzgólkodásuk nem kielégítő eredményeket hoz. Nagymérvű törekvés ugyanis a számszerűsítésre és a tömeges adatokra itt, ezen a vizsgálati területen nem a legközvetlenebb eredményekre vezet, a nehézségeket — én azt hiszem — inkább még felfokozza. A néprajzot pedig éppen fokozottan kvalitatív készsége teheti alkalmasabbá arra, hogy ezen a területen eredményeket érhessen el.

Továbbá még egyszer a totalitás szempontja, hogy a mai háztartási, családi tevékenységrendszeren belül az anyagi létfenntartást szolgáló tevékenységek még mindig együtt vannak olyanokkal, amelyek nem primeren, nem közvetlenül szolgálják ezt. Nagyon szükséges volna ezt világosan látni, megérteni jól, hogy ott az anyagi tevékenység a szellemi processzusokkal hogyan függ össze, és mi ennek — most kicsit tágabb értelemben — az ökonómiája, gazdaságossága. Hogyan zajlik a szellemi folyamatoknak az anyagiakkal egyensúlyba kerülése és kölcsönös kiegészítése, egymást szolgálása, hogyan épül fel funkcionális megfelelésük. Itt szerzett megértésünket azután az ökonómiában tudhatnánk kamatoztatni. A tudományos-technikai forradalom során a jelenkor fejlett iparú országainak életében a gazdaság az egyéb eddigelé nem-gazdasági természetűnek tekintett folyamatokkal új kapcsolatokba lépett. Ennek legszembeötlőbb példájaként tekintsük azt, hogy a tőkés termelésben a tőke kénytelen kiterjedni arra, hogy ne csak puszta anyagi terméket gyártson, hanem ennek az anyagi terméknek a szellemi előfeltételeit is készítse el saját maga. Tehát kutasson és a terméket, az eszközt és minden egyéb termelési tényezőt maga alakítson ki ehhez, majd azután piacot teremtsen, reklámozzon, elterjesszen, forgalmazzon, tehát tulajdonképpen kiterjedjen az anyagi termelés körén messze túlra, tulajdonképpen a társadalmi tevékenység egész rendszerére, amelybe a saját specifikus termékét és tevékenységét ő maga kell beleépítse. A saját elhelyezkedése, a saját társadalmi beszervezkedése érdekében tulajdonképpen az egész környezetével, a társadalom totalitásával kell valamilyen értelemben számoljon az ökonómiai részrendszerek tervezése, cselekvése, irányítása.

Ez a totalitás, ami ilyen módon az ökonómiára rákényszeredik, a néprajztudomány hasznosítási terepévé válhat; sőt amint Sárkány előadásából kitűnt, bizonyos mértékig vált is már egyes országok néprajztudománya számára. A társadalomantropológia, éppen elég olyan tanulsággal szolgál a mai tőkés gazdaságoknak, amelyeket bizony mi még eddig a magunk építésében nem tudtunk hasznosítani, nem tudtunk a helyére tenni. És mennyivel tágabbak az antropológiai-néprajzi tudomány lehetőségei, mint amit egy tőkés gazdaság talaján lehetséges felfedni benne. Ha ez csakugyan így van, akkor a néprajznak ezek a lehetőségei az átalakuló szocialista gazdaság követelményeivel találkozva elkerülhetetlenül arra kell vezessenek, hogy a két egymásnak megfelelő forma valahol összekapcsolódjék és a néprajzban adott lehetőségek aktualizálódjanak, érvényre jussanak és a gyakorlatba menjenek át.

Bodrogi Tibor

Mivel az idő egy kissé előrehaladott, engedjék meg, hogy ezzel lezárjuk a vitát és Csanády elvtársnak társszervező szervünk részéről elhangzott hozzászólását mintegy zárszónak is tekintsem. Sok olyan gondolatot elmondott, ami bennünk is él ezzel a kérdéssel kapcsolatban. Aminek a tisztázását nem egy beszélgetésünk eddig is elősegítette.

Hogy egészen röviden szóljak valamit az elhangzott vitáról: én azt határozottan eredményesnek tekintem. Nemcsak a hozzászólások nagy számát, a konstruktív megnyilatkozásokat, hanem azt is, hogy 5 órától egészen 8 óráig úgy 90 százalékos arányban együtt maradtak a megjelentek. Ez arra mutat, hogy olyan témát vetettünk fel mai ülésünkön, ami valóban széles körű érdeklődésre tart számot.

Megvallom, én a magam részéről megelőzőleg kissé aggódtam. Némi pesszimizmus is volt bennem arra nézve, hogy a szakma hogyan fogadja majd ezt a klasszikus célkitűzéstől eltérő programfelvetést, és mi a véleményük ezekről az új szakmai szelekről.

Nem hiszem, hogy a szakmában — akár minálunk, akár külföldön — bármilyen pánikhangulat jogos lenne. Az elmúlt, mondjuk 40 év alatt, akármilyen változás is ment végbe a világ társadalmainak az összetételében, még maradt éppen elegendő feladat — ahogyan erre Barabás Jenő rámutatott — a következő 25 vagy akár 40 évre is, a klasszikus értelemben vett néprajztudomány továbbművelése számára.

Azt hiszem, valamennyiünknek — az előadóknak is — az a véleménye, hogy ennek műveléséről korántsem mondhatunk le. Ha viszont bőven akad munka e tradicionális néprajzi tevékenységterületen, akkor mi értelme van annak, hogy jelenkutatásról beszéljünk? Itt közbevetőleg hadd mondjam: ha jelenkutatásról szólunk, a „jelen"-en a mai állapotot, e szerint az egész fogalmon a vizsgálat időpontjában levő állapotnak a megismerését, jelenségeinek rögzítését és a kialakító okoknak a megmagyarázását értjük.

A jelenkutatás értelmét illetően pedig valahogy arról van szó, hogy mint a társtudományokban és az élet más területén is, szakmánknak elő kell készülnie arra az időszakra, amikor már utó-parasztság sem lesz — hogy Márkus István kitűnően találó kifejezését alkalmazzam — Magyarországon. Amikor jóformán világszerte komplex, az európai—amerikai kultúrkör jellegzetességeit mutató társadalmakkal állunk majd szemben. Úgy gondolom, hogy a jövőkutatás eredményeit számításba véve helyes az etnográfiának és az antropológiának az eddigi alapjaira, módszerére építve azokat az új célkitűzéseket megállapítani és azokat az újabb módszereket kidolgozni, amelyek a mi speciális tevékenységi körünkhöz tartoznak és amelyekkel egy olyan interdiszciplináris komplexusba beleilleszkedünk, aminek együttes működése nélkül társadalomtudomány sem minálunk, sem másutt nem képzelhető el a jövőben. Elegendő itt Lukács Györgynek egyik legutolsó megnyilatkozására gondolnunk, ahol a szociológiával kapcsolatban azt mondta, hogy a szociológia mint önálló szaktudomány tulajdonképpen nem létezik, csak abban az esetben, ha támaszkodik a közgazdaságtanra.

Ha ez a megállapítás kissé végletes is, én azt hiszem, az utóbbi években egyre világosabbá vált számunkra, hogy sem a néprajz klasszikus ágaiban, sem pedig egy újabban kialakuló ilyen antropológiai-etnográfiai együttesnek nevezhető megközelítésben a társtudományokkal való szoros együttműködést nem nélkülözhetjük.

Úgy látom, hogy a határ a mi szaktudományunk különböző ágazatai és nagyobb irányzatai között is egyre inkább elmosódik, így az antropológiai és az etnográfiai megközelítés között is. Ezért mertem én is antropológiai példával kezdeni rövid bevezetőmet, valamint ezt mutatja egy közelmúltban megjelent munka, éppen Fél Edit és Hofer Tamás „Proper Peasants" c. munkája is.

Magától értetődő, egy vitaüléstől nem várhatjuk azt, hogy konkréten kijelölje azokat a kutatási feladatokat, amelyeket végeznünk kell, vagy az ebben alkalmazható módszereket. Úgy látom azonban, hogy míg abban az alagútban, amibe a téma kitűzésével beléptünk, elinduláskor a másik végén meglehetős sötétség uralkodott, úgy vitánk, beszélgetésünk végére már mintha egy halvány fény derengene. És ha ennyire jutottunk egy ilyen háromórás ülés alkalmával, azt hiszem, nem végeztünk rossz munkát. Remélhetjük, hogy a konkrétabb megbeszélések és a már elkezdett és folytatandó munkák alapján egy év múlva már konkrétabb eredményekről is beszámolhatunk.

IRODALOM

Arensberg, C. M.:
Upgrading Peasant Agriculture: Is Tradition the Snag? Columbia Journal of World Business, 1967, Vol. 2. 63—69.

Barabás Jenő:
A Magyar Néprajzi Atlasz elvi és gyakorlati problémái. Ethnographia, 1957, LVIII, 609—626.

Bausinger, H.:
Folklorismus in Europa. Eine Umfrage.

Brundvand, Jan Harold:
The Study of American Folklore, New

York 1968. (The Folklore of Akademie-fejezet.)
Burszta, Jozef:
Traditionelle Volkskunde und Gegenwartsforschung, dargestellt am Beispiel der kulturellen Umwandlung in den Dörfern der polnischen Westgebiete. In: Jacobeit—Nedo, 1969, 93—105.
Burszta, Jozef:
Glówne tendencje rozwojowe kultury wsi na Ziemiach Zachodnich. Materialy Zachodniopomorskie, 1970, XIV, 369—381.
Dömötör Tekla:
Folklorismus in Ungarn. In: Zeitschrift für Volkskunde, 1969, 65.
Eisenstadt, Samuel N.:
Anthropological studies of complex societies, Current Anthropology, 1961, 2, 201—222.
Eisenstadt, S. M.:
Modernization: Protest and Change, Englewood Cliffs, N. J. 1966.
Ek, Seven B.:
Zur Volkskundlichen Erforschung der industriellen Perioden in Schweden. In: Jacobeit—Nedo, 1969, 43—50.
Erdei Ferenc:
A magyar paraszttársadalom, Bp. 1941.
Erdei Ferenc:
A mezőgazdasági népesség gazdasági-társadalmi viszonyainak alakulása a felszabadulás után. In: Tanulmányok a mai faluról, Budapest 1964, 11—51.
Faragó József—Ráduly János:
A népballadák egy romániai falu mai köztudatában, Ethnographia 1969, 504 kk.
Fél Edit—Hofer Tamás:
A kalotaszentkirályi kelengye. Kísérlet a tárgyi világ rendjének feltárására, Néprajzi Értesítő 51 (1969), 15—36.
Fél Edit—Hofer Tamás:
Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt. Eine ethnographische Untersuchung über das ungarische Dorf Átány, Göttingen 1972.
Fojtik, Karel:
Volkskundliche Erforschung der Stadt Brno. Methoden und Ergebnisse. In: Jacobeit—Nedo, 1969, 63—74.
Frankenberg, Ronald:
Communities in Britain. Harmondsworth. 1965.
Goldstein, Marcus S.:
Anthropological research, action and education in modern nations: with special reference to the USA. Current Anthropology, 1968, 9, 247—269.
Gunst Péter:
A mezőgazdasági termelés története Magyarországon. 1920—1938. Bp. 1970.
Halpern, Joel M.—Brode, John:
Peasant Society: Economic Changes and Revolutionary Transformation. In: B. J. Siegel—A. R. Beals (ed.): Biennial Review of Anthropology 1967, Stanford, 46—139.
Hanák Péter—Lackó Miklós—Ránki György:
Gazdaság, társadalom, társadalmi-politikai gondolkodás Magyarországon a kapitalizmus korában. In: Vita Magyarország kapitalizmuskori fejlődéséről, Budapest 1971, 13—86. (Értekezések a történeti tudományok köréből, új sorozat 55.)
Hävernick, Walter:
Grosstadt-Volkskunde in der Praxis. In: Populus Revisus, 1966, 101—105.
Hegedüs András:
Változó világ, Budapest 1970.
Hoppál Mihály:
Egy falu kommunikációs rendszere, Budapest 1970, MRT Tömegkommunikációs Kutatóközpontjának kiadása.
Index Enthnographicus 1961.
International Society for Folk-Narrative Research bukaresti kongresszusa, 1969 augusztusában.
Jacobeit, Wolfgang—Nedo, Paul (hrsg.)
Probleme und Methoden volkskundlicher Gegenwartsforschung, Berlin 1969.
Kardos László:
Egyház és vallásos élet egy mai faluban, Budapest 1969.
Katona Imre:
Parasztságunk életének átalakulása, Gyula 1962.
Kiss Lajos:
A szegény ember élete, Budapest é. n.
Kiss Lajos:
A szegény asszony élete. Budapest é. n.
Kramer, Karl S.:
Historische Methode und Gegenwartsforschung in der Volkskunde. Populus Revisus, 1966, 7—16.
Maday, Bela C.:
Hungarian Peasant Studies. In: Salzman, Zdenek (ed.): Cultural Anthropology in East Europe, Boston 1970, 43—63.
Moser, Hans:
Vom Folklorismus in unserer Zeit, ZfVk 58, 1962.
Mojzer Miklós:
Torony, kupola, kolonnád, Budapest 1971. (Művészettörténeti füzetek 1.)
MSZIB
A magyar szociológiai irodalom bibliográfiája, 1. Bp. é. n.
Nedo, Paul:
Zur Einführung. In: Jacobeit—Nedo, 1969, 9—16.
Ortutay Gyula:
Magyar népismeret, Budapest 1937.

Ortutay Gyula:
Fedics Mihály meséi, Budapest 1940.
Ortutay Gyula:
A mai magyar belső vándorlás és a néprajzi kutatás. In: Két előadás, Budapest 1947, 43—83.
Ortutay Gyula:
A magyar néprajztudomány elvi kérdései. Ethnographia, 1949, LX, 1—24.
Ortutay Gyula:
Variáns, invariáns, affinitás, Budapest 1962.
Ortutay Gyula:
A magyar népmesekutatás eredményei és feladatai. MTA I. Oszt. Közl. 1963. Néprajz és kulturális forradalom, MTA II. Oszt. Közl. 1951, 191—207.
Populus Revisus.
Beiträge zur Erforschung der Gegenwart. (Volksleben 14.), Tübingen 1966.
Revista de Etnografie si Folclor, Bucuresti, 351—347. 1971/5.
Skalniková, Olga—Fojtik, Karel:
Etnografie soucasnosti Vychodiska a vysledky. Cesky Lid, 1969. 56. 255—272.
Skalniková, Olga—Fojtik, Karel:
K teorii etnografie soucasnosti, Praha 1971.
Szabó István (szerk.):
A parasztság története Magyarországon a kapitalizmus korában, 1—2. Budapest 1965.
Szwengrub, Lili M.:
Bibliografia socjologii wsi polskiej. 1918—1965. Warszawa 1967.
Tokarev, Sergei A.:
Die Grenzen der ethnologischen Erforschung der Völker industrieller Länder. Ethnologica Europea, 1967, 1, 30—37.
Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen.
Voigt V.:
Vom Neofolklorismus in der Kunst. Acta Ethnographica 1970, 401 kk.
Wolf, Eric:
Kinship, friendship, and patron-client relations in complex societies. In: Banton, Michael (ed.) The social anthropology of complex societies. New York—Washington 1966, 1—22.
Zeitschrift f. Volkskunde 1969/I.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Helle Mária
A kézirat nyomdába érkezett: 1972. III. 25. — Terjedelem: 21 (A/5) ív
72.73368 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

Attila Ágh: Some Problems of Marx's Theory of Acquisition 305
Lenke Bizám: Industrial Democracy and Subjective Decisions 322
György Fukász: Technological Progress — „Blessing or Curse"? 338
Ágnes Heller: In the Shadow of Necessity 356
József Horváth: Towards a Deductive Theory of the Forms of Motion as Differentiated by the Direction of Motion 404
János Sipos: The „End" of Philosophy and the Function of Dialectical Materialism 417
Zádor Tordai: Community and the Illusion of Community. II. 437

REVIEW

Ferenc Varga: Some Problems of System Building in Musicology. (Comments on Lajos Bárdos' „Natural Systems in Musicology") 458
Kornél Solt: Remarks on Franz Loeser's „Deontik" 475
Ferenc Erős: Psyche and Personality. (Review of Lucien Seve's „Marxism and the Theory of Personality") 483
Imre Békési: Comments on Ágnes Erdélyi's Paper 492
Attila Ágh: A Bridge between Historical Materialism and Psychology. (Review of László Garai's Book „Society and the Dynamics of Personality") 494
Imre Ruzsa: Researches on Symbolic Logics in the Soviet Union II. 497
Problems of Ethnographical Research in Modern Societies 518

СОДЕРЖАНИЕ

Аттила Аг: Некоторые вопросы марксистской теории присвоения 305
Лешке Бизам: Производственная демократия и произвол в принятии решения ... 322
Дьёрдь Фукас: Технический прогресс — „благодать или бичь"? 338
Агнеш Хеллер: В тени необходимости 356
Йожеф Хорват: Попытка к дедуктивному изложению общефилософской теории о формах движения по направлениям 404
Янош Шипош: О „конце" философии и о функции диалектического материализма 417
Задор Тордаи: Общность и иллюзорная общность. Ч. 2-я. 437

ОБЗОР

Ференц Варга: Некоторые проблемы создания музыкальных систем. (Размышления над исследованием Лайоша Бардоша „Естественные звуковые системы") 458
Корнель Шолт: Замечания к книге Франца Лезера „Деонтика" 475
Ференц Эрёш: Психика и личность. (Рефлексии, вызванные книгой Люсьена Сэва „Марксизм и теория личности") 483
Имре Бекеши: Размышления над статьёй Агнеш Эрдейи 492
Аттила Аг: О попытке наведения мостов между историческим материализмом и психологией. (О книге Ласло Гараи „Динамика личности и общественное бытие") 494
Имре Ружа: Исследования символической логики в СССР. Ч. 2-я. 497
Проблемы этнографического исследования современности 518

Ára: 36,— Ft
Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535

PH 255

TIZENHATODIK ÉVFOLYAM

1972 / 5–6

5

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
SZIGETI GYÖRGYNÉ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
MÁTRAI LÁSZLÓ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:
ÁGOSTON LÁSZLÓ, FÖLDESI TAMÁS, FUKÁSZ GYÖRGY, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTÚR, KNOPP ANDRÁS, KÓNYA ISTVÁN, KOVÁCS FERENC, LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA, RUZSA IMRE, TŐKEI FERENC, WIRTH ÁDÁM, ZOLTAI DÉNES

1972/5—6

TARTALOM

Szíklai László: Plehanov öröksége 545
Szigeti József: Hegel és G. Cantor 573
V. Stoff: A tudományos megismerés empirikus és teoretikus szintjeiről 588
Rozsnyai Ervin: Objektum és szubjektum egységének kálváriája a polgári filozófiában 600
Pataki Ferenc: A kiscsoportkutatás dilemmái 625
Ludassy Mária: A filozófiától a forradalomig. Az ismeretlen Saint-Just 644
Kislégi Nagy Dénes: Ismerettan és szociológia 662
M. Kagan: Kísérlet az emberi tevékenység rendszerként való elemzésére 674
Hermann István: A kapitalista és a szocialista kultúra a jelenkorban 685
Gedő András: Történetiség és megismerés. (A hegeli és a marxi historizmus problémájához) 698
Falus Róbert: Hérakleitosz tanítása a harmóniáról. I. 714
Ágh Attila: Az elsajátítás formáinak dialektikája a tudományos-technikai forradalom perspektívájában 750

SZEMLE

Saint-Just: A természetről, a polgári állapotról, a politikai társadalomról, avagy a független kormányzat elveiről 779
Ruzsa Imre: Szimbolikus logikai kutatások a Szovjetunióban. III. 801
Szigetvári Sándor: Az ítélet intenzionális logikája. (Erdei László „Az ítélet dialektikus logikai elmélete" c. könyvéről) 809
Földesi Tamás: Hársing László „A tudományos megismerés és a plauzibilis következtetések logikája" című könyvéről 815
Gondi József: Megjegyzések a világ megismerhetőségének egyfajta értelmezéséről 818
Müller Antal: G. Szvecsnyikov: Az okság és az állapotok kapcsolata a fizikában 822
Szerbin Pál: Gondolatok Szamuely László „Az első szocialista gazdasági mechanizmusok (Elvek és elméletek)" című könyvéről 826
Beőthy Ottó: Egy Lukács-kiadvány margójára 829

A szerkesztőség címe:
Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—795
Szerkesztőségi napok: hétfő és péntek

A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.

PLEHANOV ÖRÖKSÉGE*

SZIKLAI LÁSZLÓ

A burzsoázia és a proletariátus színrelépése óta a világtörténelem és különösen Európa történetének óráját a forradalmakhoz kell igazítani. A Párizsi Kommünt követő időszakban mindinkább láthatóvá vált a nyugat- és kelet-európai fejlődés közötti egyenlőtlenség, fáziseltolódás. *Marx* tanításának sorsfordulóiról írt vázlatában *Lenin* így jellemezte az 1871 utáni helyzetet: „A Nyugat befejezte a polgári forradalmakat. A Kelet még nem érett meg rájuk."[1]

Az 1871 és 1904 közötti időszak Oroszország számára a forradalom „előtt"-je, ekkor érnek meg a polgári átalakulás gazdasági-társadalmi feltételei. A kapitalizmus gyors térhódítása a termelés valamennyi ágazatában új körülményeket teremt, melyek között a hetvenes évek munkásmegmozdulásaiból, ösztönös bérharcaiból rövid húsz esztendő leforgása alatt kifejlődik a szervezett munkásmozgalom.

A kapitalizálódás folyamata Oroszországban sajátos viszonyok között megy végbe. A tőkés fejlődés általános tendenciái azonban a fáziseltolódás, a feudális maradványok, az 1861-es felemás jobbágyreform következményei — a nagybirtok fennmaradása, a megváltások rendszerének bevezetése, a faluközösségekben folyó kisparcellás földművelés — ellenére megegyeznek; a kapitalizmus objektív törvényei az orosz sajátosságok között is utat törnek. A társadalmi változások reális alternatívája Lenin szerint nem a nyugati-kapitalista és az orosz nem-kapitalista út között állt fenn, hanem az oroszországi kapitalizmus kibontakozásának lehetőségein belül. A döntő kérdés az volt, hogy *hogyan megy végbe a kapitalizálódás*, s a számos lehetséges forma közül végül is egy junker típusú kapitalista agrárrend kerül ki győztesen (mely hosszú időre képes konzerválni a hűbéri vonásokat), vagy a földesúri birtokrendszer forradalmi szétzúzása véglegesen eltünteti a feudális maradványokat. Lenin ez utóbbi lehetőséget mind a munkás- és parasztтömegek életkörülményei, mind pedig a szocializmus perspektívája szempontjából kedvezőbbnek tekintette.

A nyugati és az orosz fejlődés összefüggésének problémája a narodnyikok ideológiájában gyökeresen másképp tükröződött. A narodnyik hamis tudat az országot abszolút elmaradottnak, az európai fejlődés után kullogónak gondolta, a jövő szocialista alapjait illetően pedig (föld- és faluközösség) a burzsoá Nyugat előtt járónak képzelte. Ebből adódott a „különös" orosz út és az „általános" nyugati fejlődés hamis szembeállítása, az az utópia, hogy a szocializmus létrejöhet a tőkés barbarizmus, az individualizmus, a gyilkos konkurrenciaharc elkerülésével, ha sikerül változatlanul megőrizni a közösségi-patriarchális viszonyokat.

* „Válogatott filozófiai írásai" (Kossuth Könyvkiadó 1972) megjelenése alkalmából.

[1] Lenin Összes Művei, **23**, Kossuth Könyvkiadó 1969, 2.

A marxizmus történetének ebben a periódusában felmerülő problémák az adott történelmi helyzetből, annak tudatosításából következnek. A forradalmak utáni Európa csendes. Lenin rendkívül pontos jellemzése szerint a forradalom a társadalom különböző osztályait „minden országban *cselekvésükben* mutatja meg". A következő periódus a munkásosztály számára az „erőgyűjtés", a cselekvésre való felkészülés, a „mi a teendő?" meghatározásának ideje. 1848 bebizonyította, 1871 megerősítette, hogy a marxizmus *nem egy* a szocialista tanok közül, és a munkásság a cselekvés megtanulását *kizárólag* tőle várhatja. Az orosz munkásmozgalomban ekkor válik szükségszerűvé a forradalmi párt megteremtése (az önálló munkáspártok Nyugaton már 1848 és 1871 között létrejöttek), a narodnyik ideológia elleni harc (melyhez hasonló eszmerendszerek Nyugaton már haláltusájukat vívták), a marxizmus elterjesztése. A mozgalomban meghatározásra váró feladatok vezettek el ahhoz a kérdéshez, hogy mit és hogyan kell elsajátítani Marx és Engels műveiből, hogyan kell eszméiket az orosz viszonyokra alkalmazni. A marxi—engelsi örökség és a munkásosztály soronlevő tennivalói között fennálló kapcsolat értelmezésében Európa „békés" korszakának végén először jelentkezett a revizionizmus és az opportunizmus.

A fejlődés következő szakaszának (1905—1917) legfőbb jellegzetessége, hogy Oroszország a permanens forradalom korába lépett. A polgári demokratikus, majd az első győztes szocialista forradalom megváltozott világhelyzetben, az imperializmus, az imperialista világháború feltételei között ment végbe. Oroszországban „összetorlódott" a történelem; kiderült, hogy az előző évtizedekben lezajlott gazdasági és politikai változások nem egyszerűen a polgári átalakulást készítették elő, hanem egyben a szocialista forradalmat. Az új történelmi helyzet konkrét marxista elemzése a forradalmi gyakorlat szempontjából elengedhetetlenné vált. Az orosz szociáldemokrácia körében felvetődő elméleti problémák szükségszerűen a *taktika* körül kristályosodtak ki; előtérbe nyomult mindaz, ami a forradalmak, az imperialista háború jellegét érintette. Ezt tette szükségessé az orosz szocializmus időleges visszaesése a párt 1908-ban kezdődő válsága idején, a reakció éveiben — mint erre Lenin 1910-ben felhívta a figyelmet. Ugyanakkor bebizonyosodott, hogy a mozgalomhoz csatlakozó kispolgári és értelmiségi rétegek, amelyek helyzetük tudatosításánál nem kerülhették ki a marxizmust, a felkészülés, majd a polgári demokratikus forradalom idején nagyon egyoldalúan, torz formában sajátították el, sokszor csak szajkózták az egyes „jelszavakat", a taktikai kérdésekre adható válaszokat, de ezek marxista kritériumait nem értették meg. A burzsoá filozófia behatolt a szocialista mozgalomba, a „machista ragály" a bolsevikok köréből is áldozatokat szedett.[2]

*

Georgij Valentyinovics Plehanov pályájának íve átfogja mindkét korszakot. Politikai tevékenysége, elméleti munkássága tükre a világtörténelem egyik legjelentősebb fordulatának. Tükre elsősorban azért, mert filozófiai, gazdaságtani, esztétikai munkáiban birokra kelt az európai valóság, az orosz társadalom fejlődéséből fakadó szinte valamennyi elméleti problémáival, kísérletet tett arra, hogy kora minden kihívására válaszoljon. A plehanovi életmű annyiban is a történelem tükre, hogy a benne fellelhető válaszok éppen olyan ellentmondásosak, mint az a korszak, amelyben születtek.

[2] Lenin Összes Művei, **20**, Kossuth Könyvkiadó 1969, 73.

A marxizmust a változó társadalmi-történelmi feltételek között mindig újra és újra el kell sajátítani. A marxista világnézet lényegéből adódik azonban, hogy a hozzá vezető utak nincsenek és nem is lehetnek előre kijelölve; ezeket csak a marxistává válás során lehet feltörni. Lenin ezt a folyamatot nevezte a marxizmus „kikínlódásának". Plehanov számára adva volt minden objektív (történelmi) és szubjektív feltétel (értve ezen nagy műveltségét, filozófusi-történészi felkészültségét, a munkásmozgalomban elfoglalt helyét, szubjektív azonosulását a szocializmus ügyével) ahhoz, hogy az egyik legnagyobb marxista gondolkodóvá váljon. A marxizmus elsajátításának és művelésének ebben a történelmi időszakban valóban két *tipikus* útja kínálkozott: a plehanovi és a lenini. Az, hogy a plehanovi út — tipikussága és a ténylegesen adott lehetőségek ellenére sem bizonyult történelmileg adekvátnak — a *szó marxi értelmében vett tragédia*, vagyis mélyén nem egyszerűen „személyes tévedés" húzódik meg.

Két fontos következtetés vonható le ebből. Először is az, hogy Plehanov helyének kijelölése a marxizmus történetében nem oldható meg „kiemelt" besorolásával a II. Internacionálé teoretikusai közé, hanem csak a jelzett ellentmondás okainak feltárása útján. Munkásságának értékelését pedig csak Lenin örökségével összehasonlítva végezhetjük el. Ez utóbbit illetően azonban számunkra teljesen elfogadhatatlan Lenin mai kritikusainak, pl. G. Petrovicnak és M. Filipovicnak az a nézete, hogy Plehanov mint „teoretikus", mint Engels-tanítvány különbözött a „gyakorlati politikus", Hegel-stúdiumokban elmélyülő Lenintől.

A másik fontos következtetés, hogy Plehanov útja, éppen tipikussága miatt, eredményeivel és kudarcaival együtt ma is tanulságos. Tanulságos kudarca, hogy a marxi forradalmi elmélet birtokában (annak általános tételeire hivatkozva) került szembe a megváltozott történelmi körülmények között egyedül lehetséges lenini forradalmi gyakorlattal, melynek előkészítéséért a korábbiakban olyan sokat tett; hogy *megrekedt két történelmi korszak határán* és nem tudta levonni a polgári és szocialista forradalom dialektikájából következő taktikai-filozófiai tanulságokat, a változó társadalmi valóság fényében újra elsajátítani a marxizmust. Tévedése azért „világtörténelmi", mert Oroszországban a klasszikus polgári forradalom lehetősége fennállt, de csak „elvontan", a polgári forradalom konkrétan nem valósulhatott meg a *polgárság* forradalmaként.

Plehanov életművének tanulmányozása nemcsak a marxizmustörténet egy fejezetének mélyebb megismerése szempontjából jelentős. Eredményei sem pusztán a munkásosztály világnézete elterjesztésének és materialista alapjai védelmezésének példája. A plehanovi hagyaték aktualitása abban rejlik, hogy szinte egymagában megtestesíti mindazokat a nehézségeket, amelyek abból következnek, hogy *a marxizmushoz vezető utak különbözők, koronként változók ugyan, de csak egyetlen marxizmus létezik*, melyet mindig a változó történelmi valóság faggatásával, a gyakorlat és az elmélet, a filozófia és a politika valóságos összefüggéseinek helyes felismerésével lehet kiküzdeni.

Plehanov életművének teljesebb ismerete hozzájárulhat a marxista filozófia jelenleg folyó önvizsgálatához, öntudatosodási folyamatának fejlődéséhez. Különös figyelmet érdemel ez utóbbi szempontból, hogy örökségének megítélése milyen változásokon ment keresztül, mit tartottak és tartanak belőle érvényesnek, milyen természetű kritikával közelítették meg. Ez egyben segítséget nyújt ahhoz, hogy az életmű egyes korszakainak, ellentmondásainak problémáiban jobban eligazodjunk.

A Plehanov-irodalomban máig is legelterjedtebb felfogás szerint (melynek hagyományai a harmincas évek közepéig nyúlnak vissza) munkássága három szakaszra bontható. Az első, pályakezdő szakaszban, 1875-től az 1880-as évek elejéig, narodnyik nézeteket vall. A fiatal narodnyik buntár két ízben is a „nép közé megy", majd főleg falusi származású munkások körében agitál. A „Zemlja i Volja" nevű titkos narodnyik szervezet kettészakadása után 1879-ben a „Csornij Peregyel" tagja lesz. A cári rendőrség üldözése elől 1880-ban külföldre menekül és ezzel kezdetét veszi harminchét éven át tartó emigrációja. Miután jobban megismerkedik a marxista irodalommal, leszámol narodnyik múltjával és 1883-ban Genfben megalakítja a „Munka Felszabadítása" nevű első orosz marxista csoportot.

A második szakasz, Plahenov „marxista" korszaka, 1883 és 1903 közé esik. Ekkor születnek legjobb írásai, amelyek közül különösen kiemelkedik „A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez" (1895). Végül a harmadik: a „mensevik" szakasz, amely az OSZDMP II. kongresszusa után kezdődik és 1918-ban bekövetkezett haláláig tart. Plehanov politikai állásfoglalásainak legfőbb jellemzője ekkor a taktikai opportunizmus; hibásan ítéli meg az 1905-ös polgári demokratikus forradalmat (túlbecsüli a liberális burzsoázia szerepét, s úgy véli, hogy a munkásoknak „nem kellett volna fegyvert fogni"); a világháborúval kapcsolatban a nemzetközi szociáldemokrácia többségével együtt szociálsoviniszta álláspontra helyezkedik; elítéli az Októberi Szocialista Forradalmat. Politikai hibái rányomják bélyegüket filozófiai munkáira is.

Az ismertetett felosztás, mely kétségtelenül tényekre épül és vitathatatlanul tartalmaz valóságos mozzanatokat, a negyvenes évek végére olyan sztereotip sémává merevedett, mely Plehanov pályájának egészét hamisan értelmezi. A séma védelmére és alátámasztására persze mindig készen álltak preparált, helytől és időtől függetlenített Lenin-idézetek. Egyetlen történeti adalékkal jól érzékeltethető, hogy már Plehanov „marxista" korszakában is felmerültek *politikai* jellegű problémák. Lenin 1900-ban „Hogyan történt, hogy egy hajszál híján kialudt a ‚Szikra'?" c. írásában korántsem egyszerűen Plehanov jellembeli fogyatékosságainak drámai leírását nyújtja, nemcsak személyes csalódásáról („ideálunk porba hullott"), az orosz szociáldemokrácia „öreg" és fiatal generációja közötti ellentétekről számol be megrendítően, hanem egyúttal arról tudósít, hogy „a folyóirat taktikájával kapcsolatos kérdésekben is voltak ‚súrlódások'".[3] Ezek elsősorban *Sztruvéhoz*, az „ökonomistákhoz" való viszonyt, általában a folyóirat hasábjain folytatandó polémáit, a szerkesztőségi nyilatkozattervezet tartalmát érintették. A „súrlódások" mégsem akadályozták meg Lenint abban, hogy egy évvel később az „Iszkra" szerkesztősége nevében szívvel-lélekkel csatlakozzon Plehanov huszonötéves forradalmi tevékenységének nemzetközi megünnepléséhez.

Egy másik példa. A „mensevik" korszakban elkövetett minden politikai vétség leghatározottabb elítélése *után*, *1921-ben* Plehanov filozófiai munkásságának egészét értékelve írta Lenin ezeket a jól ismert, annyiszor idézett sorokat: „*nem válhat* öntudatos, *igazi* kommunistává az, aki nem tanulmányozza — igenis *tanulmányozza* — Plehanov valamennyi filozófiai írását, mert ez a marxizmus egész nemzetközi irodalmának a legjava".[4]

[3] Lenin Összes Művei, **4**, Kossuth Könyvkiadó 1964, 312.
[4] Lenin Művei, **32**, Szikra 1953, 87.

A „marxista" és „mensevik" szakasz szembeállítása (mely különböző vonatkozású fogalmakat egymás mellé téve eleve megszünteti a felosztás egységes alapját) tarthatatlan, már csak azért is, mivel azonosságot, mechanikus oksági viszonyt állít fel a filozófiai nézetek és a politikai magatartás között; ez utóbbi befolyását tekinti egyoldalúan determinálónak ahelyett, hogy korszakonként változó *ellentétes egységüket* venné figyelembe. Nem az életmű egészét tartja problematikusnak; az ellentmondásokat szétosztja különböző periódusok között. Így alakul ki azután az a meghökkentő kép, mely szerint a „marxista" Plehanov elkövetett ugyan egy-két hibát a marxista filozófia kifejtésében, de még marxista volt. A „mensevik" Plehanov filozófiája helyenként ugyan marxista, ám a taktikai opportunizmus hatása alatt mégiscsak mechanikus, feuerbachiánus materialistává fajult. A bocsánatos bűn a bűnbeesés után enyhítő körülménnyé válik.

Koronként és szerzőnként eltérő módon magyarázzák a plehanovi életmű ellentmondásosságát. *Molnár Erik* pl. a harmincas évek közepén írt cikkében („Plehanov és a dialektika") a kispolgári környezet nyomásának tulajdonítja, hogy Plehanov a helyes útról letérve élete végén a cári imperializmus szolgálatába szegődött. Arra a kérdésre válaszolva, hogy „hol van az ideológiai kapcsolat a két nyilvánvaló ellentét, Plehanov a marxizmus tanítómestere és Plehanov a kispolgári szocialista között?", arra a következtetésre jut, hogy az ellentét oka: Plehanov nem értette meg „a dialektikus gondolkodás szabályait",[5] vulgármaterialista tévedéseit a dialektikus és formális logika viszonyának helytelen értelmezése magyarázza. Molnár Erik kritikája arra az elvre épül, hogy a marxizmus lényege a dialektika mint elmélet, mely azonos a formális logikát is magában foglaló dialektikus logikával. Bírálatában, mely kizárólag „A marxizmus alapvető kérdései"-t idézi, Plehanov filozófiája tulajdonképpen csak koncepciója megsértésének, valamint „az ellentétek azonosságának" példája.

A jelenlegi Plehanov-irodalomban találkozunk olyan felfogással, amely a „marxista" és a „mensevik" szakaszt kifejezetten *művek* tükrében állítja szembe. Ezek szerint „A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez" marxista mű, „A marxizmus alapvető kérdései" azonban, mely 1907-ben a forradalmi munkásmozgalommal való szakításhoz vezető gyakorlat hatása alatt született, „gyökeresen" más képet mutat: a marxizmus naturalista-szcientista interpretációját. Plehanov, úgymond, itt nem tesz különbséget Marx, Feuerbach és Spinoza materialista filozófiája között; a termelőerőket a földrajzi körülményekből vezeti le. Ebben a véleményben nem kis szerepet játszik A. Gramsci kritikája az „Alapvető kérdések"-ről, melyre még visszatérünk.

Nézzük most meg röviden, hogy mit mutatnak a tények. Plehanov *már 1898-ban*, a „Bernstein és a materializmus" c. cikkében kifejtette, hogy Marx és Engels kritikája „nem érinti a feuerbachi materializmus alapvető álláspontját", és hozzátette: „minthogy pedig Feuerbach álláspontja egy spinozista álláspontja volt, világos, hogy Engels ezzel azonos filozófiai álláspontja sem lehetett más".[6] Hasonlóképpen idézhetnénk a „Cant contra Kant" (1899) megfelelő helyeit. A földrajzi környezet szerepének túlbecsülését illetően sem „gyökeresen" új Plehanov felfogása. Elegendő figyelmesen végigolvasni „A mo-

[5] Molnár Erik: „Dialektika", Szikra 1945, 20—21.

[6] G. V. Plehanov: „Izbrannije filoszofszkije proizvegyenyija.", t. II. Goszpolitizdat M. 1956, 359—360.

nista" ötödik fejezetét („A modenr materializmus"), hogy meggyőződhessünk arról, hogy a földrajzi környezet és a társadalmi fejlődés összefüggésének elemzése itt sem problémamentes.[7]

Plehanov egész társadalomfilozófiáján végighúzódó kérdésről van tehát szó, amiről tanúskodik Hegel halálának hatvanadik évfordulójára írt cikke is. Ezért nem állja meg a helyét a Plehanov „elméleti és gyakorlati pálfordulásáról" alkotott elképzelés, mely „evolúciójával" szeretné példázni a praxis-filozófia cserbenhagyásának következményeit.

A dogmatizmus időszakát a plehanovi örökség lebecsülése, jelentőségének tagadása jellemezte. *Sztálin* már 1924-ben „A leninizmus alapjairól" tartott előadásaiban kijelentette, hogy Plehanov semmit se tett a szubjektív idealista áramlatok kritikája érdekében. „Ismeretes — mondotta —, hogy éppen Lenin volt az, aki a maga idejére vonatkozólag ezt a feladatot a ‚Materializmus és empiriokriticizmus' című kitűnő könyvével teljesítette. Ismeretes, hogy az a Plehanov, aki szeretett Lenin filozófiai ‚közömbösségén' tréfálkozni, még csak arra sem szánta rá magát, hogy komolyan hozzáfogjon e feladat megvalósításához."[8]

Fel sem merülhet az a gondolat, hogy Sztálin nem ismerte Plehanovnak *Bogdanov* ellen írt cikkeit, *Lunacsarszkijjal* és az istenépítőkkel folytatott vitáját. Rendkívül jellemző, de a fentiek alapján teljesen érthető, hogy később ezeket a munkákat az SZK(b)P történetének rövid tanfolyama egy kézlegyintéssel intézte el: „A marxisták halaszthatatlan feladata volt, hogy megadják a kellő választ ezeknek a marxi elmélet terén elfajzott elemeknek, lerántsák róluk az álarcot, teljesen leleplezzék őket s ilymódon megvédjék a marxista párt elméleti alapjait. Azt lehetett volna hinni, hogy ennek a feladatnak elvégzését Plehanov és mensevik barátai veszik kezükbe, akik a ‚marxizmus ismert teoretikusainak' tartották magukat. Ezek azonban beérték azzal, hogy megírtak egy-két jelentéktelen tárcaszerű bíráló cikket s azután félrevonultak."[9] Már a hangvételből is kitűnik, hogy Plehanov értékelésében *kizárólagossá vált a sematikusan alkalmazott politikai szempont*. A húszas évek végén és a harmincas évek elején a szovjet filozófiában indokoltan folyt a harc a teoretikus Lenin, a *lenini filozófiai hagyaték* elismertetéséért. Akkoriban jogos bírálat érte a filozófiában és a művészetelméletben az egyik legbefolyásosabb irányzatot, a vulgáris szocioló giát, melynek képviselői között sok Plehanov-tanítvány volt. *V. Pereverzev' A. Gyeborin, Akszelrod-Ortodox, V. Fricse* tanítójukra mint a marxizmus klasszikusára hivatkoztak, amiben nem az elfogultság játszotta a fő szerepet, hanem a kor átlagos ítélete. A lenini filozófia jelentőségét nem érzékelték, nem ismerték fel. A „Filozófiai füzetek" először csak 1929—1930-ban jelent meg, ugyanakkor 1922-ben *D. Rjazanov* szerkesztésében megkezdődött Plehanov „Művei" nagyszabású, végül is 24 kötetet számláló publikálása.[10]

Sztálinnak kétségtelenül volt része a Lenin „filozófiai közömbösségéről" elterjedt mítosz kiszorításában, ám (főleg a későbbiekben) elsősorban politikai-prakticista szándékok vezették a plehanovi örökség diszkreditálásában, Lenin i ntencióival teljesen ellentétes, hamis megítélésében, a Plehanov-tanítványok

[7] Lásd Plehanov: „A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez", Szikra 1950, 142—149.

[8] Sztálin: „A leninizmus kérdései", Szikra 1949, 25.

[9] „A Szovjetunió Kommunista (bolsevik) Pártjának története", Szikra 1950, 125.

[10] G. V. Plehanov: „Szocsinyenyija", t. I—XXIV. Goszizdat M.—L. 1922—1927. Insztitut K. Marksza i F. Engelsza.

elleni fellépésben. Különösen egyértelművé vált ez 1937 után, a filozófiai viták politikai vádaskodássá fajulásával, majd a „Pod znamenyem markszizma" c. folyóirat megszüntetésével. A sztálini szellemű értékelés szükségszerű paradoxona, hogy ennek az időszaknak a filozófiai alapvetése inkább *plehanovizmusnak, mintsem leninizmusnak bizonyult*. Erre a paradoxonra *Mihail Lifsic* hívta fel a figyelmet: „bármilyen sok, gyakran igaztalan vád érte is Plehanovot irodalmunkban, a harmincas-negyvenes években — írta — az úgynevezett dogmatizmus igen nagy mértékben a marxista dialektikának éppen a plehanovi felfogását állította helyre (persze erősen sematizált formában) a lenini hagyaték rovására".[11]

Ilyen előzmények után nem véletlen, hogy a marxizmus dogmatikus torzulásainak kritikája a szovjet irodalomban jelentősen módosította a korábbi Plehanov-képet is. A marxizmus történetének elemzése felé forduló érdeklődés, az „autentikus" marxi—lenini koncepcióhoz való visszatérés igénye egyben megteremtette egy reálisabb értékelés feltételeit. Természetesen ez nem jelentette azt, hogy egy csapásra eltűntek a régi sémák; sőt megjelent egy olyan hamis aktualizálás is, mely Plehanov egyes műveiben (elsősorban „A személyiség történelmi szerepéről" című műben) keresett és „talált" adalékot a személyi kultusz bírálatához. V. Fomin Plehanov „Válogatott Filozófiai Művei" első kötetéhez írt előszavában ezt olvashatjuk: „Plehanov a 90-es évek közepén ragyogó bírálatát adta a személyiség idealista kultuszának és tisztázta a nép és a személyiség történelmi szerepéről szóló tanítást. Plehanov marxista művei jelenleg is segítséget nyújtanak a személyi kultusz még meglevő maradványainak felszámolásáért folytatott harcban."[12] S hogy Fomin történelmietlen nézete egyáltalán nem egyedi, perifériku s, bizonyítja *B. Csagin* ugyanennek a kiadványnak második kötete elé írt bevezetője, melyben szóról szóra megismételte ezt a gondolatot.[13]

Egy másik, egészségesebb tendencia a közelmúltban fellendülő szociológiai és szociálpszichológiai kutatások során bontakozott ki. Képviselői hasznosították Plehanovnak azokat a megfogalmazásait, melyek az alap és a felépítmény közötti közvetítő „instanciákra", a társadalmi tradíciók, előítéletek és szokások szerepére, valamint a tudatformák funkcionális összefüggéseire vonatkoznak.

*

A plehanovi életmű sorsfordulóit követve nem kerülhetjük ki azt a kérdést, hogy mit jelent a *plehanovi ortodoxia*?

Az orosz marxisták *tanítványoknak* nevezték magukat. Az elnevezésnek számos történeti, politikai, publicisztikai vonatkozása van, melyeket itt nem elemezhetünk. A fogalom relevanciájára hívjuk fel csupán a figyelmet, arra, hogy nem pusztán a cenzúrát félrevezető fedőnév, hanem egyesíti magában az 1872—1904 közötti viszonyok elméleti-gyakorlati konzekvenciáit; utal a 60-as és 70-es évek forradalmi-demokratikus, valamint narodnyik hagyományainak szembesítésére a marxi—engelsi örökséggel.

[11] M. Lifsic: Lunacsarszkij esztétikája. Bevezetés helyett. Lásd A. V. Lunacsarszkij: „Válogatott esztétikai munkák", Kossuth Könyvkiadó 1968, 27.

[12] V. Fomin: Plehanov i jevo rolj v razvityii i obosznovanyii filoszofii markszizma. Plehanov: „Izbrannije . . . " t. I. 33.

[13] Lásd B. Csagin: Zascsita i obosznovanyije dialekticseszkovo i isztoricseszkovo materializma v borbe protyiv revizionyizma. Plehanov: „Izbrannije . . . " t. II. 17.

Plehanov „tanítványnak" tartotta magát; hívei és ellenfelei egyaránt Marx és Engels ortodox tanítványának nevezték. Jogosan. A plehanovi ortodoxia tartalmának feltárásához (különösen ma, az „ortodoxia-kritika" virágzása, a marxista filozófia polgári értelmezésének „új hulláma" idején) szükséges általánosabban is szólni az ortodoxia fogalmáról, melynek a marxizmuson belül is változó jelentést tulajdonítottak.

Először A. Gramsci idevágó nézeteit idézzük fel,[14] aki a kérdést a marxi elmélet sorsával összefüggésben vizsgálta „Néhány probléma a gyakorlat filozófiája tanulmányozásával kapcsolatban" c. vázlatában. Értékelése nemcsak érinti Plehanovot, hanem jelentősen befolyásolja az életművéről *jelenleg* kialakult képet.

Elöljáróban meg kell jegyeznünk, hogy Gramsci csupán Plehanov *egyetlen* művét, „A marxizmus alapvető kérdései"-t ismerte.[15] Kritikájának kiindulópontja, hogy a marxi filozófia önállóságát és eredetiségét elismerő Labriolával szemben két uralkodó irányzat érvényesült. Az egyik, „az úgynevezett ortodox irányzat, melyet Plehanov képvisel (Vö. *A marxizmus alapvető kérdései*), s amely minden ellenkező állítása ellenére is valójában a vulgármaterializmusba esik vissza. Nem jól vetette fel a gyakorlat filozófiája megalapítójának gondolkodásával kapcsolatban e gondolkodás ‚eredetének' problémáját: M[arx] filozófiai műveltségének (valamint az őt közvetve és közvetlenül formáló általános filozófiai környezetnek) a beható vizsgálata kétségkívül szükséges, de csupán mint előfeltétele a sokkal fontosabb munkálatnak: saját ‚eredeti' filozófiája tanulmányozásának, amely filozófia nem merül ki néhány ‚forrásban', valamint a személyes ‚műveltségben' . . . Plehanov problémafelvetése tipikusan a pozitivista módszerre jellemző. . ."[16] A másik tendenciát, melyet önmaga ellenpólusaként az „ortodox" irányzat hozott létre, a marxizmusnak Kanttal vagy más nem-materialista elméletekkel való kiegészítése képviseli.

Nézzük meg röviden, hogyan vetődik fel a források problémája magánál Gramscinál. A gyakorlat filozófiájának forrásaira történő redukálása ellen tiltakozva teljes joggal hivatkozik Marx és Engels konstruktív tevékenységére, nézeteik forradalmian új jellegére. Az ortodoxia egyik alapvető hibájának általában éppen azt tartja, hogy nem veszi figyelembe ezt a visszavezethetetlenséget, vagyis azt, hogy „. . .a spinozizmus, feuerbachizmus, hegelianizmus, a francia materializmus semmiképpen sem lényeges részei a gyakorlat filozófiájának, ez nem is vezethető vissza rájuk. . ."[17] Gramscinak kétségtelenül igaza van, amikor azt hangsúlyozza, hogy a marxizmus „elegendő önmagának", nincs szüksége „heterogén támasztékokra" és az ortodoxia valóságos tartalmának az

[14] Lukács György eszméi a húszas években sok tekintetben megegyeztek Gramsci felfogásával.

[15] Minden valószínűség szerint az M. Nachimson fordításában készült német kiadást („Grundproblemen des Marxismus", J. H. W. Dietz Verlag, Stuttgart 1910) olvasta. — Gramsci ismereteinek hézagosságára vonatkozó megállapításunkat nemcsak arra alapozzuk, hogy írásaiban csak az „Alapvető kérdések"-re hivatkozik, hanem arra is, hogy pl. a plehanovi ortodoxiát élesen szembeállítja Labriola irányzatával. Közismert ugyanakkor, hogy Plehanov 1897-ben „A materialista történetfelfogásról" szóló művében lényegében közösséget vállalt a „Tanulmányok . . . " szerzőjével, aki ezt ugyanabban az évben, július 21-én kelt levelében köszönettel nyugtázta. Az is biztosra vehető, hogy Gramscinak nem volt lehetősége megismerkedni Plehanovnak a II. Internacionálé kantiánusait és a machizmust bíráló cikksorozatával, valamint nagyobb történeti munkáival.

[16] Antonio Gramsci: „Filozófiai írások", Kossuth Könyvkiadó 1970, 142—143.

[17] Ugyanott, 226.

új világnézet *forradalmi eredetiségét* kell tekinteni. Ugyanakkor nem mehetünk el szó nélkül amellett sem, hogy bár jelen van nála a kontinuitás gondolata — a gyakorlat filozófiáját a világtörténelmi fejlődés momentumának tekinti —, a filozófiai források kérdését jórészt Marx életrajzának problémakörébe utalja. A fent idézett sorok előtt írja: „Annak a tévedésnek, hogy a gyakorlat filozófiájának alapjául egy általános filozófiát keresnek, s ezzel burkoltan megtagadják tőle a tartalmi és módszerbeli eredetiséget, egyik oka — úgy tűnik — a következő: a gyakorlat filozófiájának forrásaival és alkotórészeivel összetévesztik a filozófia megalapítójának személyes filozófiai műveltségét... Egy olyan ember filozófiai kultúrájának tanulmányozása, mint Marx volt, nemcsak érdekes, hanem szükséges is, ám ne felejtsük el, hogy ez kizárólag szellemi életrajza rekonstruálásához tartozik..."[18] Gramsci természetesen elismeri, hogy a marxizmusban mint előkészítő „mozzanatok" szintetizálódtak a német elmélet, a francia politika és az angol gazdaságtan, de az általa tételezett szintézisből lényegében kimarad a *materializmus* hagyománya. (A klasszikus német filozófia örökségét nála kizárólag Hegel jelenti, amit mutat az a megjegyzése, mely szerint bizonyos tekintetben a gyakorlat filozófiája = Hegel + David Ricardo.) A marxizmus filozófiai előzményeinek értelmezésével, szűkítésével *is* összefügg tehát Plehanov elmarasztalása, valamint az, hogy az „ortodox" irányzatot mint a gyakorlat filozófiájának a materializmussal való azonosítását, materialista revízióját fogja fel.[19]

Plehanov, aki szembeszállt a marxizmusnak mind ökonomista-historicista redukciójával, mind bernsteini—schmidti kiegészítésével, Gramscitól eltérően rendkívül erőteljesen húzta alá a marxi filozófia kapcsolatát a *materializmus klasszikus hagyományaival*, s éppen e filozófia létezését megkérdőjelezőkkel szemben bizonyította, hogy a marxizmusnak *van*, mégpedig minden idealizmust tagadó materialista filozófiája. „Miért kell a marxizmust ezzel vagy azzal a filozófussal ‚kiegészíteni'? — tette fel a kérdést —. Ennek szükségességét rendszerint azzal szokták indokolni, hogy Marx és Engels sehol sem fejtette ki filozófiai álláspontját. Ez az indokolás persze ellentétes a valósággal."[20] Plehanov pozíciója a fentiekben kiemelt szempontból teljesen megegyezik Leninével, aki szintén úgy tartotta, hogy Marx filozófiája a következetesen „végigvitt filozófiai materializmus". Nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a plehanovi életműben történeti okokból következően előtérben áll a szubjektív idealizmus különböző válfajaival (szubjektív szociológia, kantianizmus, machizmus, empiriomonizmus) vívott harc és a kispolgári anarchista-aktivista, a tevékenységnek ugyancsak szubjektivisztikus felfogására épülő elméleti és gyakorlati tendenciáinak bírálata, ami nem jelenti azt, hogy nem szállt szembe a vulgáris ökonómiai materializmussal.[21]

[18] Ugyanott, 225—226.

[19] A gyakorlat filozófiájának sorsa, írja Gramsci, hogy „legfőbb alkotóelemeit tekintve kombinációk létrehozására szolgált mind az idealizmussal, mind pedig a materializmussal". (Ugyanott, 146.)

[20] Plehanov: „A marxizmus alapvető kérdései", Népszava 1947, 29.

[21] „Bernstein — írta az „Alapvető kérdések"-ben — már ‚ortodox marxista' korában is azok közé az emberek közé tartozott... akik úgy képzelték, hogy ‚a gazdasági helyzet automatikusan alakítja' a történelmet. De ide tartozik sok mai Marx-kritikus is, aki bátran elszánja magát egy lépésre a marxizmustól az idealizmus felé. Szinte gyerekesen örülnek e mély gondolkodók, ha alkalmuk van kioktatni az ‚egyoldalú' Marxot és Engelst arra, hogy a történelmet az emberek csinálják és nem ‚a gazdasági erők automatikus hatásai'. Marxot Marxszal szeretnék cáfolni..." (Ugyanott, 84—85.)

A plehanovi ortodoxiát nem érheti az a vád, hogy kiegészítette vagy kombinálta a marxizmust a filozófiai materializmussal. Röviden jeleztük már és később részletesen vizsgáljuk, hogy ugyanakkor a marxi filozófia védelme és kifejtése Plehanovnál *ellentmondásos*, és a marxi materializmus újszerűségét — bár deklarálta — nem tudta a maga teljességében megragadni. Ennyiben Gramscinak a marxizmus eredetiségével, forrásával kapcsolatos bírálata, minden problematikussága ellenére, feltétlenül tartalmaz jogosult mozzanatokat.

Miért védelmezi Gramsci a gyakorlat filozófiáját mint a gondolkodás „teljesen önálló struktúráját" nemcsak az idealista filozófiába való explicit és implicit beolvasztástól (Croce, Gentile, Sorel), hanem azoktól a kísérletektől is, melyek szerinte a filozófiai materializmusnak rendelik alá („ortodoxia")? A materializmusban, amelyen a pozitivizmust, a spekulatív vulgármaterializmust, valamint a köznapi gondolkodás vallásból táplálkozó lapos anyagelvűségét értette, a forradalmi praxis feladásának, a II. Internacionálé csődpolitikájának és a fasizmus árnyékában a munkásmozgalomra különösen veszélyes buharini dogmatizmusnak az elméleti alapját, ideológiai támasztékát látta. Annak ellenére, hogy az „ortodoxok" kritikája egy sor vonatkozásban igaz — Kautskyra és Buharinra szinte teljes mértékben ráillik —, a *plehanovi* ortodoxia általános megítélésére nem alkalmazható. A már említett okok mellett azért sem, mert Plehanov sajátos helyet foglalt el a „Neue Zeit" teoretikusai között, másrészt filozófiájának ténylegesen meglevő vulgáris elemei — mint ezt az alábbiakban igyekszünk kimutatni — más forrásból, nem a materializmusból, a pozitivista módszerből, vagy elméletellenességből táplálkoztak.

Vizsgáljuk meg ezután, hogyan jellemezték az ortodoxiát az orosz „új kritikai áramlat", a „legális marxizmus" képviselői, Sztruve, Bulgakov, Tugan-Baranovszkij, Szkvorcov, s elméletük lenini bírálatából hogyan bontakozik ki e fogalom valódi értelme. Marx orosz kritikusai ortodoxián az abszolút tekintélytiszteletet, a kritikátlanságot, Marx szövegeinek magyarázgatását, a vakhitet értették, egyszóval a *dogmatizmust*. Lenin, aki vállalta, hogy a „kritikával" szemben „az ortodoxia zászlaja alatt" marad, határozottan visszautasította ezeket a vádakat. „Nem hisszük — írta —, hogy az ortodoxia bármit is elhisz becsületszóra, hogy az ortodoxia kizárja a kritikai átalakítást és továbbfejlesztést, és megtűri, hogy történelmi kérdéseket elvont sémák mögé rejtsenek. Ha vannak ortodox tanítványok, akik elkövették ezeket a valóban súlyos hibákat, a felelősség ezért teljesen ezeket a tanítványokat terheli, és semmiképpen sem az ortodoxiát, amelyet éppen ellenkező tulajdonságok jellemeznek."[22]

Lenin tehát az ortodoxia lényegének *a marxizmushoz való alkotó viszonyt, a dogmatizmus szöges ellentétét* tartotta. Elvetette negatív, pejoratív értelmezését, és (ez a plehanovi ortodoxia lényegének tisztázása szempontjából is jelentős) elválasztotta magát az ortodoxiát az ortodox tanítványok esetleges hibáitól.

A lenini felfogásból következik továbbá, hogy miközben nem zárja ki, hanem egyenesen feltételezi a marxizmus kritikai átalakítását, nem tartja azonosíthatónak ezt a fogalmat bármilyen előjelű kritikával. „A nézeteltérés az úgynevezett ‚új kritikai áramlat' mellett lándzsát törő marxisták és az úgynevezett ‚ortodoxia' talaján állók között abban foglalható össze, hogy ezek meg amazok *különböző irányokban* akarják alkalmazni és továbbfejleszteni a marxizmust..."[23] Az ortodoxia tehát Leninnél nemcsak a dogatizmus, hanem a *revizionizmus*

[22] Lenin Összes Művei, **4**, 79.
[23] Lenin Összes Művei, **3**, Kossuth Könyvkiadó 1964, 591.

ellentéte is; kizárja a marxizmus kantiánus „megújítását", az eklektikus továbbfejlesztést, ami valójában csak „hátrálás" és „egy lépéssel sem vitte előbbre azt a tudományt, amelynek fejlesztését Marx és Engels kötelességünk-ké tette".[24]

Milyen szellemben ítélte meg Lenin a plehanovi ortodoxiát? 1900-ban, amikor Szkvorcov az „igazi" marxista szerepében tetszelgett, a „Kritikátlan kritika" c. cikkében felidézte 1899-ben kifejtett fenti álláspontját, s hozzátette: „Ugyanebben a cikkben („Még egyszer a realizálás elméletének kérdéséhez" c. írásáról van szó. — *Sz. L.*) meg is neveztem azokat az írókat. . ., akik szerintem a marxizmus következetes és egységes, nem pedig eklektikus továbbfejlesztését képviselik. . ."[25] Kire utalt Lenin Marx ortodox tanítványai közül? *Plehanovra.* „. . . azok a tanítványok, akik nem Kanthoz tértek vissza, hanem egyrészt a Marx előtti filozófiai materializmushoz és másrészt a dialektikus idealizmushoz, a dialektikus materializmus rendkívül következetes és igen értékes kifejtését nyújtották, rávilágítottak arra, hogy a dialektikus materializmus a filozófia és a társadalomtudomány egész legújabb fejlődésének törvényszerű és szükségszerű terméke. Elegendő, ha az orosz irodalomból utalok Beltov úr ismert munkájára (Plehanov „A monista történetfelfogás. . ." c. Beltov álnéven megjelent könyvére. — *Sz. L.*) és a német irodalomból a ‚Beiträge zur Geschichte des Materialismus' (Stuttgart 1896) c. műre."[26] Ebből az értékelésből különösen jelentős az, hogy Lenin Plehanov érdemének tarja, hogy a kantiánusokkal szemben a Marx előtti *filozófiai materializmushoz* és a *dialektikus idealizmushoz* mint a dialektikus materializmus történeti forrásaihoz tért vissza, következésképpen Gramsci felfogásától eltérő módon közelíti meg a „források" problémáját. Lenin előre látta, hogy az ortodoxia védelmezése milyen reakciót vált ki azok között, akik az ortodox (a plehanovi) marxizmus és a dogmatizmus közé egyenlőségjelet tettek. „Programunk" c. cikkében így ír erről: „Tudjuk, hogy ezekért a szavakért a vádak özönét zúdítják majd ránk: azt fogják kiabálni, hogy a szocialista pártot az ‚ortodoxok' szerzetesrendjévé akarjuk változtatni, amely üldözi az ‚eretnekeket' a ‚dogmától' való eltérésért, minden önálló véleményért stb. Ismerjük ezeket a divatos csipkelődő frázisokat. . . Csakhogy szemernyi igazság, szemernyi értelem sincs bennük."[27]

Összefoglalva joggal állapítható meg, hogy Lenin 1899—1900-ban teljes szolidaritást vállalt az ortodox Plehanovval.

Azt az ellenvetést tehetik nekünk, hogy Lenin „A monista" Plehanovjával vállalt közösséget, vagyis „a marxistával", míg Gramsci az „Alapvető kérdések" ortodoxiáját vetette el, s így értékelésüket csak az különbözteti meg, hogy különböző művek alapján ítélnek. Az előzőkben láttuk, hogy a Plehanov műveit szembeállító séma nem állja meg a helyét, s ezt most kiegészíthetjük azzal, hogy Lenin az „Alapvető kérdéseket" a marxizmus filozófiájáról és a történelmi materializmusról a legjobb áttekintést nyújtó művek közé sorolta.[28]

[24] Lenin Összes Művei, **4**, 171.
[25] Lenin Összes Művei, **3**, 591.
[26] Lenin Összes Művei, **4**, 68 (jegyzet). — A „Beiträge . . ." szintén Plehanov műve: „Adalékok a materializmus történetéhez". Figyelemre méltó, hogy Sztruve ugyancsak ezt a két művet említette, mint „az ortodox marxizmus filozófiatörténeti alapjainak legjobb kifejtését". A Sztruvénak adott válaszában, a „Kritikusaink kritikájá"-ban Plehanov részletesen bizonyította, hogy az, amit Sztruve ortodox marxizmusnak nevez, még csak nem is hasonlít a marxizmushoz.
[27] Lenin: Id. mű, 171.
[28] Lásd Lenin Összes Művei, **26**, Kossuth Könyvkiadó 1971, 78.

Az ortodoxia-fogalom Leninnél a marxista örökség alkotó továbbfejlesztésére és harcos védelmére vonatkozik, vagyis fejlődésének lényegét fejezi ki; a marxizmus örök és változó jellegének dialektikus egységét testesíti meg. Marx és Engels megteremtették a proletariátus világnézetének tudományos, elméleti-módszertani alapjait, melyek azonban csak általános kiindulópontot jelentenek. Hiba lenne úgy felfogni a dolgot, hogy ami továbbfejlesztés, az az alapokon „kívül", az alapok „felett" történik. A továbbfejlesztés szilárd alapokra épül, s egyben az alapok szilárdítása. Lenin az újratanulás problémájára utalva hangsúlyozta ezeket az összefüggéseket. „Marx elméletét egyáltalában nem tekintjük befejezett és érinthetetlen valaminek; ellenkezőleg, meggyőződésünk, hogy ez az elmélet csak alapköveit rakta le annak a tudománynak, amelyet a szocialistáknak minden irányban tovább kell fejleszteniük, ha nem akarnak elmaradni az élettől. Úgy véljük, hogy az orosz szocialistáknak különösen nagy szükségük van arra, hogy *önállóan* dolgozzák fel Marx elméletét, mert ez az elmélet csak általános *útmutató* tételeket nyújt. . ."[29]

Ez a lenini gondolat az ortodoxia további konkrét vonásaira is fényt derít. Lenin azért hívja fel az orosz szocialisták figyelmét Marx tanításának önálló feldolgozására mint történelmi feladatra, mert az elmélet és a társadalmi valóság fejlődése között állandó szoros kapcsolatot tételez. A politikai-társadalmi helyzet változásával megváltoznak a cselekvés, a munkásmozgalom feladatai is, s elképzelhetetlen, hogy a marxizmusban „mint élő tanban ne lépjenek előtérbe a marxizmus *különböző* oldalai". Az örökség továbbfejlesztésében és védelmében egyaránt szükséges figyelembe venni az egyenlőtlen fejlődés tényét. A marxizmusnak a valóság mozgása nyomán előtérbe kerülő részei, oldalai azonban csak akkor fejleszthetők és védhetők, ha bennük az elmélet totalitását tudjuk mindig újra és újra felmutatni és konkrétan újrateremteni, csak így kerülhetők el az egyoldalúságok, az általánosságok dedukciója, ismételgetése.

Plehanov életművének egészét tekintve vajon beszélhetünk-e a lenini és plehanovi ortodoxia azonosságáról? Semmiképpen nem, *közöttük lényegi eltérés van.* A marxizmus elsajátításának plehanovi és lenini útja alapvetően abban tér el, hogy Lenin minden esetben az orosz és a nemzetközi munkásmozgalom konkrét gyakorlatának széles elméleti alapvetésű analíziséből indult ki, s innen haladt az általánosítás felé, egy percre sem feledkezve el arról, hogy a különös társadalmi-történeti összefüggések szintjén kimutassa az általános tendenciák érvényesülését. A marxi elmélet alkalmazása során azért tudta azt egyben gazdagítani, mert számára a filozófiai absztrakció nem a priori kiindulópont és nem is végcél, hanem magában a *praxisban állandóan jelen levő kettős folyamat: a gyakorlat általánosítása és az általános gyakorlati „lebontása".* Plehanov éppen ezt a kettősséget szüntette meg, redukálta „felére", amikor Marx nézeteiben mint a valóság egyszer már tudományosan igazolt elméletrendszerében olyan kiindulópontot látott, melyből egyenesen el lehet jutni a mozgalom mindenkori gyakorlati feladatainak meghatározásához.

Plehanov védte, alkalmazta a marxista elméletet, de *elvontan, absztrakt módon.* A plehanovi ortodoxia legfőbb jellemzője az elvontság, mely végigvonul munkássága egészén. Az életmű különböző szakaszai közötti „abszolút" eltérések *látszata* abból az objektív körülményből fakad, hogy az elvontság az 1883—1903-as és az 1903—1917-es korszakok változó történelmi sajátosságai-

[29] Ugyanott, 171—172.

ból, követelményeiből, feladataiból adódóan különböző súlyú és jelentőségű gyakorlati-elméleti következményekre vezetett. A politika és a filozófia, a taktika és az elmélet viszonya másképpen vetődött fel az oroszországi forradalom előtt és a forradalom korában. Plehanov ortodox marxizmusának absztrakt jellege (melynek konkrét jellemzőit a későbbiekben még részletesebben vizsgáljuk) szorosan összefügg azzal, hogy *megrekedt az európai fejlődés két korszakának határán.*

A Lenin utáni marxista irodalomban M. Lifsic máig is egyedülállóan ragadta meg a plehanovi ortodoxiának az egész életműre jellemző ellentmondásos lényegét. „A ‚plehanovi ortodoxia' — írta Lifsic —, minden felbecsülhetetlenül nagy érdeme mellett, magán viseli az elvontság bélyegét, s ez az elvontság, mint *a gondolatnak, az elméletnek, a logikai analízisnek az objektív történelmi tartalomtól való elválasztása* (kiemelés tőlem — *Sz. L.*) megmutatkozik mindenben: a narodnyikság bírálatában is, amely helyes és szellemes, de szem elől téveszti ennek a mozgalomnak a demokratikus-paraszti vonását, az 1905-ös orosz forradalomnak polgári forradalomként való értékelésében is, amely nem számol a forradalom reális mozgatóerőivel, a munkásokkal és a parasztokkal, s az orosz közszellem történetének olyan alakjairól adott elemzéseiben is, mint Csernisevszkij, Dobroljubov, Tolsztoj. Mindez találó, logikus, engesztelhetetlen, de korántsem mindig történelmileg konkrét!"[30]

Más helyütt részletesen kimutattuk, hogy a plehanovi ortodoxiának ez a sajátossága mint a filozófia és a politika összefüggésének absztrakt értelemzése, mint „filozófus-magatartás" megnyilvánult az orosz machisták elleni harcában is, ami alapvetően megkülönböztette az empiriokriticisták bírálatának lenini módszerétől.[31]

A fentiekben azt az összefüggést húztuk alá, amely a plehanovi ortodoxia elvontsága és a változó társadalmi-történelmi feltételek mellett a belőle adódó különböző gyakorlati, politikai-taktikai következmények között fennállt. Helytelen volna azonban magát az elvontságot elvontan értelmezni. Plehanov életművének egészére végig jellemző ugyan ez a sajátosság, de *gyakorlati következményei,* megjelenési *formája* az egyes konkrét filozófiai problémák kifejtésében, munkásságának egyes szakaszaiban változó. A továbbiakban éppen ezt a változást kívánjuk részletesebben elemezni az életmű fő csomópontjainak vizsgálatán keresztül. E csomópontok megragadásánál nem lehet eltekinteni az oroszországi szocialista, demokratikus eszmék történetétől, valamint attól, hogy az európai valóság változása, a munkásmozgalom fejlődése a marxista filozófia milyen konkrét oldalait állította előtérbe.

*

Plehanov filozófiai műveinek döntő többsége műfaji jellemzőit tekintve *filozófiai kritika.* A műfaji meghatározottság ebben az esetben nem formális, hanem tartalmi összefüggésekre utal. A filozófiai kritika elsősorban mint az orosz forradalmi demokrácia hagyománya él tovább Plehanov írásaiban, aki *Csernisevszkij, Belinszkij, Dobroljubov* filozófiai örökségének egyik legjelesebb gondozója, ügyük folytatója volt. Jelképesnek tekinthető, hogy pályájának indulásakor a húszéves forradalmár a pétervári Kazanyi székesegyház előtti

[30] M. Lifsic: Id. mű, 26.

[31] Lásd Sziklai László: A „Materializmus és empiriokriticizmus" történelmi tanulságai; „Társadalmi Szemle" 1971/6.

téren az önkényuralom ellen tüntető tömegnek a száműzetésben levő Csernisevszkij eszméiről beszél. A forradalmi demokraták materialista filozófiája az egyik tápláló forrása az orosz marxista gondolkodásnak. A haladó társadalmi eszmék történetében azonban „*két örökséget* kell megkülönböztetnünk: az egyik örökség — általában a felvilágosítóknak, azoknak az embereknek az öröksége, akik feltétlenül elleneznek mindent, ami reform előtti, akik európai eszményekért és a nagy néptömegek érdekeiért szállnak síkra. A másik örökség — a narodnyik örökség."[32]

A filozófiai kritika műfajilag a marxizmus oroszországi elterjedésének, tanulásának problémáira is utal. Marx tanai a legkülönbözőbb nyugati polgári áramlatok és az orosz misztikus-vallásos eszmék útvesztőiben törtek utat maguknak. A marxizmus elterjesztése egyértelművé vált védelmével, s a „védelemből támadásba" való átmenettel. A szocialista tanok a legkülönfélébb antropológiai, közöttük vallásos, megváltást hirdető felfogásokhoz kapcsolódtak. Orosz földön, az ország „gazdasági elmaradottsága következtében és a hűbéri csökevények súlya alatt nyögő paraszti népesség számbeli túlsúlya folytán a nem marxista szocializmus magától értetődő módon a legtovább tartotta magát."[33]

A nem marxista szocializmust mindkét örökség tartalmazta. Az örökség kettőssége, a készen talált szellemi bázis előrevetíti azokat az elméleti problémákat, melyekkel a marxista gondolkodásnak szembe kellett néznie. Plehanov először a narodnyik örökséggel kelt birokra.

Láttuk, hogy tartalmilag nem helytálló a plehanovi életmű sematikus korszakbeosztása, mert számításon kívül hagyja annak folytonosságát, ellentmondásos egységét. Az egység azonban semmiképpen sem jelent szerkezetnélküliséget. Plehanov filozófiai munkásságának hangsúlyváltozásaira, csomópontjaira Lenin számos alkalommal utalt, s felvázolta harcainak, filozófiai kritikájának történetét. 1908-ban, egyik Gorkijhoz írt levelében emelte ki talán a legélesebben Plehanov pályájának három nagy állomását. „. . .a *pártunkban* folyó filozófiai vitákat mindig figyelemmel kísértem — írta —, kezdve Plehanov harcán Mihajlovszkij és társai ellen a nyolcvanas évek végétől 1895-ig, majd ugyancsak Plehanov harcát a kantisták ellen 1898-ban és a következő években (ezt már nemcsak figyeltem, hanem valamennyire részt is vettem benne mint a „Zarja" szerkesztőségének tagja 1900-tól), végül ugyancsak az ő harcát az empiriokritikusok és társaik ellen".[34] A szubjektív szociológia (Mihajlovszkij, Sztruve) bírálata a narodovolecek ideológiája elleni fellépés logikus folytatása volt, s így a marxista életmű kezdete 1883-ig nyúlik vissza.

Lenin, aki mindvégig differenciáltan ítélte meg Plehanov filozófiai álláspontjának és politikai magatartásának kapcsolatát, az első szakaszt retrospektíve azzal jellemezte, hogy Plehanov ekkor „nem volt sem mensevik, sem bolsevik, hanem a szociáldemokrácia megalapítója". A marxizmus és a szociáldemokrácia egyszerre születtek Oroszországban. A szociáldemokrata mozgalom elsőrendű elméleti feladata az orosz társadalom valóságos helyzetének marxista elemzése volt, csak ennek alapján lehetett meghatározni a mozgalom programját és szervezeti teendőit.

Plehanov a hetvenes évek végén még Bakunyin eszméinek hatása alatt állt. Ő is úgy vélte, hogy a mozgalom legfőbb célja az obscsinát pusztulással fenyegető államhatalom megsemmisítése, s ha sikerül eredeti formájában megőrizni

[32] Lenin Összes Művei, **2**, Kossuth Könyvkiadó 1963, 509.
[33] Lenin Összes Művei, **17**, Kossuth Könyvkiadó 1968, 17.
[34] Lenin Művei, **13**, Szikra 1954, 462.

a közösségi földbirtoklást és a kollektív munkát gépesíteni, ezáltal létrejön a szocializmus gazdasági alapja. Az orosz társadalmat meggyőződése szerint gazdasági különössége választja el a nyugat-európaitól, s így a „Tőké"-ben megfogalmazott törvények nem érvényesülhetnek benne, bár segítenek specifikus vonásainak megértésében.

Visszajutva Oroszország különös, Nyugat-Európáéitól eltérő gazdasági viszonyainak értékeléséhez, ki kell térnünk arra, hogyan kísérelte meg Marx az itt felmerülő elméleti problémák megoldását. Ismeretes, hogy Vera Zaszulics levélben kérte tanácsát 1881-ben az orosz faluközösség sorsának „élethalál" kérdésében. Válaszleveleinek fogalmazványaiból (melyek számunkra felbecsülhetetlen módszertani jelentőségűek) egyértelműen kiderül, hogy tisztán látta: a Csernisevszkij eszméin nevelkedett és a „Tőke" megállapításai felett vitatkozó orosz szocialistáknak adandó válasz nemcsak elméleti, hanem a mozgalom gyakorlatát döntően befolyásoló szerepet játszhat.

Marx a Zaszulics-fogalmazványokban (és magában a nagyon körültekintően megfogalmazott válaszlevélben) a leghatározottabban kijelenti — elejét véve ezzel elmélete dogmatikus interpretációjának —, hogy a kapitalizmus kifejlődésének mint a *magán*tulajdon egyik formájának a *magán*tulajdon másik formájába való átalakulásának „történelmi végzetszerűségét" kizárólag Nyugat-Európa országaira korlátozta. A *közösségi* tulajdonon alapuló orosz parasztközösségek *végzetszerű* felbomlása mellett legfeljebb az a történeti érv hozható fel, hogy mivel ezek az archaikus formák Nyugat-Európában mindenütt eltűntek, így Oroszország sem kerülheti el ezt a sorsot. Marx azonban elutasítja az efféle sematikus érvelést. Tagadja, hogy Oroszországnak feltétlenül meg kell ismételnie a tőkés fejlődés minden fázisát. Marx, aki alaposan ismerte az orosz viszonyokat, a következő okokkal magyarázza, hogy Oroszország történelmi-gazdasági helyzete „páratlan": 1. a közös földtulajdon mint a kollektív elsajátítás természetes alapja fennmaradt, mégpedig 2. nem „szétszórt roncsként", hanem birodalmi méretekben uralkodó formaként és 3. kedvező történelmi feltételek között. Ezeken azt kell érteni, hogy a birodalom nem prédája idegen hódításoknak, nincs elszigetelve a modern világtól, mint Kelet-India, vagyis minden lehetősége adva van ahhoz, hogy elsajátítsa a tőkés gazdaság és a világkultúra vívmányait. Kedvező körülmény továbbá, hogy bár kortársa a kapitalista rendszereknek, túlélte azt az időszakot, amikor azok még „érintetlenek" voltak, és jelenleg már hanyatlásukban, közvetlenül pusztulásuk előtti válságperiódusukban találja őket. Az orosz parasztközösségek továbbfejlődése tehát egybeesne a világtörténelmi folyamat irányával, egy „archaikus" közösségi forma magasabb szintű visszatérésével. Marx ezekből a tényezőkből vonja le a forradalmi narodnyik eszméivel látszólag megegyező következtetését: az obscsinára épülő társadalom „képes tehát magáévá tenni a tőkés rendszer által kimunkált vívmányokat anélkül, hogy átmenne annak caudiumi igája alatt. A parcellás földművelés helyébe állíthatja fokozatosan a nagyüzemi gépi földművelést, melyet az orosz föld fizikai adottságai megkívánnak. *Közvetlen kiindulópontjává* válhatik tehát ama gazdasági rendszernek, amely felé a modern társadalom tendál és új bőrt ölthet anélkül, hogy előbb öngyilkos lenne."[35]

Marx annál sokkal mélyebben elemzi az orosz faluközösség „különösségét",

[35] Marx Vera Zaszulicshoz írott levelének fogalmazványai; „Magyar Filozófiai Szemle", 1967/3, 460.

hogysem itt megálljon. Egyrészt az obscsina jövőjéről szólva fogalmazványaiban mindvégig nagyon konzekvensen *elméleti lehetőségről* beszél, másrészt egy sor *feltételt* jelöl meg, melyek biztosíthatják a különös vonások valóságos érvényesülését. Egyáltalában, az orosz földközösség továbbfejlődését éppen úgy nem tartotta „végzetszerűnek", mint az európaival analóg módon végbemenő felbomlását. Általában két *a priori* lehetséges megoldást tartott elképzelhetőnek. A földközösség „alkati formája megengedi a következő alternatívát: vagy a benne foglalt magántulajdon-elem kerekedik felül a kollektív elemen, vagy emez kerekedik felül amazon. Minden attól a történelmi környezettől függ amely a közösséget körülveszi. . ."[36] Milyen elméletileg feltételezett körülmények között marad*hat* fenn konkrétan az orosz földközösség? 1. *Ha* a „maga jelenlegi bázisán" hozzák normális állapotba, vagyis megszabadul a ránehezedő terhektől és 2. *ha* megmenti az alkalmas időben érkező forradalom. Marx azonban azt is világosan látta, hogy a felbomlás lehetőségének bizonyos történelmi feltételei már jelen vannak, mivel a jobbágyfelszabadítás „abnormális" helyzetet teremtett,[37] s azóta a közösség a végromlás szélére került, egy „hatalmas összeesküvés" készül ellene. Rendkívül józanul számba vette azokat a gazdasági-társadalmi okokat, melyek (ha a valóság talajára helyezkedünk, vagyis félreteszünk minden „többé-kevésbé elméleti jellegű kérdést", ha „nem áltatjuk magunkat") a bomlás irányába mutatnak. A pusztulás oka — s ez a kérdés „veleje" — a *közös tulajdon és az egyéni kisparaszti parcellás művelés kettőssége*, mely történelmileg progresszív jelenség volt, de „veszedelmessé válik korunkban". A II. vázlat végén Marx arra a döntő „gyakorlati" következtetésre jut, hogy nem a „világtörténelmi végzet", nem egy elmélet, hanem maga a valóság, az önkényuralom, a tőkés kizsákmányolás fenyegeti az orosz obscsinát. „A közösséggel szemben létrejött a kapitalizmusnak egy bizonyos fajtája, amelyet a parasztok költségére táplálnak az állam közvetítésével; ennek érdeke a közösség agyonnyomása. Érdekük még a földbirtokosoknak is, hogy a többé-kevésbé jómódú parasztokat mezőgazdasági középosztállyá alakítsák és a szegény földművelőket — vagyis a tömeget — átváltoztassák egyszerű bérmunkásokká, ami olcsó munkát jelent. És hogyan állhatna ellen egy közösség, melyet felőrölnek az állami behajtások, fosztogat a kereskedelem, kizsákmányolnak a földbirtokosok, belülről aláaknáz az uzsora!"[38] Marx messze túlhaladva a narodnyik gondolkodás korlátait, ezekben a sorokban az oroszországi kapitalista fejlődésnek azokat a folyamatait jelzi, melyek következtében rövid idő alatt beteljesedett az obscsina sorsa; a közösségi mozzanattal szemben (melynek elméletileg lehetséges felülkerekedésében — a forradalom egyidejű világméretű győzelméről alkotott elképzeléséből adódóan is — reménykedett) a tőkés magántulajdon kerekedett felül.

Az orosz kapitalizmus teremtette változások fényében Lenin a 90-es években mélyenszántóan elemezte a narodnyik mozgalom pozitívumait és korlátait. Megállapította, hogy kiemelkedő helyet foglalt el az orosz társadalom haladó irányzatai között és legnagyobb érdeme az volt, hogy először vetette fel a kapitalista fejlődés kérdéseit. Ezekre a kérdésekre a narodnyikság azért nem tudott kielégítő választ nyújtani, mert a kapitalizmust túlhaladott romantikus-

[36] Ugyanott, 458.

[37] „A parasztok úgynevezett felszabadítása időpontjától az orosz közösséget az állam abnormális gazdasági feltételek közé hozta és ez idő óta szüntelenül nyomorgatja a kezében összpontosított társadalmi erők segítségével." (Ugyanott, 462.)

[38] Ugyanott, 467.

kispolgári nézőpontból bírálta. „Melyik örökségről mondjunk le?" c. írásában Lenin a narodnyikság alapeszméit a következőkben foglalta össze: „Narodnyikságon a nézeteknek azt a rendszerét értjük, amely a következő három vonást foglalja magában:

1) *Azt a megállapítást, amely szerint Oroszországban a kapitalizmus hanyatlás, visszaesés...*

2) *Azt a megállapítást, hogy az orosz gazdasági rend általában, különösen pedig a földközösségben, artyelban stb. élő orosz paraszt sajátos valami...*

3) *Annak figyelmen kívül hagyását, hogy az ,értelmiség' és az ország jogi és politikai intézményei kapcsolatban vannak bizonyos társadalmi osztályok anyagi érdekeivel.*"[39] A narodnyikság tehát az orosz társadalom *különösségét* abszolutizálta.

A narodnyikok általában, de különösen az anarchista eszméket valló és ennek megfelelő gyakorlatot folytató narodovolecek teljesen elvetették a harc *politikai* formáját. *Lavrov* a politikai harcot az összeesküvéssel azonosította. A narodovolecek egy szűk forradalmi párttól várták az önkényuralom megdöntését; a cár és a hivatalnok-apparátus eltávolítása után felülről akartak szociális-gazdasági változásokat végrehajtani. Mélységes demokratizmusuk szellemében elítélték a néptömegek kizsákmányolását, de sem annak okait, sem az ellene folytatandó politikai harc jelentőségét nem ismerték fel. Az orosz szocializmus csak akkor léphetett magasabb korosztályba és válhatott valóban *munkás*mozgalommá, amikor — azonkívül, hogy a munkásosztály történelmi szerepét tudatosította — a munkásság spontán osztályharcát egyesítette a szervezett politikai harccal. Plehanov *történelmi érdeme*, hogy először fogalmazta meg ezeket a szükségszerű feltételeket 1883-ban „A szocializmus és a politikai harc" c. művében, melyet Lenin az orosz szocializmus első profession de foi-jának nevezett. „Az orosz szociáldemokraták a leghatározottabban szembeszálltak ezzel a forradalmi elmélettel. Plehanov kíméletlenül bírálta ezt az elméletet ‚A szocializmus és a politikai harc' (1883) és ‚Nézeteltéréseink' (1885) című műveiben, s kifejtette az orosz forradalmároknak feladatukat: forradalmi munkáspártot kell alakítaniuk, amelynek legközelebbi célja az abszolutizmus megdöntése."[40]

A kapitalizmus megítélése, a kapitalista gazdasági rendhez való viszony — mint láttuk — a 80-as és 90-es évek központi kérdése volt, ebből következett a mozgalom gyakorlati feladatainak meghatározása. Objektíve előtérbe került tehát a marxizmus politikai gazdaságtana, s szélesebb összefüggésben a marxi társadalomelmélet. Lenin kiemelte a politikai gazdaságtan domináló jellegét ebben a periódusban. „A marxizmus gazdag és sokoldalú eszmei tartalma mellett nincs mit csodálkozni azon, hogy Oroszországban éppúgy, mint más országokban is, a különböző történelmi időszakokban a marxizmusnak hol az egyik, hol a másik oldala kerül különösen előtérbe... Oroszországban a forradalom előtt különösen Marx közgazdasági tanításának viszonyainkra való alkalmazása... került előtérbe."[41]

Plehanov, aki nem ismerhette a Zaszulics-fogalmazványokat (de ismerte Marx és Engels a „Kommunista Párt kiáltványa" 1882-es orosz kiadásához írt előszavának ezzel egybevágó gondolatait), „Nézeteltéréseink" c. munkájában részletesen elemzi a narodnyik és anarchista nézetek történetét; maró gúnnyal

[39] Lenin Összes Művei, **2**, 495—496.
[40] Lenin Összes Művei, **4**, 236.
[41] Lenin Összes Művei, **20**, 116—117.

bírálja azokat az eklektikus közgazdasági elméleteket, melyek a Nyugat fejlődését és az orosz gazdasági élet kapitalizálódási lehetőségeit szembeállítva arra a következtetésre jutottak, hogy Oroszországnak nincsenek meg az adottságai a kapitalizmus létrejöttéhez. A gazdasági folyamatok konkrét vizsgálatával, a valóság tényeinek tükrében bizonyítja, hogy az orosz fejlődésben szintén érvényesülnek a tőkés árutermelés és pénzgazdálkodás általános, Marx műveiben feltárt törvényei. A kapitalizmus behatolt a mezőgazdaságba is, felbomlasztotta a közösségi földbirtokformát, az obscsinát.

A plehanovi életmű első szakaszát vizsgálva narodnyik-kritikájának ellentmondásaira is ki kell térnünk, annál is inkább, mert ortodoxiájának elvontsága ezen a területen mintegy megalapozza későbbi hibás politikai magatartását, taktikai tévedéseit. Azért is tanulságos időznünk ennél a kérdésnél, mert példázza, hogy egy elvontan helyes filozófiai nézőpont bizonyos történelmi feltételek között megengedi, hogy belőle helytálló gyakorlati következtetéseket vonjanak le (a párt megalakítása, a politikai harc fontossága), míg más körülmények között súlyos tévedések forrásává válhat.

Szóltunk már annak szükségszerűségéről, hogy az orosz szocialisták elterjesszék, s főleg, hogy „önállóan dolgozzák fel" Marx elméletét. A plehanovi ortodoxia elévülhetetlen történelmi érdemei ellenére az első szakaszban ezen a ponton válik elvonttá. Plehanov fokozatosan szabadult meg a narodnyik nézetektől. Igazolja ezt többek között az orosz szocialista munkáspárt két, 1884-ben és 1887-ben írt programtervezete. A tervezetek legfőbb gyengéje nem az, hogy elismerik az egyéni terror szükségességét, hanem, hogy — kimutathatóan a nyugat-európai (német) szociáldemokrácia programjának nyomdokain haladva — kevéssé számolnak az oroszországi sajátságokkal; többnyire csak általános követeléseket hangoztatnak, s egészében véve absztrakt jellegűek maradnak.

Plehanov az európai „általános" és az orosz „különös" fejlődés dialektikáját csak elvontan közelítette meg. Az „általános" mellett döntött és ez a különösséget abszolutizáló narodnyik állásponttal szemben helyes, marxista döntés volt. A kapitalizálódás folyamatának elemzéséből azonban nem vonta le az orosz *parasztság* különös helyzetéből adódó következtetéseket, s így nézetei megmaradtak az elvont-általánosság szintjén. Plehanov már a programtervezetek megfogalmazásánál, de a későbbiekben is, figyelmen kívül hagyta a parasztságnak a társadalom osztályszerkezetében elfoglalt helyét, azt, hogy ingadozásai, megosztottsága ellenére óriási forradalmi erőt képvisel és nem a burzsoázia, hanem a munkásosztály szövetségesévé válik; nélküle szocialista, proletárforradalom nem hajtható végre. Ebből következett az a tévedése, melyre Lifsic felhívta a figyelmet, hogy bírálatában nem számolt a narodnyik mozgalom demokratikus-paraszti vonásával. Tévedésének filozófiai előzménye, hogy már munkássága kezdetén a mozgalom gyakorlati feladatainak meghatározását két tényezőből vezette le: a tudományos szocializmus „általános tételeiből, valamint az orosz történelem és a mai valóság specifikus feltételeiből".[42] Az orosz történelem narodnyik szemléletét később kiszorította a marxizmus, de ezt a folyamatot Plehanov úgy fogta fel (s ezt rendkívül jellemzőnek tartjuk), mint nézeteinek *európaizálódását*. Ugyanakkor továbbra is hű maradt a forradalmi program kijelölésének absztrakt formulájához. „Nézeteltéréseink" c.

[42] Plehanov: „Szocsinyenyija", t. I. 114.

művében kifejtette, hogy a feladatok meghatározása egy olyan szillogizmus segítségével lehetséges, melynek „felső-tétele" a marxizmus általános elmélete, „alsó-tétele" pedig az orosz valóság értékelése.[43] Az általános és a különös szerves, dialektikus egysége helyett egymásmellettiségük vált jellemzővé, a marxizmusnak Oroszország helyzetére alkalmazott önálló feldolgozásával szemben, a narodnyikság „európaizálása" kapott hangsúlyt.

Amikor bekövetkezett a korszakváltás az európai történelemben és kirobbant az 1905-ös forradalom, Plehanov *rendkívül következetesen* kitartott korábbi nézetei mellett, az új helyzetet régebbi álláspontja, valamint Marx és Engels szövegeinek alapján mérte fel. Így nem csoda, hogy a szillogizmus megmaradt, s polgári demokratikus forradalom „jellegét", taktikáját ebből vezette le, mellőzve a forradalomban résztvevő osztályok érdekeinek és lehetőségeinek különös összefüggéseit. A helyzet elvont plehanovi értékeléséről írta gúnyosan Lenin: „Igen—igen, nem—nem, s ami ezen felül van, az a gonosztól való! Vagy polgári, vagy szocialista forradalom, a többit meg egyszerű szillogizmusok segítségével ‚le lehet vezetni' az alapvető ‚tételből'!"[44] Az alapvető tétel pedig Plehanovnál a következő volt: a forradalom „általános jellegét" tekintve *polgári*, következésképpen: 1. a szociáldemokrata pártnak támogatnia kell a liberális burzsoáziát, amely síkraszáll a polgári szabadságjogokért; 2. mivel a forradalom *nem szocialista*, márpedig a hatalom megragadása, a proletárdiktatúra megvalósítása csak szocialista forradalom útján lehetséges, a munkásoknak nem szabad fegyvert fogniuk. Plehanovnak abban az *elvont* értelemben igaza volt, s ez tragédiájának objektív alapja, hogy az 1905—1907-es forradalom „általános jellege" csakugyan polgári, „csak" éppen az általánosban rejlő különöst hagyta ki a számításból. Lenin és Kautsky elemzésének a centrumában ez a különösség állt, nevezetesen az, hogy bár a polgári forradalmak kora Oroszország számára is véglegesen lezárult, ebben a korszakban mégis lehetséges olyan polgári forradalom, amelyet a munkások és a parasztok visznek győzelemre. „Nálunk a polgári forradalom nem lehetséges *mint a burzsoázia győzelme* — írta Lenin —. Ez paradoxonnak hangzik, de tény... Mert ‚a proletariátus és a parasztság koalíciója', amely *győzelmet arat* a polgári forradalomban, nem más, mint a proletariátus és a parasztság forradalmi demokratikus diktatúrája. Ez a tétel a kiindulópontja azoknak a taktikai nézeteltéréseknek, melyek a szociáldemokrácia soraiban a forradalom idején felmerültek."[45] Plehanov számára a munkás-paraszt diktatúra gondolata a polgári forradalommal kapcsolatban elméleti képtelenségnek tűnt és — ez jelzi, hogy első korszakának elméleti-gyakorlati kifutásáról van szó — a *narodovolec irányzat feltámadását* látta benne.

A továbbiakban kimutatjuk azt, hogy a szocialista forradalommal kapcsolatos álláspont, a bolsevikok és a narodovolecek közötti hamis analógia hogyan hatott ki a machisták bírálatára. Itt csak megállapítjuk, hogy Lenin találóan jellemezte ennek a magatartásnak a *filozófiai* oldalát, amikor a szociáldemokrata intellektuel élettelen okoskodásának, quasi-marxizmusnak nevezte. „Csak mosolyt kelt az a gondolat — írta —, amely szerint a proletariátus és a parasztság forradalmi diktatúrája annak következménye, hogy a szociáldemokraták nem tudnak szabadulni a narodnyikság bűvköréből. Az így okoskodó quasi-

[43] Plehanov: „Izbrannije..." t. II. 632—633.
[44] Lenin Összes Művei, **14**, Kossuth Könyvkiadó 1967, 215.
[45] Lenin Összes Művei, **17**, 40.

marxistáknak elsősorban Kautskyt, Marxot és Engelst kellene azzal vádolniuk, hogy a narodnyikság bűvkörébe estek."[46]

A mensevik Plehanov taktikai opportunizmusának elméleti előfeltétele, s egyben előzménye volt az általános és különös viszonyának fejtetőre állítása, vagyis ezt a politikai magatartást egy következetesen végigvitt elvont marxista elmélet támasztotta alá.

A 90-es években a szubjektív szociológia képviselői (Sztruve, Mihajlovszkij) azzal vádolták az orosz marxistákat, hogy vakon követik Marx hegeliánus eszméit, s a triászok absztrakt dogmájából vezetik le az oroszországi kapitalizmus szükségszerűségét. Marx gazdasági tanait kritizálva elsősorban a materialista történelemszemlélet alapjait, a társadalmi fejlődés törvényszerűségeiről szóló elméletet támadták. A „Russzkoje Bogatsztvo" teoretikusainak nézeteiben a narodnyikok forradalmi ideológiája kispolgári, *liberális opportunizmussá* sekélyesedett. A szubjektív szociológia elleni harcban születtek Plehanovnak a történelem materialista, monista elméletét kifejtő művei, többek között „A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez" (1895), az „Adalékok a materializmus történetéhez" (1896), a „Néhány szó a gazdasági materializmus védelmében" (1896), „A történelem materialista értelmezéséről" (1897), „A ‚gazdasági tényezőről' " (1897), „A személyiség történelmi szerepének kérdéséhez" (1898).

Ezúttal nem vizsgálhatjuk részleteiben a plehanovi társadalomfelfogás problémáit,[47] csupán röviden jelezzük azokat a fő mozzanatokat, melyekben ez a felfogás elvonttá vált.

Plehanov genetikus módszere nyomán a marxi társadalomfilozófia tudományosságát elvontan, a *természettudomány folytatásaként* értelmezte, a darwini modell analógiájára próbálta felépíteni. A természeti-földrajzi feltételek szerepének túlértékelésében, naturalista színezetű antropológiájában ez a módszer döntő szerepet játszott. A társadalom kialakulása utáni fejlődésről alkotott elképzeléseiben is jelen van a társadalmi termelőerők „természeti" jellegű felfogása, a földrajzi adottságok és a termelőerők egymásmellettiségének, a környezet és az ember viszonyának mint természeti-genetikus viszonynak a tételezése. A társadalom szerkezetéről, egyes szféráinak funkcionális összefüggéseiről alkotott ítéletei (osztálymeghatározottság és ideológia, pszichológia és ideológia, tudatformák kapcsolata stb.) magukon viselik a vulgáris szociológia jegyeit. Plehanov a dialektikus fejlődéstörvény lényegét az evolúció és a minőségi ugrás egységében látta, ami kihatott a társadalmi-gazdasági formációk történelmi fejlődésének mechanikus értelmezésére.

*

„És a marxizmus fennállásának második fél évszázada azzal kezdődött (a múlt század kilencvenes éveiben), hogy a marxizmuson belül indult harcba egy marxizmusellenes áramlat."[48] Ez az áramlat a marxizmus neokantiánus revíziója, melynek kritikája Plehanov életművének következő csomópontja. Plehanov az elsők között szállt szembe a „vissza Kanthoz!" jelszóval, melyet a valamikor ortodox marxista Bernstein adott ki. Harca jelentőségének felmé-

[46] Ugyanott, 363—364.

[47] Lásd Sziklai László: Plehanov társadalomfilozófiájának alapvonásai; „Világosság", 1970/8—9.

[48] Lenin Összes Művei, **17**, 16.

réséhez elegendő megemlíteni, hogy a II. Internacionálé pártjai filozófiai kérdésekben semleges álláspontra helyezkedtek, vezető teoretikusai pedig, csekély kivétellel, a marxizmust olyan közgazdasági tanításnak, társadalomelméletnek tartották, mely kiegészíthető és kiegészítendő Kant „tiszta" filozófiájával.

Plehanov helyesen ismeri fel, hogy *Bernstein* és *Conrad Schmidt* revizionista nézetei a forradalomtól visszariadó, a burzsoázia felső rétegeihez húzó kispolgár szemléletét tükrözik és Marx társadalomelméletét, valamint a dialektikát forradalmi tartalma miatt támadják. A marxizmus első marxista származású kritikusai kritikátlanul átvették a polgári filozófusok és közgazdászok nézeteit. Jelentős, és ma különösen aktuális Plehanovnak az a megjegyzése, hogy a revizionisták miközben annak bizonyításán munkálkodnak, hogy a marxi történelemfelfogás téves, ugyanakkor nem kerülhetik meg, nem dobhatják egyszerűen félre. A művelt kispolgár számára megszelídítik Marxot, szembeállítják Marxszal, a forradalmárból reformátort csinálnak. És ez a „kritikai" átalakítás, ha változó formákban is, de „szünet nélkül folytatódik".[49]

Lenin érdeklődéssel figyelte Plehanov harcát, nagyra értékelte a revizionistákat támadó kritikai írásait. A „Bernstein és a materializmus" c. cikkéről 1899-ben megjegyezte, hogy „Plehanovnak, az orosz szociáldemokrácia egyik megalapítójának és vezérének teljesen igaza volt, amikor kíméletlen kritikával illette Bernstein legújabb ‚kritikáját'..."[50] Plehanov valóban számos érvet sorakoztatott fel annak bizonyítására, hogy a marxizmusnak szerves része a materialista filozófia, de ennek semmi köze az „abszolút és tiszta materializmus"-hoz, mely Bernstein és Schmidt állítása szerint éppen olyan „spiritualista, mint az abszolút idealizmus". Hasonlóképpen helyesen állapította meg, hogy az, amit a neokantiánusok összehordanak Hegel „dialektikus-evolucionista metafizikájáról" és Kant filozófiájáról, zavaros, eklektikus kotyvalék. Plehanov rámutatott a kanti „magán való" ellentmondásosságára és arra, hogy Kanttól az egyik út a materializmushoz, a másik pedig, melyre Bernstein és társai léptek, a szubjektív idealizmushoz vezet.

A századfordulótól a marxista filozófiában nemzetközileg egyre határozottabban jelentkezett a dialektikus materializmus védelmének-továbbfejlesztésének szükséglete. Lenin, aki ebben az időben a filozófia klasszikusait tanulmányozta, teljesen egyetértett a marxista filozófia materialista alapjait védelmező Plehanovval. „Nagy élvezettel olvastam és újra elolvastam — írta egyik levelében — a ‚Beiträge zur Geschishte des Materialistmus'-t, olvastam ugyanennek a szerzőnek a ‚Neue Zeit'-ben Bernstein és Conrad Schmidt ellen írt cikkeit (‚Neue Zeit' 1898—1899. 5. sz.; a későbbi számokat nem láttam), elolvastam Stammlert (‚Wirtschaft und Recht'), akit kantistáink (P. Sztruve és Bulgakov) annyira dicsérnek, és határozottan a monista pártjára álltam."[51] A materializmus védelmezése napirendre került az orosz szociáldemokrácia körében is, mert a „legális marxisták" az újkantianizmust úgy interpretálták, mint amit már lényegében elfogadtak a marxizmus orosz hívei. Lenin kifejezésre juttatta csodálkozását és elégedetlenségét amiatt, hogy Plehanov sokáig nem nyilatkozott az orosz sajtóban Sztruve nézeteiről. Plehanov Sztruvét bíráló műve, a „Kritikusaink kritikája" csak 1900-ban jelent meg.

[49] Plehanov: „Izbrannije..." t. II. 631.
[50] Lenin Összes Művei, **4**, 171.
[51] Lenin Művei, **34**, Szikra 1956, 23.

A plehanovi életmű második szakaszának pozitívumairól szólva nem feledkezhetünk meg arról, hogy ortodoxiája ebben a periódusban is, bár az elsőtől eltérő módon, elvonttá vált. Elsősorban nem azokra a gyakran felemlített és gondosan lábjegyzetelt tévedéseire gondolunk, amelyeket a materializmus bizonyos részletkérdéseinek kifejtésében elkövetett (pl. Engels szerint is az „atomban csak hiszünk"; a tér és az idő megkülönböztető sajátossága a szubjektívitás; képzeteink hieroglifák stb.). Az elvontság bírálatának *módszerében* jelentkezik. Kritikáját — leszámítva a dialektikát illusztráló példákat — szinte kizárólagosan a *filozófia történetére* építi, innen „idézi" érveit; a „vissza Kanthoz!" jelszóval a „vissza a filozófiatörténethez!" jelszót állítja szembe. Önmagában ez még nem hiba, ha kétségeket is támaszt a kritika konstruktív jellege és világnézeti hatékonysága iránt. Az elvontság nem egyszerűen abból következik, hogy Plehanov a Marx előtti filozófiai materializmus és a hegeli dialektika tanulságaihoz „tért vissza" (Lenin ezt pozitívumának tartotta), hanem a visszatérés módjából. *A Marx előtti és a marxi materializmus közötti folytonosságot, általában vett egyezésüket egyoldalúan hangsúlyozza.* Nem mintha nem látna eltéréseket a materialista filozófia történelmi formái között, de absztrakt megközelítésében az válik döntővé, hogy Diderot, Holbach, Spinoza, Feuerbach, Marx és Engels *egyaránt* és *ugyanúgy* materialisták; s így nincs jelentősebb eltérés Feuerbach és Marx között, mint mondjuk Spinoza és Diderot között. A „Bernstein és a materializmus" c. cikkének egyik fő kérdése, hogy van-e valami közös vonása Marx, Engels és Spinoza filozófiájának. Válaszában megállapítja, hogy Diderot és Feuerbach éppúgy spinozisták voltak, mint a feuerbachi materializmust változatlanul adaptáló Marx és Engels. Plehanov idézi Marx első Feuerbach-tézisét, de lényegét nem érti meg. Helyesebben: félreérti. A marxizmus által végrehajtott fordulatot ugyanis a *történelem materialista felfogására korlátozza.* Marx és Engels materializmusa következésképpen „alulról" a régi. Ezzel a szétválasztással bezárul a kör, mivel logikus következménye, hogy a társadalomszemléletben végrehajtott marxi fordulatot is akarva-akaratlanul „visszafelé" ítéli meg, egyszerűen mint a mechanikus materializmus „naiv történeti idealizmusának" leküzdését.

A fentiek következményeit példázza, hogy Plehanov a „Materializmus vagy kantianizmus" c. cikkében kijelenti: *„az objektum minden változásának a szubjektumra gyakorolt hatásának változása felel meg...* Ez a tapasztalat-elmélet, melynek kiindulópontja a *természet* (kiemelés tőlem — *Sz. L.*), lehetővé teszi számunkra, hogy elkerüljük mind a kantianizmus következetlenségeit, mind a szubjektív idealizmus ostobaságait."[52] A szubjektum—objektum viszony szemléleti, mechanikus materialista felfogásával állunk szemben, amely kizárja a *társadalmi gyakorlatot*; az ember és a valóság kapcsolatának forrását a történetiségtől mentes érzéki tapasztalatra szűkíti, magát a kapcsolatot pedig a hatás—visszahatás alapján magyarázza.

Plehanov munkásságának második szakasza, a marxizmus kantiánus revíziója ellen vívott harca tehát szintén ellentmondásokat rejt magában. Hibái nem teszik semmissé pozitívumait és főleg nem igazolják azokat a támadásokat, melyeket a machisták intéztek ellene. Ezt húzzák alá Lenin 1908-ban írt sorai: „... a nemzetközi szociáldemokráciában az egyetlen marxista, aki a következetes dialektikus materializmus szemszögéből megbírálta azokat a hihetetlen banalitásokat, amelyeket a revizionisták e téren összehordtak, Plehanov

[52] Plehanov: „Izbrannije..." t. II. 438.

volt. Ezt nyomatékosabban hangsúlyoznunk kell, annál is inkább, mert mostanában teljesen elhibázott kísérletet tesznek arra, hogy Plehanov taktikai opportunizmusának bírálata címén ócska és reakciós filozófiai limlomot fogadtassanak el."[53]

Lenin örökségének mai interpretátorai között, még a marxisták körében is találkozunk olyan álláspontttal, amely szerint Lenin kiforrott filozófiai szemléletéről a „Filozófiai füzetek" nyújtanak képet, mivel megírásukkor már szakított a „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban képviselt álláspontjával, megszabadult Plehanov hatásától. E változás illusztrációjaként a fent idézett sorokkal szembesítik a „Filozófiai füzetek" két megjegyzését a kantianizmus és a machizmus bírálatáról. „1. Plehanov a kantianizmust (és egyáltalában az agnoszticizmust) inkább vulgáris materialista, mintsem dialektikus materialista nézőpontból bírálja, *mivel* csak a limine *elveti* megfontolásaikat, de nem *helyesbíti* (ahogy Hegel helyesbítette Kantot). . . 2. *A* marxis*ták* (a XX. század elején) inkább feuerbachi (és büchneri), mintsem hegeli módra bírálták a kantiánusokat és a humeistákat."[54] Mi a magyarázata ennek a két, egymást látszólag teljesen kizáró értékelésnek? Politikai okok nem jöhetnek számításba, mert Lenin korábbi pozitív véleménye éppen Plehanov helyes filozófiai álláspontjának *politikai* indíttatású bírálatát támadja. Nem kielégítő az a magát a problémát megszüntető magyarázat sem, hogy az értékelések Plehanov munkásságának *különböző* szakaszaira vonatkoznak, az első a századfordulóra, a második a XX. század elejére. Mindenekelőtt azért nem, mert az első megjegyzés világosan a kantianizmus plehanovi kritikáját általában — és mint láttuk jogosan — marasztalja el. Vajon időközben Lenin szemléletében következett be döntő változás? Kétségtelen, hogy a két értékelés nézőpontja ellentétes. Az első a *marxizmus és a revizionizmus* közötti harc szempontjából ítél, a második elveti az idealizmus *vulgáris materialista kritikáját* és a hegeli *dialektikus kritika* jelentőségét hangsúlyozza. A különbség azonban nemcsak nézőpontbeli, hanem tartalmi, s mégis mindkét értékelés helytálló. Ezen csak azok ütköznek meg, akik elfelejtik, hogy Lenin nemcsak a „hihetetlenül sekélyes és alávaló" taktikát különböztette meg attól, hogy Plehanov „a filozófiában igaz ügyet védelmez", hanem *az igaz ügy védelmét is az ügy igaz védelmétől*. Az orosz machisták plehanovi bírálatáról jegyezte meg például, hogy „Plehanovnak lényegében *teljesen* igaza van velük szemben, csak nem tudja, vagy nem akarja, vagy éppen lusta ezt konkrétan, alaposan, egyszerűen megmondani. . ."[55] Lenin itt a kritika elvontságát kéri számon. A „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban is kiáll Plehanov materializmusa mellett, ugyanakkor bírálja annak kifejtésében elkövetett tévedéseit.

*

A plehanovi örökség harmadik csomópontja a machizmus, a bogdanovi empiriomonizmus, az istenépítés kritikája. A szubjektív idealisták bírálata megváltozott társadalmi és ideológiai feltételek között valósul meg. Az egyik változást az jelentette, hogy az új természettudományos felfedezésekből Mach és Avenarius szubjektív idealista következtetéseket vontak le, s nézeteiknek az orosz szociáldemokrácia soraiban szép számmal akadtak hívei. A dialektikus materializmus védelme előtérbe állította az *ismeretelmélet* problémáit. A másik

[53] Lenin Összes Művei, **17,** 18.
[54] Lenin Összes Művei, **29,** Budapest 1972, 146.
[55] Lenin Művei, **34,** 392.

lényeges történelmi változás, hogy a századforduló megnyitotta a forradalmi praxis korát, amelyben a filozófiai kérdések megválaszolása, a viták módja már közvetlenül érintette a szociáldemokrácia taktikáját. A filozófiai álláspontokat le lehetett és le kellett fordítani a taktika nyelvére és megfordítva, de a mozgalom sorsa szempontjából korántsem volt mindegy, hogy ez a „lefordítás" milyen alapon megy végbe.

Plehanov munkásságának második és harmadik „kritikai" szakasza között is van folytonosság. A kantianizmus bírálatában fellelhető tévedések, a taktika és filozófia kapcsolatában bekövetkező új helyzet miatt, sajátos módon érvényesültek, más hangsúlyt kaptak az orosz machizmus ellen viselt „háborúban". Az ellenforradalom időszakában, amikor a párt és a marxista filozófia súlyos válságon esett át, kiéleződött a filozófia körüli harc a *bolsevik frakción belül is* és politikai szempontból döntően fontos szerepet kapott a machizmus és orosz változatának kritikája. „Nem véletlen, hogy minden *eleven* irányzatban a legfontosabb elméleti, s közöttük a filozófiai kérdések éppen a társadalmi és politikai reakció idején, a gazdag forradalmi tanulságok ‚megemésztésének' idején kerülnek a legelső helyek egyikére"[56] — írta Lenin. Így egyáltalában nem tekinthető irodalmi kuriózumnak, hogy az orosz munkásmozgalom két legkiemelkedőbb, filozófiailag legképzettebb személyisége a sajtó hasábjain a szó szoros értelmében egyidőben lépett fel 1908-ban az empiriokriticizmus ellen. A politikai szembenállás, a bolsevik Lenin és a mensevik Plehanov ortodoxiájának ellentétessége, a machizmus ellen érvényesített harci módszer és forma döntő különbsége ellenére a „Materializmus és empiriokriticizmus", valamint a „Materialismus militans" sok közös elemet tartalmaz.

Bogdanov bírálatának történetét megvilágító adalék, amit Lenin Gorkijhoz intézett levelében Plehanovval 1903-ban folytatott beszélgetéseire visszaemlékezve ír: „Mikor Plehanovval együtt dolgoztam, nem egyszer beszélgettünk Bogdanovról. Plehanov megmagyarázta nekem, miért tévesek Bogdanov nézetei, de ezt az elhajlást egyáltalán nem tartotta kétségbeejtően nagynak... Plehanov akkor Bogdanovot szövetségesünknek tekintette a revizionizmus elleni harcban, de olyan szövetségesnek, aki annyiban téved, hogy Ostwaldot, majd Machot követi."[57] Lifsic teljesen helyes észrevétele szerint Plehanov 1903-ban még önmaga előtt sem tisztázta teljesen a bogdanovi filozófia jellegét. Ennek fő oka, hogy a bernsteini—schmidti revizionizmus kantiánus színezetű volt, az empiriomonista Bogdanov viszont elvetette Kant filozófiáját, mégpedig úgy vélte, hogy baloldali, „monista" álláspontról.[58]

Lenin könyvének és Plehanov leveleinek gondolatmenete a kritika tematikus csomópontjait tekintve sokban megegyezik, bár a „Materializmus és empiriokriticizmus" részletesebb, átfogóbb. Tartalmi szempontból fontos eltérés, hogy Plehanov érvelésében a megismerés objektivitásának, az *objektív igazságnak* központi szerep jut, de hiányzik az abszolút és relatív igazság dialektikájának kifejtése. A machizmus és az új fizikai iskolák közötti kapcsolatot, a természettudomány legújabb eredményeire való hivatkozásokat is mellőzi. Ez az utóbbi hiányosság kiváltotta Lenin bírálatát: „Aki ezt a kapcsolatot figyelmen kívül hagyva vizsgálja a machizmust — mint Plehanov teszi —, az gúnyt űz a dialektikus materializmus szelleméből, azaz feláldozza Engels módszerét Engels

[56] Lenin Összes Művei, **20**, 117.
[57] Lenin Művei, **13**, 464—465.
[58] Lásd M. Lifsic: Id. mű, 23.

egyik vagy másik betűje kedvéért"[59] — írta. S Lenin egyértelműen rámutat arra, hogy Plehanov ezt az „áldozatot" a marxizmus (adott esetben Engels természetfilozófiai tételeinek) absztrakt-történelmietlen védelmezése oltárán mutatja be, mert elítéli az engelsi materializmus „formájának" revízióját, holott a marxizmus éppen Engels által megfogalmazott elengedhetetlen követelménye a materializmus formáinak felülvizsgálata (ami nem azonos a revizionizmus bevett értelmével) az új tudományos eredmények fényében. Lenin tehát ebben az esetben is tudatában volt a plehanovi ortodoxia természetének, ami egyáltalában nem akadályozta meg abban, hogy a mensevik, ám a filozófiai materializmus mellett kiálló Plehanovval szimpatizáljon a bolsevik machistákkal szemben. 1908 februárjában Gorkijnak beszámol arról, hogy figyelmesen olvassa „az empiriomonista Bogdanovot és az empiriokritikus Bazarovot, Lunacsarszkijt meg a többieket, — s *ők maguk késztetnek, hogy rokonszenvemmel Plehanov felé* forduljak! Fizikai erő kell ahhoz, hogy valaki úgy ellent tudjon állni az általános hangulatnak, mint Plehanov!"[60]

Bogdanov ellen írott leveleiben Plehanov figyelemre méltó kísérletet tesz korábbi, hibás tételeinek a kiküszöbölésére (hieroglifák, tapasztalatfelfogás), amelyeket a materializmus „cáfolásánál" a machisták kihasználtak. Jelentős mértékben közeledik a visszatükrözés-elmélethez, de félúton, a dialektikus megoldás küszöbén megtorpan, a szemlélődő megközelítésen végül is nem sikerül túljutnia. Hangsúlyozza ugyan a visszatükrözés mozzanatát a szubjektum és az objektum közötti viszonyban, valamint Feuerbach nyomán azt, hogy a szubjektum nem az objektummal külsődlegesen szembenálló, hanem „valóságos anyagi lény", maga is „az objektív világ egyik alkotórésze", egységüket azonban mereven értelmezi. Megelégszik annyival, hogy a szubjektum: „objektum — szubjektum", s ezzel elzárja az utat egyrészt a szubjektumnak mint aktív, valóságteremtő lénynek a felfogása elől, zárójelbe teszi a tárgyiasulás mozzanatát; másrészt, az előbbiekből következően, továbbra is mellőzi az objektumnak mint „érzéki emberi tevékenységnek", mint gyakorlatnak a megközelítését. Így a megismerés nem a valóság szellemi-gyakorlati elsajátításának, újratermelésének folyamataként jelenik meg, hanem mint elvont, mechanikus leképezés, minden teleologikus mozzanat nélkül. A dialektika érvényesítésének hiánya, melyet Lenin Plehanov egész életművével kapcsolatban aláhúzott,[61] különösen érzékletessé vált ebben az időben, amikor a marxizmusban előtérben álltak az ismeretelmélet problémái. Plehanov nem fordított figyelmet arra, hogy „*éppen* a dialektika az ismeretelmélete a marxizmusnak" (Lenin).

A plehanovi ortodoxia elvontsága nemcsak a Bogdanov-kritika ismeretelméleti vonatkozásait érintette. Említettük már, hogy a taktika és filozófia közötti dialektikus összefüggések felismerésének a forradalmi fellendülés időszakában nagy jelentősége volt. Különösen fontossá vált ez gyakorlati szempontból a sztolipini reakció éveiben, a párt válsága, az elméleti elbizonytalanodás idején. A mozgalom egységének helyreállítása, a forradalom továbbvitele megkövetelte az empiriokriticisták, empiriomonisták és szimbolisták következetes kritikáját

[59] Lenin Összes Művei, **18,** Kossuth Könyvkiadó 1964, 234.

[60] Lenin Művei, **34,** 385—386.

[61] „Plehanov, feltehetőleg, mintegy 1000 oldalt írt össze a filozófiáról (dialektikáról) (Beltov + Bogdanov ellen + a kantisták ellen + az alapvető kérdések etc. etc.). De ezen az 1000 oldalon a nagy Logikáról, ezzel, *ennek* gondolatával *kapcsolatban* (vagyis *tulajdonképpen* a dialektika mint filozófiai tudomány) nil!!" (Lenin Összes Művei, **29,** 227.)

és ugyanakkor ennek a kritikának az *elválasztását* a politikai-taktikai kérdésektől. Merev összekapcsolásuk felidézte a szociáldemokrata mozgalom teljes szakadásának, meghasonlásának veszélyét. Lenin ebben az esetben is az adott történelmi helyzet konkrét elemzéséből indult ki és elkerülte a „vagy harc minden fronton, vagy teljes együttműködés" hamis, mechanikus alternatíváját. Plehanov viszont azt az absztrakt igazságot tartotta szem előtt, hogy a helytelen, nem marxista filozófiai nézeteket valló emberek a reakciót szolgálják, s velük semmiféle együttműködés sem képzelhető el. Lenin jogosan mutatott rá, hogy bár jórészt helyesek Plehanovnak a marxista filozófia védelmében tett kijelentései, mégis „ártalmára van ennek a filozófiának, amikor az *e téren* folyó harcot összeköti a frakciós harccal".[62] Milyen politikai-ideológiai álláspont következtében kötötte össze Plehanov a machizmus ellen vívott harcot a bolsevikok és a mensevikek közötti harccal? Miért ártott ezzel az általa védelmezett világnézetnek? Az alábbiakban ezekre a kérdésekre keressük a választ.

A plehanovi ortodoxia elvontságában bekövetkező tartalmi változásokat, s azok eltérő gyakorlati következményeit nyomon követve jeleztük, hogy már a narodnyik ideológia kritikája bizonyos elméleti előfeltételeket teremtett az 1905-ös forradalomban követett opportunista taktikához. Láttuk, hogy Plehanov az „általános igazság egyszerű logikai fejtegetésével"[63] kereste a választ az orosz forradalom konkrét kérdéseire, ahelyett, hogy a valóságból, az osztályoknak a forradalomban elfoglalt különös helyzetéből indult volna ki.

Engels „L. Feuerbach" c. művének orosz kiadásához írt jegyzeteiben Plehanov a „Proletarij" köré csoportosuló bolsevik frakciót *voluntarizmussal* vádolta, mivel az a munkásosztály politikai célkitűzései közé felvette a hatalom megragadását a burzsoá demokratikus forradalomban, holott a proletárdiktatúra kivívása csak a szocialista forradalomban „lehetséges és helyénvaló". Lenin és elvbarátai szerinte figyelmen kívül hagyják a társadalmi fejlődés objektív menetét, törvényszerűségeit, s ezért megismétlik a narodovolecek régen sírbatett szubjektivista ideológiájának hibáit. A „Nézeteltéréseink" megírása idején Plehanov a narodovolecek egyik leglényegesebb vonásának azt a törekvést tartotta, hogy „a történelmi fejlődés helyébe saját akaratukat állítsák, hogy egy *osztály* kezdeményezését egy *bizottság* kezdeményezésével váltsák fel, hogy az ország egész munkáslakosságának ügyét egy titkos szervezet ügyévé változtassák".[64] A bolsevik frakció taktikáját szemmelláthatóan ebbe a képletbe helyettesítette be. Ugyanígy, a machizmus és a nietzscheanizmus ördögét vélte tettenérni a hatalom „idő-előtti" megragadásának gondolatában. *A taktika Plehanov felfogásában nem más, mint az elmélet, egy meghatározott filozófiai irányzat politikai ekvivalense*, s a taktikának ebben az elvont értelmezésében válik a bolsevikok politikai állásfoglalása a szubjektív idealista ismeretelmélet okozatává. A voluntarista megalapozású taktika cáfolataként Plehanov igyekezett szembeállítani a forradalom lenini értékelését Engels „A német parasztháború" c. művében írottakkal. Engels itt rámutat, hogy a párt vezetője számára legrosszabb a hatalom megragadása akkor, amikor a mozgalom, az általa képviselt osztály nem érett meg az uralomra. „Leninnek és a környezetéhez tartozó nietzscheánusoknak és machistáknak — írja Plehanov — igen hasznos

[62] Lenin Művei, **34**, 390.
[63] Lenin Összes Művei, **3**, 12.
[64] Plehanov: „Izbrannije . . . " I, 297.

volna elgondolkodniuk ezen. De okkal tartunk attól, hogy ezek a ‚felsőbbrendű emberek' elvesztették a gondolkodás képességét."[65]

Plehanovnál három fontos tényező figyelmen kívül marad. Először is az, hogy a taktika helyességét végső soron a társadalmi valóság elemzése és nem pusztán általában vett filozófiai premisszái alapján lehet megítélni. Másodszor, hogy a taktikai-politikai álláspontok és a filozófiai nézetek közötti összefüggés dialektikus, történelmi helyzetenként változó; és végül, hogy a lenini taktika nem a bolsevik Bogdanov empiriomonizmusának és Lunacsarszkij istenépítésének folyamánya. Lifsic többször idézett kitűnő elemzésében felhívja a figyelmet arra, hogy Plehanov tévedésének volt valóságos alapja. „Bogdanov csoportjának filozófiai nézeteit nem volt nehéz a bolsevik frakció ideológiájának hinni. Sokan így is vélekedtek, azt tartva, hogy a szociáldemokrácia balszárnya közelebb áll a narodnyiksághoz és hajlamosabb a forradalom szubjektív tényezőjének nagyrabecsülésére, míg a jobbszárny, a mensevikek személyében, az objektív tudományosságával, a termelőerők törvényéhez való ragaszkodásával kérkedett. Ilyen stilizált formában a két politikai irányvonal közötti tényleges különbségről csak hozzávetőleges, olykor egészen torz képet lehetett kapni."[66]

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy Plehanovnak nem volt alapvetően „igaza a filozófiában", és hogy az empiriokriticista Bogdanov hű maradt volna a lenini politikához, amikor meghirdette az Állami Duma valóban „balos" bojkottjának otzovista taktikáját. Azt is hozzá kell tennünk, hogy Plehanov viszont 1900-ban politikailag teljesen helyes lépésre szánta el magát szakítva a mensevik likvidátorokkal, akik a párt legális szervezeteinek beszüntetését követelték. Ez is bizonyítja, hogy mennyire bonyolult az elmélet és a politikai gyakorlat viszonya. Lenin egyaránt vitába szállt a „karikatúra-bolsevikokkal" és a „marxizmus-karikatúrájá"-val.

A politika és a filozófia közötti dialektikus viszony felszámolása éppen a pártválság időszakában, kihatott az empiriokriticisták bírálatára is és csökkentette hatékonyságát. Plehanov elsősorban azzal ártott a marxista filozófiának, hogy úgy vélte, a machizmusban a *bolsevik taktikát* támadja és bírálata a mensevik pozíciót erősíti. A szubjektív idealizmus kritikája során annak bizonyítását tartotta elsősorban szem előtt, hogy Bogdanov „úr" a filozófiában éppen úgy letért a marxizmus útjáról, mint a politikában. Különösen érzékletes ez a hangsúlyeltolódás a „Materialismus militans" első levelében,

Plehanov politikai hibái, karikatúra-marxizmusa riasztóan hatott az orosz szociáldemokrácia körében. Mivel ellenfelei ugyancsak feltétlen megfelelést tételeztek a machista ismeretelmélet és a forradalmi taktika között, Plehanov akaratán kívül erősítette azt az illúziót, hogy a materializmus és az opportunizmus édestestvérek, s ezzel tovább mélyítette a szakadékot a bolsevikok táborában (az egész szociáldemokrácián belül), megnehezítette a marxizmushoz való közeledés útját. Fokozták ezt az „objektív" hibát azok a gyengeségek, melyeket a plehanovi ismeretelmélet magában rejtett. Ezt az összefüggést teljesen helyesen világítja meg Lifsic: „Bármilyen éles polémiát folytattak is egymás ellen, mindegyikük a maga módján azonosította a bolsevizmus ideológiáját a ‚machista ismeretelmélettel'. Plehanov ebben a bolsevik eretnekség káros voltának bizonyítékát látta, Bogdanov éppen az ellenkező következ-

[65] Uo. 474.
[66] M. Lifsic: Id. mű, 20—21.

tetéseket vonta le. Ám a *plehanovi ortodoxia és a bogdanovi csoport ‚harcos', ‚proletár', filozófiája különböző szempontokból egyformán csökkentette a távolságot a filozófia és a politika között. . ."*[67] (Kiemelés tőlem. — *Sz. L.*)

Bogdanov empiriomonizmusának kritikájában követett plehanovi ortodox, „filozófus"-magatartás lényege tehát, hogy az elmélet és a gyakorlat, a politika és filozófia között absztrakt egységet, közvetlen lefordíthatóságot teremt. Így azután nem véletlen, hogy Plehanov, aki az elméletben olyan szigorúan következetes akart lenni, a gyakorlatban szó nélkül hagyta a revizionista megnyilvánulásokat a mensevikek táborában.

*

Plehanov írásaival ismerkedve betekinthetünk a marxista filozófia történetének egyik legjelentősebb fejezetébe. Ha életművét mai szemmel, ellentmondásaira, értékeire figyelve olvassuk, közelebb juthatunk a marxizmus elsajátításában koronként változó, de szükségszerűen felmerülő akadályok, nehézségek megértéséhez is. Örökségének tanulmányozása és túlhaladása egyaránt feladat.

[67] Uo. 34.

HEGEL ÉS G. CANTOR

SZIGETI JÓZSEF

1

A kérdéssel foglalkozó polgári irodalomban (nemegyszer azonban napjaink marxista irodalmában is, Engels beható pozitív értékelése ellenére) általában egyszerűen antimatematizmusként utasítják el Hegel nagyszabású dialektikus felfogását a mennyiség kategóriájáról. S szívesen hivatkoznak eközben arra a meglevő, több mint egy évszázada előítéletté merevedett nézetre, amely teljes ignoranciát tulajdonított Hegelnek a természettudományok és a matematika területén. Ez az előítélet azonban előítélet marad akkor is, ha Hegel az idealista-dialektikus spekuláció lendületében (nem véletlenül azonosította idealista dialektikáját még terminológiailag is a spekulációval), valóban jelentős hibákat követett el, amelyek végső soron egytől egyig idealizmusában és nem az általa behatóan tárgyalt területek nem ismerésében gyökereznek.

Hegelt világnézeti idealizmusa sem gátolta abban, hogy mély és kiterjedt tudást szerezzen a filozófiailag relevánsnak tartott szaktudományos területeken, beleértve olyan természettudományokat is, mint a mechanika, fizika, kémia és az általa elsősorban természettudományos jelentőségében megértett matematika. Természetes, hogy tudása hozzá volt kötve saját kora természettudományos ismereteihez, jóban és rosszban; éppen úgy nem ugorhatta át ennek kereteit, ahogyan saját árnyékunkat sem ugorhatjuk át. Minden természetdialektika közös sorsa, hogy elméletei szükségképpen fokozottan relativálódnak a kor természettudományos ismereteinek szintjére, ezek elavulásával számos koncepciója veszíti el bizonyítottnak látszó tapasztalati alapját. Engels ezért hangsúlyozta, hogy a természettudomány minden valóságos előrelépésének a materialista dialektika formaváltozását kell meghoznia. Az elavulás jelensége azonban nem a szkepszist támogatja, hanem — amellett, hogy figyelemre és körültekintésre int — éles fénnyel emeli ki az ellentétes jelenséget: a fennmaradást, amelyben a dialektikusan megragadott mélyebb, kategoriális összefüggések továbbélnek, a közvetlen alapjukul szolgáló empirikus felfogás elavulása után is. Hegel felfogásának tényleges gyarlóságait a marxizmus—leninizmus klasszikusai a leglényegesebb pontokon felfedték, de felfogásának racionális magvát, az egészséges alapeszmét soha sem öntötték ki a spekuláció piszkos vizével együtt.

Hegel természettudományos és matematikai ignoranciájának és inkompetenciájának legendáját nem utolsósorban azoknak a neves természettudósoknak lekicsinylő véleménye erősítette meg, akiknek szavát saját koruk és a polgári utókor közvéleménye is a diadalmas természettudomány szellemének kinyilatkoztatásaként hallgatta. Pedig véleményük kifejezésében nemegyszer nagyobb szerepet játszik filozófiai meggyőződésük — mivel nem valami nem létező filozófiai indifferentizmussal közeledtek Hegel filozófiájához, hanem nagyon is határozott filozófiai elképzelésekkel —, mint szaktudományos ismereteik.

A legjellemzőbb eset talán M. J. Schleidené, a sejtelmélet egyik megalkotójáé. Schleiden meggyőződött híve volt J. Fr. Friesnek és filozófiájának. Még az 50-es évek végén is azt írja, tanulmánygyűjteményének a „Studien"-nek (1857) második kiadásában: „Ismertem egy férfit, akit erkölcsi értéke, szellemi ereje és jelentősége tekintetében messze fölébe helyezek mindenki másnak, akit megismertem. Jakob Friedrich Fries volt ez... Nem hiszem, hogy eljön az az idő, melyben több ember *él* majd Krisztusban, mint ma; eljön azonban az az idő, amelyben jobban *megértik* majd, és éppúgy hiszek egy olyan évszázadban is, amely Friest és tanait megérti és elismeri majd, habár csak kevesen követik." Schleiden Hegel-ellenes harci riadója:[1] nemcsak az empirikus természettudomány hangját hallatja, hanem a friesi filozófiáét is. A képet csak kiegészíti, ha megemlítjük a személyes motívumot is: Hegel és Fries több felvonásban lezajlott korábbi konfliktusát. Ennek ellenére a természetdialektikai idealizmus és az empirikus természettudomány összeütközése szükségszerű volt a maga idejében, s az említett és az említetthez hasonló tények csak az összeütközés formáját és eredményét magyarázzák, azt, hogy polgári talajon nem úgy haladták meg a természetdialektikát, hogy fontos eszméit asszimilálták volna, hanem egyszerűen félretolták az útból, minden hitelétől megfosztva. Nem utolsósorban ennek a következménye, ha ma ezen a területen Hegel fontos gondolatainak továbbélését és gyümölcsöző hatását csak mikroanalitikus eszközzel lehetne megmutatni.

2

Hegel állítólagos matematikaellenességéről gyakran az elméleti — vagy egyenesen értelemszerű — összefüggéseiből kiragadott részletek alapján beszélnek, előszeretettel idézve bizonyítékként „A logika tudománya" Kvantitásról szóló fejezetének következő helyét: „Mivel a számolás annyira külsőséges, tehát mechanikus foglalkozás, azért készülhettek olyan *gépek*, amelyek a legtökéletesebben hajtják végre a számtani műveleteket. Ha csupán ennyit tudnánk a számolás természetéről, ez is eldöntené mit tartsunk arról az ötletről, hogy a számolást tegyék meg a szellemi képzés legfontosabb eszközévé, a szellemet kínpadra feszítve, hogy géppé tökéletesedjék."[2]

A matematikaellenesség vádját hangoztatók — akik más összefüggésekben az elektronikus számológépek előnyét éppen abban látják, hogy megszabadítja a szellemet a rutinmunka gépiességétől, tehát akarva-akaratlanul is ugyanazt mondják, amit Hegel mond, a *merő* számolásról, amelyet Hegel idézett kijelentésével kapcsolatban ráadásul a múlt század első évtizedének iskolamesteri dresszúrájában kell elképzelnünk, mert Hegel nemcsak pedagógiai megfontolással végzi, hanem azzal is kezdi gondolatmenetét[3] — diplomatikusan el-

[1] M. J. Schleiden: „Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft", Lipcse 1844.

[2] „A logika tudománya", I, Akadémiai Kiadó, Budapest 1957, 192—193.

[3] Hadd idézzem a nem idézett kezdetet: „Ami a szám és a számolás hasznát és használatát illeti, amennyiben ennek a *pedagógia* fő alapjaként kell szerepelnie, felfogásunk kiderül az eddigiekből. A szám nem érzéki tárgy s a vele és kapcsolataival való foglalkozás nem érzéki foglalatosság; a szellemet így a magára irányuló reflexióra és belső elvont munkára kapatja, ennek pedig *nagy, de egyoldalú* (az én kiemelésem — *Sz. J.*) fontossága van. Mert másfelől, mivel a szám alapja csak a külsőleges, gondolatnélküli különbség, ez a foglalatosság gondolatnélkülivé, mechanikussá lesz." (Uo. 191.) Itt és néhány más esetben is saját pontosításaimmal közlöm a szövegeket.

hallgatják — ha ugyan megértették valaha — azt a tényt, hogy Hegel itt semmiképpen sem a matematikai gondolkodásról általában beszél. Pusztán a számolásról, a matematikai gondolkodás külső oldaláról szól. Arról az oldaláról, amely fejszámolóművészekben specializálódik a virtuozitásig, de mechanikus kifejlesztése — legalábbis egy bizonyos ponton túl — éppúgy nem előfeltétele az alkotó matematikai gondolkodásnak, mint ahogyan az abszolút zenei hallás nem volt előfeltétele annak a legzseniálisabb zeneszerzőknél sem, hogy a zeneművészet legnagyobb remekeit teremtsék meg.

A matematikai gondolkodásról, amelyet sohasem azonosított a puszta számolással, Hegel nagyrabecsüléssel beszél, akkor is, ha — teljesen helyesen — nem a matematikában, hanem a dialektikában kívánja látni a filozófia módszerét. Így a legnagyobb megbecsüléssel szól a felsőbb analízisről, eredményeiről és filozófiai jelentőségéről:

„*A matematikai végtelent* érdekessé teszi egyrészt a matematika bővülése és azok a nagy eredmények, amelyeket a matematikába való bevezetése létrehozott; másrészt pedig azért figyelemre méltó, mert ennek a tudománynak nem sikerült még annak használatáért magát fogalmilag igazolni (tulajdonképpeni értelemben véve a fogalmat). . .

Filozófiai értelemben azonban a matematikai végtelen azért fontos, mert alapja valóban az igazi végtelen fogalma, s ez sokkal magasabban áll, mint a közönségesen úgynevezett *metafizikai végtelen*, amelynek szempontjából ellenvetéseket tesznek ellene."[4]

Hegel utóbbi megjegyzése az igazi végtelen jelentőségéről a matematikában, annak a (nem-metafizikai jellegű) végtelennek jelentőségéről, amelyet G. Cantor később a sajátlagos végtelennek („das Eigentlich-Unendliche") vagy aktuális-végtelennek („das Aktual-Unendliche") nevezett, nemcsak azt a tényt teszi világossá, hogy sem matematikaellenességének mítosza, sem a véletlenül, önkényesen kiragadott idézetek nem oldanak meg semmit, sőt nem is mondanak semmit, hanem egyenesen a probléma középpontjába helyez bennünket. Mert — az aktuális-végtelennel összefüggő — valóságos probléma az, hogy mi Hegel kvantitás kategóriájának racionális magva, mi ennek viszonya az igazi vagy aktuális-végtelenhez, s vajon Hegel eme felfogása termékeny volt-e a matematika későbbi fejlődése számára —, ha ugyan egyáltalán jogosult a hegeli dialektikus koncepció hatásáról beszélni ebben a tekintetben is.

Ennek a kérdésfeltevésnek nemcsak a marxista—leninista filozófiatörténet polgári mítoszokat szétromboló, a történelmi igazságot a maga integritásában visszaállító kötelezettségei szempontjából van jelentősége. A valódi tényállás felfedésének — bár a kérdésnek ezt az oldalát ezúttal nem érintjük — van bizonyos általános módszertani, filozófiai jelentősége a szisztematikus kérdésekben érdekelt marxista gondolkodás számára, amely napjainkban — érthető módon — érdeklődéssel foglalkozik a minőség és mennyiség problematikájának — a kvantifikációs törekvésekkel kapcsolatban — gyakorlatilag oly fontossá vált kategoriális összefüggéseivel.

Ismételjük meg: a hegeli problematika ugrópontja az igazi végtelenség és e kvantitás kategóriáinak összefüggése. Ami mármost ezt az összefüggést illeti, ez korábban sem volt ismeretlen. A német matematikus és filozófus Hermann Schwarz (nem tévesztendő össze fiatalabb névrokonával, a konform leképzések érdemes kutatójával, Hermann Amandus Schwarzcal) világosan látta ma már

[4] Uo. 215—216.

úgyszólván teljesen elfeledett — utoljára talán Hermann Cohen által 1883-ban említett[5] — könyvében[6], hogy Hegel elemzése a kvantitásról a magáért-valólét elméletében van megalapozva, s hogy a két kategória összefüggése korántsem tekinthető merő spekulatív konstrukciónak, nagyon is a dolog lényegéhez tartozik. De felismerése ellenére mégiscsak elvont megállapítás marad nála ez a mozzanat, mert Schwarz — aki filozófiailag deklaráltan hegeliánus maradt — tulajdonképpeni feladatát abban látja, hogy a folytonos és a diszkrét mennyiség hegeli fogalmát konkretizálja tovább. A kvantitás hegeli fogalmából — mint ez ma is szokásos — csak annyit lát, hogy a kvantitás közvetlenségében közömbös a kvalitással szemben: „Egy tárgy szakadatlanul mennyiségi ingadozásoknak lehet alávetve, anélkül, hogy ezek következtében minőségileg mássá válna; egy rét például kisebb vagy nagyobb lehet, anélkül, hogy azért megszűnne rét lenni." S még azt a megjegyzést fűzi ehhez: „A meghatározottság leválaszthatatlansága a létről így hát feloldódott: a meghatározottság a lét számára külsővé vált és megváltoztatható, anélkül, hogy a létet magát belesodorná a változásba. Ez az, ami a kvantitatív vagy mennyiségi meghatározottságot konstituálja, és ezen a ponton a közönséges tudattal is összhangban vagyunk."[7] Nem látja, hogy a közönséges tudattal való ezen összhang mögött olyan tartalom rejtőzik, amely nehezen feltörhető diónak bizonyult a későbbi matematikai fejlődés számára is a matematika halmazelméleti megalapozásában. Persze amennyire felmutathatta volna a magáért-való-létből (Für sich-Sein) az elvont kvantitásra tovább öröklődő meghatározottságokat a hegeli logika ismeretében, annyira nem előlegezhette a későbbi matematikai fejlődést.

A modern matematika — talán nem tévedünk, ha ezt a jellegzetességét emeljük ki sok más közül — ma nem annyira számszerű viszonyokkal és ezek algebrai általánosításával foglalkozik, a halmazelmélet és az absztrakt algebra megteremtése óta, hanem olyan elvont alakulatokkal, amelyeket struktúráknak nevez. A struktúra olyan halmaz, amelyen legalább egy művelet van kijelölve.

Hegel nagyszabású filozófiai kísérlete, hogy a matematikai gondolkodásnak egy a számszerűségnél ősibb, eredetibb szintjét felmutassa, csodálatosan modern törekvésnek hat. Ez a szint az elvont kvantitás szintje, amely megelőzi a meghatározott kvantitásét. A meghatározott kvantitást nevezi kvantumnak, s a kvantum éri el a maga konkrét fejlettségi fokát a számmeghatározásban és a számrendszerekben. Véleményem szerint a magáért-való-lét és az elvont kvantitás — egységében és összefüggésében — volt a döntő filozófiai ihletforrása Georg Cantor zseniális matematikai felfedezésének, az általános halmazelméletnek.

3

A „Logika tudományá"-ban a magáért-való-lét kategóriája először (és főleg) a világegyetem végtelenségét mint individuális totalitást jelenti. Egy aktuális, Hegellel szólva, igazi végtelenséget, amely ily módon *egy* (*das* Eins). Jelenti azonban — másodszor — minden egyes minőségileg meghatározott létező

[5] Lásd H. Cohen: „Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte", Berlin 1883, 120.

[6] „Versuch einer Philosophie der Mathematik (verbunden mit einer Kritik der Aufstellungen Hegels über den Zweck und die Natur der höheren Analysis", Druck und Verlag von W. Schmidt, Halle 1853.

[7] Id. mű, 11.

jelenség fejlettségének ama fokát, amelyen közvetlenül azonos önmagával és autark lezártságában önmagát csak önmagára vonatkoztatja, amiből az következik, hogy az ilyen — relatív — totalitás is egy. Ez az egy (*das* Eins) — ha szabad így mondanom — még nem jelenti az egyest (*die* Eins), azaz a számszerű mennyiséget. Kvalitatív egység ez, s mint ilyen a létrehozó, nemző alapja (Erzeugungsgrund) a számszerűen meghatározott nagyságnak, az egyesnek.

A hegeli dialektika törvényei szerint azonban, ha egyszer létezik az egy, léteznie kell a soknak is (das Eins und das Viele), ahol a sok — eredendően — éppúgy minőségileg meghatározott, mint az egy. Az egyet és a sokat már a hagyományos logika is korrelatív fogalmaknak tekinti, amelyeknek csak egymásra vonatkoztatva van értelmük, együttes adottságok. A hagyományos logikával ellentétben azonban a hegeli logikában semmi sincs eleve adva, hanem minden levezetett, semmi sem közvetlen, minden közvetített. (Ne kutassuk, hogy milyen jogon, hiszen elemzésünkben nem a hegeli logika *quaestio jurisát*, hanem csak *quaestio factiját* kell tekintetbe vennünk.)

A magáért-való-lét mint egy, Hegelnél csak akkor lehet egy, ha identikus önmagára-vonatkoztatottságában és autark lezártságában is magán viseli ellentétét, a sokat — de nem aktuálisan, hanem csak potenciálisan. Csak így vezethető le tételezett aktuális sokként. Magánvalóságából magáértvalóvá kell fejlődnie. A minőség változik: az egyik minőséget felváltja a másik; ha a rét megszűnik rét lenni, más lesz, nem rét, teszem szántóföld. Változhat-e hát a magáért-való-lét úgy, hogy mássá válva is maga maradjon? A magáért-való-lét mintegy potenciális sokságát aktuálissá téve is magánál marad, mert a sok nem lesz más, lévén a magáért-való egyek halmaza. A magáért-való-lét mint abszolút totalitás a relatív totalitásokat mint egyeket zárja magába. A magáért-való-lét az egyek egye, és megfordítva minden egyes egy — relatív — magáért-való-lét. A relatív totalitás is magába zárja az egyek halmazát, de csak potenciálisan viseli magán az önmagából kizárt egyeket, a többi relatív totalitást.

Túl messzire vezetne, ha Hegel eme teóriájának különböző, egymásba szövődött — részben nagyon realisztikus, részben szélsőségesen idealista — gondolatmotívumait fel akarnánk fejteni és egyenként — majd összefonódásukban — kritikailag szemügyre venni. Kétségtelen, hogy mint már Lenin megjegyezte, „A logika tudományá"-nak egyik legabsztrúzabb része ez, objektív idealizmusa következtében. Hegel itt nemcsak azt kísérli meg, hogy az idealizmust a filozófia legmagasabbrendű formájaként mutassa ki, hanem egyenesen azt, hogy — s ez sokkal erősebb tételezés — az idealizmusban a filozófia egyetlen lehetséges formáját lássa. De Leninnel együtt észre kell vennünk azt is, hogy „ez az egész magáért-való-lét — alkalmasint — részben arra kellett Hegelnek, hogy levezethesse a *‚minőség* átváltozását *mennyiséggé'* (199) " — bár hegeli kifejtési formájában mindez „nagyon kényszeredett és üres benyomást kelt".[8]

A problémánk szempontjából lényeges valódi tartalom megértésére elegendő számunkra, ha rögzítjük azt a három mozzanatot, amely a magáért-való-létről átöröklődik — „megszüntetve-megőrizve" — az elvont kvantitás kategóriájára. Ezek: az egy (das Eins), a sok és az aktuális-végtelen.

Az elvont kvantitás fogalmában a *sok* mint az egyesek halmazának sokja az egyesek reális, azaz jól megkülönböztethető, diszkrét sokaságává fejlődik. (Mindegyik egy — egy elem, legyen az atom, kő, fa vagy ember, egyszóval

[8] Lenin Összes Művei, **29**, Budapest 1972, 95.

bármi, ami a sokaság eleme.) Az egyek sokaságának alapelve így a megszakítottság, a diszkrétség lesz, csak így lehet az elemeknek közvetlen realitása.

Az *egy* (das Eins) a folytonosság elvében, a kontinuitásban konkretizálódik. „A folytonosság az önmagán-kívül-való-lét *önmagával való egyenlőségének* ez a mozzanata a megkülönböztetett egyek folytatódása a tőlük megkülönböztetettekben"[9] — írja Hegel. S összefoglalóan még azt fűzi hozzá az elvont — „tiszta" — kvantitás lényegjegyeként: „A kvantitás a mozzanatok, a folytonosság és diszkréció egysége."[10]

Mi a helyzet a magáért-való-lét általunk kiemelt harmadik mozzanatával, az igazi végtelennel? Átöröklődik-e ez is a tiszta kvantitásra? Átöröklődik. Sőt, ez a legfontosabb választóvonal az elvont, tiszta kvantitás és a meghatározott kvantitás, azaz a kvantum között: „Mindenekelőtt a *tiszta kvantitást* meg kell különböztetni a *meghatározott* kvantitástól, a kvantumtól. Mint tiszta kvantitás a magába visszatért, reális magáért-való-lét, amelynek még nincs önmagában meghatározottsága; tömör, magában kontinuáló végtelen egység."[11] S hogy a tiszta kvantitásnak ez a végtelensége az igazi végtelenség (a cantori aktuális-végtelen) továbböröklődése, az kiderül abból is, hogy a végtelen progresszus, mint nem-igazi végtelen csak a meghatározott kvantitásban, a kvantumban kerül elő: „A kvantum a közömbös meghatározottság, azaz a magán túlmenő, önmagát negáló. Mint a másléte a *végtelen* progresszusba esik."[12]

A folytonosság és megszakítottság, kontinuitás és diszkréció egysége azonban nem akármilyen egység. Az elvont a tiszta kvantitásban a diszkrét mozzanatokat egybefogó elv, a kontinuitás jegyében és uralma alatt áll. Tehát: „A kvantitás a mozzanatok, a folytonosság és diszkréció egysége, de elsősorban egyiküknek, a *folytonosságnak* formájában az, mint a magáért-való-lét dialektikájának eredménye. . ."[13] Hegel tehát, éppúgy, mint Cantor, akinek kiindulópontja az aktuális-végtelen kontinuum volt, az igazi végtelen kontinuumát tekinti az alapvető meghatározottságnak az elvont, tiszta kvantitásban.

4

Ha most már Hegel eme fogalommeghatározásait Georg Cantor halmazelméletének fényében vesszük szemügyre, úgy egyszerűen lehetetlen volna fel nem ismerni bennük a cantori halmazgondolat filozófiai ősképeit. Eltűnik azonban ez az összefüggés, ha csupán a ma oly inadekvát módon elnevezett „naiv" halmazelmélet szokásos módon kifejtett alapfogalmait és matematikai exemplifikációit vesszük tekintetbe. (Inadekvát a „naiv" halmazelmélet elnevezés, mert Cantor eredeti tette mindennek tekinthető, csak naivnak nem, arról már nem is szólva, hogy Cantor maga világosan látta a naiv „ártatlanságban" a „bűnbeesés" lehetőségét is, a lehetséges paradoxiákat; csak dialektikus iskolázottsága következtében nem esett velük szemben pánikba, mint Frege.) Elhomályosodik ez az összefüggés még akkor is, ha Cantor saját halmaz-definíciójából indulunk ki, amelyet A. A. Fraenkel szép könyve[14] nyomán rend-

[9] „A logika tudománya", I, 160.
[10] Uo. 162.
[11] Uo. 158.
[12] Uo.
[13] Uo.
[14] Einleitung in die Mangenlehre", 1. kiadás J. Springer, Berlin 1919; 3. kiadás a „Die Grundlehren der mathematischen Wissenschaften" IX. köteteként, 1928.

szerint idézni szoktak. Ebben az esetben azonban megvan legalább az a lehetőség, hogy Hegel és Cantor gondolatának végső strukturális egyezését megmutassuk.

Cantor — Fraenkel idézte — definíciójából: „Egy *halmaz* egésszé való összefoglalása szemléletünk vagy gondolkodásunk bizonyos jól megkülönböztetett objektumainak, amelyeket a *halmaz elemeinek* nevezünk"[15], éppúgy nem látható már a halmazelemek filozófiai genetikus összefüggése a hegeli egy-ekkel (das Eins), mint ahogyan nem látható az összefoglaló egész kapcsolata a hegeli magáért-való-léttel, illetve — megszüntetve megőrzött formájával — az elvont, tiszta kvantitással. Láthatóvá tehetjük viszont a logikai szerkezet egyezése alapján.

A cantori elemek a Hegel diszkrét egyei. De diszkrét mivoltuk magában hordozza a folytonosság mozzanatát, azt, hogy mindegyikük egy, mindegyikük elem. Ez az objektív alapja annak, hogy egyáltalán összefoglaló egésszé egyesítsük őket, a magáért-való-lét egyévé, egy halmazzá. Az azonosság és nem-azonosság azonossága ez. (A dialektika szabályai szerint a végső összefoglaló azonosság nem szünteti meg a különbséget; egyébként akár az azonosságból, akár a nem-azonosságból indulok is ki, bármelyikük felbontható az azonosság és nem azonosság azonosságára.) Az elemek, az egyek önmagukkal azonosak; önmagukkal való azonosságuk mindegyiket önmagában véve folytonossá teszi. Önmagukkal való azonosságuk azonban mástól való különbözést jelent, a nem azonosságot, folytonosságuk megszakítottságát, diszkrétségüket, vagy Cantorral szólva jól megkülönböztetettségüket. Minthogy azonban mindegyik elem találkozik abban, hogy mindegyikük jól megkülönböztetett *egy*, azért diszkrétségükben az egy, mint a folytonosság mozzanata uralkodik; sokaságuk ily módon *egy* halmazzá foglalható össze. A komplexuma e speciális szférában az azonosság jegyében, illetve az azonosság szférajellemző formájának, a folytonosságnak jegyében áll. E sajátos szféra, a kvantitás szférájának hegeli terminológiájában kifejezve: a halmaz a diszkrét és folytonos mozzanatok egysége, a folytonosság meghatározottságában. Ez pedig megegyezik az elvont vagy tiszta kvantitás hegeli meghatározásával, amelyet fentebb már idéztem, s most még egyszer idézek: „A kvantitás e mozzanatok, a folytonosság és diszkréció egysége, de elsősorban egyiküknek, a *folytonosságnak formájában* az, mint a magáért-való-lét dialektikájának eredménye. . ."[16]

Cantor definíciója megszabadította a hegeli meghatározást metafizikai terheitől, de ezzel együtt tűnt el a filozófiai koncepcióval való genetikus összefüggése.

Másképp áll a helyzet, ha Cantornak — aki egyike volt a filozófiában valóban érdekelt korszakalkotó nagy matematikusoknak — azokat a megvilágító Megjegyzéseit idézzük, amelyet a halmazelmélet alapjait első ízben összefoglaló művében, az 1883-ban önállóan kiadott „Egy általános sokféleségtan alapjai"-ban tesz.[17] „*Sokféleségelmélet*. Ezzel a szóval jelölöm egy sokkal átfogóbb tannak a fogalmát, mint amelynek kialakítását eddig egy arithmetikai vagy geometriai halmazelmélet speciális alakjában kíséreltem meg. ‚Sokféleségen' vagy ‚halmazon' ugyanis egyetemlegesen azt a sokat értem, amely egy-ként gondolható el, azaz meghatározott elemek minden összességét, amely egy törvény

[15] Id. mű[3], 4.
[16] „A logika tudománya", I, 162.
[17] „Grundlagen einer allgemeiner Mannigfeltigkeitslehre", Lipcse, 1883.

segítségével egy egésszé köthető össze."[18] Az eddig hiányolt genetikus összefüggés itt plasztikusan áll előttünk. Nemcsak a sok és egy hegeli dialektikáját felidéző fogalmazásban, hanem az egységes egészet konstituáló, a folytonosságot feltételező törvény emlegetésében is.

S hogy ez a dialektikus-filozófiai leszármazási vonal még világossabbá váljon, Cantor maga említi meg egy filozófus nevét, ha nem is a Hegelét — aminek motívumairól még beszélek majd —, hanem Platón nevét, egy hegeli—zelleri szemüvegen keresztül látott Platónét. „Azt hiszem, hogy ezzel valami olyasmit definiálok, ami rokon a platóni *εἶδος*-szal vagy *ἰδέα*-val, mint ahogyan azzal is, amit Platón dialógusában, a ‚Philebos vagy a legfőbb jóról'-ban *μίκτον*-nak nevez. Ezt ő az *ἄπειρον*-nal állítja szembe, azaz a határtalannal, meghatározatlannal, amelyet én nemsajátlagos végtelennek nevezek (elütőleg a tartalmilag ugyanilyen értelemben fixált „rossz végtelen" hegeli elnevezésétől — *Sz. J.*), valamint szembeállítja a *πέρας*-szal, azaz a határral, s e két utóbbi rendezett ‚keverékének' nyilvánítja."[19] Így hát az egy és sok után itt áll előttünk a hegeli igazi végtelen is, mégpedig abban a formában, amelyben az aktuálisan-végtelen a magáért-való-lét individuális totalitásának belső artikuláltságában, mint a sok egyek egye megjelenik. Mert Cantor eme fejtegetése bizony abban az alapvető hiányosságban szenved, hogy mindaz, amit Cantor Platónnál csupán szétszórtan és éppen a lényeges összefüggések szempontjából belsőleg tisztázatlanul a probléma állásának egy alacsonyabb szintjén — a Zeller-féle, a hegeli kategóriagazdagságot a fejletlenebb fokok megértésében és ábrázolásában heurisztikus elvként felhasználó görög filozófiatörténet segítségével — megtalálhatott, azt készen lelhette fel — fontos új meghatározásokkal és meglevő meghatározások egységes kifejtésével gazdagodva — a magáért-való-lét és a tiszta kvantitás egységes, átfogó elméletében.

Ha egy olyan zseniális gondolkodóval és zseniális gondolkodói teljesítménnyel kapcsolatban, aminő G. Cantoré, egyáltalán van értelme annak, hogy „szellemi adósságról" beszéljünk, akkor megállapítható, hogy Cantor adóssága a hegeli gondolatvilággal szemben összehasonlíthatatlanul nagyobb volt, mint a Platónéval szemben.

5

Megállapításunkat több adalékkal is megerősíthetnénk. Korlátozzuk magunkat egyre.

Georg Cantor kitűnően tudta, hogy Kant antinómia-tana ellentétben áll az ő — a hegeli igazi végtelennel rokon — sajátlagos-végtelenjével, vagy aktuális-végtelenjével, a transfinit egész koncepciójával. Utóda, az axiomatikus halmazelmélet kezdeményezője, Ernst Zermelo, már nem részese ennek a tudásnak. A kérdés jelentőségét ugyan érzi, de el is mossa, amikor Cantorhoz írt egyik kommentárjában ezt mondja: „Kant tanítását a ‚tiszta ész antinómiáiról' Cantor itt úgy látszik nem ítéli meg igazságosan. Nem a végtelenség*fogalom* cáfolatáról vagy elhárításáról van itt szó Kantnál, hanem ennek alkalmazásáról a *világegészre*, arról a tényről, hogy az emberi ész saját belső természetéből következőleg annak feltételezésére kényszerül, hogy a világot éppúgy tekintse

[18] Georg Cantor: „Gesammelte Abhandlungen", Herausgegeben von Ernst Zermelo Hildesheim, G. Olms Verl. 1966, 204; Reprografischer Nachdruck der Ausgabe, Berlin 1932.
[19] Uo.

határoltnak, mint határtalannak — olyan tény az, amelyet sem az olyan matematikai elmélet, mint a cantori halmazelmélet, sem Cantor nem nagyon mélyenjáró polémiája nem száműzhet a világból. Akkor is, ha valaki, mint a kiadó elvileg elutasítja Kant matematikaelméletét, amelynek értelmében a matematikai tételeket a ‚tiszta szemléletre' kell alapoznunk, akkor is egyet kell értenünk azzal, hogy ebben az ‚antinómiákról' szóló tanban egy mélyebb belátás, mélyebb bepillantás jut kifejezésre az emberi gondolkodás, ‚dialektikus' természetét illetően. És egy sajátos sors rendezte úgy, hogy éppen a ‚halmazelmélet' antinómiái, amelyeknek legalábbis *formális* hasonlóságát a kanti antinómiákkal nehéz volna kétségbe vonni, egy egész emberöltőn át útjában állottak a cantori teljesítmény elterjedésének és elismerésének."[20]

Függetlenül attól, hogy a kitűnő Zermelónak nem jut eszébe, hogy ami Kant és az ő számára „az emberi ész saját belső természetéből következő" kényszerűség volt, ti. a világegész antinomikus felfogása, az Cantor — és egy egész sereg előtte járó és utána következő nagy gondolkodó, Cusanustól és Giordano Brunótól, Spinozán és Hegelen át Marxig, Engelsig, Leninig — dialektikusan mozgó eszének természetéből egyáltalán nem következett, — függetlenül tehát attól, hogy Zermelo valamit abszolút ténynek tekint, ami éppen a tények fényében nagyon is másképpen fest, a valóságos probléma másban rejlik, mint amiben Zermelo látja. Abban rejlik, amit Cantor tudott, s ami számára az elsődleges probléma — bár halmazelméleti megfontolásait valóban közvetlenül alkalmazhatónak vélte az anyagi világegyetem egészére —, hogy az ész ereje és hatalma csődöt mond-e a totalitással szemben, antinómiákban reked-e meg, amiből agnoszticizmus és szkepszis következik, vagy túlmegy az antinómiákon a dialektika segítségével a jelenségek (legyen ez a jelenség akár a mennyiségi viszony, vagy bármely más nem közvetlen realitás) lényegének megismerése irányában.

Cantor tudja, hogy a világegész, az univerzum mint abszolút totalitás kanti antinómiái minden relatív véges totalitáson is — megváltoztatva a megváltoztatandókat — visszatérnek, ezért maradnak e relatív totalitások is lényegükben megismerhetetlenek. Érvényesül bennük a már Cusanustól megállapított dialektika, hogy in omnibus partibus totum relucet. A kanti antinómiák visszatérése pedig Cantor aktuális végtelenjére éppúgy végzetes, mint annak belső tagoltságára. Itt valóban megvan a formális analógia bármely korlátolt jelenség relatív totalitása és az univerzum abszolút totalitása között, s nem véletlen, hogy Kant — amit Zermelo nem említ — a végtelenség vonatkozásában csak a végtelen progresszust ismeri el.

Hogy Cantor teljesen tudatában volt az in omnibus partibus totum relucet dialektikájának, plasztikusan kitűnik 1899. augusztus 28-án Dedekindhez írt leveléből: „. . .Szükségképpen felvetődik az a kérdés, honnan is tudom, hogy a jól rendezett sokaságokat vagy sorozatokat, amelyekhez az

$$\aleph_0, \aleph_1, \ldots, \aleph_{\omega 0}, \ldots, \aleph_{\omega 1}, \ldots$$

kordinálszámokat rendelem hozzá, valóban ‚halmazok' a szó megadott értelmében, azaz ‚konszisztens sokaságok'. Nem volna-e elgondolható, hogy már ezek a sokaságok ‚inkonszisztensek', és hogy a ‚valamennyi elemük együttléte' feltételezésében rejlő ellentmondás *egyszerűen nem mutatkozott még meg?* Vála-

[20] Id. mű, 377.

szom erre az, hogy ezt a kérdést *a véges sokaságokra hasonlóképpen ki kell terjeszteni* és hogy az alapos megfontolás arra az eredményre vezet: a ‚bizonyítást' még a véges sokaságok konszisztenciájára nézve sem lehet végbevinni. Más szóval: a véges sokaságok ‚konszisztenciájának' ténye egyszerű, bizonyíthatatlan igazság, ez ‚Az arithmetika axiómája' (a szónak régi értelmében). S hasonlóképpen azon sokaságoknak ‚konszisztenciája', amelyeknek az alef kordinálszámokat tulajdonítom, a kibővített transfinit arithmetika axiómája."[21]

Formális analógiában a kanti antinómiatannal csak azok a halmazok állnak, amelyek — paradox — lehetőségét Cantor már korábban ismerte s ugyancsak Dedekindhez írt 1899. július 28-i levelében, mint „inkonszisztens halmazokat" emlegette szembeállítva a konszisztensekkel: „Ha a dolgok egy meghatározott sokaságának (egy rendszernek, egy összességnek) fogalmából indulunk ki, úgy kiderült számomra annak szükségszerűsége, hogy kétféle sokaságot (mindig *meghatározott* sokaságról szólok) különböztessünk meg. Egy sokaság ugyanis lehet olyan alkatú, hogy *valamennyi* elemének ‚együttlétezése' ellentmondásra vezet, úgy hogy lehetetlenné válik, hogy a sokaságot egy egységként, kész dologként fogjuk fel. Az ilyen sokaságokat *abszolút végtelen*, vagy *inkonszisztens sokaságoknak* nevezem. . . Ha ellenben egy sokaság elemeinek összessége, együttlétezőként gondolható el, olymódon, hogy összefoglalásuk, *egy* dologgá lehetséges, akkor, ezeket *konszisztens sokaságnak* vagy ‚halmaznak' nevezem."[22]

Az utolsó előtti mondat látszólag ellentmond korábbi állításunknak, annak, hogy Cantor az aktuális-végtelent abszolút totalitásnak tekintette, hiszen itt azt jelenti ki, hogy az abszolút-végtelen inkonszisztens sokaság. Valóságos ellentmondásról nincs azonban szó, csak terminológiáról. Eddig ugyanis a konszisztens aktuális-végtelent tekintettük abszolút totalitásnak, szemben a véges halmazok relatív totalitásával. Saját terminológiánknál maradva — mivel az itt rejlő immár tisztára világnézeti-filozófiai problematika tárgyalása nem feladatunk, lévén célunk sokkal szerényebb — Cantor inkonszisztens aktuális-végtelen halmaza — amelynek több típusa létezhet — egy ésszel felfoghatatlan feltétlenül abszolút totalitás, amely szerinte kívül reked a matematikai vizsgálaton (de nem reked feltétlenül kívül a filozófiai vizsgálaton, közelebbről a „metafizika" problematikáján), míg az előbb abszolút totalitásnak tekintett aktuális-végtelen csak feltételesen abszolút. Feltétele nem más, mint konszisztens jellege. Az inkonszisztens abszolút végtelen egy típusát, amely mégis aktuális-végtelen („Isten"), tekinti Cantor infinitumnak (vég-telennek), s ez magyarázza egyben, hogy miért nevezi — különböző potenciájú — konszisztens aktuális-végtelen halmazait transfinitumnak (végesen-túlinak). Egyébként mind az infinitum, amely matematikailag elgondolhatatlan, mind a transfinitum, amely matematikailag elgondolható, szemben áll a nem sajátlagos végtelennel (Hegel „rossz" végtelenjével), a potenciális, vagy synkategorematikus végtelennel. Ha ezt a potenciális végtelent indefinitumnak (meghatározatlannak) nevezzük, akkor a háromfajta végtelen egyszerűen megjegyezhető formuláját kapjuk: infinitum, transfinitum és indefinitum.

Szögezzük le ismét: bennünket csak a transfinitum matematikai koncepciójának filozófiai összefüggése érdekel s az infinitum problematikájába — Cantor világnézeti ellentmondásainak voltaképpeni titkába, annak ellenére nem

[21] Id. mű, 448.
[22] Id. mű, 443.

kívánunk ezúttal bepillantani, hogy ennek kifejtése csak erősíthetné pozíciónkat. Problémánk szempontjából csak azt jegyezzük meg, hogy Cantor az aktuális-végtelent elismerő régi filozófusok többségét — köztük Hegelt is — az infinitumnak és a transfinitumnak összetévesztésével vádolta.

E kitérő után visszatérve most már az antinómiák problémájához: Zermelo vélekedésével ellentétben az antinómia, ha valóban antinómia korántsem az „emberi gondolkodás dialektikus természetébe" nyújt mély bepillantást, hanem a logikai ellentmondás természetébe, amely ellentétes pólusok negatív viszonya, s uralkodó negatív vonatkozásuk nem oldható fel semmiféle mozgási folyamatban, tehát a gondolkodás zsákutcája.

Érthető tehát Cantornál a kanti antinómia felfogásnak az az éles — Cantor szenvedélyes természetét számbavéve is páratlanul éles —, sajnos kifejtetlenül maradt bírálata és elvetése, mivel Kant antinómiáinak sajátossága az, hogy dialektikus ellentmondásokat merevítenek meg, amikor Kant képtelen az ellentmondó pólusok dialektikus egységét megérteni, ami mindenképpen — mind formailag, mind tartalmilag — ellentétben áll az aktuális-végtelen cantori koncepciójával. Ezt írja: „Anélkül, hogy előzetesen komoly kritikával megvizsgálná tárgyalja meg Kant a végtelenségfogalmat, ‚A tiszta ész bírálatában', a ‚Tiszta ész antinómiái' fejezetben, *négy* kérdés kapcsán, annak kimutatása céljából, hogy ezeket egyenlő erővel lehet *állítani* és *tagadni*. Még ha a pyrrhoni és akademiai szkepszist is tekintetbe vesszük, amelyekkel Kantnak oly sok az érintkezési pontja, akkor sem lehetett bármivel bármikor jobban hozzájárulni az emberi ész és képességei diszkreditálásához, mint a ‚kritikai transzcendental-filozófia' eme szakaszával. Alkalmilag megmutatom majd, hogy e szerzőnek csak a végtelenségfogalom (ha ugyan ilyen viszonyok esetén még egyáltalán beszélhetni fogalmakról) szétfolyó és megkülönböztethetetlen használatával sikerült *antinómiáinak* érvényt szereznie, és ezt is csak azoknál, akik hozzá hasonlóan az ilyen kérdések *alapos* matematikai tárgyalása elől kitérnek."[23]

A kanti antinómiák tervezett bírálatához aligha találhatott Cantor logikai támpontokat Platón életművében; Hegelnél viszont „*A logika tudományá*"-ban készen találhatta.[24] Hegel e nevezetes fejtegetéseiben — amelyeket Lenin is oly nagyra becsült — Kant antinómia-tanának logikai hibáit tárja fel a saját igazi végtelen koncepciójának nézőpontjából.

Georg Cantor a filozófiai fejlődés terén éppúgy egy az antikvitásénál hasonlíthatatlanul magasabb fokon mozgott akárcsak a matematikában. Csak a filozófiában végbemenő *haladást* — korántsem belső természetének szaggatottabb jellege miatt — akkor már (az „örök problémák" jegyében) éppúgy nem volt szokás tudatosítani, mint ahogyan viszont a matematika és a természettudományok fejlődésében nem volt szokásban a fejlődés azon ellentmondásait feltárni, amelyeket Cantor a maga keserves küzdelmeiben személyében is tapasztalhatott. Nem utolsósorban a valóságos történelmi színvonalkülönbségek elhanyagolása miatt oly kevéssé meggyőzőek Cantor meggyőződött hivatkozásai a filozófiatörténeti fejlődés antik vagy középkori fokára, Platónra, Augustinusra, Aquinói Tamásra, vagy akár az újkori polgári filozófia preklasszikus fejlődési szakaszára, Nicolaus Cusanusra, Giordano Brunóra, Benedictus Spinozára.

Valóságos történelmi helyzetének érzésszerű kifejeződéseként beszél alkalmilag pozitívabb hangsúllyal a klasszikus német filozófiáról, kritikáját az ural-

[23] Id. mű, 375.
[24] „A logika tudománya", I, 164–173, 209–212.

kodóvá vált pozitivizmus ellen koncentrálva: „Így látjuk, hogy a most uralkodó és hatalmon levő *akademikus-pozitivista szkepszis*, amely Németországban a túlfeszített Kant—Fichte—Hegel—Schelling-féle idealizmus reakciója végre az *arithmetikához* is eljutott, aholis, a legszélsőségesebb, a maga számára talán legvégzetesebb következményekkel, a végső, számára még lehetséges következtetéseket látszik levonni."[25] Mivel azonban filozófiailag nem volt valóban szakszerűen iskolázott, végső soron nem tudta eldönteni, hogy ez a szkepszis a kanti filozófia szellemét reprezentálja-e vagy sem. Ha azt reprezentálja, mert Kant filozófiája csíraformában már tartalmazza a szkepszist, a „túlfeszített idealizmus" viszont ennek komplementerjelensége, akkor magatartása végső soron elutasító kellett, hogy legyen, az egész klasszikus német filozófiához.

6

Nem szeretném ha fejtegetéseimet félreértenék. Szándékom nem az, hogy visszavegyek valamit a filozófiába, ami a dolog természetéből következőleg — bár filozófiai inspirációja és implikációja félreismerhetetlen — a matematikába tartozik és nem a filozófiába. Intencióm csak az — de ez a csak nem kevés —, hogy a dialektikus gondolkodás — jóllehet ez esetben még egy idealisztikusan misztifikáló dialektikus felfogás — módszerének és eredményeinek termékenyítő erejét mutassam meg egy — persze nem akármilyen, mert formális egyetemességében mind a természet-, mind a társadalomtudomány számára nagy jelentőségű — szaktudomány egyik alapvető elméletének születésénél.

Éppen e racionális kiindulópont alapján tartom fontosnak hangsúlyozni, hogy Cantor természetesen matematikus volt és nem filozófus, problémája semmiképpen nem az volt, hogy az őt megragadó filozófiai-dialektikus gondolatokat matematikailag exemplifikálja. Éppen mint matematikus, genuin matematikai problémákkal foglalkozva, a trigonometriai sorokat vizsgálva jutott el elméletének alapgondolatához és első megfogalmazásához, 1872-ben a „Mathematische Annalen"-ben megjelent tanulmányában: A trigonometriai sorok elmélete egyik tételének kiterjesztéséről.[26] Így hát fenntartás nélkül csatlakozom Ernst Zermelo megalapozott ítéletéhez, amit az említett értékezéshez írt kommentárjában ad: Cantor „A 2 §-ban egy végtelen pont- vagy számhalmaz ‚határpontjának' (ma rendszerint, torlódáspontnak nevezik) fogalmából fejti ki a ‚levezetett n ponthalmaz' fogalmát, amely azután α-szor iterálva az α-ad fajta ponthalmaz meghatározásához vezet. Ennek további kiterjesztése minden véges α indexen túl, vezeti el azután a kutatót belső szükségszerűséggel a transzfinit rendszámok ω, $\omega + 1, \ldots$ $\omega^2, \ldots$ fogalomalkotásához. Egy ponthalmaz ‚magasabb levezetésének' ebben a fogalmában kell azért a cantori ‚halmazelmélet' voltaképpeni csíráját és a trigonometriai sorok elméletében a születési helyét meglátni."[27]

Zermelo fejtegetéséhez csak azt tenném hozzá, hogy Georg Cantor már a trigonometriai sorok elméletéhez is filozófiailag dialektikusan iskolázott fővel közeledett. És éppen ez a tudatos dialektikus fő hiányzott nem egy jelentős matematikusnál: a híres Kroneckernél, aki csak az egész számokat tekintette

[25] Cantor: „Gesammelte Abhandlungen", 383—384.
[26] Über die Ausdehnung eines Satzes aus der Theorie der trigonometrischen Reihen.
[27] Cantor: „Gesammelte Abhandlungen", 102.

„isten teremtményének", s szemében minden más matematikai alakulat csak értelmes — vagy mint a cantori aktuális végtelen kontinuum értelmetlen — emberi manipuláció eredménye volt. De hiányzott még a nagy Gaussnál, a „princeps mathematicorum"-nál is, aki a végtelen fogalmában csak façon de parler-t látott, miért is Cantor joggal hivatkozott Gauss levelére, hogy saját törekvésének lényegét az ellenpélda erejével is megvilágítsa. 1831-ben írta Gauss: „így hát tiltakozom... a végtelen nagyságnak, mint *befejezettnek* használata ellen, amely a matematikában sohasem megengedett. A végtelen csupán façon de parler, aholis voltaképpen határokról beszélünk, amelyeket bizonyos viszonyok annyira közelítenek meg, amennyire csak kívánjuk, míg más viszonyok minden korlátozás nélkül növekedhetnek."[28]

Wilhelm Wundt volt az első, s amennyire tudom, máig is az utolsó filozófus, aki először „Kant kozmológiai antinómiái és a végtelen problémája" c. tanulmányában, majd három kötetes Logikájának második részében („Az egzakt tudományok logikája") Cantor — tegyük idézőjelbe — „hegelianizmusára" rámutatott. „A matematikában — írja Wundt[29] — a ∞ szimbólumot csaknem kivétel nélkül a vég nélkül növekvő mennyiség értelmében használták, Hegel viszont a matematikusoknak ezt a végtelenségét rossz végtelenségnek nevezte, és igaziként az abszolút végtelenséget állította szembe vele. Hasonló értelemben különbözteti meg G. Cantor a nem sajátlagos és a sajátlagos végtelent." A hegeli tiszta kvantitás fogalmáról, mint a halmazfogalom filozófiai előlegezéséről Wundt egyáltalán nem beszél. S így még sokkal kevésbé szólhat a hegeli tiszta, vagy elvont kvantitás és a cantori kontinuum különbségéről, amelyből a hegeli igazi végtelen és a cantori aktuális végtelen különbsége adódik. Egy szava sincs Cantor nagyszerű eredetiségéről.

Nem túl meglepő, hogy Cantor nemcsak Wundt pontatlanságai ellen tiltakozik, hanem még a Hegellel való összehasonlítás lehetősége ellen is: „Hasonlóképpen, mivel nem találó, el kell utasítani a Hegellel való egybevetést is. A *panteista* Hegel nem ismer lényeges különbségeket az A.-V.-ben („aktuális végtelen" — *Sz. J.*), míg az én sajátosságom az, hogy az általam talált különbségeket élesen kiemeltem és a ‚Mächtigkeit' (=kardinálszám, — *Sz. J.*) és a ‚rendszám' *fundamentális* ellentétének felfedésével a halmazokon... szigorúan matematikailag kidolgoztam."[30] Cantornak ebben az elutasításában — mindenesetre: malgré lui — csaknem oly világosan kiderül az, ami összekötötte Hegellel, mint az ami elválasztotta tőle. S a cantori alkotás differentia specificája volt végül is a fontosabb, ez az ő korszakos felfedezése.

Ezt a differentia specificát Cantor valóban felülmúlhatatlan világossággal fogalmazta meg. Hegel tiszta, elvont kvantitása: egy igazi végtelen halmaz fogalma. De még filozófiailag és nem matematikailag koncipiált fogalom. Nem fedi fel a Cantorra oly jellemző szóval „Mächtigkeit"-nek nevezett kordinálszám és a rendszám különbségét. A hegeli kvantitás filozófiai fogalmi kifejtésében a kordinálszámhoz hasonló fogalom, a számosság fogalma csak a meghatározott kvantitás, tehát a kvantum szintjén merül fel, amely kvantum Hegel szerint — közvetlenül véve — mindig véges. A véges kvantumoknál, halmazoknál azonban az elemek rendszámként vett számossága közvetlenül egybeesik a

[28] Gauss Werke, 8, 216.
[29] „Logik", II, 164.
[30] G. Cantor: „Gesammelte Abhandlungen", 376.

kordinálszámmal, mert a véges halmazok elemeinek számossága minden elrendezésben ugyanaz.

Olyan mozzanat az egyébként, amelyet maga Cantor is csak viszonylag későn dolgozott ki, mint azt említett 1883-as tanulmányában határozottan megmondja: „A végtelen halmazok esetében eddig sem az én munkáimban, sem bárhol másutt nem volt szó elemeik pontosan definiált számosságáról, jóllehet egy bizonyos, elrendezésüktől teljesen független kordinálszámot tulajdoníthattunk nekik. — A végtelen halmazok legkisebb kordinálszámát, amint ez könnyen igazolódott, azon halmazoknak tulajdoníthattuk, amelyek kölcsönösen és egyértelműen az *első* számosztályhoz rendelhetők hozzá s ezért kordinálszámuk vele egyenlő. Ezzel szemben hiányzott eddig a magasabb kordinálszámok hasonlóképpen egyszerű természetes definíciója."[31]

Minthogy Hegel szemhatárán mindez kívül esett, azért csak következetes volt, amikor tagadta (s nyomában epigonjai is tagadták) a kvantitatív különbségek (s ezzel a számszerű meghatározottság) létét, az igazi végletelenben, s így az elvont, a tiszta kvantitásban is. Ezen az alapon pedig a kvantum, vagyis a véges mennyiséggel kapcsolatban, az aktuális végtelen problémája két formában merült fel számára. Egyrészt a végtelen sorok zárt, „véges" kifejezésének formájában, aholis Hegel (vagy legalább egyik-másik epigonja) nemcsak a végtelen sorok zárt kifejezését azonosítja az igazi végtelennel, hanem az integert is a neki megfelelő végtelen szakaszos tizedes törttel való egyenlősége (1 = 1,000. . . = 0,999. . .) alapján. Másrészt felmerül a differenciál és integrálszámítás szerteágazó filozófiai értelmezésében, amelyről érdekes elemzést adott — immár Cauchy ismeretében — Hermann Schwarz, említett könyvében.

Hegel ilymódon nem éri el, konceptuális sémájában sem, a cantori felfogás színvonalát, bár Cantor az általa elért szintre építve megy tovább a matematika útján. Módfelett disszonáns tehát az, amikor Cantor a Wundt felvetette kérdésből ismételten point d'honneurt csinálva, az elképzelhető legmerevebb magatartást ölti fel: Hegel még azt sem érdemli itt meg, hogy „külön is említsék, főleg mert Hegelnél minden ellentmondásos, homályos és zavaros, sőt az *ellentmondást*, mint filozófiája kiemelkedő elemét, maga tette gondolkodásmódjának jellegzetes tulajdonává, amiért én legalábbis nem irigylem őt. Ehhez járul még, hogy ami találót Hegel az itt tárgyalt különbségről mondhatott, azt mint egynémely egyebet is, Spinozától vette kölcsön."[32]

Ez a magatartás Hegellel szemben még rikítóbb megvilágításba kerül, ha számba vesszük azt is, hogy milyen meggyőződötten dicséri Cantor a Hegel epigon Kuno Fischer „érdemdús művét" („das vordienstvolle Werk"[33]), a „Logika és metafizika, mint tudományelmélet"-et[34]. A dicséret — kimutathatóan — nem pusztán kollegiális gesztus, az idősebb hallei kolléga Fischer iránt. (Fischertől kölcsönözte például — „egynémely egyebek" mellett — filozófiai pozícióját és érveit is, amelyekkel szembefordul azzal a korában elterjedt kantianus elmélettel, hogy a szám a tiszta időszemléletből ered.)

Pusztán személyes-pszichológiai motívumból éppoly kevéssé lehetne megérteni és megmagyarázni Cantor magatartását, mint merő „tudománypoliti-

[31] Id. mű, 167.
[32] Id. mű, 391.
[33] Id. mű, 206.
[34] „Logik und Metaphysik Wissenschaftslehre", Heidelberg 1865.

kai" taktikából, teszem abból, hogy a matematikus Cantor — olyan időben amely Hegelt már egyértelműen „döglött kutyaként" kezelte — nem kívánta a „hegeleskedés" terhét — amúgy is eléggé megterhelt — vállára venni.

Ahhoz, hogy ezt a nem kellemes tényt megérthessük és megmagyarázhassuk, Cantor *egész* világnézeti filozófiai problematikáját kellene elemeznünk, a maga jellemző ellentmondásaival, — mélyenjáró történelmi és osztályszerű hajtóerők kifejezése és visszatükrözéseként.

A TUDOMÁNYOS MEGISMERÉS EMPIRIKUS ÉS TEORETIKUS SZINTJEIRŐL

V. STOFF

A tudomány amellett, hogy a tudományelméletben speciális kutatás tárgya lett, mint egységes rendszer továbbra is a filozófiai elemzés egyik legfontosabb objektuma. A tudomány ismeretelméleti analízise természetesen nem meríti ki valamennyi oldalának a kutatását, de egyike a leglényegesebbeknek, amennyiben a modern társadalomban az emberi megismerés és a tudomány oszthatatlan egésszé olvad össze. Ezért a modern marxista—leninista ismeretelméletnek egyre erőteljesebben kell összpontosítania a figyelmét a tudományos megismerésnek, valamint módszereinek, formáinak és kategóriáinak az elemzésére.

A jelen tanulmányban szeretnénk felhívni a figyelmet a tudományos megismerés társadalmi jellegének és a tudományos kutatás dialektikáját jellemző két kategóriának, nevezetesen az empirikus és a teoretikus kategóriájának a problémájára.

1

Azokban az időkben, amikor a pszichológia még nem vált le a filozófiáról és a gnoszeológiáról, s nem vált sajátos kutatási, ezen belül kísérleti módszerekkel rendelkező önálló tudománnyá, sok nehéz, pszichológiai jellegű problémát filozófiai kérdésnek is tekintettek és gnoszeológiai vizsgálat tárgyává tették. Így, például, az érzetek, észleletek és képzetek természetének és mechanizmusának, a gondolkodás sajátszerűségeinek és formáinak a problémáját, nem is beszélve a még régebbi időkről, amikor a filozófusokat olyan kérdések érdekelték, mint mi a lélek, hogyan valósul meg a lélek és a test kapcsolata stb.[1]

Egyfelől a dialektikus materializmus kialakulása, másfelől a tudományos pszichológia önálló tudománnyá válása lényeges változást eredményezett a gnoszeológia mint filozófiai diszciplína tárgyának és tartalmának az értelmezésében.

A megismerésnek a társadalmi ember tevékenységeként, következésképpen nemcsak a világ elméleti magyarázatára, hanem gyakorlati megváltoztatására is irányuló társadalmi tevékenységként való dialektikus materialista értelmezése a megismerés mint visszatükrözés mélyebb megértéséhez vezetett. A mar-

[1] Lenin, kimutatva a régi filozófia hasonló problémáinak metafizikus megközelítését, így írt: „Már maga ez a módszer képtelenség volt. Nem lehet a lélekről elmélkedni, mielőtt meg nem magyaráztuk az egyes pszichikus folyamatokat: itt a haladásnak éppen abban kell állnia, hogy elvetjük a lélek mibenlétéről szóló általános elméleteket és filozófiai konstrukciókat, hogy tudományos alapra tudjuk fektetni az egyes pszichikus folyamatokra jellemző tények vizsgálatát." (Lenin Összes Művei, **1**, Kossuth 1963. 130.) Ez a haladás a kísérleti pszichológia és a magasabb rendű idegműködés fiziológiájának fejlődésével valósult meg.

xista ismeretelméletben a megismerést nem a külvilág jelenségeinek és tárgyainak az egyes individuum általi passzív visszatükrözésének, nemcsak a kívülről jövő „információ" „szerzésének" tekintik, hanem a társadalmi szubjektum külvilágot átalakító aktív tevékenységének, amelynek során az ember, átalakítva a külvilágot, lényegesen megváltozik maga is. Ez a változás nem annyira individuális-biológiai, hanem sokkal inkább szociális-technikai jellegű, amely kifejeződik mind magában az ismeretek tartalmában (új eszmék, hipotézisek, elméletek), mind megszerzésük eszközeiben, módszereiben. A megismerés bonyolult dialektikus visszatükrözési folyamat, amely nem annyira az individuumban, idegrendszerében, agyában és biológiailag kifejlődött szervei, képességei segítségével valósul meg, mint inkább a társadalom által, együttes gyakorlati és tudományos-elméleti tevékenységével, kommunikációs rendszerével, a nyelvvel, az információ felvételének, tárolásának és átalakításának társadalmi eszközeivel.

Ebből a szempontból a visszatükrözés folyamata nem az objektum egyszeri tükörszerű visszatükrözése az individuum tudatában, hanem igen bonyolult, hierarchikusan tagolt folyamat, amely különböző, dialektikusan ellentmondó, de egymást szükségszerűen kiegészítő komponensekből, oldalakból, „mozzanatokból" tevődik össze; folyamat, amely csak az individuumok közötti társadalmi *érintkezés* eredményeként valósul meg; folyamat, amely a megismerés sajátos *társadalmi eszközeit és formáit*, különleges specializált *technikáját*, valamint célját és jellegét meghatározó szociális-gazdasági viszonyokat stb. tételezi fel.

Ebből a szempontból *a megismerés folyamatának* a kutatása nem korlátozódhat sem a világnak érzéki képmásokban (érzetekben, észleletekben) és gondolati képmásokban (fogalmakban, ítéletekben) való visszatükröződése közötti kölcsönhatások elemzésére, sem a kész, nyelvi formában rögzített és objektív logikai viszonyokban álló eredmények vizsgálatára. Az első az elemzésnek a megismerés pszichológiájára való korlátozását, a második pedig a gnoszeológiai problémáknak tisztán logikaiakra való visszavezetését jelentené.

Ebből a szempontból a megismerés folyamatát, mint a valóságnak a társadalmi ember tudatában való dialektikus visszatükröződési folyamatát, nem lehet megérteni a *tudomány* lényegének és szerepének elemzése nélkül, minthogy a tudományban valósul meg a megismerés mint az új ismeretek szerzésének folyamata. Ezért az ismeretelmélet nem lehet teljes és korszerű, valóban dialektikus materialista, ha nem tanulmányozza a tudományt mint az új ismeretek szerzésére irányuló, társadalmilag szervezett különleges tevékenységet.

Az ismeretelmélet a tudományt a gnoszeológiai kutatások középpontjába állítva, nem csupán és nem annyira mint kész eredmények összességét, mint kész és meghatározott módon logikailag szervezett ismeretet, hanem mint társadalmi és társadalmi méretekben szervezett tevékenységet vizsgálja, amely az ismeretek tömegtermelésében áll. E funkciójában a tudomány mint az emberi megismerés társadalmi jellegének megtestesülése jelentkezik.

A gnoszeológiának a hagyományos pszichológiai problematikával való rendkívüli „túlterheltsége" azonban azt eredményezte, hogy a megismerés dialektikájának kutatását igen sok marxista gnoszeológus elsősorban pszichológiai anyagon végezte el.[2] Ennek következtében bizonyos gnoszeológiai tanulmá-

[2] Nem vizsgáljuk most a marxista gnoszeológia azon irányzatának a perspektíváját, amely az ismeretelméleti problematikát a gondolkodás dialektikájának elemzésére vezeti vissza, és a gnoszeológiát a marxista filozófia egész tartalmával szembeállított „dialektikus logikaként" értelmezi.

nyokban és különösen tankönyvekben, továbbá néhány, a szovjet filozófiai folyóiratok hasábjain lefolytatott vitában a megismerés „dialektikus folyamatának" képét úgy rajzolták meg, mint a megismerés érzéki szakaszától a racionálishoz, az érzéki szemlélettől az absztrakt gondolkodáshoz való átmenetet. Viták folytak arról, nem tekinthető-e a gyakorlat a megismerés harmadik szakaszának, és lehet-e egyáltalában az érzékelésről és a gondolkodásról mint a megismerés szakaszairól beszélni, stb.

Ez a helyzet egyfelől arról tanúskodott, hogy néhány filozófus „citatologikus", dogmatikus módon közelített a marxizmus—leninizmus klasszikusainak filozófiai örökségéhez és rosszul ismerte a klasszikus filozófiát általában, másfelől pedig arról, hogy nem kívántak foglalkozni a *megismerés reális dialektikájának* elemzésével azokban a konkrét formákban, amelyekben a megismerés magában a tudományban, azaz a reális társadalmi tevékenység azon formájában megy végbe, amely a társadalom számára szükséges és a társadalom által progresszív fejlődésben realizált ismeretek termelésében áll, és ahol elsősorban összpontosul a megismerő tevékenység mint a társadalom, a társadalmi ember tevékenysége is.

Az utóbbi 5—10 évben a szovjet filozófiában ebben a vonatkozásban határozott fordulat figyelhető meg. Olyan alapvető művek, monográfiák, cikkek jelentek meg, amelyekben a marxista gnoszeológiát már nem mint dialektikus terminológiával „fűszerezett" és kiigazított népszerű pszichológiát, hanem mint a társadalmi, s ezen belül a tudományos megismerés marxista elméletét, mint a modern tudomány logikáját és metodológiáját ábrázolják. E munkákban egyre inkább kidolgozást nyer a modern tudományos megismerés kategoriális apparátusa, s a tudományos kutatás területén valóban ható formákat és módszereket teszik a tanulmányozás tárgyává. Nem a misztikus, illuzórikus „fogalmak dialektikáját" vizsgálják önmozgásában, mint ezt Hegel tette, hanem a megismerésnek mint bonyolult objektumok gyakorlati-átalakító és elméleti-megismerő, sokoldalú, komplex folyamatának a reális dialektikáját.

A megismerésnek mint elsősorban a tudomány szférájában megvalósuló társadalmi folyamatnak az elemzésénél felmerülő és a tudományos megismerés logikája és metodológiája által tanulmányozott problémák között találjuk természetesen az empirikus és a teoretikus ismeretelméleti viszonyának a kérdését is.

Ez a probléma korántsem új. Már a XVII. század filozófiájában felvetődött mint a tudományos megismerés *módszerének* a problémája: F. Bacon „Novum Organum"-ától és R. Descartes „Discours de la méthode"-jától kezdve éppen mint a *tudományos* módszer, s nem mint a *megismerés útjának* a problémáját vizsgálták és oldották meg ilyen vagy olyan módon.

A „megismerés módszere" és a „megismerés útja" kifejezések közötti különbséget abban látjuk, hogy az előbbi azoknak az eljárásoknak, módoknak és eszközöknek az összességét jellemzi, amelyeket a társadalmi szubjektum tudatosan létrehoz, kidolgoz és felhasznál megismerő, főként tudományos-megismerő tevékenysége során, az utóbbi fogalom viszont azokat a „csatornákat", „forrásokat" és formákat jellemzi, amelyeken keresztül s amelyek segítségével az információ a külvilágból eljut a társadalmi megismerést összességükben megvalósító egyes individuumok tudatába. Ezért azt lehet mondani, hogy ha Berkeley, Hume és Locke főként a *megismerés útjának* problémáját vitatták meg, megvilágítva az érzetek, észleletek, az egyszerű és összetett eszmék, az érzékszervek ismeretelméleti jelentőségét, az objektív és a szubjektív, a külső és

belső tapasztalás, az elsődleges és másodlagos minőségek stb. problémáját, akkor Bacon és Descartes a *módszer* kérdését vetették fel abban az értelemben, hogyan lehet felfegyverezni a *tudományt* olyan optimális módszerekkel, amelyek segítségével az adott megismerő képességek alapján új ismeretek nyerhetők és a feltárás vagy a tudományos rendszer létrehozásának tökéletes eljárásai kidolgozhatók.

Más szavakkal, a szenzualizmus és a racionalizmus ellentéte a megismerés útjai és formái problémájának ellentétes megoldásához kapcsolódik; az empirizmus és a logicizmus,[3] vagy speciálisan az indukcionizmus és a dedukcionizmus ellentéte viszont éppen az optimális, leghatékonyabb tudományos módszer problémáját érinti.

2

A modern logikai-metodológiai irodalomban joggal hívták fel a figyelmet arra, hogy nem lehet az empirikus és a teoretikus tudományos megismerésen belüli viszonyának a problémáját összekeverni az érzéki és a logikai egységének problémájával.[4] Azoknak a szerzőknek, akik rámutattak, hogy a megismerésnek empirikusra és teoretikusra való tagozódása nem esik egybe az érzéki és a racionalis szakaszokra való tagozódásával, és elkülönítették az „empirikus-teoretikus" problémáját, mint a tudományos megismerés metodológiájának problémáját az „érzékelés—gondolkodás" problémájától, feltétlenül igazuk volt kiinduló tételeikben. Véleményünk szerint azonban nem adták a kérdés olyan kimerítő megoldását, amely nemcsak a logikusokat, hanem a gnoszeológusokat is kielégíti. Sőt, érvelésük és néhány kiinduló tételük sem tekinthető gnoszeológiai szempontból kifogástalannak. Azt is meg kell jegyezni, hogy az említett szerzők, egyetértve az empirikus—teoretikus és az érzékelés—gondolkodás problémája közötti különbségtétel szükségességében, e két probléma megoldási módjával kapcsolatos elképzelések tekintetében eltérő álláspontokat képviselnek.

Először néhány, a vizsgált álláspontot illusztráló példát mutatunk be. E. D. Szmirnova véleménye például az, hogy „tisztán érzéki megismerésről csak az állatoknál beszélhetünk. Az érzéki megismerés és a gondolkodás közötti határ az első és a második jelzőrendszer vonalánál húzódik. Minden ismeret a nyelvben rögzítődik, nyelven kívül, ítéleteken kívül egyáltalában nincs emberi ismeret. Ebben az értelemben nem beszélhetünk ‚érzéki ismeretről', ugyanakkor teljesen jogos empirikus ismeretről beszélni."[5] Véleménye szerint az empirikus és a

[3] Azért alkalmazzuk ezt a szokatlan terminust, hogy kiemeljük azt a körülményt, miszerint itt a módszer problémájára vonatkozó különböző nézetekről van szó. Ebben az értelemben az empirizmus ellentéte például Descartes tanítása, amely szerint a valóban tudományos módszer a deduktív-szintetikus módszer.

[4] Lásd: P. V. Kopnyin: „A dialektika mint logika", Kiev 1961.; P. V. Kopnyin: „V. I. Lenin filozófiai eszméi és a logika", M., 1969.; P. V. Tavancev, V. Sz. Svirjov: A tudományos megismerés logikájának néhány problémája, „Voproszi Filoszofii", 1962., 10.; E. D. Szmirnova: Az analitikus és a szintetikus problémája, „Filoszofszkije voproszi szovremennoj formalnoj logiki", M., 1962.; V. A. Lektorszkij: Az empirikus és a teoretikus egysége a tudományos megismerésben, „Problemi naucsnovo metoda", M., 1964.; A. A. Zinovjev: Két szint a tudományos megismerésében, (uo.); V. A. Szmirnov: Az ismeret szintjei és a megismerési folyamat szakaszai, „Problemi logiki naucsnovo poznanyija", M., 1964.

[5] E. D. Szmirnova: Id. mű, 324—325.

teoretikus közötti különbségtétel csak a „kész" ismeretekre, a nyelvben mondatok formájában kifejeződő ítéletekre vonatkozik.

Hasonló nézetet vall V. A. Szmirnov is, feltételezve, hogy a „gondolkodás szféráján kívül tulajdonképpeni emberi ismeret nem létezik". Ezért álláspontja szerint az „érzetet és a gondolkodást" nem lehet a *megismerés fokaiként* felfogni és „az ‚érzet—gondolat' problémájától szükségképpen ... meg kell különböztetni az *ismeretek szintjeinek* kérdését. Első megközelítésben két ilyen szintet lehet elkülöníteni: az empirikus és a teoretikus ismeretet". „A megismerés fokainak kérdését csak az ‚empirikus—teoretikus' vonatkozásában lehet felvetni, de nem lehet az ‚érzet—gondolat' vonatkozásában."[6]

Bár V. A. Szmirnov álláspontja kevésbé kapcsolódik a „megismerés fokai" és az „ismeretek szintjei" sajátos azonosításához, mégis világos, hogy az empirikus—teoretikus az ő pozíciójában is a „kész ismeret", pontosabban a tudományos nyelvben a kész ismereteket rögzítő mondatok két típusának a jellemzője.

Ezzel az álláspontal rokon P. V. Kopnyin véleménye, amely szerint „... az empirikus is, a teoretikus is a gondolkodás mozgásának szintjei"[7], az „érzéki és a racionális" pedig „nem a megismerés két foka, hanem olyan két mozzanat, amelyek áthatják minden formáját és fejlődésének valamennyi szakaszát".[8]

V. A. Lektorszkij véleménye szerint „az ismereteknek empirikusra és teoretikusra való tagolódása nem esik egybe a megismerés érzéki és racionális fokára való tagolódásával. Mind az empirikus, mind a teoretikus ismeret feltételezi a logikai, racionális közvetettséget és vitathatatlan, hogy a megismerés racionális szakaszához tartoznak."[9] Emellett abból indul ki, hogy az empirikus és a teoretikus közötti különbség az ismereten belüli különbség, a tudományos megfigyelés eredményei pedig akkor válnak ismeretté, „amikor nyelvben fejeződnek ki (csak a nyelv közvetítésével tesz szert az ismeret a számára szükséges általános jelentőségre)".[10]

A. A. Zinovjev, két szintet különböztetve meg a tudományos kutatásban, szintén aláhúzza, hogy „ez a különbségtétel a tudományos megismerést általában érinti. Az ilyen különbségtételnek semmi köze sincs a megismerés érzéki és racionális fokai közötti különbséghez. Mindkét szint a tudományos kutatás keretein belül található. S ha az utóbbit teljesen a megismerés racionális fokához soroljuk, úgy az első szint már a racionális megismerésen belüli szint."[11] Ily módon, A. A. Zinovjev véleménye szerint, az empirikus szint, amelyet „elsőnek" nevez, szembeállítva a teoretikussal mint másodikkal, szintén a racionális megismeréshez, azaz a gondolkodáshoz tartozik. E szinthez sorolja „a tudományos megismerésnek a tapasztalati tudományokban alkalmazott valamennyi eszközét egy kivétellel"[12], éspedig a megfigyelést, az analízist és a szintézist, a kísérletet, az absztrahálást, a hipotézist, a következtetést, és csak az elméletet rendeli a teoretikus szinthez.

A. A. Zinovjev álláspontjának közelebbi vizsgálatakor nem lehet nem csodálkozni a szerző néhány következetlenségén a megismerés „első" (vagyis az empi-

[6] V. A. Szmirnov: Id. mű, 23—24. (Kiemelés tőlem — *V. S.*)
[7] P. V. Kopnyin: „V. I. Lenin filozófiai eszméi és a logika", 178.
[8] Uo. 177.
[9] V. A. Lektorszkij: Id. mű, 107.
[10] Uo. 84.
[11] A. A. Zinovjev: Id. mű, 237.
[12] Uo. 238.

rikus) szintjének jellemzésében. Ezt egyrészt teljes egészében a racionális megismeréshez sorolja, másrészt, felsorolva tartalmának elemeit, többek között a megismerés olyan elemeit vagy eszközeit nevezi meg, mint a megfigyelés, a kísérlet, az analízis és a szintézis, a modellezés, amelyek semmiképpen nem sorolhatók be csak a „megismerés racionális foka" alá, hanem legjobb esetben is az érzéki és a racionális, a gyakorlati és az elméleti egységei.

Az empirikus és a teoretikus problémájával kapcsolatban az említett szerzők munkáiban kifejtett nézetek meghatározott koncepciót képviselnek, amelynek lényege a következő pontokban foglalható össze:

a) Az emberi ismeret csak a gondolkodás formájában jelentkezik, a gondolkodás szféráján kívül nem létezik.
b) Minthogy a gondolkodás nyelv nélkül nem létezik, ismeretnek is csak az nevezhető, ami nyelvben rögzítődik.
c) Az empirikus és a teoretikus közötti különbség a gondolkodáson belül a tudományos nyelv mondatainak két típusa közötti különbségben található, és ezért nem lehet azonosítani az érzékelés és a gondolkodás (a megismerés érzéki és racionális fokai) közötti különbséggel.

Az empirikus és a teoretikus kérdését többé-kevésbé egyöntetűen a gondolkodáson (a megismerés racionális fokán) belüli felosztásnak tekintve, egyes szerzők (E. D. Szmirnova és V. A. Szmirnov) azt állítják, hogy a megismerésnek érzékire és racionálisra való felosztása általában az embernél nem lehetséges, mások (P. V. Kopnyin) viszont úgy vélik, hogy az érzékit és a racionálist nem mint „fokokat", hanem mint „mozzanatokat" kell megkülönböztetni (emellett nem határozzák meg, miben különbözik a „fok" a „mozzanattól", bízva szemmel láthatóan abban, hogy mindenkinek érthető e terminusok jelentése a szokásos szóhasználat alapján). Ismét mások lehetségesnek tartják a megismerés érzéki és racionális foka fogalmának a használatát, úgy vélvén, hogy csak el kell határolni ettől az osztályozástól az empirikus és a teoretikus problémáját, amely csak a megismerés racionális fokához tartozik.

Teljesen jogos ezen álláspont képviselőinek az a törekvése, hogy kimutassák az empirikus—teoretikus problémájának specifikumát és elkülönítsék a megismerésnek érzéki és racionális fokra történő felosztásától. E helyes tézis melletti érvelés azonban gnoszeológiai szempontból nem tekinthető kielégítőnek.

Először is, az ismereteknek az az értelmezése, amely szerint ez csak ítélet lehet és mindig nyelvben fejeződik ki, véleményünk szerint túl szűk. Igaz, magától értetődik, hogy a *tudományos ismeret* feltétlenül a gondolkodás formájában, nyelvben rögzített ítélet képében jelentkezik. Másként nem is létezhet. S ezt már az ókori filozófusok is felismerték. Így például [illegible]it Platón „ismeretnek" és Arisztotelész a véleménnyel szemben „tudománynak" nevez, nem más, mint *tudományos-elméleti ismeret*. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az emberi ismeret nem jelentkezhet más formákban is. Például a termelés területén megvalósuló és meghatározott készségekkel, szokásokkal, eljárásokkal kapcsolatos célszerű és effektív emberi tevékenység olyan ismeret, amely nem mindig fejeződik ki nyelvi formában (mondatokban, következtetésekben). Ugyanezt lehet elmondani a művészi tevékenységről is, amelynek művészi alkotásokban kifejeződő eredményei meghatározott ismeret és értelmezés (művészi „gondolkodás") jelenlétéről tanúskodnak. Az ismeretek ezen fajtája azonban nem feltétlenül és nem mindig fejeződik ki nyelvi formában.

Végül, ismeretnek kell tekinteni az olyan benyomások és képzetek egyszerű asszociációit is, amelyek gyakorlati dolgokban gyakran vezérlik az embereket, anélkül, hogy minden alkalommal kész mondatokat alkotnának. Ebben a vonatkozásban szemmel láthatóan igaza van B. Russellnek, aki javasolta az ismeret-ismeretség és az ismeret-leírás megkülönböztetését. Véleménye szerint akkor mondjuk, hogy valami ismerős, amikor ez közvetlenül ismert számunkra mindenféle következtetés és ítélet (igazság) ismerete nélkül. Úgy tűnik továbbá, hogy az intuíció bizonyos típusait sem lehet kizárni az emberi ismeretek szférájából.

Ismereten nemcsak a valóság azon képmásait kell érteni, amelyek a gondolkodásban alakulnak ki fogalmak és ítéletek formájában, s amelyek nyelvben vagy más jel-képződményekben fejeződnek ki, hanem az érzéki képmások bármely összességét, amennyiben ezek a képmások úgy viszonyulnak az objektumhoz, mint forrásukhoz, és a célszerű viselkedés illetve tevékenység folyamatában használják fel őket.

Ennélfogva általában nincs semmi alapja annak, hogy elvessük az érzékelésnek és a gondolkodásnak, mint a megismerés és az ismeret[13] két fokának a gnoszeológiában kialakult megkülönböztetését. De figyelembe kell venni azt, először, hogy ez a megkülönböztetés elvileg más, mint az ember megismerő *képességeinek* érzékelésre és gondolkodásra történő hasonló jellegű felosztása Kantnál, vagy az „érzéki" és „logikai" szembeállítása a hume-istáknál, valamint a logikai pozitivistáknál. Másodszor, hogy ez a különbség főként az individuum megismerését jellemző megismerő folyamatok dialektikáját fejezi ki.

A dialektikus materializmus ismeretelmélete a *visszatükrözési elmélet* alapján leküzdötte az érzékelés és az értelem kanti szembeállítását. Az érzékelést és a gondolkodást mint a külvilágnak az ember tudatában történő visszatükröződésének különböző fokait és formáit fogjuk fel. A megismerés reális folyamatában nem létezik sem a gondolkozástól kínai fallal elválasztott „tiszta" érzékelés, sem az érzékeléstől teljesen izolált gondolkodás. Az érzékelésnek és a gondolkodásnak „fokként" való kiemelése bizonyos absztrakciót, s mint minden absztrahálás — leegyszerűsítést jelent. Ez az absztrakció azonban nem „üres", hanem tudományos, a visszatükrözés érzéki és gondolati formái közötti minőségi különbséget, és ami a legfontosabb, gnoszeológiai nem-egyenértékűségüket visszatükröző absztrakció. Ugyanakkor ez az absztrakció nem zárja ki, ellenkezőleg, feltételezi szoros kölcsönhatásukat.

Az elmondottak alapján érthető, miért nem lehet az érzékelésnek és a gondolkodásnak mint a megismerés alapvető fokainak a megkülönböztetését helyettesíteni empirikusra és teoretikusra történő felosztásával, és miért nem esnek ezek egybe. A megismerő tevékenység empirikusra és teoretikusra való felosztásának jellege, mi[illegible]e felosztás alapja is, lényegesen különbözik a megismerésnek érzékelésre és gondolkodásra történő felosztásától. Mindenekelőtt figyelembe kell venni azt a körülményt, hogy az érzékelésre és gondolkodásra történő felosztás a *megismerés bármely folyamatára*, a külvilág emberi tudatban való visszatükröződésének bármely formájára vonatkozik, bárhol és bármikor valósuljon is meg ez. Ezért ez a felosztás a *megismerés általános elmélete* számára jellemző és fontos.

Az empirikus és teoretikus szintre történő felosztás viszont a tudományos

[13] A megismerést és az ismeretet mint folyamatot és mint e folyamat eredményét különböztetjük meg.

megismerés, vagyis a tudomány szférájában végbemenő megismerő tevékenység sajátosságait jellemzi. Ez a felosztás segít megérteni a tudományos elmélet létrehozására, igazolására és effektív gyakorlati felhasználására irányuló megismerő tevékenység eszközei és formái közötti különbségeket és kölcsönhatásokat. Ezért ez a felosztás a *tudományos megismerés elmélete*, tehát a tudománymetodológia számára jellemző és fontos.

Továbbá az érzéki képmások (érzetek, észleletek, képzetek és asszociációik) az egyes ember idegrendszerében és agyában alakulnak ki és léteznek, noha ezek, az állatok analóg képmásaitól eltérően, kialakulásukat és jellegüket tekintve társadalmiak. Ugyanígy az egyes individuum agyában mennek végbe a gondolkodási folyamatok is, bár ezek szintén, sőt kizárólagosan társadalmi jellegűek. Ezért, eltekintve az emberi megismerő képességek társadalmi természetétől, a megismerésnek érzékelésre és gondolkodásra való felosztása főként *az individuális megismerő tevékenység* dialektikáját jellemzi.

Ezzel szemben az empirikus és a teoretikus szintre való tagolódás a tudományos megismerésre vonatkozik, minthogy a tudományos tevékenység csak társadalmi tevékenységként létezik, amennyiben feltételként tételezi az eszmék és eredmények cseréjét, speciális eszközök — köztük a nyelv — segítségével történő közvetlen vagy közvetett érintkezést. Ezért az empirikus és a teoretikus tudományos megismerésen belüli említett megkülönböztetése főként *a társadalmi megismerés* dialektikáját jellemzi. (Magától értetődik, hogy a társadalmi megismerésnek a tudományos mellett más formái is léteznek).

Végül, az érzékelésre és gondolkodásra történő felosztás az ember nagyagykérgében végbemenő pszicho-fiziológiai folyamatok lefolyását kutató pszichológia és a magasabb rendű idegműködés fiziológiájának adataira támaszkodik. A megismerésnek empirikusra és teoretikusra való felosztásánál viszont elvonatkoztatunk az ember idegi-agyi apparátusának valamennyi folyamatától, az érzékszervek és a gondolkodás pszichológiájától, és a tudományban végbemenő megismerési folyamatokat, pontosabban azokat az eljárásokat, módokat és módszereket osztályozzuk, amelyeket a kutatók tudatosan alkalmaznak a tudományos ismeretek megszerzése és rendszerezése érdekében. Ezért nemcsak az „empirikus" és „teoretikus" fogalmak terjedelme nem esik egybe az „érzéki" és „racionális" fogalmak terjedelmével, hanem a felosztás elve, következésképpen e fogalmak tartalma is egészen más.

A megismerés empirikus szintje nem csak és nem elsősorban a megismerés érzéki fokát jelenti. A megismerés empirikus szintje természetesen feltételezi az érzékelést, azaz az érzékszervekkel rendelkező megismerő individuumot, de nem korlátozódik erre. Az empirikus szint magába foglalja, először, nemcsak a megfigyelést, hanem az egész tárgyi tevékenységet is, vagyis a munka és a megismerés eszközeivel, berendezésekkel, műszerekkel, technikai szerszámokkal való operálást; másodszor, a nyert adatok leírását és meghatározott nyelven való rögzítését; s ezért, harmadszor, a gondolkodás tevékenységét, ami nemcsak a kísérletben és a megfigyelésben vesz részt, hanem a nyert adatok feldolgozásában is.

Másrészt, a megismerés elméleti szintje nem lehetséges fejlett logikai gondolkodás nélkül, azonban nem azonos az utóbbival. Ugyanis nem akármilyen gondolkodási tevékenység, hanem olyan, amely, először, céltudatos jellegű és meghatározott tudományos problémák megoldására irányul; másodszor, lényeges tulajdonságokra, összefüggésekre és viszonyokra vonatkozó törvények és más ítéletek (tételek) megfogalmazását, hipotézisek felállítását és deduktív

kidolgozását, elméletek megalkotását és fejlesztését, az ismert tények magyarázatát s új tények előrelátását jelenti; s harmadszor, meghatározott metodológiai eszközök tudatos alkalmazására támaszkodik. Ezért nem mondhatjuk azt, hogy minden észbeli tevékenység egyben mindig elméleti tevékenység is. Így, a sakkozónak a sakkfeladvány megoldásával kapcsolatos megfontolásai, vagy a tudós töprengése egyik vagy másik kutatási módszer illetve készülék tökéletesítésén még nem jelenti a megismerés elméleti szintjét. A megismerés egységes folyamatának két szintre — empirikusra és teoretikusra — történő felosztása a gyakorlatnak a megismerésben játszott szerepéről szóló marxista tanításon, a dialektikus materializmusnak az elmélet és a gyakorlat egységére vonatkozó alapvető tételén, és magának a gyakorlatnak a dialektikus materialista értelmezésén alapszik. A megismerés empirikus és teoretikus szintjének a megkülönböztetésekor abból indulunk ki, hogy a gyakorlat mint anyagi-tárgyi és társadalmi tevékenység minden megismerésnek, így a tudományos megismerésnek is az alapja, továbbá hogy a gyakorlatra támaszkodó és az azt általánosító elmélet az objektív világban meglevő általánosnak és szükségszerűnek, törvényszerűnek és lényeginek a visszatükröződése.

Ezért a tudományos megismerés empirikus szintjéhez soroljuk a megismerő tevékenység minden olyan formáját, a megismerés minden olyan módszerét, eljárását, módját, valamint az ismeretek rögzítésének, kifejezésének és megszilárdulásának minden olyan formáját, amely a *gyakorlat* tartalmát vagy közvetlen eredményét testesíti meg. Ezen elv alapján az elméleti szinthez viszont a visszatükröződés olyan formáit soroljuk, amelyekben logikailag összefüggő formában tükröződnek vissza az objektív világ objektív törvényei és más általános, szükségszerű és lényegi összefüggései; továbbá ide soroljuk a logikai eszközök segítségével nyert következtetéseket illetve az elméleti premisszákból adódó konklúziókat is. Nyilvánvaló, hogy a megismerés empirikus szintjére ebben az értelemben a valósággal való ilyen vagy olyan mérvű *közvetlen* kapcsolat a jellemző. Az elméleti szint pedig a valóság *közvetett* megismerésének vagy visszatükröződésének különböző szakaszait, lépéseit, fokait képviseli.

Meg kell azonban említeni, hogy az empirikus és a teoretikus szint között nem létezik az a szakadék vagy fal, amelyről a pozitivisták beszélnek a tudományos megismerés struktúrájával kapcsolatos koncepcióikban. Tartalmi vonatkozásban egy és ugyanazon állítás vagy tétel tartozhat mind az empirikus, mind a teoretikus szinthez, attól függően, hogy hogyan nyertük, min alapszik igazsága. Így ha kísérleti eredményekre támaszkodva, például a Michelson—Morley-féle kísérlet alapján azt a kijelentést tesszük, hogy a fény terjedési sebessége valamennyi mozgó rendszerben állandó és nem függ a mozgó rendszer sebességétől, úgy ez a kijelentés empirikus adatok általánosítása, és ezekkel az adatokkal, valamint ezek megszerzési módjaival együtt az empirikus szinthez tartozik. Ha viszont ugyanez a tétel a speciális relativitáselmélet egyik posztulátumaként szerepel, úgy már elméleti ismeret, miként a belőle levont és empirikusan ellenőrizhető következtetések is.

Az empirikus és teoretikus ellentétének ez a viszonylagossága nem véletlen. Azt a mély belső dialektikus kapcsolatot fejezi ki, amely az objektív valóságban az egyes és általános, a jelenség és lényeg között áll fenn, azt a kapcsolatot, amely a gyakorlat folyamatában tárul fel és amely *végső soron* lehetővé teszi minden tudományos elmélet empirikus, gyakorlati igazolását.

3

A tudományos megismerésnek az említett két szintre való felosztása elvileg különbözik *az empirikus és teoretikus ismeretek viszonyának neopozitivista koncepciójától* és bizonyos értelemben *ellentétes* azzal. A pozitivista „tudománylogikában", kezdve B. Russellel és L. Wittgensteinnel és befejezve mai képviselőivel, a tudománymetodológia feladatát nem az objektív világ visszatükröződése, vagyis a tudományos megismerés bonyolult útjai és módszerei kutatásában látják, hanem a tudomány *nyelvének*, logikai struktúrájának analízisére korlátozzák.

S bár a pozitivista filozófusok állandóan hangsúlyozzák, hogy koncepciójuk alapját az a törekvés képezi, hogy elhatárolják magukat a „metafizikai" problémák felvetésétől és megoldásától, s felülemelkedjenek a világnézeti, gnoszeológiai kérdéseken, mindazonáltal tudományelméleti koncepciójuk alapját az a filozófiai, kifejezetten szubjektív idealista tanítás alkotja, amely szerint a megismerés végeredményben nem más, mint a szubjektum érzeteiből és észleleteiből („érzéki adatokból") álló tapasztalat leírása és elrendezése. Ebből a szempontból a kész tudományos ismeretek struktúrájának analízise a *tudomány nyelvében a tételek három típusának* a megkülönböztetéséhez vezet:

1) Azok a tételek, amelyeknek igazságát vagy hamisságát közvetlenül meghatározzák az empirikus feltételek, vagyis a szubjektív idealista értelemben vett tapasztalat. Ezek a tételek, amelyek a neopozitivizmus fejlődése során különböző elnevezéseket kaptak — „jegyzőkönyvi tételek" (M. Schlick), „megfigyelési tételek" (A. Ayer, R. Carnap, K. Hempel), „bázis-kijelentések" (K. Popper) stb. — képezik az ún. empirikus tudományok alapját.

2) Azok a tételek, amelyek igazságát vagy hamisságát nem a tapasztalati adatokkal való közvetlen összehasonlítás, hanem az első típusú, azaz jegyzőkönyvi, bázis stb. tételekre való visszavezetés útján állapítják meg. Ezeket a tételeket elméletieknek nevezik, minthogy ezekben az objektumokat és tulajdonságaikat jelölő terminusként (individuális állandók és predikátumok) olyan terminusok szerepelnek, amelyek tartalma közvetlenül nem figyelhető meg („elektron", „elektromos térerősség", „Ψ-függvény", „spin" stb.).

3) E két csoporthoz csatlakozik a tételek harmadik köre, amelyet logikai-matematikai ismeretek alkotnak. Ezek a tételek biztosítják az elméleti tételek megfigyelési tételekre való visszavezetésének, illetve az elméleti nyelv empirikusra történő lefordításának a procedúráját. Amíg az a kérdés, hogy visszatükröznek-e valamit az elméleti terminusok és tételek, a pozitivista filozófiában vita tárgyát képezi és végeredményben negatívan oldódik meg, addig a logikai-matematikai ismeret természetét illetően nincs vita. Azt hirdetik, hogy a logika és a tiszta matematika tételei nem a valóságra vonatkozó kijelentések, hanem csak az ilyen kijelentések átalakítását, a teoretikus nyelvnek empirikusra történő „lefordítását", egyik tételnek a másikra való visszavezetését szolgálják (redukcionizmus elve). A logikai-matematikai tételek igazsága abszolúte független a tapasztalattól. Ezek a tételek ebben az értelemben a prioriak, igazságukat csak formájuk határozza meg, minthogy logikai szempontból „A est A", „A vagy nem-A" stb. típusú tautológiák, illetve „mindig igaz ítéletek".

Ily módon, a tudományos ismeret struktúrájának neopozitivista koncepcióját a tapasztalatra vonatkozó ún. faktuális, empirikus ismeret és a tapasztalattól független logikai-matematikai ismeret közötti éles dualizmus jellemzi. Az első szintetikus jellegű, mivel az empirikus tudományok tételeiben a tapasztalat elszigetelt elemeinek, az izolált atomi tényeknek az egyesítése valósul meg;

a második pedig tisztán analitikus, mivel a tautológiák igazságát kizárólag formájuk határozza meg. (Az ismeret két típusának ez a megkülönböztetése, egyfelől, Leibniznek a véletlenszerű, tapasztalattól függő tényigazságról, valamint az általános és szükségszerű észigazságról szóló tanításának a restaurációja, másfelől az analitikus és szintetikus ítéletekről szóló kanti tanításnak a módosítása).

A tudományos ismeret e koncepciójának alapmotívumai a következők: 1. az az eszme, hogy empirikusan minden tudományos ismeret megalapozható — a tapasztalatot érzéki adatok formájában leíró — megfigyelési tételekre való visszavezetése útján; 2. az a törekvés, amely a tudomány, valamint a „metafizika" közötti különbség („demarkáció") kritériumainak megállapítására irányul.

Minthogy a marxista filozófiában sokoldalú bírálatnak vetették alá a tudományos ismeret struktúrájának neopozitivista koncepcióját,[14] nem térünk ki részletesen e koncepció bírálatára. Mindössze azt említjük meg, hogy az empirikus és teoretikus dialektikájának kidolgozása a tudományos megismerés marxista metodológiájában gyökeresen különbözik gnoszeológiai elvei és tételei tekintetében az empirikus és teoretikus ismeret neopozitivista koncepciójától. S valóban. Az empirikus és teoretikus problémájának dialektikus materialista és neopozitivista felfogása és megoldása közötti ellentét valamennyi alapvető aspektusukban megnyilvánul. Először a tudományos megismerés lényegének az értelmezésében. Itt a dialektikus materialista visszatükrözési elmélet szemben áll a megismerésnek mint a tapasztalat leírásának és rendezésének neopozitivista koncepciójával. Másodszor, magának a tapasztalatnak a felfogásában. A tapasztalatról mint a szubjektum és a külső anyagi objektum közötti gyakorlati kölcsönhatás momentumáról szóló dialektikus materialista tanítás ellentétben áll a tapasztalatnak mint a szubjektumot az objektum lényegétől elválasztó érzéki adatok összeségének neopozitivista koncepciójával. Harmadszor, ellentétes a mondatokban, nyelvi formában kifejezett empirikus és teoretikus ismeretek természetének értelmezése. A tételek e két típusát a pozitivisták mereven szembeállítják, és kölcsönhatásuk problémáját a „teoretikus" nyelvről az „empirikusra" való fordítás mesterséges procedúrája útján vélik megoldani. Ezzel ellentétben a dialektikus materializmus e kérdést a visszatükrözési elmélet, valamint az egyes és az általános, a jelenség és a lényeg dialektikája alapján válaszolja meg.

Továbbá, a „verifikáció" pozitivista koncepciójával a marxista gnoszeológia a kísérletet is magában foglaló *gyakorlat elvét* állítja szembe. Míg az előbbinek az a rendeltetése, hogy a tudomány valamennyi teoretikus fogalmát a tapasztalatban adottra vezesse vissza és kétségbevonja objektív tartalmukat, addig az utóbbi szerint az elméleti tételek igazságát, valamint a tudományos fogalmak objektív tartalmát — az általánosság és az absztrakció bármely szintjén álljanak is — az együttes társadalmi gyakorlat folyamatában az embe-

[14] Lásd: I. Sz. Narszkij: „A mai pozitivizmus", M., 1961.; „A marxizmus filozófiája és a neopozitivizmus" (Cikkgyűjtemény), M., 1963.; E. D. Szmirnova: Az analitikus és a szintetikus problémájához, „Filoszofszkije voproszi szovremennoj formalnoj logiki", M., 1962.; V. Sz. Svirjov: A tudományos ismeret elméleti és empirikus szintje közötti viszony logikai-metodológiai elemzésének néhány kérdése, „Problemi logiki naucsnovo poznanyija", M., 1964.; V. Svirjov: „A neopozitivizmus és a tudomány", Kossuth 1970.; „A mai idealista gnoszeológia" (szerk.: G. A. Kurszanov), M., 1968.; A. M. Kiszely: „A dialektikáról szóló tanítás a XX. századi burzsoá filozófiában", L., 1970. (III. fej.).

rek külvilágot-átalakító sikeres tárgyi tevékenységének eredményeként tárják fel. Végül, a dialektikus materialista ismeretelmélet határozottan elveti mint idealista nézetet a logikai-matematikai ismereteknek csak az ismeretekkel való operálás szabályaira, csak a nyelvre vonatkozó, „a priori" vagy tisztán tautologikus (analitikus) ismeretként való értelmezését. A dialektikus materializmus abból indul ki, hogy a logika és a matematika elvei, törvényei, kategóriái és fogalmai, állításai — más tudományok tartalmához hasonlóan — magának az objektív valóságnak meghatározott oldalait, viszonyait és összefüggéseit tükrözik vissza.

*

Fejtegetéseink lényege röviden a következőkben foglalható össze: az érzékelés és a gondolkodás közötti különbségtételt fenn kell tartani az emberi megismerés mint egész dialektikájának megvilágítására, a megismerés útjait érintő különbségek jellemzésére. Ez a különbségtétel főként az individuális megismerés folyamatainak — különösen gnoszeológiai-pszichológiai szempontból történő — elemzésekor jelentős.

Az empirikus és a teoretikus közötti különbségtétel más típusú felosztás. Ez azonban nem csak és nem annyira a gondolkodásra (a racionális megismerésre) vonatkozik, mint inkább a tudományos kutatás egész folyamatára. Különösen jelentős a tudományos ismeret kialakulási folyamatában megnyilvánuló dialektika feltárásakor, a társadalmi megismerésben végbemenő folyamatok logikai-gnoszeológiai szempontból történő elemzésekor.

Az empirikus és a teoretikus megkülönböztetése a marxista ismeretelméletben és a tudományos megismerés metodológiájában ellentétes a pozitivista koncepciókkal. E különbségtétel ugyanis egyfelől a visszatükrözési elméletre támaszkodik, amely szerint a megismerés a külvilágnak az ember és az emberiség (társadalom) tudatában való visszatükröződési folyamata, másfelől pedig a gyakorlatnak mint a megismerés alapjának és céljának az elvére, vagyis a tapasztalat dialektikus materialista felfogására.

(*Fordította:* Kocsondi András)

OBJEKTUM ÉS SZUBJEKTUM EGYSÉGÉNEK KÁLVÁRIÁJA A POLGÁRI FILOZÓFIÁBAN*

ROZSNYAI ERVIN

A társadalomtól elvonatkoztatott egyén, a társadalom kooperációs kapcsolataitól elvonatkoztatott egyéni munkaerő puszta fikció. A munkaerő kettős értelemben is társadalmi: egyrészt azért, mert történelmi termék, amely magába gyűjti az előző nemzedékek tapasztalatait, másrészt a munkák differenciálódása, a termelők kölcsönös függőségi kapcsolatai miatt. Mindkét vonatkozásban az emberi tevékenység egyetemessége nyilvánul meg, jóllehet hosszú időn át önmaga ellentéteként, a termelőket megnyomorító egyoldalúság formájában. Ez az egyetemesség nem velünk született antropológiai adomány, hanem a munkaeszközök használatának eredménye: az a *társadalmi* lehetőség, hogy a természeti tárgyak, a nekik megfelelő „belső mérték" alkalmazása révén, elvileg korlátlanul válhatnak a tevékenység tárgyává.

A „belső mérték" történelmileg fejlődik, és vele együtt változik a termelés társadalmi jellege, a társadalmiság fogalma. A legkezdetlegesebb szerszám is a munkatárgy objektív tulajdonságaihoz idomul és társadalmilag felhalmozott tapasztalatokat sűrít magába, a vele folytatott munkaműveleteket pedig a szerszám és a célul kitűzött termék követelményei szabják meg. Az előtörténet során azonban, amelynek tartalma az ember kiemelkedése a természetből, a termelést megkötik a „természetadta" feltételek. A szerszám nem a testi szervezet tartozéka ugyan, de még a szervezet szerszáma: nemcsak a munkatárgyhoz igazodik, hanem az ember fizikai tulajdonságaihoz is, és ezek határt szabnak a „belső mérték" alkalmazásának. A termelés túlságosan „szubjektív" és „természeti" ahhoz, hogy a társadalom önálló szubjektumként, egyenrangú természeti erőként léphessen fel a természettel szemben, amely mindig csak annyiban lehet a tevékenység engedelmes tárgyává, amennyiben a „belső mérték" valóban belső és objektiv, a munkaeszközöket és használatuk módját nem korlátozzák sem az ismeretek fogyatékosságai, sem a testi szervezet adottságai. A döntő fordulat e téren, mint ismeretes, a gépi nagyiparral, a munkaeszközök és a munkás társadalmasításával, a természettudományok tudatos felhasználásával kezdődik. A géprendszer — mondja Marx — objektív termelési szervezettel rendelkezik, és a társadalmasított munkást állítja az elszigetelt munkás helyébe. „A munkafolyamat kooperatív jellege most tehát technikai szükségességgé lesz, amelyet magának a munkaeszköznek a természete diktál."[1]

Marxtól magyarázatot kapunk itt a „társadalmiság" fogalmának történelmi meghatározottságára, arra a látszólagos ellentmondásra, hogy a kezdet-

* Részletek a szerző készülő könyvéből.

[1] MEM **23**, Budapest 1967, 360.

től fogva társadalmi termelés miért a gépi nagyiparral válik társadalmivá. A termelés történetében meg kell különböztetnünk a társadalmiság *közvetlen* fokát a *közvetettől*, az ipari forradalmak korszakát a naturálgazdálkodásétól, amikor a törpe szerszámok elzárták egymástól a termelőket, s a munka társadalmi jellege nem annyira a munkamegosztás és a csere viszonyaiban érvényesült, mint inkább közvetve, az egyénhez szabott, szétszórt munkaeszközökben és munkafolyamatokban, az átöröklött termelési tapasztalatok lassú felhalmozódásában. A közvetlen és a közvetett társadalmiság különbsége azonban nemcsak a történelmi korszakok egymásutánjában jelentkezik. A tőkés nagyipar esetében Marx „közvetlenül társadalmasított" munkáról beszél, holott elkülönült árutermelő egységek *magánmunkáiról* van szó, amelyek egyedül a piac *közvetítésével* realizálhatják társadalmi természetüket. A munkák egyfelől közvetlenül társadalmiak, másfelől nem azok. Világos, hogy a közvetlen társadalmiság csak *technikai tartalmuk* alapján, a termelőknek *a természethez való viszonya* szempontjából illeti meg őket, összekapcsolásuk *társadalmi formája* ellenben, tehát az emberek *egymáshoz való viszonya*, továbbra is fenntartja megosztottságukat. A közvetlen társadalmiság a termelés *technikai oldalán*, sőt, egyelőre *csak* ezen az oldalon jelenik meg, és éppen a „társadalmi oldal" tapad társadalmiatlanul a közvetettség fokához.

A „belső mérték" objektivitása egyenes arányban van a termelőerők társadalmasulásának fokával. Nincs és sohasem lehetett a termelésnek olyan szerszáma, eljárása vagy szervezeti formája, amely ne alkalmazkodott volna a munkatárgy, a termék és a munkafolyamat objektív követelményeihez, de „az emberi szervezet szerszámai", valamint az általuk előírt eljárások és szervezeti formák összemérhetetlenek a természet egyetemességével. Amíg nem a munkatárgy terjedelme határozza meg a szerszámét, hanem a szerszám mérete a tárgyét, addig ez az egyetemesség a megközelíthetetlen transzcendencia szükségszerű látszatát ölti. A töredékes termelés kénytelen a természet szűk sávjaira szorítkozni, ami a „belső mérték" alkalmazását minőségileg is fékezi, mert nem szolgáltat elég anyagot a tárgyi valóság mélyebb és általánosabb összefüggéseinek megértéséhez. Csak a termelőerők közvetlen társadalmasulása oldja fel ezt a kötöttséget azzal, hogy függetlenítve a munkatárgyat a testi szervezet adottságaitól, összhangba hozza a termelésben működő „belső mértéket" tárgya egyetemességével.

Ennek a fejlődésnek ma még csupán az első lépéseinél tartunk. A termelőerők társadalmasulásának a közvetlenség fokán is megvannak a szakaszai, és kezdetben sem a munkák kooperációs jellegének technikai megalapozottsága, sem a munkafolyamatok ezzel összefüggő objektív felépítése nem hárítja el végérvényesen a termelés társadalmiatlan, „természetadta" akadályait. A géprendszerek bevezetésével kiküszöbölődött ugyan a manufakturális munkamegosztás szubjektív elve, de a munkás megmaradt a munkafolyamat *közvetlen komponensének*, aki jártasságával és testi szerveinek működtetésével pótolja a technika hiányosságait. A közvetlen komponens szerepében a munkásnak igazodnia kell a felbontott munkafolyamathoz, a szerszám részfunkcióihoz, s a technikát kiegészítő egyoldalú fizikai és pszichikai tulajdonságai eldologiasulva, a mechanikai rendszer alárendelt elemeiként vesznek részt a folyamatban. A termelőerők társadalmasulása ezen a fokon éppen a legfontosabb termelőerőt rabolja meg társadalmi természetétől, a képességek határtalan hajlékonyságától, tehát maga rekeszti el az utat a termelés legfőbb tartalékának, az ember potenciális egyetemességének a tárgy egyetemességéhez mért kiaknázása

előtt. Ez a jelenség megrögzíti saját okát, a technika fogyatékosságait. Ha a munkaerő a mechanikai rendszer közvetlen komponense, nemcsak neki magának kell a rendszerhez idomulnia, hanem fordítva is. Az ember adaptációs képességére épülő munkafolyamat beleütközik a szervezet természeti korlátaiba, s a technikai konstrukciók szubjektív meghatározottsága gátolja a tárgyi követelmények érvényesítését. A munkás és a munkaeszköz közötti kölcsönhatás marxi elemzésének fényében kiviláglik számos korszerűnek tűnő technológiai folyamat tökéletlensége, különösen a futószalagos termelésé. A gépkocsialkatrész-gyártás futószalagos technológiája például, amely a szerelőmunkások funkcióihoz alkalmazkodik, a gyártmány objektív követelményeihez képest fölös mértékben bontja szét a műveleteket, s a termék végül az alkatrészek százaiból tevődik össze, jóllehet a használat szempontjából kevesebb alkatrészre vagy másfélékre volna szükség. Maguk az automata rendszerek sem mentesek a testi szervezet korlátaitól, ha megismételve a gépi munkaeszközök fejlődésének általános útját, a konstrukciók és a technológia régi formáit használják fel, s nem a tárgyi követelmények következetes számbavételéből indulnak ki, hanem emberi funkciókat utánoznak vagy modelleznek, pusztán azért, mert lehetőség van rá.[2]

A modern ipari forradalmak azonban nemcsak új kérdéseket adnak fel, hanem megteremtik a megoldás technikai bázisát is. A fejlődés logikája olyan konstrukciók felé mutat, amelyekkel a munkás megváltoztatott természeti tárgyak helyett iparivá alakított természeti folyamatokat iktat „eszközként maga és a szervetlen természet közé, amelyet hatalmába kerít ... a munka többé nem annyira a termelési folyamatba bezártként jelenik meg, mint inkább az ember őrzőként és szabályozóként viszonyul magához a termelési folyamathoz."[3] Ha az ember nem közvetlenül vesz részt a munkafolyamatban, szervezetének fizikai és pszichikai adottságai nem zárják le többé a természeti erők ipari felhasználásának távlatait, s a munkás és a munkaeszköz új típusú kölcsönhatása zöld jelzést ad az objektív elv alkalmazásának. Ez a fejlődés olyan bonyolult berendezéseket és munkafolyamatokat tételez fel, amelyek lehetetlenek a termelők integrációja, képességeik és eszközeik egyesítése nélkül. Más szóval, a természet feletti hatalom mérve az egyén természetadta korlátain átlépő *társadalmi összmunkás* kialakulásától, a munkaerő társadalmasulásának mértékétől függ.

A személyiség integrálódására nézve ez a folyamat jóval kevésbé idilli, mint valaha gondolták. A napjainkban lezajló harmadik ipari forradalmat elsősorban az automatizálás jellemzi, amely leszűkíti ugyan a manuális végrehajtási feladatok szektorát és a munkást egyre inkább mentesíti a kétkezi munka alól, egyúttal azonban megszilárdítja a taylorizmus szervezési elvét, az úgynevezett „dichotomikus munkaszervezést", szigorúan különválasztva a munka elgondolását és előkészítését a végrehajtástól. Az automatizálás megsokszorozza az ellenőrző vagy felügyeleti munkahelyeket, ahol az operátor közbelépése például jelek vételére és adására szorítkozik; s mint Cook amerikai mérnök megállapította, ezeken az ellenőrző pontokon az operátor aktív közbelépése gyakran nem tesz ki többet összesen hatvan percnél a negyvenórás munkahét alatt. Emellett a műszakiak egy része is a végrehajtás rutinfeladatait végzi, és nincs

[2] Vö. М. И. Бобнева: Техника и человек; „Вопросы философии" 1961/10.
[3] Marx: „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai", MEM 46/II, Budapest 1972, 169, 168.

módja képességeinek, személyes hajlamainak kiaknázására.[4] Ennek ellenére jogosnak látszik az a meggyőződés, hogy a mai negatív tények, amelyek részint az állammonopolista kapitalizmus viszonyait, részint az automatizálás kezdeti stádiumát tükrözik, távlatilag érvényüket vesztik. Az automatizált üzemekben, ahol a termelők a nyers természet helyett a társadalmasított természettel kerültek közvetlen érintkezésbe, az ember társadalmi képességei döntő fölénybe kerülnek természeti adottságaival szemben. Ez a tendencia — a munkaerő soha le nem záruló társadalmasulása — a természet feletti uralomnak, a termelőerők optimális kihasználásának követelménye, amely objektív szükségszerűséggel írja elő a sokoldalú „társadalmi ember" létrejöttét, mert a személyes képességek leszűkítése elfecsérli az emberi termelőerőt és korlátozza a dologiakat.

A személyi és dologi termelőerők közvetlenül társadalmi jellege nem teljesedhet ki mindaddig, amíg keresztezi a munkák összekapcsolásának a közvetettség fokán megrekedő, „természetadta" társadalmi formája. A „belső mérték" korlátai csak úgy számolhatók fel, ha a termelőerők koncentrációjával kölcsönhatásban forradalmi úton átalakulnak a társadalmi viszonyok, és az elkülönült termelőegységek idővel egyetlen átfogó termelési szervezetté integrálódnak, mint gazdasági önállóság nélküli, pusztán technikai egységek. Ez a változás teszi majd lehetővé a munkafolyamatok minden tekintetben tervszerű kombinálását és ellenőrzését, a társadalmi erőforrások olyan összpontosítását, amely egyedül alkalmas arra, hogy a természet egyetemességéhez szabott munkaeszközöket megteremtse és üzemeltesse.

A szocialista társadalomnak létszükséglete, hogy a termelők ne csupán technikai felügyeletet gyakoroljanak munkaeszközeik felett, hanem társadalmi felügyeletet is saját viszonyaik felett. Semmilyen más talajon nem bontakozhat ki a tömegek társadalmi felelőssége és alkotó kezdeményezése, amely minden reális és hatékony termelési terv előfeltétele. A tömegek aktív és felelős részvétele a termelésben *technikai szükségszerűség*, mert a tervgazdálkodás is az. Ez a részvétel maga alakítja ki *a gyakorlatban* saját tudati bázisát, a modern technikai és gazdasági folyamatok ellenőrzéséhez szükséges széles szakmai és társadalmi látókört. A tömegek ideológiai átformálódása ennélfogva egyszerre tölti be az alap és a következmény ellentétes szerepét: nélküle nem hozhatók létre azok az anyagi termelőerők, amelyek fejlődésük arányában szilárdítják meg eszmei alapjukat, s végül megteremtik az új típusú tömeggondolkodás gazdasági biztosítékait, a termékbőséget és a szabad időt. Ami a szabad idő felhasználását illeti, a kommunizmusban várható fejleményeire akár az árutermelés negatív tapasztalataiból is biztonsággal következtethetünk. Tartalmilag a szabad idő általában a munka folytatása más eszközökkel, a munkában jelenlevő élettartalom egyszerű formaváltozása. Ha a munka a személyes fogyasztás elidegenült eszköze, a szabad idő többnyire csak abban különbözik tőle, hogy látszólag önkényesen használható fel — de valójában maga is külső irányítás alatt áll, és arra való, hogy alkalmat adjon a munka társadalmiatlan ürességének kiegyensúlyozására egy másik semmivel. Ha viszont a munka a „társadalmi ember" létszükségletként végzett felelős tevékenysége, a szabad idő a sokoldalú képzés eszközévé válik, hiszen ugyanaz a személy tölti ki ugyanazzal az élettartalommal.

[4] Vö. Georges Friedmann: „7 études sur l'homme et la technique", Gonthier, Párizs 1966, 164—168.

Összefoglalóul azt mondhatjuk, hogy a tervszerű kooperációt és a személyiség integrálódását a modern termelőerők optimális kihasználása követeli, amely egyfelől a sokrétűen differenciált tevékenységek összhangját, másfelől az elsajátítandó természet változatosságához és terjedelméhez szabott „belső mérték" alkalmazását jelenti. A „belső mérték" fejlődése és a munkaerő társadalmasulása kölcsönösen feltételezik egymást: a természet feletti egyetemes uralom olyan tárgyi képességeket kíván, amelyekkel egyedül a társadalmi összmunkás rendelkezhet, ez pedig éppen azért szerveződik meg, hogy a „belső mértéket" egyetemesen alkalmazhassa. Miután e két összefüggő folyamat teljes kibontakozásának egyetlen lehetséges formája a kommunista társadalom, *csak a kommunizmus perspektívájából látható át, hogy a természetnek minden vonatkozásban megfelelő „belső mértéket" senki más nem dolgozhatja ki, a természettel szemben senki más nem léphet fel egyenrangú ellenfélként, mint a szervesen összeforrt társadalmi összmunkás.*

A társadalmasult termelőerők a kommunizmus fokán szabad utat engednek a „belső mérték" objektivitásának, s ezzel a tevékenységek gazdag *differenciálódását* idézik elő, amely az össztársadalmi szintű kooperáció szükségessége folytán *integrálja* a tevékenységeket; a munkamegosztás elsöpri a munkák megosztottságát, a *technikai* együttműködés a *gazdasági* elkülönültséget. Ugyanez a „belső mérték", a technikai folyamatoknak ugyanez a differenciálódása, olyan különös összefüggések ismeretére és gyakorlati felhasználására támaszkodik, amelyek mélységük következtében már az általánosság jegyeit viselik, és áttörik a személyes képességek egyoldalúságát. Így nő fel a társadalom tárgyához, a természethez, s lesz természeti korlátainak felszámolása révén maga is természetivé, tárgyával egyenrangú természeti erővé; vagy a filozófia nyelvén szólva, tárgyiasulása arányában tesz szert szubjektivitásra, minthogy a szubjektum csak annyiban létezik, amennyiben tárgya van. A tárgy mozgása ennek a szubjektív mozgásnak a pontos tükörképe: a természet valóban objektummá válik, mert a társadalmi célok egyetemes anyagaként a szubjektivitás hordozójává lesz. Következésképpen *csak a kommunizmus perspektívájából világítható meg helyesen a szubjektum és az objektum mibenléte és viszonya, a társadalmi gyakorlat elméleti alapkérdése, amely mindig a szubjektum társadalmi helyzetének, tényleges gyakorlatának megfelelően oldódik meg, és eldönti a világnézet, a filozófia alapkérdéséről, a lét és tudat viszonyáról alkotott felfogást.* Ha a társadalmi összmunkás kommunista perspektívája hiányzik, a szubjektum összemérhetetlen az objektummal, mert nincs hozzá adekvát „belső mértéke"; ami filozófiai síkon oda vezet, hogy a gondolkodás spekulatív, ideologikus torzképet rajzol az objektum — a világ — tartalmáról és formai összefüggéseiről, valamint az elsajátító tevékenység alanyáról és menetéről.

*

A gyakorlati összemérhetetlenség sokféle ideológiai alakot ölthet, eszmei végeredménye azonban mindig az, hogy a külső meghatározottság leküzdhetetlen és kiszámíthatatlan erőként jelenik meg, vagy csak látszólag küzdhető le a gyakorlat érettségét pótló spekulációs trükkök segítségével, amelyek előbb-utóbb belebuknak saját logikájukba. Ha a társadalmi gyakorlat korlátai hosszú időre megrögződnek — ahogy ez az egyszerű újratermelést folytató mezőgazdasági társadalmakban történik —, az általános összefüggések megközelíthetetlenségét és elsajátításuk naiv vágyát a transzcendencia vallási vagy filozófiai eszméje tükrözi. Az árutermeléssel megtörik ugyan a tevékenység egyszintű

ismétlődése, és a filozófiában kialakul a materializmus talaja, de a társadalmi gyakorlat a nagyipari bázis kiépülése után is szétszórt és töredékes marad, sőt a tulajdonosi elkülönültség miatt éppen a társadalmi kapcsolatok terjeszkedésével és elmélyülésével, a termelők technikai egymásrautaltságának megszilárdulásával válik végzetszerű hatalommá. Gyakorlatilag az általános továbbra is elsajátíthatatlan, s a materializmus megreked az érzéki közvetlenség, a szemlélődés fokán. Ebből az következik, hogy az általános összefüggések hol sorsként mutatkoznak a tudat előtt, immár nem a mennyei, hanem a földi túlvilágban, hol pedig nyomtalanul eltűnnek, és átengedik a terepet a véletlenek feltétlen uralmának. A szemléleti materializmus a vallás fonákja, ateizmusával istent reprodukálja az abszolút szükségszerűség vagy az abszolút véletlen ellentétességükben is azonos címszavai alatt. Ennek az ontológiának logikai lenyomata az empirizmus, amely az induktív módszer elégtelensége folytán végül is a szubjektív idealizmusnak a szubjektum mindennemű aktivitását kikapcsoló, minden szintézisre alkalmatlan pozitivista változatánál köt ki. Az árutermelés gyakorlata kizárja az általános összefüggések igazolható gondolati elsajátítását, a természet meghódításához fűződő érdekei miatt azonban igényli is ezt az elsajátítást. A megoldhatatlan ellentmondás megoldására a filozófia újabb kísérletbe kezd: azt képzeli, hogy az eszmék rendje — mivel gyakorlati közvetítés híján nem származhat a dolgok rendjéből és az egyszeri jelenségek szintjét meg nem haladó érzéki tapasztalatból — a priori kategóriák alakjában eleve létezik a tudatban, és egy külső erő — isten — közreműködése révén párhuzamos a dolgok rendjével. Az objektum most már a lényegvilágra korlátozódik, és továbbra is a puszta *hit* kapcsolja össze az elsajátítás alanyával.[5]

A gyakorlat helyett istenre támaszkodó objektivitás önállóan nem állhat meg a lábán. Kant, aki fel akarja oldozni a megismerést a transzcendencia gyámsága alól, az értelem nagykorúsítása kedvéért kénytelen feláldozni a tárgyi létet, kiszolgáltatva a természetet az a priori kategóriák fantázia szülte törvényhozó erejének, amely a gyakorlat erőtlenségének ideológiai ellensúlyaként az egyén aktív belső általánosságával pótolja egyfelől a kombinált társadalmi összmunkás, másfelől a tárgyi világ külső általánosságát. Ez a kényszerű társadalmi passzivitást kifejező filozófiai aktivizmus Fichtével jut el a végkifejletig, ahol a gyakorlati tehetetlenség oly tökéletesen egybevág a spekuláció túlfeszített látszatenergiáival, hogy az Én már nemcsak a törvények igájába fogja a tapasztalati világ zabolátlan sokféleségét, hanem újplatonikus istenség módjára maga sugározza ki önmagából.

A tárgyi lét ezzel újra elszökik a transzcendenciába, elpárolog a „magánvaló" ismeretlenségében, illetve az Ént bekerítő semmiben. De a tárgy nem „másvilági messzeség" — veti ellen Hegel, aki ismét megpróbálja helyreállítani az általános objektivitását és a megismerés tárgyi érvényességét. Ha azt gondoljuk, hogy „az abszolutum az egyik oldalon áll, és a megismerés a másikon", akkor a tárgyi elemben „a tudat nincs már önmaga birtokában". A megismerés csak úgy lehetséges, ha a tudat és a tárgy *nem különböznek* egymástól. Egyúttal azonban *különbözniük is kell:* ellenkező esetben a tudat vagy elmerül az „abszolutumban" anélkül, hogy megőrződnék benne, vagy a maga

[5] A gyakorlat ismeretelméleti szerepéről lásd Rozsnyai Ervin: „Filozófiai arcképek", Magvető 1971, 31—38, 218—228; Racionalizmus és empirizmus viszonyáról uo. 52—55, 212, 217, 321—323.

hasonlatosságára formálja át az igazságot, holott „a tudománynak csak a fogalom saját élete által szabad szerveződnie" és „az objektív világot kell átfognia."[6]

A tárgyi lét szubjektivista felszámolása kétféleképpen mehet végbe, aszerint, hogy a tudat passzív-e vagy aktív. Ha passzív, nem jut messzebb a tapasztalati sokféleség befogadásánál, a belső összefüggések megismerése nélkül; ha viszont ezeket akarja megragadni, neki magának kell őket látszólagos aktivitással a dolgokra aggatnia, mint saját szubjektív meghatározásait. A világ ily módon nemcsak objektivitását veszti el, hanem ketté is hasad az elvont jelenség és az elvont lényeg ellentétes mozzanataira. De mind a tudomány, mind a sikeres cselekvés a két mozzanat egységét, objektivitását és megismerhetőségét tételezi fel. Az ember azzal emelkedik ki „a szubsztanciális élet közvetlenségéből", hogy „*általános* alapelvek és szempontok ismeretére tesz szert"[7], szükségszerűségében és nem puszta esetlegességében sajátítja el az objektumot; a szükségszerű formák pedig egyrészt nem tudati-formális eredetűek, hanem a tartalom önmeghatározásai, másrészt nem az érzéki léttől elszakadt absztrakciók túlvilágában léteznek, ahol az emberi célok sohasem valósulhatnának meg, hanem a sokszínű „szubsztancialitásban", amely egyaránt magába zárja az általánost és a lét közvetlenségét. Az igazság tehát a *totalitás*: az önmagától különböző, szintekre tagolódó objektum azonossága önmagával és a tőle különböző szubjektummal.

A hagyományos filozófiák képtelenek utat törni a totalitáshoz, az azonosság és nem-azonosság azonosságához, mert akár az objektumból, akár a szubjektumból indulnak ki, valamelyiket vagy mindkettőt *adottnak* tekintik, és ezzel minden hidat felégetnek a megismerés és a tárgy között. A két pólus ugyanis, mint *tényszerű adottság*, vitathatatlanul különbözik, és ha kapcsolatukat nem óhajtjuk istenre bízni, a tárgyi oldal vagy megismerhetetlen marad, vagy *közvetítés nélkül* kapcsolódik a tudathoz ennek termékeként, megsemmisítve az objektivitással együtt a jelenség és lényeg egységét is. Minthogy a totalitás — az objektum belső szerkezete és kapcsolata a szubjektummal — egymást kizáró ellentéteket egyesít, szükségképpen megközelíthetetlen lesz mindaddig, amíg rá nem találunk arra a mozzanatra, amely az ellentéteket *közvetíti* egymással. Ez a közvetítő mozzanat nem lehet más, mint az ellentétek belső, lényegi azonossága. Ha az ellentétek nyugvók és mozdulatlanok, ilyen azonossággal nem rendelkezhetnek, és kölcsönösen megszüntetik egymást; de ami a formális logika szemszögéből képtelenség, nyomban megoldódik, mihelyt az elemeket nem mint „adottakat" kezeljük, hanem mozgásukban, *történetiségükben* szemléljük. Jelenség és lényeg, objektum és szubjektum a különbözőségben is megőrzik azonosságukat, ha közös a forrásuk, és saját fejlődésének fokozataiként bontja ki őket önmagából az egységes világfolyamat. Az ellentéteket eszerint a „szubsztancia" *önmozgása* közvetíti, megszüntetve és fenntartva különbözőségüket a *folyamat* egységében. Ez az „eleven szubsztancia", amely „csak annyiban valóságos, amennyiben önmaga tételezésének mozgása, vagyis mássálevésének önmaga által való közvetítése", tartalomként maga bontja ki formáinak sokféleségét, s lesz a megismerésben önmaga tárgyává, mint „tiszta önmegismerés az abszolút máslétben".[8]

[6] Hegel: „A szellem fenomenológiája", Akadémiai Kiadó 1961, 21, 48.
[7] Uo. 11.
[8] Uo. 17, 21.

Úgy látszik, az ellentétekben mozgó szubsztancia gondolatával sikerül úrrá lenni a régi filozófiák antinómiáin, megtalálni a közvetítést jelenség és lényeg, objektum és szubjektum között. De valójában nincs erről szó. Hegel, aki az általánost objektivitásában kívánja megragadni, tulajdonképpen nem tesz egyebet, mint aláírja a kinevezési okmányt, amely a klasszikus német idealizmus szubjektív tudatát az objektivitás, az a priori szintézist az objektív világfolyamat rangjára emeli. Az elődök csak a létet oldották fel „adottságból" keletkezéssé, a tudatot még nem, s így a lét az Én tudattevékenységének függvényévé lett. Hegel már a szubjektív tudatot is alárendeli a keletkezés objektív folyamatának, amely ily módon önmozgásra tesz szert, és felszabadul az Én fennhatósága alól. Az objektivitásnak azonban az az ára, hogy a tudattevékenység elszakad alanyától, és „szubsztanciává" növekedve, maga tevékenykedik szubjektumként. Bármint vélekedjenek is az Engels elleni divatos támadások konjunktúralovagjai, ez az idealizmus töri szét elemeire a dialektikát, mert reális közvetítés hiányában abszolút különbözőséget tapasztal az összetartozó ellentétek között, és csak a spekuláció eljárásaival konstruált abszolút azonosságban egyesítheti őket.

Mindenekelőtt a szubjektív elsajátító tevékenység azonosul az objektív világfolyamattal, a „szubsztancia" önmozgásával. E két ellentétes oldal egysége valójában a világ anyagiságán, az *anyag* önmozgásán alapul, amelynek eredeti *természeti* egységét az ember szakítja meg azzal, hogy természeti anyagokat és erőket fordít eszközökként a természet ellen, objektummá változtatva a külső természetet és szubjektummá önmagát. Objektum és szubjektum viszonyában bizonyos szempontból az utóbbié a meghatározó szerep, amennyiben a viszony mindkét tagját a szubjektum „teremti" kölcsönös feltételezettségükben. A két ellentét egyidejű létrehozása egyúttal egy új egység létrejöttét is jelenti, mert a szubjektum önmagát tárgyiasítja a külső természetben, ezt pedig éppen a tárgyiasulás aktusával alakítja a szubjektív célszerűség hordozójává, csatolja mint használati értéket a társadalmi gazdagsághoz. Ha viszont az eredeti egység, a világ anyagisága kiesik, a szubjektum *viszonylagos* elsősége az *objektummal* szemben *abszolút* elsőséggé lesz a *természettel* szemben, és az elsajátító tevékenység, amely a valóságban az anyagból teremti tárgyát, most már a semmiből teremti a világot. Minthogy ez a teremtés a hegeli filozófiában nem egy transzcendens istenség műve, hanem a világ önmozgása, maga a tárgyi lét veszi át a szubjektum szerepét, s a két ellentét — a szubjektum és az objektum — *származékos egysége* eredeti és *abszolút azonossággá* lesz, mert közvetítés nem lévén közöttük, feltétlen különbözőségük csak ezen az úton tüntethető el.

Az abszolút azonosság megbontja a két mozzanat kölcsönös feltételezettségét, és egymástól való függésüket az objektum feltétlen függésévé torzítja a lét ősforrásává nyilvánított, tárgyi „szubsztanciává" emelt szubjektumtól. Az a történelmileg szükségszerű ellentmondás, hogy a tárgyi lét totalitását nem a gyakorlat közvetíti, az elsajátításába vetett hit mégis szilárd, rákényszeríti a spekulációt, hogy a világot a szubjektum tárgyiasulásának tekintse, a tárgyiasulás műveletét pedig mint *teremtő* aktust előbbre helyezze az elsajátításnál, amely nem léphet működésbe, amíg nincs mit elsajátítania. A tárgyiasulás tehát, miután nagyobb hatalmat ruháztak rá a kelleténél, elveszti azt a valóságos hatalmát, hogy elsajátítás legyen, és ennek hiányában a szubjektum önmagától való elidegenülésévé válik. Ez az elképzelés egyrészt meghamisítja a *munkafolyamatnak* azt az *örök* sajátosságát, hogy a tárgyiasulás mint használati értékek előállítása technikai értelemben mindig elsajátítás is, másrészt

ontológiaivá örökíti a magántulajdonos *termelési folyamatnak* azt a *történelmi* sajátosságát, hogy a tárgyiasulás csakugyan elidegenülés. Ennek a logikának az alapján az elidegenülés megszüntetése a tárgyiság megszüntetésével egyértelmű.

Az érzéki-tárgyi gyakorlat mellőzése miatt az elsajátítás — a tárgy asszimilálása a szubjektum részéről — csak mint tudatfolyamat gondolható el, és ebben a formában azonosul a világfolyamattal, amelynek menetét most már a *tudat* tevékenységéről alkotott kép határozza meg. A tudat nem kételkedik saját erejében, képesnek tartja magát az általános megragadására. Az általánost azonban nem merítheti a tapasztalati sokféleségből, tehát a priorinak képzeli, közvetlen azonosságot tételezve fel a logikai kategóriák és a valóság törvényei között. Kant rávetítette a tudat kategóriáit a világra; Hegel, a fordított Kant, objektivitással ajándékozza meg őket. Az általános eszmei jellegű; a lét: fogalom; az eszmei általános magában a tárgyi létben előzi meg az érzéki sokféleséget.

Az általánost valójában csak az emberi tevékenység — a gyakorlat és a megismerés — terén illeti meg bizonyos elsőség, de itt is csak viszonylagosan. A gyakorlat közvetítésével megismerjük a tárgyak tulajdonságait és összefüggéseit, ezek pedig gondolati formákká rögződve, célként előzik meg konkrét megvalósulásukat a további gyakorlatban, vagy kategóriákként rendezik el, sorolják logikai műveletek segítségével maguk alá az újabb tapasztalati anyagot. Ha az elsajátításban élvezett viszonylagos elsőségük helyett abszolút ontológiai elsőséget kapnak, a reális tudattól önállósult logika már nemcsak rendezi az érzéki sokféleséget, hanem isten módjára teremti is, hogy legyen mit rendeznie. Ez a célszerű teremtéssé hamisított világfolyamat szétzúzza egyes és általános, jelenség és lényeg egységét, amely a tárgyi valóságban mindig *egyidejűleg* áll fenn mint az anyag önmozgása során kialakuló formák természetes összefüggése, a hegeli filozófiában ellenben, ahol az anyagmozgás nem lép fel közvetítőként, a mozzanatok *egymásutánjára* esik szét. A viszonyok és összefüggések eszmei alakban megelőzik és maguk teremtik mindazt, *aminek* a viszonyai és összefüggései, s a konkrétumban tárgyiasulva, elidegenülnek önmaguktól.

Az a priori kategóriákból kiinduló világfolyamat deduktív tudatmozgásként, saját üres általánosságának semmijéből teremti meg a konkrétumok összességét. Ezek a konkrétumok merőben látszólagosak, mert a gondolkodássá anyagtalanított lét elidegenült formáiként nem lehetnek egyebek, mint a nem-gondolkodás, a nemlét formái, puszta árnyékai a magányába zárkózó szellemnek, amely el is várja tőlük, hogy hozzá igazodjanak és árnyék gyanánt kövessék őt. A lét lényegvilága transzcendens saját jelenségformáihoz képest, a jelenségek pedig — a magányos szellem állítmányai —, a semmiből keletkezvén, maguk is semmik, és leleplezik a mozgás fiktív jellegét. Az ontológiai dedukciókkal ugyanis a gondolkodás semmi olyat nem termelhet ki, amit eleve ne tartalmazott volna, „tárgyiasulásával" egy tapodtat sem léphet előre, mert nincs hová, és „elidegenülésének" megszüntetésével — amely egyébként, tisztán gondolati aktus lévén, nem okoz különösebb gondot — nem is vethet ki magából semmit, hiszen nem számolhatja fel önmagát. A kör vége — mondja Hegel — „előre tételezett célja és kezdete".[9] Az „önelsajátítással" vége szakad a mozgás látszatának is, és az ellentmondásokat könnyűszerrel, gondolatilag megbékítő

[9] Uo. 17.

történelem az abszolút azonosság mozdulatlanságába dermed, ahonnan voltaképpen soha ki nem mozdult.

Miután az érzéki sokféleséget elrendező logikai eljárások reális célszerűsége a világ célszerű teremtésévé misztifikálódott, a természet és a társadalom történetét áthatolhatatlan ködbe burkolja a teleológia. A természeti törvények érvényben maradnak ugyan, de csak ebben a misztikus közegben, mint a szellem lényegtelen és függő mozzanatai. Még rosszabbul jár az emberi történelem, amely a természet szellemi ellenpólusaként semmilyen anyagi törvénnyel nem rendelkezhet, s egyszerre lesz a külső szükségszerűség vak racionalizmusának és az empirikus adottságok vak irracionalizmusának prédájává. Mivel a világ minden eseménye a szubsztancia ténykedése, az emberek csupán eszközei valami magasabbnak és hatalmasabbnak, amiről semmit sem tudnak, s amit öntudatlanul valósítanak meg. Ez az öntudatlan történelem nem fűzi össze történéseit az okok és okozatok átlátható sorába, és mechanikus determinizmusával a tapasztalati tények megmagyarázhatatlan egymásutánjára darabolja saját mozgását, mintegy előre igazolva Max Webernek és követőinek beteges szorongását a társadalomra sorsszerűen nehezedő racionalitástól. Az emberek történelmi bábmozdulatai tehát egy kiismerhetetlen árnyékvilágban játszódnak le, ami logikailag a következménye, valójában azonban az alapja annak, hogy a filozófia nem lát kiutat a szubjektumból a tárgyhoz, és az objektivitást kénytelen a transzcendenciába utalni. *Vagy szubjektivizmus, vagy leküzdhetetlen külső meghatározottság — más választás nincs, és a kettő végeredményben ugyanaz.* Ha a gondolkodás a külsőt, a tárgyi oldalt részesíti előnyben, és az empirizmus elkerülése végett világszellemmé hipposztazálja önmagát, ez a célszerűen tevékenykedő szellem szükségképpen magára vállalja a tágyiasulás és elsajátítás műveleteit, az objektum és a szubjektum megalkotását, egyszóval a *társadalmi gyakorlat* feladatait, s transzcendenciájával, eldologiasult fétisjellegével világosan tükrözi a társadalmi gyakorlat valóságos öntudatlanságát. Maga a társadalom ennek a fétisnek a játékszere, és az emberek, mint egy külső erő ügynökei, transzcendenssé idegenült társadalmi természetüktől elszakadva, *természeti lények* módjára, állati szinten engedelmeskednek az eleve beléjük oltott automatizmusnak.

Miért lehetett ez a konzervatív filozófia — a mai revizionizmus egyik legfőbb eszmei pillére — a munkásosztály forradalmi világnézetének előfutárává? Mi élteti az idealizmus halott kérge alatt lüktető akaratlan forradalmiságot? Nagyjából ugyanaz a „köztes" társadalmi helyzet, amelyből Balzac művészete is kicsírázott. Balzac, az arisztokráciához törleszkedő polgár, éppen kettős kötöttsége révén ítélhette meg reális kritikával kora egész társadalmát, anélkül, hogy a nemességet bírálva a burzsoázia apologétájává, a burzsoáziát bírálva reakciós romantikussá süllyedt volna. Forradalmi kritikájának és reakciós politikai felfogásának ellentéte „a realizmus diadalának" eszmei-világnézeti alapja volt, és semmiképpen sem szolgálhat bizonyítékul a művészi munka világnézeti ellenőrizetlenségének romantikus eredetű revizionista tételéhez, amely egyébként, korszerűbb viszonyokra alkalmazva és általánosítva, annyit jelent, hogy a forradalmi művész, vagy általában a hétköznapi „tömegből" kiemelkedő „nembeli" ember, aki szuverén ösztönösséggel követi egyéni intuíciójának kinyilatkoztatásszerű belső hangját, nem köteles alávetni magát a tömegek öntudatát megtestesítő forradalmi párt fegyelmének.

A hegeli filozófiában szintén a kettős kötöttség ülteti el a konzervatizmus mélyén a forradalmi magot. A feudális filozófiákat az elvont *minőségek* halma-

zává tördeli a rendi szemlélet, a polgári filozófiákat az elvont *mennyiségek* halmazává a formális egyenlőség. A reakciós rendi szemlélet jegyében Hegel, az egyenlőség ellenfele, megóvja a minőségi sokféleséget és ennek hierarchikus tagozódását, de egy olyan „totalitás" keretében, amely egyaránt tükrözi a feudális és a polgári társadalom szétszórtságának a kettős kötöttségből fakadó bírálatát. Hegel, a polgár, a *termelőerők fejlődéséhez fűződő alapvető érdeket képviseli*, noha ez az érdek politikai és ideológiai szűrőkön keresztül, a tudományos haladásba, a világ tudományos megismerhetőségébe vetett hit alakjában csapódik le gondolkodásában. Ez a hit már csak azért is szilárd, mert a „különös önérzet" pillanatait élő polgár egyértelműen fölébe helyezi a közügyet a magánérdeknek, az általánost a különösnek, s nem kell feladnia a szükségszerűség eszméjét a prakticista magángyakorlat vérszegény valószínűségei kedvéért. De ha Hegel *csak* polgár volna — *német* polgár, természetesen —, a logikai következetesség Kant útjára terelné, aki a tapasztalati világ gyakorlati áttekinthetetlensége miatt az általánost a szubjektumba zárta, a természet elsajátításának új lehetőségei és a társadalmi élet irányíthatatlansága közötti ellentmondást pedig úgy fejezte ki, hogy a szubjektív értelem törvényei alá rendelt, gondolatilag elsajátítható természetet élesen elválasztotta a gyakorlati cselekvések „erkölcsi világától", ahol a „legyen", a citoyen-lét feltétlen szabadsága, tehetetlenül áll szemben a burzsoá-lét „empirikus heteronómiájával". Hegel nem torpan meg tanácstalanul a burzsoá—citoyen ellentét előtt, mert a polgári gondolatkörből csupán a citoyennek az általános ügyhöz való ragaszkodását, a szubjektum aktív és döntő szerepét, valamint a világ tudományos megismerhetőségének — lényegében a termelőerők fejlődésének — eszméjét teszi magáévá; a rendi szemlélet alapján azonban *elutasítja a klasszikus burzsoá termelési viszonyokat*, a formális egyenlőség *elvont azonosságát*, s mint az „organikus állam" híve, olyan „totalitást" kíván, amelyben a minőségi különbségek fennmaradnak, de nem mozdulatlan szétszórtságukban, egy transzcendens hatalomtól való függés névleges egységében, hanem a *történelmi fejlődés* megszakítatlan útját járó világ önmozgásának eredményeiként. A tisztán rendi szemlélet elveti a termelőerők fejlődését, ellenséges a tudományokkal szemben, és a reakciós romantikába torkollik; a tisztán polgári szemlélet beleütközik a formális egyenlőség és a burzsoá—citoyen ellentét elvontságaiba, majd a „különös önérzet" pillanatnyi átmenete után megtér a nyers burzsoá-léthez, amely egyrészt az empirikus tények összefüggéstelen egyneműségébe fojtja a tárgyi világot, másrészt a belső állapotok összefüggéstelen minőségi különbségeire zúzza a tárgynélküli egyént. A minőségek szerves egységét önmagából kibontó, ellentétekben mozgó világfolyamat dialektikája mögött a *termelőerők fejlődésének mint elsődleges követelménynek feltétlen érvényesítése és a klasszikus burzsoá termelési viszonyok ezzel egyidejű elutasítása húzódik meg*, mégpedig *nem egy mesterségesen kigondolt utópia megvalósulásának ábrázolva, hanem a szerves történeti mozgás keretében*. E nagy távlatú dialektikus világkép forrása a feudális erőkkel kötött kompromisszum, amelynek reakciós mivolta gyakorlatilag a fejlődés porosz útjában, elméletileg pedig az idealizmusban jutott érvényre, és megsemmisítette a dialektikát. A hegeli dialektika alapgondolata azonban határozottan leszögezi *a termelőerők — az „ész" — szabad kibontakozásának elsőségét és szerves, történelmileg reális lehetőségét, olyan körülményeket sürgetve, amikor a hatalom egyfelől a feudális rendetlenséget takarítja el, másfelől „megfékezi a vadállatot", a burzsoá termelési viszonyoktól elválaszthatatlan gazdasági anarchiát.* Ha e kettős feladat hegeli megoldása ideologikus és reakciós is, forradalmi

vagy „racionális" magja azonnal napvilágra kerül, mihelyt Marx rávetíti az anyagi erőként működő történelem osztályharcainak és valóságos perspektíváinak fényét.[10]

A polgári filozófia hagyományaihoz híven Kant is, Hegel is a világ *elsajátíthatóságából* indult ki, ennek elméleti megalapozására törekedett. Mindkét gondolkodó tisztában volt vele, hogy az elsajátítás nem tűri a szolipszizmust: ha nem veszek tudomást arról, ami az én *személyes* tudatomon túl, tőle függetlenül létezik, és másokat éppúgy kötelez, mint engem, akkor semmilyen tárgyi kapcsolatom nincsen, és az elsajátítás képtelenség. Az „interszubjektivitás" elismerése nélkül szó sem lehet tárgyelsajátításról, s ez azt jelzi, hogy a természet a *társadalmi* tevékenység tárgya, a dolgokra csak a *társadalmi* szubjektum alkalmazhat „belső mértéket". Kant idealizmusa az „általános tudatra" bízza a tárgyi érvényességhez szükséges „interszubjektivitás" biztosítását, Hegel pedig objektívvé nyilvánítja a társadalmi gyakorlatnak ezt az egyén-feletti tudattá misztifikált ideológiai pótlékát, s a filozófiai irodalomban szokatlan szenvedéllyel ostorozza a szubjektivizmust. Aki a „józan ész" tetszés szerint forgatható szubjektív meggyőződésére vagy saját érzelmeinek „belső orákulumára" hivatkozik, az „el is készült azzal, aki nem ért egyet vele; ki kell jelentenie, hogy nincs több mondanivalója annak számára, aki nem találja és érzi magában ugyanazt; más szavakkal, lábbal tiporja a humanitás gyökerét. Mert a humanitásnak az a természete, hogy a másokkal való egyezésre törekszik, s egzisztenciája csak a tudatok közösségének létrehozásában van"; ami viszont tisztán szubjektív, az „emberellenes" és „állati".[11]

A szubjektív idealizmus szolipszista változatának klasszikusai annak idején szintén a világ elsajátíthatóságából és feltételezett rendjéből indultak ki, s a burzsoá prakticizmust tükröző tapasztalat-fogalmuk logikailag szükségszerű következményét, minden tárgyi valóság tagadását olyan gondolati elemek segítségével leplezték, amelyeket a modern pozitivizmus már félredob mint világnézeti vagy „metafizikai" jellegűeket, mert nincsenek összhangban az érzéki tapasztalatra redukált megismerés előfeltevésével. Berkeley egyetlen pillanatra sem vonja kétségbe, hogy a dolgoknak „az én észrevevéseimtől független létük van", és objektivitásuk feltétlen bizonyosságát azzal a posztulátummal támasztja alá, hogy „valami más Elmének kell lennie, ahol léteznek".[12] Ez a posztulátum nyíltan megvallja a személyes tapasztalatra szűkített tárgyi megismerés önellentmondását, s a szolipszizmust isten létével óhajtja cáfolni.

Hume, aki polgárnak is, gondolkodónak is következetesebb az anglikán egyház püspökénél, és nem keres tapasztalaton túli bázist az érzéki tapasztalatok számára, nem is hárítja el a szkepszist, amelyek elkerülésére Berkeley még oly büszke volt. Hume azonban szkeptikus létére sem hisz kevésbé a dolgok rendjében és elsajátításuk lehetőségében, mint Berkeley, noha meg sem kísérelheti hitének logikai bizonyítását. „Ha valamely tárgy létezése nem keltené azonnal a vele rendszerint együttjáró tárgyak képzetét — írja —, minden tudásunk az emlékezet és az érzékek szűk körére maradna szorítva; nem volnánk képesek soha eszközöket célokra alkalmazni. . . Habár az erőket, amelyek a természet felett uralkodnak, nem ismerjük, mégis úgy találjuk, hogy gondolataink és kép-

[10] A Marx előtti dialektikák összefüggéséről a „köztes" történelmi és társadalmi helyzettel lásd „Filozófiai arcképek", 17—23, 189—199.

[11] Hegel: Id. mű, 44.

[12] G. Berkeley: „Három párbeszéd Hylas és Philonous között", Franklin Társulat 1909, 53.

zeteink a természet egyéb műveivel egy csapáson járnak. . . Ez tehát egy neme az előre megállapított összhangnak a természet folyása és képzeteink egymásra következése között. . . Amint a természet megtanított tagjaink használatára, éppúgy belénk oltott egy bizonyos ösztönt, amely a gondolatot a külső dolgok. . . folyásának megfelelő irányba vezeti."[13]

Ha a gyakorlat nem közvetíti a tárgyat, az egyénre korlátozott szubjektum nem léphet ki önmagából, és a szolipszizmus logikailag elkerülhetetlen. A felemelkedő burzsoázia gondolkodói mégis erőnek-erejével védekeznek a szolipszizmus ellen, mert minden logikánál elevenebbül él bennük az elsajátítás *hite*, amely feltételezi, hogy a világ egyfelől „rendezett" és „ésszerű", másfelől összhangban van a szubjektummal. A szemlélődő materialisták és az agnosztikus Hume egyszerűen tényként fogadják el ezt az összhangot, mint gyakorlatilag nélkülözhetetlent; mások az érzéki tapasztalatnál megbízhatóbb biztosítékot hajszolnak, hogy logikailag megindokolják az egyetemes összefüggések létét és megismerhetőségét. Mivel ezek az összefüggések kívül esnek a tőkés viszonyok tapasztalati világán, ahol az ösztönösség az úr, a biztosíték a *burzsoá* nézőpontjából nem lehet más, mint a transzcendens isten, a *citoyen* nézőpontjából pedig az immanens, de az érzéki sokféleséggel szemben elsődleges „általános tudat". Az objektivitás mindkét esetben a személyes szintet meghaladó, „magasabbrendű" tudat műve és tartalma, azé a mitikus tudaté, amelynek *feltétlen elsőbbsége* a rend és összhang biztosítására hivatott, másrészt viszont elárulja, hogy a polgári ideológia talaján kudarcot vall az általános és a tapasztalati összeegyeztetése, s az elsajátítás logikailag tarthatatlan empirista hitének egyetlen alternatívája a racionalista hit tarthatatlan látszatlogikája. De éppen a kudarc világít rá a legélesebben az elsajátításba vetett hit erejére, arra, hogy a burzsoá filozófia klasszikusai saját gondolatmenetük logikája *ellenére* is a szubjektum otthonos közegének ábrázolják a világot. „Mily tervszerűen vannak az elemek elrendezve! — mondja az egyébként nominalista Berkeley — . . . Mily kitűnően alkalmazkodnak a dolgok mind sajátos céljaikhoz, mind pedig az egészhez, melynek ellentétes részei! És míg kölcsönösen segítik és támogatják, nem domborítják-e ki és magyarázzák egymást?"[14]

A feudalizmus elleni harc győztes befejezésével vagy elvetélésével vége szakad a régi citoyen-lelkesültségnek; a burzsoá döntő fölénybe kerül, ám ideológiája egyre inkább védekezésbe szorul az előretörő munkásmozgalommal szemben. Optimizmusát mindamellett néhány évtizeden át fenntartja még a polgárságnak az első ipari forradalomra támaszkodó gazdasági és politikai terjeszkedése, bár ezt a derűs világszemléletet a társadalmi ellentmondások éleződése folytán már nem a naivságában is figyelmet érdemlő gondolati erőfeszítés, hanem a tényeket többé-kevésbé szándékosan elködösítő, szemérmetlen és lapos apologetika jellemzi. A burzsoá prakticizmus filozófiai megfelelője, a pozitivizmus, idilli képet rajzol a megrázkódtatások nélküli evolúcióról; az egyetemi katedrákra visszavonuló, hivatalnokká vedlett citoyen pedig az újkantiánusokban leli meg legjobb szószólóit, akik oly messze távolodnak az érzéki világtól, hogy ügyet sem vetnek rá, hiszen „a csillagok nem az égen vannak, hanem a csillagászati tankönyvekben" (Cohen), a tárgyat a szemlélet igénybevétele nélkül az eszme „konstituálja", és ha az egyetemi falakon kívül véres gyarmati háborúk folynak is, belül semmi sem zavarja meg a rendet,

[13] D. Hume: „Vizsgálódás az emberi értelemről", Franklin Társulat 1906, 45, 48—49.
[14] G. Berkeley: Id. mű, 51—52.

nem hazudtolja meg azt a konyhai falvédőkről eltanult bölcsességet, miszerint „a szeretet a legszebb virág az erények koszorújában" (Natorp).

A monopóliumok uralma és a világháború a szó legszorosabb értelmében szétrobbantja ezt a hivalkodó optimizmust. Az egyén mindig olyannak észleli a világot és önmagát, amilyennek a mögötte álló társadalmi csoport valóságos vagy lehetséges hatalmát a világ felett; ha tehát személytelen külső erők döntenek minden személyes kezdeményezésének sikeréről vagy sikertelenségéről, ha képzeletben sem talál támaszra többé a vele egyenlőkben, mert a tőkekoncentráció nyomán osztályának felső rétegei egy kiismerhetetlen gépezet alkatrészévé preparálják a gondolattalan engedelmességre idomított „tömeget", s ha ráadásul a soron következő osztály forradalma fenyegeti azt az elviselhetetlen ürességet, amely megszokott és kényelmes életelemévé vált, akkor a „belső mértéket" teljességgel elveszítve, a világot nem rendezettnek és ésszerűnek fogja már tapasztalni, hanem olyan terepnek, ahol „mindaz, amit látunk, másképp is lehetne", mert „minden történés és ígylét véletlenszerű"[15] Ez a bomlás nemcsak istenre nézve végzetes, aki nem teljesítheti már a káosz megrendszabályozásának funkcióját, hanem a spontán fejlődés és összhang látszatát is tövig rombolja, és a nyárspolgári képmutatás frázisaira korlátozza a nyílt apologetika teljesítményeit. A külső környezet riasztó átalakulásaival lelepleződik a katedra-citoyen csődje, az „általános tudat" a priori rendező elveinek tökéletes kudarca, s a szubjektum és a tárgy *közvetlen azonosságát* felváltja a két oldal *összemérhetetlensége*. A személyes tudat élményein kívül nincs bizonyosság, a szolipszizmus elsöprő győzelmet arat.

A szubjektív idealizmus régi változataiban a tudat, magába oldva a világot, valójában elválasztotta ugyan a szubjektumot a tárgytól, de az elsajátítás hite alapján mégis biztosítani vélte egységüket, hol istenbe vagy az a priori szintézisbe kapaszkodva, hol egyszerűen leszögezve az egységet mint tényt. Az irányzat klasszikusai szolipszista premisszáik ellenére is megfelelést tételeztek fel a tudattartalmak és a valóság között, vállalva a világ ésszerűsége kedvéért saját filozófiájuk ésszerűtlenségét, az elsajátítás logikája kedvéért gondolatmenetük logikátlanságát. Most viszont a személyes tudat magára marad, és semmilyen külső támaszra nem számíthat tartalmainak objektív érvényességét illetően. A termelőerők kiaknázásának társadalmi szükséglete azonban rászorítja a burzsoá gondolkodást, hogy az objektivitás fantasztikus biztosítékait is nélkülöző szolipszista én kereteiben próbálkozzék meg a kör négyszögesítésével, a tudományos megismerés tárgyi érvényességének igazolásával. Az egyetlen rendelkezésre álló eszköz a szofisztika: magában a „tudatimmanenciában" kell a tárgyat elővarázsolni, ami úgy történik, hogy a tudat *tartalmait* a tudattól független, hozzá képest transzcendens *tárgyakká* nyilvánítják. Így születik meg a szubjektív idealizmus „korszerűsített" változata, tengelyében az „*immanens transzcendenciának*", a szolipszista én és a fejében lappangó, de külsővé deklarált világ *korrelációjának* eszméjével. Miután a korreláció mindkét tagja idegen és külső elemként viszonyul a hozzátapadó másikhoz, anélkül, hogy bármelyikük is meghatározná a másikat, az új típusú filozófia a világnézeti semlegesség látszatát ölti, mintha közömbös volna mind az idealizmussal, mind a materializmussal szemben.

[15] L. Wittgenstein: „Logikai-filozófiai értekezés", Akadémiai Kiadó 1963, 162, 175 (5, 6.34, 6.41).

A fordulat átmeneti állomása az empiriokriticizmus volt. Az érzetek egyszerre szubjektívek és objektívek; lét és tudat különbsége egyedül a nézőponton múlik, összhangjukat pedig az „elvi koordináció" biztosítja, amely a kanti a priori kategóriák korcs, eldologiasult utódjaként nem a tudat aktív szintetizáló tevékenységével egyenlő, hanem a spontán összhang apologetikus maradványát képviselő tényszerű adottság. Ám ez a „megoldás" az „elvi koordináció" indokolatlan optimizmusa miatt huzamosabban nem tartható. A spontán összhang hitének összeomlása maga alá temeti a „függő" és a „független" érzetsorok párhuzamát, s a következetes szolipszizmus felismeri, hogy ami érzet, ami tudattartalom, annak semmilyen objektív érvényessége nem lehet. Mach és Avenarius ügyeskedése a szubjektív idealizmus régi formáival együtt a *pszichologizmus* válfajának bizonyul, és a tárgymegragadás igényének nem tehet eleget. Felhangzik a „vissza a dolgokhoz" jelszó, méghozzá éppen a szolipszista én részéről, aki pontosan azért lép fel ezzel a követelménnyel, mert a kör végleg bezárult körülötte.

Husserl, az új jelszó szerzője, a tárgyi érvényességű tudományos megismerés tévedhetetlen módszerét keresi, miközben úgy vélekedik, hogy a tárgyakról mit sem tudhatunk, hiszen „nem tételezhetünk kezdetnek más létet, mint az ént és azt, ami benne rejlik".[16] Ez a tárgynélküli tárgymegragadás — Husserl aggasztó szorgalommal követett elméleti életprogramja — nem kevésbé rejtélyes vállalkozás, mint a Morgenstern versében szereplő nádszéké, amely egy szép napon gondolt egyet és beleült önmagába; tény azonban, hogy ennek a programnak az alapján kimutatható volt a régi típusú szubjektív-idealista filozófiák mindkét irányzatának *relativizmusa*.

Az *empirista* irányzat — mint Husserl kifejti — a tudatbeli képmást a dologra, a képzetet a valóságra vonatkoztatta, vagy éppenséggel azonosította vele; holott az egyedüli bizonyosság a személyes tudat közvetlen „immanenciája" lévén, sejtelmünk sem lehet róla, hogy tudatunk tartalmai „összhangban vannak-e az esetleg létező dolgokkal, egy előre megállapított összhang feltételezése pedig önkényes volna". A külső dolgok bizonytalansága miatt a valóság az empirizmusban tudattartalommá foszlik, ami „oly nyilvánvaló és arcátlan szkepszis, hogy a mai időkben nem is tárgyalják komolyan".[17]

Ezt a szkepszist a *racionalizmus* sem képes meghaladni. A Kant-féle tárgyi világ az értelem a priori kategóriáiban rendeződő tapasztalati anyag, amely annak köszönheti objektivitását, hogy a rendező formák minden emberi tudatban közösek, és az egyéni tudattól független általános érvénnyel ruházzák fel a bennük elhelyezkedő érzéki sokféleséget. Kant gondolata — amely az objektivitást a szervezett tapasztalat általános érvényére redukálja — arra a kettős hipotézisre épül, hogy az emberiség *azonos „nembeli" tudatszerkezettel* rendelkezik, és az érzéki sokféleség *célszerű, előre megállapított összhangban* van ennek a tudatnak a formáival. Husserl, aki következetesebb szolipszista annál, semhogy effajta előfeltevésekben higgyen, könnyen leránthatja a leplet erről a relativizmusról. Kant, bizonyítékok helyett a hitre támaszkodva, a szubjektumtól teszi függővé a valóságot és az igazságot; érdemileg pedig teljesen lényegtelen, hogy a szóban forgó szubjektum nem az egyén, hanem a faj, hiszen magát az igazság fogalmát vonjuk kétségbe, ha akár az „egyéni", akár a

[16] E. Husserl: „Méditations cartésiennes", A. Colin, Párizs 1931, 25.

[17] E. Husserl: „Logische Untersuchungen", I. rész, Max Niemeyer, Halle 1900, 114, 115.

„faji" vagy „antropológiai" relativizmus jegyében azt képzeljük, hogy más tudatszerkezet esetén az igazság is más volna. „Minden olyan tanítás — szögezi le Husserl —, amely a tisztán logikai törvényeket az empiristák szellemében mint empirikus-pszichológiai törvényeket ragadja meg, vagy az aprioristák szellemében többé-kevésbé misztikusan visszavezeti őket az (emberi) értelem bizonyos ‚eredeti formáira' vagy ‚funkciómódjaira', a ‚tudatra általában' mint (emberi) ‚nembeli életre', az ember ‚pszichológiai felépítésére', az ‚intellectus ipsé'-re, amely velünkszületett (általános emberi) képességként megelőzi a tényleges gondolkodást és tapasztalatot stb. — *eo ipso* relativista jellegű."[18]

A relativizmus leleplezését ebben az esetben a szélsőséges szolipszizmus tette lehetővé, mert sem istenben, sem az általános tudatban, sem lét és tudat spontán összhangjában nem bízva, felismerte a tudathoz kötött valóság valótlanságát, a szubjektumtól függő igazság önellentmondását. „Nem lehet relativizálni az igazságot, és egyúttal fenntartani a lét objektivitását" — mondja Husserl.[19] De a kritika világnézeti alapja előrejelzi az új megoldás csődjét. Ami személyes tudatomon kívül esik, azzal nem vagyok bizonyítható alany—tárgy viszonyban, azt sem tudhatom, létezik-e egyáltalán; bizonyos csak abban lehetek, ami *közvetlenül* van jelen számomra. Ha egy reális dologról mondok ítéletet, maga a dolog nincs jelen az ítéletben, ez tehát nem lesz több puszta valószínűségnél, ingatag vélekedésnél arról, hogy a dolog milyen. Ha viszont az objektivitást zárjelbe teszem, ha csupán azt ítélem meg, ami tudatom számára adott és „immanens", akkor az ítélet nem egy rajta kívüli tárgyat „céloz meg", hanem *tartalmazza* tárgyát, „magát a dolgot", mint *létezőt*. Az objektivitás zárjelezése után ítéleteim tárgya „a tiszta öntudat élete", amely közömbös a világ létével vagy nemlétével szemben[20], s mert „minden immanens észlelés szükségképpen magába foglalja tárgya létezését", a saját élményeimre irányuló tudat segítségével „egy abszolút önlétet (Selbst) ragadok meg, amelynek léte elvileg nem tagadható, vagyis elvileg lehetetlen az a belátás, mintha nemlétező volna".[21]

A zárjelzéssel Husserl szentesíti a külvilág ellenőrizhetetlenségét mint örök természeti törvényt; azt hajtja végre az elméletben, amit a burzsoázia termelési módja már elvégzett a gyakorlatban, amikor az elidegenült társadalmi cselekvés felbonthatatlan zárjelébe rejtette a valóságot, és a megismerés mozgását a személyes tudatba száműzte. Husserl, aki a tárgyat ebben a szellemi „immanenciában" keresi, felhasználja azt a lehetőséget, hogy a tudat önmagát is megfigyelheti, s a Mach—Avenarius-féle pozitivista szofisztika nyomdokaiba lépve, a pszichikai és logikai folyamatokból „konstituálja meg" a „létet", amelyre mint „intencionális tárgyra" a megismerés irányul. Ez a „lét" a tudat immanens „korrelátuma", másrészt azonban „transzcendens" is a tudathoz képest, mert nem azonos a megismerés *tevékenységével*: az elgondolt kocka például különbözik attól az aktustól, amellyel elgondolom. Különbözik egyúttal a *valóságos* kockától is, nem képmása ennek, minthogy a valóságról nincs tudomásom, léte vagy nemléte egyformán bizonytalan. Ha az elgondolt kockát egy valóságosra vonatkoztatnám, nem volna módom a kettő

[18] Uo. 124.
[19] Uo. 132.
[20] „Méd. cart.", id. k. 8—21.
[21] E. Husserl: „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", I. könyv, Martinus Nijhoff, Hága 1950, 106.

összehasonlítására, ítéletem igazolására; olyan állítmányokat tulajdonítanék a kockának, amelyek a tárgy helyett saját ítélőképességemből származnak, és a relativizmus hibájába esve, a szubjektumra vezetném vissza a valóságot. U gyanezt a hibát követném el akkor is, ha az elgondolt kockát mondanám valóságosnak. Mi hát a teendő? Egyszerűen az, hogy képzeletbeli kockámat annak tekintem, ami: *irreálisnak*. Ebben a minőségében lesz az elgondolás aktusának *tárgyává*, „semleges" létezőként, „immanens transzcendenciaként" különbözve mind a valóságtól, mind a tudattevékenységtől.

Az objektivitás és a realitás kettéválasztása a fenomenológia sarkköve. A régi típusú szubjektív idealizmus még a realitással azonosította a tudattartalmakat, kifejezve ezzel, hogy a valóságot — ha fenntartásokkal is — emberszabásúnak, a tudat elsajátító tevékenységével egybehangzónak gondolja. A szkeptikus Hume sem volt kivétel. De Husserl előtt már világos, hogy ha a valóság áthatolhatatlan, a tudattartalmaknak nem lehet objektív érvényességük, s ha összetévesztjük őket a valósággal függő helyzetbe hozzuk a létet és az igazságot a szubjektumtól. Ha viszont felfüggesztjük a valóságra vonatkozó ítéletünket, és önkéntes elhatározással az élmények *irreális* világát teszszük vizsgálataink tárgyává, olyan tárgyat kapunk, amelyről biztosan tudjuk, hogy „létezik", és valóban nem más, mint amilyennek észleljük; egyszóval, „maga a dolog" kerül megismerésünk hálójába.

Ez az „abszolút lét" jelenségként honol a „tudatimmanenciában", és abban különbözik a kanti jelenségtől, hogy nem áll mögötte „magánvaló", mert ő maga az. Tárgy, anélkül, hogy valóságos volna; „magánvaló", anélkül, hogy több volna puszta jelenségnél; „abszolut lét", anélkül, hogy a létre jogot formálhatna. A relativizmus elkerülésére Husserl felkínálja saját relativizmusát, a szubjektivizmus kiküszöbölésére saját szubjektivizmusát, az alany—tárgy viszony helyreállítására e viszony felszámolását a valóságban és áttelepítését a tudatba, ahol lehetetlen. Mindezt azért, hogy megvalósítsa „az élményszféra tudományos megismerését, vagyis elméleti kifejezését és az elméleti uralmat felette"[22] — hiszen másféle uralomra nincs ereje, és az irrealitás feletti uralom kerülőútján óhajt eljutni a paradicsomi túlvilágba, a valóság szigorúan tudományos megismerésének ontológiai megalapozásához. Ám a valóságot bajos megközelíteni az irrealitás felől, és a tudatbeli jelenségek a tárgyi cimke felragasztása után sem alakulnak át valódi tárgyakká. Az „intencionális tárgy" szofizmájának egyetlen eredménye, hogy megszűnik a különbség az objektív érvényességű tudattartalom és a hallucináció között, mert az újfajta „objektivitás" mindkettőjüket egyformán megilleti. Ebben az „abszolút létté" nyilvánított jelenségvilágban, ahol minden tehén fekete, a kentaur éppoly valóságosnak számít, mint a professzor kamáslija, sőt az elemzés céljaira még megfelelőbb is, mivel „a fenomenológia életeleme a fikció".[23] Az „intencionalitásnak" a valóságot valótlanító *szürrealista* módszere gátlástalanul állítja elő a szubjektumba bekebelezett tárgyiság megemésztetlen masszájából a Breton „abszolút realitásával" rokon álomvilágot, ahol az igazságra ugyanaz érvényes, amit Dali, a festő, a szépségről mondott: hogy „vagy ehető lesz, vagy nem lesz".[24]

[22] Uo. 331.
[23] Uo. 163.
[24] Salvador Dali: De la beauté terrifiante et comestible de l'architecture. Modern style — in: „Minotaure", 1933/3—4.

A valóság zárjelezése, vagy heideggeri műszóval „megsemmizése", Husserl szerint „teljes szabadságunk tette" — a szubjektumnak annyi szabadsága maradt, hogy a világot semmisnek képzelheti. Így jön létre a kierkegaard-i paradoxon visszhangjaként az ún. „fenomenológiai paradoxon": a beletörődés dán lovagjának példájára, aki azért mondott le a valóságról, hogy az abszurdum erejénél fogva magáévá tehesse, a német lovag megszünteti a világot gondolatilag, hogy a világ valóságosan létezhessen, és ő maga is létezzék abban a világban, amely egyedül benne létezik. Ez az irrealitásba zárt „abszolút lét" nem eredhet a „magánvalóból", mert a külső megismerhetetlen, és nem vezethető vissza a tudatra, nehogy csapdájába ejtse a relativizmus. Csak a tudat *számára* létezhet, mert lényegi tulajdonsága az „immanencia" vagy „közvetlen jelenlét", de nem minősülhet a tudat *tartalmának*, mert ugyanilyen lényegi tulajdonsága a „transzcendencia" vagy „objektivitás." Nem lehet független a tudattól, de függenie sem szabad tőle. Mint élmény, csak irreális *eszmei* léttel rendelkezhet, akár a platóni ideák, azzal a különbséggel, hogy nem egy elkülönült idea-világban jelölik ki a helyét, hanem a személyes tudatban. (Mellesleg, ezért nem helytálló azoknak az irodalomtörténészeknek a véleménye, akik a sok tekintetben hasonlóképpen gondolkodó Mallarmé költészetében platonizmust vélnek felfedezni.) A platóni ideák még büszkék voltak törzsökös idealizmusukra; a husserli „abszolút lét" már szégyelli a származását és „semlegesnek" vallja magát. Ez a „semlegesség" olyan tudattartalmakat tételez fel, amelyek nem tartoznak a tudathoz, olyan gondolatokat, amelyek forrásuktól elszakadva, nem termékei a tudatfolyamatnak, hanem „tárgyként", „adottságként" állnak szemben vele; „semlegességük" tehát nem egyéb, mint az okozat önállósulása az októl, a tudatműködéssé korcsosult elsajátító tevékenység *eldologiasulásának* mutatója. Ha önállósulásuk módját firtatjuk, a *mágiánál* lyukadunk ki: mert a tudattartalmakat csupán a képzelet tüntetheti fel tárgyaknak olymódon, hogy tárgyaknak *mondja* őket, és a ráolvasást varázserejűnek hiszi.

A tárgyak „tudatimmanenciáját", lét és tudat korrelációját jól ismeri a gyermeklélektan. A csecsemő még nem választja el önmagát a külvilágtól, nem tudja megkülönböztetni saját mozgásait a tárgyaktól. Az általa észlelt valóság eleinte „teljesen differenciátlan a belső és a külső pólust illetően", s a tárgy „csak később válik le a közvetlen cselekvésről . . . amikor a szubjektum a mozgó tárgy különböző mozgásait már nem saját helyzetéhez és cselekvéséhez viszonyítja".[25] Husserl részint a csecsemő szemével nézi a világot, részint pedig, mint tudományos egzaktságra törekvő felnőtt, megpróbálja ezt az osztatlan kisded-univerzumot alanyra és tárgyra, tudatra és létre osztani: ennek érdekében fosztja meg valóságától a tárgyi oldalt. De ha a tudat megválik tartalmaitól, nem lehet többé az, ami; nem reális pszichés folyamat, amely a külső tárgyak hatására vagy saját kútfejéből képzeteket és fogalmakat termel, mert akár okként lépne fel, akár okozatként, szubjektivizmusra és relativizmusra kárhoztatná a megismerést. Miután kénytelen megengedni tartalmainak, hogy a „transzcendens" tárgyi oldalon helyezkedjenek el, nem marad belőle más, mint az *irrealitásban* lebegő üres *forma*, vagyis maga a *semmi*. Ám hogy mégse legyen egészen semmi, korrelációban van „valamivel", az egykori tartalmaiból hipposztazált „világgal", s így, mint „valaminek

[25] Jean Piaget: Introduction à l'épistémologie génétique. II.; „Presses Universitaires de France", Párizs 1950, 341, 123.

a tudata", szert tesz az „intencionalitás" — vagy Heideggerrel szólva, a „nekilendülés" — funkciójára, ami annyit jelent, hogy ráirányulva a meghatározatlan „valamire", átéli ezt, és az átélés jellegétől függően meghatározza, „jelentéssel" látja el, tárggyá „konstituálja"; ettől az „irányultságtól" eltekintve „az én teljesen üres".[26]

A gyermeklélektan másképp írja le a tárgyak „konstituálását", mint Husserl. Először is tisztában van vele, hogy „a tárgy nemcsak a perceptív-motoros szabályozások által konstanssá tett minőségek kötege", azaz nem puszta észlelet, „hanem főleg e minőségek ‚szubsztrátuma', ‚szubsztanciája', amely a perceptív mezőn kívül is létezik". Ezt a tudattól független tárgyat a *tevékenység* közvetíti a csecsemőhöz, aki *cselekvései* révén szerez érzéki adatokat a rugalmasságról, súlyról, hangról stb., és csak később, a cselekvések integrálódásával tudja az érzetminőségeket tárgyi képmássá koordinálni, „egy megőrződő szubsztrátumnak tulajdonítani". Tehát „a megismerés kiindulópontját az alanynak a valósággal szemben kifejtett cselekvései alkotják; nem is beszélhetünk tárgyakról, amíg az elemi cselekvések meg nem szerveződnek".[27] A gyermek „tárgykonstitúciója" az észlelésben játszódik le, a fizikai valósággal való kölcsönhatás során, amelyet fizikailag létező, anyaszülte csecsemők fizikai cselekvései közvetítenek. Husserl azonban, miután zárjelezte a tér-időbeli valóságot, a tárgyi világ és a szubjektum reális létét, a reális cselekvéseket és folyamatokat, egy olyan „énre" bízza a „tárgykonstitúciót", akit nem nemzettek és nem szültek, aki keletkezése költségeit megtakarítva, minden előzmény nélkül „van", mint a természet, s hazája a valótlan élményvilág. Ebben a nemlétező létezőben mozog a tárgyát és tartalmait vesztett tudattalan tudat, saját irrealitásának semmijéből „konstituálva" a tárgyi irrealitást. Dehát miben is áll voltaképpen a tevékenysége? Mint semmi, semmit sem ad hozzá a tárgyhoz, nem teremti és nem kényszeríti saját szubjektív formáiba — következésképpen úgy látszik, mintha nyugodt lelkiismerettel állíthatná, hogy mentes a relativizmustól, meghagyja a tárgyat olyannak, amilyen. Maga a tárgy eleinte üres és meghatározatlan, mint a hegeli létfogalom; tulajdonságai nincsenek, nem állíthatunk róla semmit. Mégis — minden logika ellenére — „valaminek" kell lennie, különben a „konstituálás" műveletének nem volna anyaga, „szubsztrátuma". Így lesz a tárgyi semmi ismeretlen eredetű „adottsággá", a kanti Ding an Sichnek a szolipszista tudatba átültetett satnya utódjává, amely egyfelől irreálisként áll szemben a valósággal, másfelől „magánvalóként" a tudattal. A tudat semmije szintén „valami", hiszen az élmény különböző módjaival, az „intencionalitás" különböző aktusaival „éli át" a tárgyi semmit, hogy tárggyá konstituálja. Tevékenysége nem tárgyteremtés, hanem „jelentésadás": két semmi összedörzsölése, hogy felszikrázzon a „világ". A szubjektumtól kapott jelentés révén lesz a „valami" meghatározott tárggyá, nevezetesen észletetté, ha észleljük, fogalommá, ha fogalmilag gondoljuk el, emlékké, ha emlékezünk rá. Honnan adódik ez a tagoltság a szubjektív semmi „élményaktusaiban"? Honnan a különböző „intenciók"? Szemlátomást ugyanolyan kinyomozhatatlan a származásuk, mint a tárgyi semmié, ugyanolyan eldologiasult „adottságok", mint amaz. Mindenesetre „vannak", akárhonnan is; és a logika nagyobb dicsőségére maguk fecskendezik a tárgyba azt a „jelentést", amelyet aztán önmaguktól független, transzcendens „magánvalóként" élnek át.

[26] E. Husserl: „Ideen . . . ", id. k. 195.
[27] J. Piaget: Id. m. 119, 124, 341.

Husserl tehát két származékos „adottságot" tüntet fel abszolút kezdet gyanánt: az „intencionális aktusok" tagoltságában megnyilvánuló tudatszerkezetet és a tárggyá hiposztazált tudattartalmak meghatározatlan „szubsztrátumát". Nem érdekli a két „adottság" eredete; a pozitivizmus elleni harc bajnoka éppúgy elkülöníti az eredményt születésének folyamatától és megáll az irracionálissá vált jelenség puszta leírásánál, mint megvetett ellenfelei, akikkel közös talajra kényszeríti a szolipszizmus, a pozitivista előítéletek ikerpárja. Az igazi „fenomenológiai paradoxon" éppen az, hogy ennek a filozófiának legmélyebb rugója a vele egyívású pozitivizmus cáfolata. Ebből a kettősségből fakadnak Husserl képtelen önellentmondásai, amelyek a fenomenológia alapgondolatában, a „lényegszemléletben" összpontosulnak.

A fenomenológia célja, hogy „eidetikus tudomány" legyen, a lényegmegismerés általános elveinek feltárásával megalapozza a tudományokat. A lényeg: tartós viszony, meghatározott minőség, egység a sokféleségben; nélküle „a tárgyak teljesen meghatározatlanok", márpedig „semmi sem létezik anélkül, hogy ne volna így vagy úgy meghatározva".[28] Kérdés, hogy honnan ez a meghatározottság, és hogyan ismerjük meg. Ha a dolgok eredendően rendelkeznének vele, megismerésének egyedüli eszköze a tapasztalat volna; de „a közvetlen tapasztalat csak egyediségeket ad", egyszeri tényeket ragad meg, és Husserl osztozik a pozitivizmussal abban a meggyőződésben, hogy „tényekből mindig csak tények következnek".[29] A lényeg eszmei természetű, független a tényektől és a tapasztalattól. Eszmeisége ellenére azonban nem tudattartalom, nehogy elveszítse objektivitását, és objektivitása ellenére nem *reális* létező, sem platóni, sem kanti értelemben. Ha platóni realitás volna, fel kellene áldoznunk érte a „tudatimmanencia" bizonyosságát a transzcendencia bizonytalanságának; ha pedig a kanti kategóriák módjára a reális tudatfolyamat tartozékaként végezné a tapasztalati anyag szintézisét, visszatérnénk az antropológiai relativizmushoz. A lényeg *irreális* eszmeiség, saját elgondolatlan gondolatom, amely testetlenül és hangtalanul harsogja a filozófikus fülekbe, hogy „az eszmei és a valóságos között áthidalhatatlan a szakadék".[30]

A lényegnek ez az abszurditása abból adódik, hogy egyrészt *közvetlennek* kell lennie, mert minden közvetítés elzár előle, másrészt tárgyinak, hogy kirekessze a relativizmust. Közvetlenségét állandó lakhelyének, a „tudatimmanenciának" köszönheti, ahol élményeim szakadatlan változásai közepette az azonosság élményét képviseli. Észleleteim ugyanis, mint egyedi aktusok, nem biztosíthatják a lét szilárdságát: a „megcélzott" tárgy mindig másképp jelenik meg bennük, örökösen különbözik önmagától, s ha nem ismételhetném meg intuitív emlékeim láncát, nem volna tartós lét, nem is beszélhetnék tárgyakról.[31] Ezt a relativizmust azonban szerencsésen elhárítom, mert mindig az *én* élményeimről van szó, aki azonos vagyok önmagammal, és tudatom egysége „megkonstituálja" az „intencionális tárgy" egységét.[32] A lényeg tehát „jelentésegység a szétszórt élmény-sokféleségben": nem a változó tulajdonságok kötődnek a reális tárgyhoz, hanem a tulajdonságok sokaságának élményei a fogalmi élmény „jelentésegységéhez", amelynek segítségével úgy raga-

[28] E. Husserl: „Logische Untersuchungen", id. k. 26, 34.
[29] E. Husserl: „Ideen . . . " id. k. 45, 23.
[30] E. Husserl: „Logische Untersuchungen", id. k. 218.
[31] E. Husserl: „Méd. cart.", id. k. 51.
[32] Uo. 36.

dom meg a tárgyat, illetve az igazságot, „mint eszmei korrelátumát az elfutó megismerési aktusoknak, mint az Egyet, szemben a lehetséges megismerési aktusok és megismerő egyének korlátlan sokféleségével".[33] Az észleletek sokféleségét az észlelés aktusai kölcsönzik a tárgynak, az egységet az „én" egysége; ez is, az is a *tárgy* sajátossága, bár voltaképpen mindkettő az *enyém*, az *én* aktusomé, aki csecsemővé fiatalodva, nem tudom megkülönböztetni magamat a tárgytól. Így történik, hogy az egyéni élménytartalom saját egyéni gondolat-aktusaimtól függően lesz hol egyedi és esetleges, hol általános és lényegi, és nem az aktusok különbözőségében tükröződik a tárgyak osztályainak különbözősége, hanem megfordítva.[34] Röviden: lényegi az lesz, amit annak élek át, mert ha így élem át, akkor valóban lényegivé lesz, és teljes joggal élem át annak, ami; bár éppenséggel másképp is átélhetném, és akkor más volna. A nádszék önmagába ült.

Az egyéni szubjektumba zárt objektív lényegmegragadás abszurd törekvése nem Husserl és nem a filozófia előjoga. Hasonló tendenciákat érvényesít a költészetben Mallarmé, a festészetben a konstruktivista absztrakció vonala Cézanne posztimpresszionizmusától a kubizmuson át Mondrianig, majd a zenében a dodekafónia. A művészek elítélik a pozitivizmust, szembefordulnak az impresszionizmusban jelentkező pillanatnyi, felszíni valósággal, az a céljuk, hogy a hamisnak bizonyult, ingatag eszméktől megszabadulva, a kultúra bomlása közepette valami szilárdra leljenek, megtalálják a látszatok mögött a dolgok belső szerkezetét. Minthogy a valóságnak nincs többé szilárd váza, „a realizmuson túl" keresik az igazságot, s egy újfajta „platonizmus" nevében kiszűrik az objektivitásból a „tisztátalan" elemeket, az anyagi tartalmat, ösztönösen vagy tudatosan követve Juan Gris-nek azt az elvét, hogy „az ideákból és nem a valóságból kiindulva kell festeni". A szolipszista énnek az anarchia szigorú törvényei szerint rendezett „ideái" azonban éppoly irracionálisak, mint a szürrealista automatizmus álomvilága, és csak abban különböznek ettől, hogy az érzelmi vagy pszichológiai töltést a logika látszatával cserélik fel.[35]

A szolipszista lényegmegragadás önellentmondása a burzsoá—citoyen ellentét új formája abban a korszakban, amikor a burzsoá visszavonhatatlanul felülkerekedett. A monász-tudat kizár minden rajtam kívülit, a tárgyiság viszont elképzelhetetlen, ha én vagyok az egyedüli létező. A világ — mondja Husserl — „mindenki számára közös", és „mindaz, amit előzőleg elmondtunk, nemcsak az én empirikus egómra vonatkozik, hanem az empirikus interszubjektivitásra is".[36] Ez az általános érvény — amely az objektivitásnak valóban szükségszerű velejárója, bár nem szinonimája, mint Kant gondolta — kétségbeesett erőfeszítésekre ösztönzi Husserlt, hogy szolipszizmusából kitörve, „megkonstituálja" a „többieket", bebizonyítsa más emberek létét, amit a hétköznapi agyak többnyire nem szoktak megkérdőjelezni. Ám a szolipszizmus áttörhetetlen, és az „empirikus ego" megkülönböztetése a „transzcendentálistól" nem segít ki a bajból. Hiába ismerem el más „empirikus egók" létét, ha ők sem többek az én „transzcendentális egóm" korrelátumainál; s mint Adorno írja, ha elképzelek is másokat, akkor sem másokat képzelek

[33] E. Husserl: „Logische Untersuchungen", id. k. 218, 230.
[34] Vö. Th. W. Adorno: „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie", W. Kohlhammer, Stuttgart 1956, 102—103.
[35] Vö. Mario de Micheli: „Az avantgardizmus", Gondolat 1965, 227—246.
[36] E. Husserl: „Méd. cart.", id. k. 71.

el, hanem magamat, mintha más volnék, mert a kiindulópont egyedül én magam lévén, akárhogy „variálom" is saját énemet, mindig a magaménál maradok.[37]

A Husserl-féle lényegmegragadás módszere, az „eidetikus variáció", kísérletet tesz az empirizmus és a racionalizmus buktatóinak egyidejű elkerülésére. A „tények" elrendezésére végképp alkalmatlan monász-tudat felismeri, hogy a lényegit, a szükségszerűt nem sajátíthatja el sem induktív-tapasztalati absztrakcióval, amely szükségszerűség helyett a legjobb esetben is csak valószínűséget ad, sem „veleszületett" általános eszmék útján, mert a tudat formáiba illeszkedő jelenségek nem „maguk a dolgok", hanem szubjektív tudattartalmak. A lényeg — a tapasztalati sokféleségnek a fogalomban kifejeződő egysége — nem lehet más, mint *közvetlen* adottság, a *szemlélet* tárgya; egyfelől jelenségszerűnek kell lennie, hogy közvetlenül szemlélhető legyen, másfelől különböznie is kell a jelenségtől, mint egységnek a sokfélétől. Így tűzi ki Husserl maga elé azt az érdekes feladatot, hogy különbségük fenntartása mellett közvetlenül azonosítsa a hic et nunc jelenséget a lényeggel, megoldva filozófiai vegykonyhájában a száraz víz előállításának izgalmas kérdését.

Az e célre feltalált „eidetikus variációt" fikciókon gyakorolhatjuk a legjobban. A fikciókat önkényesen „variálhatjuk", kitűnik azonban, hogy egy bizonyos határon túl a „variáció" lehetetlen, mert magát a fajt, a vizsgált tárgy lényegét változtatja meg. A „variáció" révén ily módon feltárul az, ami a tárgyban megváltoztathatatlan, „invariáns", minden lehetséges variációban közös, és ez alkotja a keresett lényeget, az „eidoszt". Husserl azt reméli, hogy a tényszerű adottságoknak ilyetén elemzésével „tényszerűségtől mentes" eredményhez juthat, absztrakció nélkül „lényegiségeket" nyerhet a közvetlenségből. Csakhogy — mint Adorno kifejti éles logikájú bírálatában — a tetszőleges fantázia-variációk, amelyeket Husserl meg akar különböztetni az empirizmus eljárásától, óhatatlanul a tapasztalat elemeiből tevődnek össze, és fikció-jellegük maga is fiktív; a lényeg közömbös „invarianciája" pedig tapasztalati próbára szorulna, amit Husserl a „szabad fantáziára" hivatkozva takarít meg. De ha ettől a fogyatékosságtól eltekintünk is, szembeötlő, hogy az „invariáns" a fikciók *összehasonlításának* eredménye, azaz helyreállítja a Husserl által támadott empirikus absztrakciót, az önkényes példákból kiválasztott, semmilyen szükségszerűséggel nem rendelkező lényeg triviális elméletét.[38]

„A világ az ő szemében labda csupán, melyet az Én feldob és újra elkap" — mondta Goethe Fichtéről. Még fokozottabban áll ez Husserl filozófiájára. Husserl megpróbálkozik vele, hogy a tudományos tárgymegragadás igényét összeegyeztesse a „transzcendentális" én aktivitásával és szabadságával, halványan a gyakorlatra emlékeztető „tárgykonstituáló" tevékenységével. De a szolipszista én, amelynek vészkijárata sincs már a tárgyhoz, „konstituáló" tevékenységét nem űzheti másutt, mint önmagában, személyes tudatának homályában, ahol kedve szerint azt „konstituálhat", amit akar, és minden teremtményét egyforma joggal avathatja „tárggyá", mert egyik sem az. Isten halála, az a priori szintézis csődje és a spontán összhang hitének összeroppanása után semmiféle címke nem varázsolhatja a szubjektívet objektívvé, a jelenséget lényegivé, s az önmagát házi őrizetre ítélő egyéni tudat, amely

[37] Th. W. Adorno: Id. m. 237.
[38] Uo. 128—133.

nem tárgyivá formálja a gondolatot, hanem szubjektívvé deformálja a tárgyat, képtelen megkülönböztetni a saját semmijéből képzett képzetek tömegében a tárgyi képmásokat az álomképektől. Kiviláglik, hogy az én bármely aktív beavatkozásával megszünteti, tudativá oldja a tárgyat, mert a „külsővel" szemben tehetetlen lévén, tevékenységének nincs objektív érvénye; és ha megpróbálkozik az objektivitás felmutatásával, alany és tárgy, jelenség és lényeg szintézisével, nyomorúságos eklektikát verejtékezik ki magából, amely megismétli és a szolipszizmus bázisán a végsőkig kiélezi a burzsoá filozófia hagyományos antinómiáit, a „tudományos" szócsavarások aggályos pedantériájával palástolva az összehányt gondolatelemek egységének teljes hiányát. Ez a szánalmas eklektika lépteti elő Husserlt a hanyatló burzsoázia filozófiájának *kulcsfigurájává:* a gondolkodás egységesítő erejét teljességgel nélkülöző, szellemnélküli fenomenológiájában, a pozitivista és a kierkegaard-i abszurdum abszurd vegyülékében, összesűrűsödnek a polgári ideológia formailag ellentétes bomlástermékei, és éppen ezért innen ágazik kétfelé ennek az ideológiának a további útja. A fenomenológia kétes fényében derül ki végképp, hogy a monász-tudat aktivitása és szabadsága nem fér össze az érzéki-tapasztalati világ elismerésével, hogy ez a tudat az irrealitásban mozog, és tőle kérni a tudományok „verifikációját" nem hasznosabb, mint csapvizet szitálni. Mivel a tudat önszemlélete kevéssé alkalmas módszer a tudományok objektivitásának megalapozására, a „regionális ontológiák" Husserl-féle javaslata jóformán visszhangtalanul enyészik el, s a fenomenológia *módszere* az egzisztencializmusban, *tartalmi* célkitűzése pedig a neopozitivizmus tárgymegragadó törekvéseiben él tovább. A módszer és a tartalom kettéhasadása napnál világosabban bizonyítja a szubjektum és az objektum szintézisére irányuló későpolgári kísérletek eklektikus jellegének szükségszerűségét. Az énnek önmagát kell már kikapcsolnia ahhoz, hogy a megközelíthetetlent megközelítse, a gondolkodást kell felszámolnia ahhoz, hogy a tárgyat elgondolhassa. *Vagy a tárgyat választja és önmagát veszti el, vagy önmagát választja és a tárgyat veszti el* — az egyén diadalmas szabadsága abban csúcsosodik ki, hogy két zsákutca között választhat, és egyiket sem kerülheti meg. Ez Husserl filozófiájának tanulsága.

A „tárgymegragadás" vonalát folytató *neopozitivista* szolipszizmus ugyanúgy nyilatkozik a tárgyról, mint a negatív teológia istenről. A tárgy *nem* „magánvaló", és *nem* a tudat műve vagy tartalma; *nem* anyagi és *nem* szellemi. Semleges természetű adottság, eredete felől ne kérdezzünk. Egyetlen pozitív meghatározottsága — amelyből a negatívak is következnek — az, hogy *korrelatívnak* kell lennie az énnel, hiszen a szolipszizmus talaját nem hagyhatja el. A korreláció tagjaként azonban immanens mivoltában is „külsőnek", transzcendensnek kell lennie az énhez képest, amely *semmilyen aktív tevékenységet nem fejthet ki vele szemben,* mivel szubjektív beavatkozás esetén a tárgy már nem volna az, ami. Egyfelől tehát „én vagyok az én világom", és halálommal a világ véget ér, másfelől „a szigorúan végigvitt szolipszizmus egybeesik a tiszta realizmussal", mert „a szolipszizmus Énje kiterjedés nélküli ponttá zsugorodik, a hozzá koordinált valóság pedig megmarad".[39]

Mi ez a megmaradó valóság, amely arra hivatott, hogy tárgyiatlanságában — az énhez „koordinálva" — kielégítse a tárgyiasság igényét, és lehetővé tegye a megismerés tudományos pontosságát, vagy legalábbis a mindennapi

[39] L. Wittgenstein: Id. m. 161, 162 (5.63, 5.64).

életben való gyakorlatias tájékozódást? Miféle tárgy az, aminek nincs objektivitása, mert csak az én számomra adott, de nem is puszta tudattartalom, hanem az énhez képest „külső", és a tudat önszemlélete helyett objektív módszerrel vizsgálható? A szofisztikus kérdésre szofizma a válasz. A világ az én személyes tapasztalataim összessége, és ennyiben tudattartalom, a tapasztalat azonban a *nyelv* külső, tárgyias formájában fejeződik ki, és ez a *forma*, amely eredetére nézve valójában a tudat terméke, tartalmára nézve pedig valami rajta kívülire vonatkozik, nyomban az önálló tárgyiság látszatát ölti, mihelyt eredetétől és tárgyi vonatkozásaitól eltekintünk. Ebben az eldologiasult fétis-alakban a nyelv teljesíteni látszik az új típusú szubjektív idealizmus „tárgymegragadó" változatának kettős követelményét: mint a gondolkodás *külső* formája, különbözik az éntől, de mint a *gondolkodás* formája, felbonthatatlan korrelációban van vele, s a tapasztalati „adottságok" körébe zárva, különbözik a „magánvalótól", amely a magányos én szemében merő „metafizika".

A szolipszista tárgymegragadási kísérlet tehát azzal a kettős eredménnyel jár, hogy a valóságos objektivitás elhal, de éppen ezért az énnek is le kell mondania minden funkciójáról, különben a „tárgy" címén hozzácsatolt korrelátum a tárgyiságnak még a látszatát is elveszítené. Az egyedül jóváhagyott ál-objektivitás törvényes rendetlensége védelmében a személyiség betiltatik, a tudat felforgatás-ellenes tevékenysége megtoroltatik, a gondolkodás felkoncolandó. Az olykor liberális hajlamú logikai pozitivizmus igazi rendőri eréllyel jár el a filozófiával szemben, és metafizika bűntettével gyanúsít minden világnézeti törekvést, amely messzebb merészkedik a „józan észnél", a prakticista gyakorlat által elismert „adottságoknál". Ám a tárgyi összefüggéseikből kimetszett és a gondolati megmunkálás alól kivont „adottságokban" éppoly kevés nyoma van a tárgyiságnak, mint esztétikai megfelelőikben, a pop art műtárgyaiban a realizmusnak. Nem szabad azt hinnünk, hogy a logikai pozitivizmus objektivitásigénye új és jellemző sajátossága volna korunk polgári filozófiájának: ez az igény egyidős a szerszámkészítéssel, és csupán azért tűnik fel újszerűnek, mert új módon jelentkezik; a szolipszizmus ugyanis, ha végletessé fajul, nem tulajdoníthat már objektivitást a *tudattartalmaknak*, és tárgyi érdekeltség esetén kénytelen „kifelé" fordulni. A fordulat a dezantropomorfizálás jegyében megy végbe, a szubjektum feladását azonban nem ellensúlyozza térnyerés a tárgy oldalán, és a pozitivista kéz itt is, ott is a semmibe markol.

Ez a dupla semmi, ahol sem formáló tevékenység nincsen, sem anyag a megformálás számára, a saját kötetlenségébe béklyózott önkény meddő szeszélyeinek birodalma. Elemeit összekapcsolatlan tény-atomok alkotják oly módon, hogy egyikükből sem következtethetünk a másikra[40]; ami részben igaz ugyan, mert abból a tényből, hogy Szokratész ember, valóban nem következtethetek arra, hogy Lóri papagáj, de mihelyt általánosítom a tételt és kimondom a tények *egyetemes összefüggéstelenségét*, máris ellentmondtam önmagamnak, leszögeztem azonosság nélküli különbözőségük *egyetemes összefüggését*. A kiáltó önellentmondást nem kerülhetem el, mert kénytelen vagyok általános ítéletek formájában kifejezni azt a szilárd meggyőződésemet, hogy a dolgok nem rendelkeznek általános és szilárd meghatározottságokkal, tulajdonképpen nincsenek is, a minőségük felőli kérdés értelmetlen, s a szavak mögött nem szabad olyan fogalmakat keresni, amelyek minden beszédben megőrzik állandó jelentésüket.

[40] Uo. 116 (2.062).

Ki határozhatná meg például a „kő" szót? Éppúgy jelenthet drágakövet, mint epekövet, attól függően, hogy milyen történésben használják; a történések pedig mindig mások, ahogy a játékokban sem találhatunk semmi közöset. „Ne mondd, hogy *kell* bennük valami közösnek lennie — írja Wittgenstein —, különben nem hívnák őket ‚játékoknak', hanem *nézd meg*, van-e valami közös valamennyiükben." Találsz majd hasonlóságokat, rokonságokat, de közöset nem. Van-e például mindenütt nyerés és vesztés, vagy versengés a játékosok között? Gondolj a pasziánszra. A labdajátékban van nyerés és vesztés, de ha egy gyerek a falnak ütögeti a labdát, ez a tulajdonság eltűnik.[41]

A „nyelvjátékok" káoszában minden tény-atom egyenértékű a másikkal. Nincs lényeges vagy lényegtelen, mert a lényeget a világ lényegtelensége eleve kitaszította magából. Ez a dodekafónia kompozíciós elveire emlékeztető egyenértékűség vagy egyetemes értéknélküliség közvetlenül a szolipszizmusból következik, amely nem fogadja el sem a tárgyak, sem más személyek objektív létét, és az egyedi érvényességű, másokéval össze nem hasonlítható személyes tapasztalatokból szükségképpen kiejti a szükségszerűséget és a mindenkire kötelező általános összefüggéseket: a tény-atomok kapcsolathiánya a zárt én társadalmi kapcsolatainak hiányát tükrözi. Milyen funkciója marad ezek után a nyelvnek? Tárgyakat és fogalmakat nem jelöl, mert nincsenek; nem közöl semmit, mert nincs mit közölnie; nem szolgálja az érintkezést más személyekkel, mert ilyenek sincsenek. A nyelv az én kizárólagos birtokom, amelyet egyedül én magam érthetek; vagyis semmilyen nyelvi funkciót nem végez, nyelvnek egyszerűen valótlan. Ez a semmi-nyelv azonban maga a valóság — tehát végeredményben a valóság az, ami semmis, és a nyelv léte kimerül ennek a valótlan valóságnak a közölhetetlen közlésében. A tárgymegragadás racionális törekvése az irracionalitás antinómiáiba fullad, és a konklúzió a Kratilosz-féle kimondhatatlan, megnevezhetetlen semmi: „az én kijelentéseim úgy adnak magyarázatot — mondja Wittgenstein —, hogy aki megért engem, végül felismeri értelmetlenségüket... Úgyszólván el kell hajítania a létrát, miután felmászott rajta."[42]

[41] L. Wittgenstein: „Philosophical Investigations", Basil Blackwell, Oxford 1958, 31—32.

[42] L. Wittgenstein: „Logikai-filozófiai értekezés", id. k. 177 (6.54).

A KISCSOPORTKUTATÁS DILEMMÁI

PATAKI FERENC

1

A 60-as évek közepe óta mintha némi rezignáció lengené át a szociálpszichológia (s részben a szociológia) ama kutatási területét, amely az 50-es évek első felében még minden szemlélő számára a viharos fejlődés, a dinamikus kiterjeszkedés képét nyújtotta, és a gyökeres társadalmi jobbítások igéretét hordozta. Az ekkortájt megjelenő összegező munkák figyelemre méltó önérzettel vették számba a témakörbe vágó publikációk évről évre növekvő hullámát. Úgy tünt, hogy a szociálpszichológiai kutatás és elméletalkotás legfontosabb integrációs gyújtópontja, a metodikai egzaktság kialakulásának színtere és serkentője van a kezünk ügyében. A fejlemények képe a némileg is avatott olvasó számára ismertebb annál, semhogy e helyt hosszabban ecsetelnünk kellene.

Napjainkban viszont sokasodnak a magasra feszített várakozások fonákjaként megfogalmazott szkeptikus értékelések. Úgy tűnik, mintha sem a pszichológia, sem a szociológia, sem pedig a társadalmi gyakorlat nem kapta volna meg e kutatásoktól mindazt, amiben még nem is olyan régen reménykedett. H. Gerard és N. Miller így vezetik be a kutatási területről adott áttekintésüket: „Bár a tanulmányok száma változatlanul növekszik, egyik sem tartalmaz új eszméket, csupán az elmúlt harminc év kutatásait, Sherif, Lewin, Asch, Heider és Festinger munkáit bővítik. Az új kutatások főként a régi következtetéseket finomítják és támasztják alá. . . Némi fejlődés mutatkozik a vizsgálati technikák kidolgozásában." (1967, 288) Ez volna az 1963 és 1967 között elvégzett kutatások nem túlságosan biztató mérlege! A képlátán számosan (pl. H. Anger, 1966) azzal vigasztalják magukat, hogy — jóllehet a tudományos eredmények csupán félig telt edényre emlékeztetnek — szemléletmódunkon múlik, miként ítélünk: vajon azt mondjuk-e, félig *még* mindig üres az edény, vagy pedig arra hivatkozunk, hogy félig *már* megtelt.

E nem túlságosan régen még oly magabiztos kutatási irány belső elbizonytalanodása és hajlandósága az önbírálatra — megítélésem szerint — főként két tényező hatásával magyarázható. Minthogy elméletileg és logikailag egyaránt lehetetlen érvényes és átfogó „kiscsoport-elméletet" kidolgozni a társadalomra mint totalitásra vonatkozó metateória nélkül, a részleges avagy csupán egyszeri érvényű empirikus kutatások áradata mind szembeszökőbben kiélezte az *elméletalkotás*, az általánosíthatóság és alkalmazhatóság kérdéseit a csoportkutatásban. E tekintetben alighanem teljes az egyetértés a kutatók körében. Újra és újra felhangzik a panasz: az egymástól jórészt elszigetelt — egyébként metodikailag kifogástalanul pontos és imponáló — kutatások között szűkösek a kapcsolatok, s kiváltképpen ritkák az átfogó teoretikus megközelítések. Mivel pedig az empirikus vizsgálatok csupán elméletileg koherens és kumula-

tív (az ismereteket folyamatosan felhalmozó) teoretikus keretben volnának általánosíthatók, mind nyomasztóbb lesz az aránytalanság az egyes kutatások bősége és az elméletalkotás szegényessége között.

E kép láttán számos kutató hajlik arra, hogy egy valamennyire is általános érvényű csoportelmélet kidolgozhatóságát illuzórikusnak vélje. „A kiscsoportokban lezajló történések olyannyira összetettek, hogy egy globális elmélet nem is képes őket adekvát módon megragadni" — írja M. Sader. (1972, 116.) Ennélfogva nem is kínálkozhat más kiút, mint csupán az, hogy a kutatók a *„részaspektusokra"* összpontosítsák erőfeszítéseiket, s a csoporttörténések egyes oldalairól dolgozzanak ki érvényes „elméleteket", aminők pl. a vezetésről, a csoportszerkezetről, a csoportkommunikációról, az alkalmazkodásról stb. szóló elmélet. Ez a felfogásmód valójában nem egyéb, mint a *„középfokú elméletalkotás"* — számos ok miatt szükségszerűen — dívó szokásának tudomásulvétele és programmá emelése. Sader joggal mutat rá, hogy e kutatási stratégia megvalósítása közben a legsúlyosabb kockázat: a hipotetikus fogalmak és feltevések *„ontologizálása"*, vagyis a tudományos elemzés céljaira felvett, tisztán feltevésjellegű fogalmak és „konstrukciók" átemelése a csoportjelenségek *valóságának* világába. Kétségtelen, hogy a szociálpszichológia (és a szociológia !) igen gyakran joggal elmarasztalható ebben a logikai „átcsúsztatásban".

A személyes érintkezés alapján szerveződő emberi csoportok kutatását s a kapott eredmények általánosítását számos további fogalmi bizonytalanság gátolja. Ezek röviden így foglalhatók össze: végül is *minek* az elméletéről s *milyen típusú* elméletről beszélünk? A csoportkutatás jelenségkörét hagyományosan a *„csoportdinamika"* szóval szokás jelölni. Ámde — mint arra Cartwright és Zander (1960) rámutat — ez a fogalom ma legalábbis három jelentést hordoz az idevágó nyugati tudományos irodalomban: a) magában foglal sajátos *ideológiai-politikai képzeteket* arra vonatkozóan, hogy miként kell szervezni és irányítani az emberi csoportokat; e képzetek a legszorosabban összefüggenek a tágabb s a társadalmi manipuláció felé utaló ideologikus felfogásokkal; b) jelenti azoknak a konkrét *kutatási és terápiai technikáknak* az együttesét, amelyeket a csoportkutatásban és a csoportterápiában alkalmaznak; s végül c) felöleli azokat a szó szigorú értelmében vett *tudományos kutatásokat*, amelyek a csoportok természetéről, keletkezésük és működésük törvényszerüségeiről, az egyén és a csoport viszonyáról, valamint a csoportok közötti viszonyról folynak. A jelenlegi helyzet egyik sajátszerűsége éppen abban rejlik, hogy — mint később még visszatérünk rá — a csoportkutatást keresztül-kasul átszövik a naiv-utópisztikus vagy a céltudatos manipulatív szándékok és tendenciák. Hadd szemléltesse ezt csupán egyetlen példa ! Rogers, a nondirektív gyógymód ismert kidolgozója írja: „Feltehető, hogy a gyakorlócsoport, a laboratórium, a szenzibilizációs gyakorlat századunk legfontosabb társadalmi vívmánya." (Rogers, 1971, 67.)

Az időszerű elméleti-kritikai műveletek legfontosabb feladatának alighanem azt kell tekintenünk, hogy világosan elkülönítsék a csoportkutatás ideologikus mozzanatait a szigorúan vett, ellenőrizhető tudományos eredményektől és a pontos módszerektől, mert mértékadó elméleti általánosítások csakis az utóbbiak alapjára épülhetnek.

Vajon a szociológia vagy a szociálpszichológia hivatása-e a remélt és mindenki által óhajtott átfogó csoportelmélet kidolgozása? Avagy mindkettőjüké? Ez a dilemma rejtezik ama kérdés mögött, hogy *milyen típusú elméletről* is beszélünk valójában. Az elvont válasz nem túlságosan nehéz. Senki sem vitatja

ugyanis, hogy *önmagában* egyik fentebb említett tudomány sem képes és alkalmas arra, hogy a feladatot maradéktalanul megoldja. Napjainkra a csoportkutatás sajátos *integrációs* területté vált, ahová számos tudomány eredményei beletorkollanak, nem csupán az említett kettőé. A néprajz, a kulturális antropológia, a rendszerelmélet, a pedagógia s számos más tudomány hozzájárulása éppoly nélkülözhetetlen, mint emezeké. Éppenséggel ez a szó teljes értelmében vett *„interdiszciplináris" jelleg* a csoportkutatás egyik legvonzóbb és leginkább ígéretes vonása. A tudományok „termékeny egybeolvadása" manapság tudományelméleti közhely lett. Ámde a sokfelől áramló tudományos információ — mint látjuk — vajmi nehezen illeszkedik fogalmilag egységes és homogén elméleti rendszerbe. Különösen súlyos problémákat támaszt a szociológiai és a pszichológiai fogalmak és jelenségek közötti megfelelések és átvezetések kidolgozása: a csoport *szociológiai* és *pszichológiai* elmélete ma még sok tekintetben szervetlenül kapcsolódik egymáshoz. Ennek eredménye legtöbbször egyfajta sajátos redukció lesz: a csoportjelenségek rendkívül összetett meghatározottsága vagy a szociológiai vagy a pszichológiai redukcionizmusban oldódik fel.

Úgy vélem, hogy egy kutatási terület interdiszciplináris megközelítése csakis akkor lehet termékeny, ha nem a benne részt vevő tudományok sajátos hozzájárulásának, sajátos arculatának és fogalmi pontosságának elmosódásával, hanem — éppen ellenkezőleg — fogalmi tisztaságuk megóvásával és fejlesztésével jár együtt. Ha ezt nem vesszük tekintetbe, fogalmi zűrzavar lehet az eredménye. Az emberi csoportok történései különböző jelenségszinteken (egyéni, interaktív, csoport, csoport és tágabb rendszer) és különböző fogalmi rendszerekben írhatók le. A csoportelmélet kidolgozása és a csoporttörténések determinációs láncolatának felderítése csak akkor lesz lehetséges, ha a jelenségszintek és a fogalmi leírások (pl. a szociológiai és a pszichológiai leírás) kölcsönös megfeleléseit és kölcsönös átvezetéseit — empirikusan és elméletileg egyaránt — képesek leszünk megoldani. Ellenkező esetben a csoportkutatás olyan képzetet kelt majd, mintha a hegyet egyszerre több felől kezdenék el fúrni, tekintet nélkül arra, hogy vajon az alagútfúrók mikor és hol fognak találkozni.

A másik tényező, amely a csoportkutatás belső zavarait felerősítette, a Lewin által kezdeményezett *„akció kutatás"* (action reserach, Aktionforschung) széles körű kibontakozása volt. Lewin eredeti elgondolása arra irányult, hogy a csoportkutatást a „steril" laboratóriumi helyzetből mindinkább kivigye a „terepre", éspedig oly módon, hogy a kutatás *egyúttal* a társadalmi terápiát szolgáló művelet is legyen: a társadalomtudományi kutatás szolgálja a pozitív tartalmú és tendenciájú társadalmi változásokat is.

A lewini ösztönzés — ihletője szándékai ellenére — jórészt ellentmondásos folyamatokat idézett fel. Míg ugyanis egyfelől kifejlődtek az egyéni terápia céljait szolgáló eljárások (a csoportterápia különféle technikái), másfelől a fogyasztásban, az ipari rendszerben, a propagandában felduzzadtak a csoportkutatás eredményeivel operáló nyíltabb és durvább manipulatív technikák, az alkalmazkodásra késztetés kifinomult módjai. Mindkét áramlat — jóllehet nem azonos módon — kiélezett bizonyos etikai, jogi és egyéb kérdéseket, s emellett újra és újra „visszakapcsolt" a tudomány felé. Vajon milyen értékű, elméletileg mennyire koherens és megbízható az az ismeretanyag, amelyen ezek a technikák nyugszanak? S mivel a válaszok legalábbis bizonytalanok voltak, ismét csak a kritikai-önkritikai hajlandóságot erősítették.

Ezen a ponton kapcsolódott be a csoportkutatás kritikájába a nyugati — marxizáló vagy marxista — baloldali értelmiség is, amely a maga tapasztalatai

nyomán hajlamos volt és ma is hajlamos arra, hogy a csoportkutatást mindenestül manipulatív terméknek tekintse, s óvja tőle a szocialista országokat. Ez a jobbára publicisztikai hangvételű ideológiai-politikai kritika kitűnő érzékkel és pontosan jellemzi azt a *funkciót*, amelyet a modern ipari társadalmakban teljesít a csoportkutatás a maga előfeltevéseivel és gyakorlati technikáival. „... a meglevő anyagi feltételeket adottaknak tekinti, amelyekhez nem szabad hozzányúlni; arra törekszik, hogy a kollektíván belüli emberi viszonyokat megjavítsa, anélkül, hogy az anyagi feltételekhez nyúlna, és mivel ezek a viszonyok — nevezetesen a szervezés, a munka megosztása és a munkaviszonyok egy meghatározott üzemben — „felülről" jött döntések eredményei, a szociálpszichológus tulajdonképpen arra törekszik, hogy a munkások ezeknek a döntéseknek a következményeit elfogadják, ne pedig magukban a döntésekben próbáljanak részt venni" — írja A. Gorz. (1968, 70.) Jóllehet ez a kritika minden mozzanatában helytálló, tulajdonképpen mégis egybemos két — nem azonosítható — dolgot: bizonyos társadalomtudományi eredmények *felhasználási módját* a modern tőkés társadalomban s ezeknek a szaktudományos eredményeknek a *szakszerű*, immanens *minősítését*. Az előbbi bizonyára nem pótolja az utóbbit. (Mint látni fogjuk, az utóbbira is jelentős kísérletek történnek az utóbbi időben.)

Ennek ellenére kétségtelen, hogy ez a baloldali kritika, amelyet az utolsó években jelentős, bár meglehetősen tarka baloldali értelmiségi mozgalmak támasztottak alá, igen gyakran agresszív nyomást gyakorolt a csoportkutatással foglalkozókra. Ez a nyomás mintegy interferált a kutatók körében is növekvő kételyekkel, a már említett etikai aggodalmakkal és technikai nehézségekkel. S bár a jellemzett baloldali kritika képtelen volt (olykor hajlandó sem volt!) mérlegelni, vajon szocialista viszonyok között nem kínálkoznak e más társadalmi perspektívák a tudatos társadalmi beavatkozás számára, mint a manipuláció (jóllehet ennek elvi és gyakorlati lehetősége nálunk sincs kizárva), mégsem elhanyagolható a szerepe a csoportkutatás dilemmáinak felerősödésében. Ez a szerep azonban a *„csoportdinamika" ideológiájának kritikája* volt, nem pedig kutatási eredményeinek mértékadó cáfolata.

2

A kiscsoportkutatás kritikus megítélése nálunk sem ismeretlen. Buda Béla ugyan a szociális behaviorizmushoz kapcsolódó csoportkutatás mérlegéről veti papírra az alábbi sorokat, de szavai figyelmet érdemlő általánosításba torkollanak: „Az egyes vizsgálatok egymással összehasonlíhatatlanok, néhány semmitmondó általánosságon kívül az egész kutatási irányzatból nem lehet semmi eredményt kiemelni. E vizsgálati terület rejtett előfeltételezése, hogy a csoport önálló jelenségszint, amelynek sui generis törvényszerűségei vannak, s ezek a törvényszerűségek függetlenek attól, hogy a csoportot kik alkotják és milyen szituációban, milyen külső feltételek mellett. Az egész kiscsoportkutatás olyan benyomást kelt, mintha üres módszertani gyakorlatozás, természettudományok külső imitálása lenne." (1968, 20.)

Midőn ezek az — úgy vélem — talán túlságosan is kategorikus formulák megfogalmazzák a csoportkutatás közelmúlt évtizedeinek szinte teljes meddőségét, egyúttal az effajta kutatások tudományos indokoltságát is kérdésessé teszik. Hiszen a kutatási irány „rejtett"-nek egyébként aligha minősíthető előfeltevését, hogy ti. az emberi csoport *önálló jelenségszintet* képvisel, és sui generis törvény-

szerűségei vannak, a szerző legalábbis vitathatónak ítéli. Meglehet természetesen, hogy éppen a kísérleti erőfeszítések és a kapott eredmények korlátozott általánosíthatósága közötti — napjainkban oly nyomasztó — feszültség láttán újólag szemügyre kell vennünk a Lewin óta közhelyszámba menő tételt: „... a dinamikus egésznek vannak olyan tulajdonságai, amelyek különböznek a részek tulajdonságaitól vagy a részek összegétől". (Lewin, 1972, 293.) Ám legyenek bár mégoly vitathatók is a csoportkutatás eredményei és elméleti általánosításai, szemléltessék bár mégoly pompásan Allport (1968) általánosabb érvényű szavait (hogy ti. számos szociálpszichológiai kutatás nem egyéb „finoman csiszolt trivialitásnál", az „empirizmus apró darabkáinál"), legalábbis két körülményt nem célszerű szem elől téveszteni.

Először is, a korszerű szociálpszichológiai gondolkodás kiküzdött a maga számára jó néhány olyan elvi-metodológiai természetű *szemléleti kiindulópontot*, amelyeket az empirikus kutatások számos problematikus mozzanata ellenére sem kívánatos elégséges alap híján revideálni. Feltétlenül ezek közé soroljuk azt a tudományos meggyőződést is, hogy az emberi csoportok — viszonylag önálló — jelenségszintet alkotnak, amelynek sajátszerűségei ugyan nem szakíthatók el a személyesség síkjától, az egyéni viselkedés dimenzióitól, de nem is vezethetők le közvetlenül sem a konkrét szituációkból, sem a csoportot alkotó egyének személyiségéből. Mindez persze aligha több közhelynél! S bár jó okunk van arra, hogy kellő gyanakvással viseltessünk a tudomány közhelyei iránt, nem kevesebb okunk van arra is, hogy jelenlegi kutatási eszközeink korlátai és eredményeink szűkössége, ellentmondásossága miatt ne mondjunk le könnyű szívvel a ma még csak fogyatékosan értelmezhető — de általános alakjukban *logikailag és empirikusan* is igazolható — „közhelyszagú" igazságokról. Valószínűleg keveset nyerne a szociálpszichológia azon, ha a csoportlét önálló jelenségkörét eltüntetnénk vagy beleolvasztanánk a „személyiség szociálpszichológiájába", esetleg egy sajátos fenomenologikus szituacionizmusba. Annál kevésbé sem, mert — mint ismét csak Lewin írja — „... a pszichológus számára a probléma nem ér véget azzal a felismeréssel, hogy a viselkedés szociálisan is meghatározott. Ellenkezőleg, a problémái inkább csak itt kezdődnek. S a szociológus számára is itt kell, hogy kezdődjenek. A pszichológia, ezen belül a szociálpszichológia, semmiképpen sem érheti be ‚általánosságokkal' (bármilyen helytállóak legyenek is azok)." (Lewin, 1972, 275.)

Ezek a vitathatatlan „általánosságok" valóban nem elegendők a tudomány számára. Csupán a kezdetet jelentik, de a *helyes és célravezető* kezdetet, s ez nem kevés. Ezért kívánatos őket így szemlélni!

Másodszor: hogy ne tévedjünk túlságosan nagyot, midőn a szociálpszichológia valamely konkrét kutatási irányának állapotáról beszélünk, ajánlatos tágabb összefüggésben is számot vetni a körülményekkel. A szkepszis és az önvizsgálatra való hajlandóság ugyanis nem csupán a csoportkutatás sajátja. Ha egyedül az idevágó megállapításokat vennénk számba, elkerülhetetlenül torzítanánk a képet: csupán egyetlen szegletére lokalizálnánk azt, ami az egészen végighullámzik.

S. Moscovici (1970), az egyik vezető francia szociálpszichológus, midőn a közelmúltban áttekintette a tudomány aktuális állapotát egy meglehetősen szimptomatikus címet viselő tanulmányában („A szociálpszichológia: tudomány vagy tudományos mozgalom"), újólag elemezni kényszerült e tudomány számos belső bizonytalanságát: tárgyának, határainak és interdiszciplináris kapcsolatainak, konceptuális építkezésének nyomasztóan megoldatlan kérdéseit,

a kumulatív jellegű ismeretfelhalmozás gyengeségeit. Kritikai elemzését egy olyan felfogás mérlegelésével kezdi, amely még ma is meglehetősen elterjedt: „midőn ma szociálpszichológiáról mint tudományról beszélünk, ez nem egyéb puszta metaforánál".

Még messzebbre hatónak látszik az a kritikai-önkritikai hullám, amely éppen napjainkban bontakozik ki az amerikai szociálpszichológiában. (Koch, 1969; Rosenthal, R., Rosnow, R. L., 1969; Silverman, I., Shulman, A. D., 1970.) I. Silverman (1971) ugyancsak jellemző címet viselő tanulmányában (Crisis in Social Psychology: the relevance of relevance") effajta megállapításokat olvashatunk: „Úgy tűnik, adataink nem általánosíthatók az általunk tanulmányozott objektumok természetes fejlődési állapotaira... Rögeszmésen, szolgaian igyekeztünk a viselkedés tanulmányozását más kísérleti tudományok létező modelljeihez szabni... Megkülönböztetett figyelmetlenséget tanúsítottunk a viselkedéskutatás legfontosabb ága... vizsgálataink ‚ökológiai validitása' iránt... És bár ez az ‚általánosítási űr' a pszichológiai kutatások szinte minden területét áthatja, leginkább mégis a szociálpszichológiában szembeötlő." S az eredmény: artefaktumok és áltudományos ismeretek burjánzása. Kemény szavak, s nem csupán a csoportkutatást illetik.

Különös ellentmondás lappang itt! Mert míg egyfelől sokan, egyebek között az imént idézett Moscovici is, a csoportkutatást a szociálpszichológia „egyik leggazdagabb és legszaporább" területének vélik (több mint 4000 idevágó munkát tartanak nyilván a közkeletű bibliográfiák), s míg minden kézikönyv, szöveggyűjtemény kiterjedten tárgyalja a csoportdinamika kérdéseit, mások éppen ezen a területen fedezik fel a tudományos meddőség és a megtorpanás tüneteit. Alapos okkal feltehetjük, hogy — jóllehet a csoportkutatásnak megvannak a maga, csak reá jellemző fejlődési gondjai — esetleg nincs egyébről szó, mint arról, hogy éppen ez a korábban oly dinamikusan fejlődő és sokat ígérő kutatási irány reprezentálja legjobban a szociálpszichológia egészének belső feszültségeit, teoretikus-metodológiai és metodikai bizonytalanságait.

Napjainkban kétségtelenül megfigyelhető bizonyos hangsúlyáttevődés a szociálpszichológiai kutatás más irányzataira, mint a kognitív szerveződés, a szociális motiváció, a kommunikáció, a szocializáció, a személyiségszerkezetek stb. kutatása. Ezek a kutatási területek ma éppoly dinamikusan fejlődnek, mint korábban a csoportkutatás (s hellyel-közzel mintha éppolyan illúziókat is táplálnának). Meglehet, hogy a szociálpszichológia megoldatlan belső, teoretikus problémái miatt az utóbbi sorsa és fejlődési dilemmái egyben-másban alapul szolgálhatnak az előbbieket illető prognózisok készítéséhez is.

E megfontolásokkal semmiképpen sem óhajtottunk kitérni a csoportlélektan helyzetének és kilátásainak alaposabb elemzése elől. Csupán arra kívántunk nyomatékot tenni, hogy a szociálpszichológián belül kialakult egyes konkrét kutatási irányok elemző megítélése szinte minden esetben az *egész szociálpszichológia* megoldatlan kérdései felé utal. Annál is inkább, mert ezek a kutatási irányok igen gyakran pusztán a modern tudományban dívó, egyre inkább s egyre elkerülhetetlenebbül kiterjedő „technikai" munkamegosztás, semmint mélyenszántó elméleti megfontolások produktumai.

Korábban már említettük, hogy az utóbbi időben a nyugati baloldali értelmiség körében nem csupán az „ideológia-kritikai" felfogásmód kapott új erőre, hanem a szaktudomány művelői körében is találkozunk kifejezetten marxista indítékú és ihletésű elméleti megfontolásokkal, amelyek az immanens kritika követelményeinek is igyekeznek eleget tenni. Főként a francia szociálpszicho-

lógusok munkáiban tapasztalhatók effajta fejlemények. 1972 elején jelent meg J.-P. Poitou francia szociálpszichológus „Hierarchie et solidarité dans les groupes. Aspects d'une représentation sociale" c. tanulmánya, amely a tudományos eredmények teljes és imponáló ismeretében, elméleti és kísérleti eljárásokat egybekapcsolva igyekszik mélyreható bírálattal illetni a nyugati szociológiában és szociálpszichológiában kialakított csoportkoncepciókat. Gondolatmenete minden jel szerint a marxista gondolkodás althusseri irányához illeszkedik.

Bírálata kiváltképpen mélyre hatol azokon a pontokon, ahol e koncepciók (főként a vezető szerepet játszó ún. „csere-elméletek") egyoldalú *racionalizmusát* és a XVIII. századi klasszikus polgári közgazdaságtan szemléletét és gondolati modelljét idéző, következetes *utilitarizmusát* elemzi. Az e modellből származó csoportképzet a csoportot autonóm egyének kizárólag haszonelvű, *önkéntes* társulásának és az önként vállalt *kooperáció* színterének tekinti. Poitou fő törekvése az, hogy áthidalja azt a szakadékot, amely a társadalmi struktúra és az egyéni autonómia, az egyéni csoportviselkedés vázolt képzete között húzódik.

Felfogása szerint a „csoport" fogalma nem egyéb, mint egy durkheimi értelemben vett *„szociális képzet"*, amely mögött nincs ontológiai realitás. „A csoport olymódon működik, mint egy ideologikus képződmény, nem pedig mint a szociabilitás közvetlen formája" — írja. (Poitou, 1972, 175.) Ennek ellenére — mint általában a szociális képzetek, amelyek társadalmilag meghatározottak és kollektív produktumként jönnek létre — *normatív hatása* révén befolyást gyakorolhat a viselkedésre, és a kísérleti helyzetekben is előhívható, hiszen azok szerkezete szükségképpen aktualizálja a „csoportszerűség" szociális képzetét. Poitou úgy véli, hogy a csoport fogalma *inadekvát* módon jelöli tulajdon tárgyát. E fogalom valódi tárgya ugyanis — vélekedik — a tőkés termelési mód Marx által elemzett *„kollektív munkása"*, amely a csoportelméletekben azt a képzetet kelti, mintha autonóm egyének önkéntes társulása volna, s azok kooperációja tulajdon érdekeiket szolgálná. Holott „. . .a kollektív munkás gazdasági kényszerrel egyesíti az elszigetelt egyéneket egy kollektív munkafolyamatban, amelyet nem ők szerveztek, s amely a termelőeszközök nem dolgozó tulajdonosainak érdekeit szolgálja". (1972, 16—17.) A szociális képzetként funkcionáló ideologikus csoportfogalom rendeltetése az, hogy az osztályantagonizmusra való hivatkozás lehetőségét eltüntesse, illetve hogy annak hatását „csoporton" belüli, manipulálható egyéni konkurrenciára redukálja. Ezt elsősorban a csoport külső (feladatvezérlésű-hierarchikus) és belső (szociális-emocionális) rendszere közötti különbség és kölcsönviszony kezelése teszi lehetővé. Poitou a maga empirikus kísérleteivel elsősorban e folyamatokra igyekszik fényt deríteni. A munkájának jelentős részét kitevő kísérleti beszámolók és maguk a kifogástalan egzaktsággal elvégzett kísérletek azonban nem képesek elméleti megfontolásait maradéktalanul igazolni és minden tekintetben „lefedni".

Jóllehet a szerző általános társadalomelméleti elemzései és főként kritikai fejtegetései figyelmet érdemelnek, az a felfogása, hogy a csoport fogalma mögött a „kollektív munkás"-on kívül nincs semmifajta ontológiai realitás, s a fogalom csupán annak deformált leképezése, aligha fogadható el. Még akkor sem, ha a csoport fogalma *meghatározott feltételek között* valóban ölthet hamis tudati, ideologikus alakot, s teljesíthet olyan funkciót, mint amelyről a szerző ír. Úgy tűnik, hogy Poitou az *ismeretelméleti* elemzésmód némi túlfeszítése és egyoldalúvá tétele, valamint az *ontológiai* elemzés elhanyagolása miatt éppenséggel

„túlideologizálja" a csoport fogalmát. Mert bár aláhúzza, hogy a csoport mint szociális képzet, mint a „praktikus ideológia" eleme csupán az őt megszülő társadalmi viszonyok gyökeres átalakítása után tűnhet el, aligha valószínű, hogy valaha is nélkülözhetnénk a csoport (kollektíva) fogalmát, vagy pedig hogy az általa jelölt jelenségkört kimeríthetnénk a „kollektív munkás" fogalmával. Meglehetősen jellemző egyébként, hogy Poitou terjedelmes tanulmányában sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem merül fel egy nem tőkés modell, s koncepciójának érvényessége egy ilyen modellben. Elméleti erőfeszítéseinek iránya azonban — minden vitatható okfejtése ellenére — módfelett tanulságos, s jelzi azt a roppant fontos s igen gyakran nem méltányolt differenciálódást, amely a nyugati szociálpszichológiában, elsősorban az európai filozófiai és társadalomtudományi tradíciókra támaszkodó irányzatokban, végbemegy.

3

Még összetettebbé válik a kép, ha kiterjesztjük figyelmünket a szocialista országokban folyó, *marxista indítékú szociálpszichológiai kutatások* egynémely jellemző vonására is. Az utóbbi évtizedben elvégzett kutatások vezető témája ugyanis kétségtelenül az emberi csoport: a marxista szociálpszichológia jórészt — bár nem kizárólag — a *csoportkutatás jegyében* született újjá. E témakörben ma már jelentős műhelyek és iskolák működnek szinte valamennyi szocialista országban (Jéna — Hiebsch és Vorwerg, Leningrád — Kuzmin, Volkov, Ruszalinova, Szvencickij, Minszk — Kolominszkij és munkatársai, Moszkva — Gorbov és munkatársai, Kurszk — Umanszkij és munkatársai). Hazánkban sem jelentéktelenek azok az erőfeszítések, amelyek részben genetikus szociálpszichológiai megközelítésben, részben az általános csoportelmélet szempontjából, részben pedig az alkalmazott szociálpszichológia valamely területén (a pedagógiai folyamatban szerveződött társas viszonyok, pszichoterápia, ipari szociálpszichológia) kísérlik meg a kutatások kifejlesztését.

Hogyan szemléljük e fejleményt? Míg ugyanis a nyugati országokban folyó csoportkutatások termékenysége — mint láttuk — mintha kiapadóban lenne, mintha növekvő kétely fonná őket be, addig nálunk minden jel szerint az egyik vezető tematikus irányként könyvelhetjük el a csoportlélektant. Még némi gyanakvás is eltölthet bennünket a kép láttán: vajon nem egyszerűen a tudományos elmaradás tüneteként kell-e megítélnünk e tényt? Vajon nem pusztán egy sajátos *ideologikus-értékszempont* (ti. a társadalmi kollektivitás eszménye) taszította-e ily mértékig előtérbe az emberi csoportok, közösségek vizsgálatának igényét? A rendelkezésünkre álló tudományos eredmények elemzése olykor alátámasztani látszik ezeket a — részben aggodalmas — kérdéseket. Meglehetősen sok ugyanis közöttük a másodlagos produktum, amelyekben csupán a már elért eredmények elsajátítása-asszimilálása s a kutatási technika birtokbavétele érdemel figyelmet (mint pl. a szociometrikus technika feltűnő „divatja" vagy egyes kísérleti technikák alkalmazása esetében). Hadd tegyük tüstént hozzá: a szocialista országokban kibontakozó szociálpszichológiai kutatásokról szólván, ezt a *kritikai, elsajátítási-asszimilációs szakaszt* elkerülhetetlen, hasznos és szükséges fejlődési periódusnak véljük. Másként lehetetlen helyreállítani a tudományos folytonosságot s a nemzetközi tudományos fejlődéshez fűződő kapcsolatokat. Ne feledjük: a szociálpszichológia sorsa közel három évtizeden át a marxista kutatók tevékeny közreműködése nélkül alakult. Márpedig a rendelkezésünkre álló tudományos információ — e tudo-

mány belső problematikája, szemléleti alapjai és fogalmi-kategoriális apparátusa, konkrét kutatási irányai és metodikai eszköztára — szinte teljes egészében ennek az időszaknak az eredménye. E helyzet objektív logikája teljesen érthetővé teszi a mohó „információéhséget", a teljes tájékozódás igényét. Bár ennek az *érthető* folyamatnak számos eleme aligha *elfogadható* (a fonákjára fordult s nem kevésbé korlátozott, egyoldalú tájékozódás, az eklekticizmus, a labilis kategóriák aggálytalan átvétele és kezelése, elégtelen szembesítés tulajdon társadalmi folyamatainkkal stb.), ellentmondásos és feszültségekkel terhelt lezajlását csak a maga történeti hátterén szemlélhetjük.

A konkrét kutatások gyakori másodlagossága (hadd mondjuk így: „trenírozó" jellege) — jóllehet az új tudományos információk, eredeti gondolatok és lelemények szempontjából nem túlságosan sok reménnyel kecsegtet — sajátos viszonyaink között mégis jelentős és *értékes adaptációs funkciót* teljesít. Ennek fontosságát — főként egy korlátozott kutatói kapacitással rendelkező országban — aligha volna célszerű alábecsülni: mind a szociálpszichológiai szemléletmód térhódítása, mind a társadalmi praxis szabályozásának, „optimalizálásának" konkrét igényei megkövetelik az effajta műveleteket.

Bonyolultabb a helyzet az említett ideologikus-értékszemponttal. A kollektivizmus, a társadalmi mikroszféra „kollektivizálása" *valóban* társadalmunk vezető szociális és erkölcsi értékének minősül. Ez a tény kétféle módon is belejátszik a csoportkutatás serkentésébe. Egyfelől a hagyományos, főként pedagógiai indítékú közösségkutatás mintegy magába szippantotta a csoportkutatás fogalmi eszközeit és módszereit. Ezáltal tudományos folytonosságot teremtett a korábbi, túlnyomóan leíró elemzésmód s az empirikus-kísérleti megközelítés között, s egyúttal ösztönözte is a kiscsoportkutatások kifejlesztését. Joggal úgy tűnt, hogy a szociálpszichológiának a csoportkutatással foglalkozó iránya olyan szemléleti támpontokat, fogalmi eszközöket, kutatási technikákat és beavatkozási eljárásokat kínál, amelyek révén a filozófiai és az etikai-pedagógiai gondolkodás szintjéről „leereszkedhetünk" a valóságos társas folyamatok, a társadalmi kollektivitás konkrét történéseinek világába.

Midőn a kollektivizmus mint szociális érték mintegy szakadatlanul jótékony „nyomása" alatt tartja a szociálpszichológiát, s orientálja tematikus tájékozódását, újra és újra kiélez egy sajátos feszültséget. S itt nem csupán arra a jól ismert kollízióra gondolunk, amely a társadalmi kollektivizmusról szóló elvont-filozófikus, túlnyomóan deduktív elméletalkotás vagy tisztán leíró elemzésmód és az empirikus közösség- és csoportkutatás között feszül. Kétségtelen, hogy az empirikus csoportkutatás kibontakozásával nyomatékosabbá és szembetűnőbbé vált a fedezet nélküli deklarációk, az elvont értéktételezések és a valóságos társadalmi tények szembesülése. (A pedagógiai közösségkutatás és a nevelési gyakorlat bizonyos krízistünetei jól szemléltetik ezt az állapotot).

A kiscsoportkutatásban rendelkezésünkre álló konceptuális és metodikai eszközök elsajátítása nyomán — akárcsak Nyugaton, csak talán még nagyobb hangsúllyal — szembetűnővé vált egy még mélyebben fekvő dilemma: vajon alkalmasak-e ezek az eszközök mindazoknak a társadalmi folyamatoknak és történéseknek a maguk életteli totalitásában történő leképezésére, amelyeket a társadalmi kollektivizmus problematikája alá vonunk? Vajon a valóságos társadalmi csoportok és közösségek konkrét dinamikája miképpen viszonylik a szociálpszichológiai kutatásokban kapott — eredeti vagy akár másodlagos — eredményekhez? A marxista szemléletmód beillesztése a csoportjelenségek kutatásába szükségképpen *kiélezte* a kutatási irány amúgy is, a maga immanens

fejlődése révén is, felbukkanó feszültségeit. Mindenekelőtt azért, mert e szemléletmód *totalitásigénye, történetisége, következetes makrostrukturális determinista felfogása* és a szociálpszichológiai jelenségszféra viszonylagos autonómiájáról vallott nézete még nagyobb nyomatékkal emelte ki az érvényesség kérdését, ama feltételek szabatos megjelölésének problémáját, amelyek mellett a kapott adatok extrapolálhatók.

A szocialista országokban művelt csoportkutatás képviselőinek felfogása tökéletesen egyöntetű a tekintetben, hogy az emberi csoport nem ideologikus képződmény, hanem ontológiai realitás. A csoport mint *valóságos társadalmi alakzat* létezik, s léte nem azonos tagjainak egyszerű halmazával, egyéni létük és viselkedésük egyszerű halmozódásával. A konkrét kutatások mindegyike logikai szükségszerűséggel e feltevésből indul ki. E feltevés egyúttal azt a meggyőződést is előlegezi, hogy a mikrostrukturális csoportalakzatoknak sajátos, a társadalmi totalitásétól elütő, viszonylag önálló dinamikájuk van.

Ennélfogva a *társadalmi viszony* és a *személyes (interperszonális) viszony* nem azonosítható: sem szerveződési, sem megjelenési módjaik nem azonosak. E két megállapítás szükségképpen és kölcsönösen feltételezi egymást, s egyazon összefüggés két oldalát fejezi ki. E kérdés kapcsán két irányban is célszerű határozott elvi választóvonalat húzni. A polgári társadalomtudományban honos csoportkoncepciók általában azon az elméleti feltevésen nyugosznak, hogy csupán egyetlen viszonytípus létezik: a személyközi (interperszonális) viszony. A társadalmi viszony nem egyéb, mint a személyközi viszonyok szerveződése, rendszerjellegű stabilizálódása és objektiválódása. E felfogásból elkerülhetetlenül ered az a következtetés, hogy a társadalmi viszonyok változtatása sem elvileg, sem gyakorlatilag nem képzelhető el másként, mint a személyközi viszonyok szférájában végzett manipulációk révén. A modern manipulatív szociotechnika teljes egészében e felfogásból sarjadt ki. E felfogás nem merő ideologikus torzítás: annak a kétségtelen ténynek a túlfeszítése és hamis általánosítása hozta létre, hogy a személyközi viszonyok szférája *valóban* rendelkezik viszonylagos önállósággal. E megállapításban a *viszonylagos* és az *önállóság* szó egyaránt fontos!

Ha a személyes kapcsolatban élő emberi csoportok tapasztalatilag megragadható „közvetlen valósága" nem volna egyéb, mint a társadalom makrostrukturális viszonyainak *közvetítések* nélküli leképeződése, mint e viszonyok egyszerű visszfénye, vagyis ha a társadalom „nagycsoportjainak" (osztályainak, rétegeinek és egyéb nagy „közösségeinek") szerveződését és dinamikáját meghatározó törvényszerűségek *közvetlenül* megszabnák a kiscsoportok történéseit, indokolatlan volna bármiféle — e csoportokra jellemző — jelenségvilágról s önálló tudományos problematikáról szólni. Ebben az esetben ugyanis a két jelenségsort lényegüket tekintve azonosaknak minősíthetnénk, s bármelyikük mozgásának felderítése kimerítő választ adna a másik természetére és konkrét dinamikájára nézve is.

Bár a társadalmi totalitás viszonyai és strukturálódási módjai *végső soron* meghatározzák a kiscsoportok alakulásának általános tendenciáit, típuseloszlását, dinamikájuk bizonyos külső és belső feltételeit, az utóbbiak mégsem vezethetők vissza *közvetlenül* az előbbiekre. Ezért jelenségvilágúk sem nyilvánítható pusztán külsőleges-lényegtelennek, főként akkor nem, ha a tudományos kutatás *az egyén* társadalmi viselkedésének vezérlési-szabályozási mechanizmusait óhajtja felderíteni.

A marxista gondolkodás polémiáinak fő sodrása e kérdésben a polgári

szociológia és szociálpszichológia ún. *„mikrostrukturális determinista"* szemléletmódja ellen irányul. (Lásd Pataki, 1969.) E felfogás a társadalmi lét valóságos determinációs viszonyait megfordítja, s a mikroalakzatok és mikrotörténések (társadalmi csoport, társadalmi cselekvés stb.) hamis közvetlenségének — gyakran szélsőségesen pszichologizált — világában óhajtja megragadni a társadalmi viszonyok szerveződésének s a társadalmi objektivációk létrejöttének alapját és forrását. Az effajta koncepciókkal szembeni polemikus kiélezettség mindig időszerű, valahányszor a marxista kutatások a polgári elméletalkotási és értelmezési kísérletekkel szembesülnek.

Ám a marxista gondolkodás határain belül a társadalomelmélet fejlődésének szükségletei — egy korábbi, sok tekintetben sematizált és vulgarizált társadalomkép meghaladásaképpen — szükségessé és időszerűvé tehetik, hogy némileg más irányban hegyezzük ki a vita és a kritika élét. E sematizált társadalomkép ugyanis hajlamos volt arra, hogy *„tiszta lényegiségekkel"* operáljon, s mellőzze a finomabb közvetítő mozzanatokat, a makro- és a mikroszerkezet közötti átmeneteket. Kevés figyelemre méltatta a társadalmi viszonylatok egyes — viszonylag önálló s a hétköznapi létben és tudatban nagy szerepet játszó — „alrendszereit". Ennélfogva igen gyakran illúziókat táplált és a voluntarista gyakorlat alapvetéséhez is hozzájárult. Egyebek között azáltal is, hogy a társadalmi mikroalakzatok jelenségtartományát elvileg és gyakorlatilag nemlétezőnek, vagy legalábbis teljességgel elhanyagolhatónak tekintette. Eközben pedig hosszasan és általában teljesen elvont módon értekezett pl. a „társadalmi kollektivitásról" vagy a „kapitalista maradványok" létéről, nem ismervén fel ezek rendkívül szoros kapcsolatát a személyes kapcsolatban élő csoportalakzatok önálló jelenségvilágával és sajátos pszichikus törvényszerűségeivel.

Jórészt ebből táplálkozott a szociológia és a szociálpszichológia nihilista megítélése is. Ha ugyanis a társadalmi cselekvéshez, az alternatívák közötti választáshoz és a társadalmi folyamatok tudatos szabályozásához elegendő csupán a társadalmi struktúra „lényegi" viszonyait és legáltalánosabb jellemzőit ismerni, tökéletesen szükségtelenné válik bármifajta empirikus társadalomkutatás, mellőzhető a kisebb vagy nagyobb társadalmi *részstruktúrák* működésének beható ismerete.

Amikor a marxista társadalomfelfogással összhangban azt mondjuk, hogy a determinációs viszonyok a *társadalomnak mint totalitásnak* a jellegét meghatározó körülmények és tények (tulajdonviszonyok, munkamegosztás, gazdasági mechanizmus, politikai szerkezet stb.) *felől* haladnak a kiscsoportok s általában a mikrotörténések felé, semmiképpen sem állítjuk egyúttal azt is, hogy itt *„tiszta", teljes és közvetlen*, minden egyedi esetben közvetlenül felmutatható determinációról van szó. Éppen a teljes és közvetlen makrostrukturális determinációnak ez a hiánya hozza létre a mozgásteret a csoportjelenségek s az azokat hordozó és megvalósító pszichikus működések számára. A fentiekben vázolt szemléletmódot — mint metodológiai kiindulópontot — perdöntően fontosnak ítéljük egy átfogó csoportelmélet kidolgozása szempontjából.

4

S ezen a ponton célszerű némileg visszakanyarodni, hogy alaposabban szemügyre vegyük a csoportkutatás bevezetőben emlegetett megtorpanásának (a minősítésről természetesen bőséggel lehet vitatkozni!) bizonyos konkrét „krízistüneteit".

Az 50-es évek elejének nagy hullámát keresztül-kasul áthatotta az az illúzió, hogy a társadalmi kiscsoportok kutatása olyan vizsgálati egységet (és nem elemet!) bocsát a kutató rendelkezésére, amely modellértékű, vagyis amely megőrzi a *társadalmi totalitás* minden lényeges ismérvét. Ennélfogva a vizsgálat során kapott eredmények aggály nélkül kiterjeszthetők a társadalmi összstruktúra működésére. Közkeletűvé vált a tétel: a szociológiai és szociálpszichológiai kutatásban a „*társadalom*" helyére a „*csoport*" fogalma lépett. Az egyén csoportviselkedése olybá tűnt, mintha vele és általa képesek lennénk értelmezni a *társadalmi viselkedés* teljességét. Ez az általános felfogásmód hol nyíltan kifejeződött (Moreno, 1967; Cartwright, D., Zander, A., 1960), hol csupán lappangó metateóriaként előlegezték.

A kiscsoportkutatásból kisarjadó, messzire ható reményeket (és illúziókat!) ekként összegezi a témáról szóló, kétségtelenül legjelentősebb elméleti monográfia szerzője: „A kiscsoportok szintjén a társadalmi kohézió mindig lehetséges volt. Ebből arra következtethetünk, hogy ha a civilizáció fenn akar maradni, a társadalmat alkotó csoportok és a központi társadalomirányítás közötti viszonyban meg kell őriznie a kiscsoportok bizonyos jellemzőit. Ha ezt a feladatot nem teljesítjük, magasrendű céljaink elérésén fáradozva esetleg nem Utópiára, hanem Bizáncba kerülünk. A probléma megoldása bizonnyal nem könnyű, de legalábbis az első lépést megtehetjük ezen az úton, ha a társadalmi kiscsoportok ismérveit alaposan megismerjük." (Homans, 1965, 431.)

A szociometrikus és általában a csoportkutatási irányzat számos képviselője által táplált abbeli remények bírálata, hogy a társadalmi kiscsoportok beható tanulmányozása és megismerése alapul és elméleti keretül szolgálhat a mikroszférából kiinduló társadalmi átalakulásokhoz, ma már *kritikai szemléletünk közhelyei* közé tartozik. A kapott eredmények gyakorlati alkalmazása sokkal inkább a konzervatív funkciójú manipulációs és adaptív technikák fejlődését hozta, semmint a Moreno által óhajtott „mikroforradalmakat".

Montmollin (1959) szerencsés formulájával élve, a *szkepticizmus* és a *fetisizálás* végletei között kanyargó csoportkutatás tulajdon kezdeti fétiseinek megalkotásával a mai szkepticizmust is táplálta.

Ezen az általános háttéren különösen három jellegzetes vonás érdemel különleges figyelmet: egy sajátos atomisztikus kezelésmód, a csoportfogalom erős elszemélytelenítése és a kutatások határozottan antigenetikus irányulása.

A kiscsoportkutatásban jelentkező *atomisztikus szemlélet* — számos egyéb jellegzetessége mellett — nyíltan vagy csupán hallgatólagosan, a kísérleti helyzet által kényszerítve, hajlott arra, hogy a csoportot minden tekintetben *zárt rendszerként* kezelje és értelmezze. Ennek megfelelően a csoporttörténéseket csupán e zárt rendszer határai között — mintegy „tiszta formában" — igyekezett elemezni. Ez az elvben helyes törekvés azonban ebben az esetben olyan gyökeres redukciókhoz vezetett, amelyek gyakorlatilag igen sokszor lehetetlenné tették az eredmények általánosítását a kísérleti helyzeten kívül is. Kitűnően szemléltetik e felfogás szűkös lehetőségeit a kommunikációs struktúrák formális vizsgálatával foglalkozó kutatások, amelyek — mint Gilchrist (1959) rámutat — hamar elveszítették jelentőségüket, s egyszerűen folytathatatlanoknak bizonyultak. Ez a szemlélet mind elméletileg, mind gyakorlatilag megnehezítette, hogy a csoportot övező szociális közeg, a tágabb szociális rendszer ökológiai és egyéb sajátosságait, determinánsait át lehessen vezetni a csoportfolyamatok és a csoportban létesült interperszonális viszonyok szerveződésének *pszichológiai* elemzésébe és értelmezésébe. Lewin idevágó, nagy jelentőségű

teoretikus megfontolásai, amelyek az ún. *„pszichológiai ökológiához"* fűződtek, alig találtak folytatóra. Ehhez feltehetően az a körülmény is hozzájárult, hogy az étkezési szokások megváltoztatását célzó, ismert kísérlet modellje nagyon kevéssé volt általánosítható bonyolultabb képződményekre. A hasonlóan tág kérdésfeltevés operacionalizálása pedig mind reménytelenebbé vált a rohamosan teret hódító „mikroempirizmus" viszonyai között.

Erősen valószínű, hogy éppen ez a (főként mesterséges kísérleti csoportokkal dolgozó) atomisztikus felfogás mintázódott leginkább a maga kísérleti stratégiájában a természettudományos kísérletezés modelljeire, s keltette az „üres módszertani gyakorlatozás" benyomását. Ha az emberi csoport az egyéni viselkedés olyan — *történetileg és társadalmilag konkrét* — jelenségszintje, amely az individuális sajátszerűségek és a tágabb társadalmi meghatározások metszéspontjában jön létre (tehát *mindkét irányban „nyitott rendszer"*), az elméleti értelmezésnek és a kísérleti stratégiának adekvát módon kell leképezni ezt a specifikumot. Ellenkező esetben kevéssé remélhetjük a kutatások termékeny fellendülését.

A szociálpszichológiában honos *csoportképzet* bizonyos mértékű *elszemélytelenítéséhez* bizonyára az is hozzájárult, hogy e kutatási területen alakult ki a legszorosabb és legkevésbé differenciált együttműködés a szociológusok és a pszichológusok között. Meglehet, hogy ennek nyomán a szociológiai szemléletmód a kívánatosnál erőteljesebben rányomta a maga bélyegét a kutatásokra. Egyebek között olymódon is, hogy elősegítette a különböző elemzési szintek (individuális, személyközi, csoportszintű aspektus) egybecsúszását.

A tény mindenképpen szembeszökő: a csoportkutatások túlnyomó többségében a személyiségfaktorok és jellemzők csaknem kizárólag mint *függő változók* vannak jelen. Ebben a körülményben a főként az adaptációra, a konformizálásra irányuló beállítódás éppúgy megnyilatkozik, mint a szociológiai szemlélet jellegzetes érdeklődésmódja, amely elsősorban a viselkedés *külső* meghatározóira rögzíti figyelmét. A szociálpszichológia egyaránt érdekelt mind annak kutatásában, hogy a szociális miképpen alakul át individuálissá, mind pedig abban, hogy az ellenkező irányú folyamat mechanizmusait felderítse. Ha erre nem ügyelünk, akaratlanul is egy túlnyomóan adaptív-konformálódó személyiségképet tételezhetünk, amely nélkülözi a kezdeményező aktivitás, az objektiválás mozzanatát.

A csoporttagok személyiségjellemzői a csoporttörténések rendkívül *fontos változóit* alkotják. Az ilyen irányú kutatások kifejlesztése nyilvánvalóan nagyobb figyelmet érdemel. A helyzetet az teszi némileg bonyolulttá, hogy e kérdés kapcsán ellentétes tendenciák együttlétezésével kell számolnunk. Mert míg a kísérleti célra összeállított „kvázi-csoportokban" — mint Anger (1966) joggal említi — a specifikus személyiségváltozókat szisztematikusan hajlamosak túlbecsülni, addig a természetes csoportban folyó „terepkutatások" éppen az ellenkező végletre hajlanak. Feltehető ugyanis, hogy a strukturálatlan, szűk időmetszetben létező kísérleti csoportokban a személyiségkarakterisztikumok jóval nagyobb szerephez jutnak (tehát a szituatív tényezők sokkal jobban befolyásolják a csoportfolyamatokat), mint a kialakult szerkezettel és normákkal rendelkező „valódi" csoportok esetében.

A genetikus látásmód elégtelen érvényesítése két vonatkozásban is felfedezhető. Feltűnő, hogy a csoportpszichológia oly kiterjedt irodalmában milyen kevés kutatás foglalkozik azzal: miként alakul ki maga a csoport, hogyan

marad fenn vagy szűnik meg, miképpen von magához új és új tagokat. Ennek a genetikus szempontnak a mellőzése a művi-kísérleti csoportokban egyszerűen elkerülhetetlen, hiszen itt sem a folyamat időbeli lezajlása, sem pedig valóságos dinamikája nem követhető nyomon. Ennek következtében nagyon kevéssé kielégítő képünk van a reális *csoportgenezis* sajátszerűségeiről és meghatározóiról. A kutatásokban a csoport rendre úgy jelenik meg előttünk, mint valami eleve adott entitás, vagy pedig mint olyan képződmény, amely kizárólag az interperszonális viszony szerveződésének sajátosságaiból (igen gyakran a diádikus viszonyból) vezethető le. (Thibaut, Kelley, 1959.)

Ez a különös egyoldalúság számos definíciós nehézség forrása is egyúttal, hiszen mindmáig nagyon fogyatékosak az ismereteink annak a kontinuumnak a sajátszerűségeiről, amelyet a „csoportszerűség" (groupness) fogalmával illethetünk.

De bizonyos nehézségekkel számolhatunk akkor is, ha a genetikus szemléletmód érvényesítését a maga eredeti jelentésében fogjuk fel. A kísérleti csoportkutatás — ha általánosságban jellemezzük — sok tekintetben elszakadva fejlődött a genetikus lélektantól: kevés közöttük a kölcsönös integrációs felület. Ez annál is különösebb, hiszen a kísérleti személyek számos esetben kiválóan alkalmasak lennének effajta integratív megközelítés érvényesítésére, lévén gyerekek. Ám az ilyen populáción elvégzett kísérletek is igen gyakran az *általános érvény* rangjára tartanak igényt, anélkül hogy legalábbis kérdésessé tennék a genetikus lélektan felé utaló szálakat. Még Lewin klasszikus számba menő klímakísérletében is ennek lehetünk tanúi.

Míg a genetikus lélektanban némileg egyoldalúan túlsúlyra jut a valóságos társulási formák és társulási tendenciák leíró jellemzése s a diádikus interakciós szerkezetek elemzése, addig a csoportlélektan túlságosan is hozzátapad az *általános mechanizmusok* jelenségköréhez. A két szemléletmód határozottabb közelítése és integrálása alighanem termékeny lehetne mindkét kutatási irány szempontjából, miként azt éppen hazai kutatásaink bizonyítják.

Bár a sommázott és osztályozó értékelés-elemzés mindig kockázatos, úgy véljük, hogy a fentebb jellemzett problémák a csoportlélektan fejlődésének alapvető dilemmáit alkotják. A fogalmi bizonytalanság, az összevethetőség hiánya (a kumulatív ismeretfelhalmozás Moscovici által emlegetett gyengesége) jórészt ezeknek a tövéről hajt ki, s csupán társul a kísérletezési technika számos megoldatlan kérdésével (mint pl. a laboratóriumi és a „terepen" folytatott természetes kísérletezés kívánatos aránya, a redukció határai stb.).

Nem túlságosan nehéz belátni, hogy ezek a dilemmák ismét csak messzebbre utalnak, s valójában olyan tágabb elméleti problémákat rejtenek, mint a szociálpszichológiai kutatás *elemzési egységének* és szintjeinek megválasztása, az *egyén és csoport viszony* ősrégi általános dilemmájának megoldása, a konkrét viselkedés *genetikus előzményeinek* és az *aktuálszituációnak* az összekapcsolása a kutatásban. Ha akár csak a legáltalánosabb alakjukban is helytállóak a fenti megfontolások, tanulságos szemléltetői annak, hogy a szociálpszichológa valamely részterületén felbukkanó teoretikus-metodológiai nehézségek a *tudomány egészének* jellemzői is egyúttal, sőt az egész pszichológia fejlődésében kitapinthatók. A pszichológia szemléleti egységének eszméje és ténye — „altudományokra", jelzős pszichológiákra hasadása ellenére is — újra és újra elénk tárul, s arra int, hogy *egységes és oszthatatlan* tudományt művelünk. Ebből a szempontból határozottan előnyösnek véljük, hogy az utóbbi időben érzékelhetően előtérbe került a szociálpszichológián belül a kifejezetten

pszichológiai orientáció. Mintha erősödne az a felismerés, hogy műveljük bár a pszichológia bármely tartományát, egyazon feladat megoldásán munkálkodunk: a pszichikus viselkedés-vezérlés koherens, fogalmilag egységes elméletének megalkotásán.

Eddigi fejtegetéseinkben szándékoltan a csoportkutatás aktuális helyzetének dilemmáira vetettük a hangsúlyt, mivel úgy véljük, hogy ez az eljárás alkalmasabban szolgálhatja a témakör általánosabb kérdéseinek megvitatását. Nyomatékosan alá kívánjuk azonban húzni: semmiképpen sem tartjuk indokoltnak, hogy a csoportkutatás eredményei iránt nagyobb fokú szkepszist tápláljunk, mint a szociálpszichológia bármely más kutatási területe iránt. E helyt bizonyára felesleges részletesen áttekinteni azokat a maradandó eredményeket, amelyek ugyan ma még nem alkotnak koherens és átfogó elméletet az emberi csoportokról s e csoportok viselkedést-szabályozó működéséről, de amelyek számos részleges folyamatot máris kielégítően megvilágítanak. (Főként a csoportszerkezet, a vezetés, a csoportobjektivációk sajátosságaira és a csoportban létesült személyes kapcsolatok szerveződésének dinamikájára, valamint a feladatmegoldás, a döntés problémáira utalunk.)

A legutóbbi időben egyébként is figyelmünkre méltó hangsúlyáttevődések figyelhetők meg e kutatási területen. Korábban kevéssé méltányolt, élettelibb jelenségkörök nyomulnak az érdeklődés középpontjába, mint pl. a konfliktus és rivalizálás, a hatalmi viszonyok, a kooperációs struktúrák, a csoportközi viszonyok, a társadalmi nagycsoportok kutatása. A tematikus átorientálódást termékeny módon kíséri az integratív szemlélet növekvő térhódítása: a csoportkutatás egyre kevésbé tapad meg a maga *formális elkülönültségében*. Mindinkább magába ötvözi az egyéb kutatási területeken — főként a személyiségpszichológiában, a kognitív rendszerek és a szociális tanulás, valamint a genetikus lélektan kutatásában — kapott eredményeket. Ez a fejlemény szorosan összefügg azzal, hogy a formális-absztrakt és „deperszonalizált" módon értelmezett „csoport" helyett mindjobban a csoportban élő és tevékenykedő személyiség válik az érdeklődés fókuszává. Ez egyebek mellett előnyösen befolyásolja a szociálpszichológia fogalmi és szemléleti egységének alakulását is.

A tematikus és szemléleti változások részben abból is erednek, hogy a legutóbbi években jelentősen kibővültek a vizsgálati eszközök és a formalizálási lehetőségek. Különösképpen a játékelmélet, a szimulációs és modellezési eljárások, valamint a rendszerelméleti elemzésmód alkalmazása ígérkezik termékenynek.

Másszóval: számos jel vall arra, hogy a csoportkutatásban kétségtelenül felfedezhető megtorpanás magában rejti azt a lehetőséget, hogy csupán *„termékeny zavar"*-ként tekintsünk rá. Egy tudomány vagy akár csak egy kutatási irány fejlődésében az efféle állapotok — a meddő vállalkozások számbavétele, a zsákutcák felderítése, a remények és az eredmények szembesítése — termékeny fejlődés kiindulópontjai lehetnek. E tekintetben különösen jó esélyei lehetnek egy marxista indítékú szociálpszichológiának, ha túljut a már említett asszimilációs korszakán, s nem deklaratív, hanem konkrét-szakszerű módon realizálja a *személyiségre* és *társadalomra* vonatkozó metateóriáinak belső lehetőségeit.

5

Ha mármost e talán túlságosan is vázlatos háttérre illesztjük a *hazai csoportlélektani kutatásokat*, felmutathatunk néhány olyan vonást, amely bizonyos sajátosságokat ró e kutatások arculatára. Jóllehet a valamennyi

szocialista országra jellemző fejlemények nálunk is felfedezhetők (a pedagógiai közösségkutatásból eredő hagyományok hatása, az adaptációs vállalkozások jelentős szerepe, az alkalmazott — pedagógiai, ipari, terápiai — kutatások túlsúlya, az elméleti-deklaratív és verifikáló kísérleti kutatások közötti feszültség, helyenkénti másodlagosság), több előnyös helyzeti lehetőségre is rámutathatunk.

Feltétlenül ezek közé sorolható az a körülmény, hogy a hazai kutatásoknak az 50-es és 60-as évek fordulójára tehető újabb kibontakozása korszerű és eredeti *hagyományokra és tudományos előzményekre* támaszkodhatott. (Mérei, Binét és munkatársaik jól ismert, társas szempontú, walloni ihletésű genetikus lélektani kutatásai.) Noha a hagyományok fonala messzebbre is viszanyúlik, el egészen a tisztes eklektikus Farkas Geizáig (1916), a korábbi előzményeket aligha tarthatjuk egyébnek avult történeti emlékeknél.

E hagyományok egyebek között azzal az előnnyel is jártak, hogy egyes elterjedt kutatási technikák és szemléleti pozíciók adaptálása nem egyszerűen mechanikus átplántálás volt, hanem kritikai elemzéssel és *eredeti korrekciókkal* párosult. Különösen szembeötlő ez a szociometrikus fogalmi rendszer és kutatási technika esetében. Szemben néhány olyan vállalkozással, amely csupán az elméleti előfeltevések kritikájára szorítkozott, de magát a kutatási technikát változatlanul hagyta (Kuzmin, 1967; Kolominszkij, 1969), az ún. többszempontú szociogramm és a szociometrikus interpretáció számos kérdésének kidolgozása eredeti leleménynek ítélhető. (Mérei, 1972.) E tradíció hatása abban is felismerhető, hogy mind a metodikai eszközök fejlesztésében (aktometria, kontaktometria), mind pedig a konkrét kutatások serkentésében jelentős ösztönző szerepet játszott. (Binét, 1958; Várhegyi, 1964; Kántás és Kántás, 1965; Horváth, 1966; Vastagh, 1967; Petrikás, 1968; Pöltl, 1970.)

Figyelmet érdemelnek azok a kezdemények, amelyek a konkrét kiscsoportoknál tágabb *társas mező* szerveződésének és szerkezetének kutatására tettek kísérletet. A kontaktometrikus technika (Fonyó, 1970) szükségképpen *személyközpontú* megközelítés- és elemzésmódot előlegez. További s alaposabb kidolgozásának eredményei mind a szocializáció, mind az aktuális viselkedési irányulás, mind pedig a diagnosztika és terápia szempontjából ígéretesek lehetnek. Az inkább a társadalmi nagycsoportok vizsgálatában alkalmazható *csoportközpontú* leírás (Gazsó, Pataki, Várhegyi, 1971) a társas szerkezetek tipológiai elemzésében és az egyes társadalmi csoportok társas mezőjének összehasonlító vizsgálatában látszik használhatónak. Emellett az intézményes szocializáció konkrét feltételeinek megvilágításához is adatokat szolgáltathat.

Egyelőre főként a kezdeti orientáció, a kérdésfeltevés és az első közelítő kutatások keretében értelmezhetők és szemlélhetők azok a törekvések, amelyek nagyobb figyelemben kívánják részesíteni a csoport és a tágabb szociális rendszer közötti kölcsönhatások, valamint a csoportgenezis problémakörét, s amelyek határozottabban igyekszenek integrálni a hagyományos csoportkutatás kérdésfeltevéseit és a kognitív elméletek elért eredményeit. (Hunyady, 1967, 1970; Pataki, 1971; Pataki, Hunyady, 1972.) Ha az eddig főként természetes csoportokban kapott adatokat sikerül összekapcsolni egzaktabb és intenzívebb kísérleti technikákkal, olyan kutatási területen juthatunk lényeges új információhoz, amelyen meglehetősen nagyok a „fehér foltok".

Egészen sajátos jellemzője hazai kutatásainknak az a körülmény, hogy — szemben számos más országgal — az e témakörben kutató szociálpszichológusok nem csupán a szociológusok közreműködésével számolhatnak, hanem

a filozófiai elméletalkotás olyan irányzataival is, amelyeket főképpen a társadalomontológiai irányzat kérdésfeltevései, a marxista társadalomelmélet rekonstrukciójának és az etika kidolgozásának igényei ihletnek. (Tőkei, 1968; Heller, 1970/a, 1970/b.) Jóllehet ezek a kutatások ma még kevés érintkezési felületet mutatnak, sőt a merőben elütő — ti. egyrészt empirikus-kísérleti, másrészt tisztán teoretikus — megközelítés miatt lappangó kollíziókat is rejtenek magukban, együttműködésük és kölcsönös egymásra ügyelésük egyszerűen nélkülözhetetlen egy valamennyire is kielégítő és átfogó csoportelmélet megalkotásához. Minden jel arra vall, hogy e kérdésben termékeny interdiszciplináris kölcsönhatásra és együttmunkálkodásra nyílnék lehetőség a hazai filozófusok, etikusok, szociológusok, szociálpszichológusok és pedagógusok között.

A marxista szociálpszichológia fejlődésének sajátos belső szükségletein kívül valószínűleg ezekkel az ösztönzésekkel is magyarázható, hogy az elmúlt években jelentős figyelemben részesültek a közösség- és csoportelmélet általánosabb jellegű, elméleti vonatkozásai. (Buda, 1965; Heller, 1968; Kulcsár, 1969; Pataki, 1969; Hegedűs, Márkus, 1970; Mérei, 1972.) Az idevágó tanulmányokat feltétlenül folytatásra érdemes kezdeménynek ítéljük.

Van-e hát okunk a bevezetőben ecsetelt rezignációra? A választ aligha lehet holmi kategorikus formulákba önteni. Két körülmény azonban bizonyosnak látszik. Minthogy hazai csoportkutatásaink történetileg és társadalmilag konkrét szociális közegben folynak, aligha remélhetjük, hogy a magunk valóságának sajátos kérdéseire kész válaszokat kaphatunk a máshol elvégzett kutatásoktól, legyenek azok mégoly elegánsak és metodikailag mégoly kifogástalanok is. Csoportkutatásra tehát bizonyára szükségünk van!

E kutatások nálunk sem mentesek bizonyos nehézségektől és többé-kevésbé súlyos dilemmáktól. Ezek részben a csoportkutatás általános, a nemzetközi tudományosságban is kitapintható fejlődési fordulatából, részben a marxista szociálpszichológia kialakulásának sajátos belső nehézségeiből erednek. Az utóbbiak megoldásához hozzájárulni: kötelességünk, az előbbiben közreműködni: lehetőségünk és esélyünk. De ezt az esélyt is csak úgy teljesíthetjük, ha nem pusztán a részleges érdekű, alig általánosítható mikrovizsgálatok egyébként is áttekinthetetlen számát gyarapítjuk néhánnyal, hanem felmutatjuk a magunk valóságának sajátos, sehol máshol meg nem fogalmazható kérdéseit *is*.

IRODALOM

Allport, G. W., 1968. The Historical Background of Modern Social Psychology. In: Handbook of Social Psychology. (Ed. by Lindzey, G., Aronson E.) Vol. 1. Addison—Wesley, Cambridge.

Anger, H., 1966. Kleingruppenforschung heute. In: Kleingruppenforschung und Gruppe im Sport. Westdeutscher Verlag, Köln—Opladen.

Binét Ágnes, 1958. Milyen tényezők torzítják el a társas kapcsolatokról való képzeteket és ítéleteket az óvodáskorban? In: Pszichológiai Tanulmányok, 1. Akadémiai Kiadó, Budapest. p. 143—150.

Buda Béla, 1965. Az emberi csoport mint szociálpszichológiai probléma. Valóság. 9. p. 91—101.

Buda Béla, 1968. A szociálpszichológia és modern kutatási irányzatai. Szociológiai közlemények 11. TIT, Budapest.

Cartwright, D., Zander, A., 1960². Group Dynamics. Row, Peterson, New York.

Farkas Geiza, 1916. Az emberi csoportok lélektana. Grill, Budapest.
Fonyó Ilona, 1970. Társaskapcsolatok elemzése kontaktometriai módszerrel. MPSz. XXVII. 3. p. 422—437.
Gazsó Ferenc, Pataki Ferenc, Várhegyi György, 1971. Diákéletmód Budapesten. Gondolat, Budapest.
Gerard, H. B., Miller, N., 1967. Group dynamics. In: Annual Review of Psychology. 18. Palo Alto, California.
Gilchrist, I. C., 1959. Social Psychology and Group processes. In: Annual Review of Psychology. 10. Palo Alto, California.
Gorz, A., 1968. A társadalom mint struktúra és az egyének. Társadalmi Szemle. 3. p. 67—75.
Hegedűs András, Márkus Mária, 1970. Közösség és individuum. Kortárs. XIV. 12. p. 1925—1932.
Heller Ágnes, 1968. Egyén és közösség. Kritika. VI. 5. p. 10—21.
Heller Ágnes, 1970/a. A mindennapi élet. Akadémiai Kiadó, Budapest.
Heller Ágnes, 1970/b. A szándéktól a következményig. Magvető, Budapest.
Homans, G. C., 1965². Theorie der sozialen Gruppe. Westdeutscher Verlag, Köln—Opladen.
Horváth Lajos, 1966. Az osztályközösségek rétegződésének néhány problémája az általános iskola felső osztályaiban. Tankönyvkiadó, Budapest.
Hunyady György, 1967. A szociometriai és látens ideológiai szerkezet viszonya a csoportban. MPSz. XXIV. 3.
Hunyady György, 1970. A szociometriai módszer és az interperszonális viszony. Pszichológiai Tanulmányok XI. Akadémiai Kiadó, Budapest.
Kántás László, Kántás Vera, 1965. A spontán társas szerkezet vizsgálatának felhasználása a közösségi nevelésben. Pedagógiai Szemle. XV. 3. p. 248—261.
Koch, S., 1969. Psychology cannot be a coherent science. Psychology Today. 3. 14. p. 64—68.
Kolominszkij, J. L., 1969. Pszichologija licsnüh vzajmootnosenyij v gyetszkom kollektive. Narodna proszveta, Minszk.
Kulcsár Kálmán, 1969. Az ember és társadalmi környezete. Gondolat, Budapest.
Kuzmin, Je. Sz., 1967. Osznovü szocialnoj pszichologii. LGU, Leningrád.
Lewin, K., 1972. A mezőelmélet a társadalomtudományban. Gondolat, Budapest.
Mérei Ferenc, 1966. A társkapcsolatok megszilárdulása és fejlesztése az óvodában. Magyar Pedagógia. 2. p. 118—135.
Mérei Ferenc, 1967. Pár és csoport. Pszichológiai Tanulmányok X. Akadémiai Kiadó, Budapest, p. 153—158.
Mérei Ferenc, 1972. Közösségek rejtett hálózata. KJK, Budapest.
Mérei Ferenc, V. Binét Ágnes, 1970. Gyermeklélektan. Gondolat, Budapest.
Montmollin, G. de., 1959. Réflexions sur l'étude et l'utilisation des petits groupes. 1. Le petit groupe moyen et objet de connaissance. Bulletin du Centre d'Etudes et de Recherches psycho-techniques. 8 (4). p. 293—310.
Moreno, J. L., 1967². Die Grundfragen der Soziometrie. Westdeutscher Verlag, Köln—Opladen.
Moscovici, S., 1970. La psychologie sociale. Science ou mouvement: sa spécifité et ses tensions. In: Jodelet, D., Viet, J., Besnard, Ph.: La psychologie sociale. Une discipline en mouvement. Mouton, Paris — La Haye.
Pataki Ferenc, 1969. A kiscsoportkutatás elméleti problémái. In: Csoportlélektan. Gondolat, Budapest.
Pataki Ferenc, 1972. A kiscsoport pozíciója a tágabb szociális rendszerben. Pszichológiai Tanulmányok XIII. Akadémiai Kiadó, Budapest.
Pataki Ferenc, Hunyady György, 1972. A csoportkohézió. Akadémiai Kiadó, Budapest.
Petrikás Árpád, 1968. Az osztályközösség nevelése. Tankönyvkiadó, Budapest.
Poitou, J-P., 1972. Hierarchie et solidarité dans les groupes. Aspects d'une representation sociale. Université de Provence.
Pöltl József, 1970. A mikroalakzatok dinamikája a közösségben. In: A szocialista személyiség nevelése és a közösség. MPT, Budapest, p. 348—379.
Rogers, R. C., 1971. Freudliche und unfreudliche Bemerkungen über die Psychologen. Gruppendynamik. 11. p. 267—270.
Rosenthal, R., Rosnow, R. L., 1969. (Eds.) Artifact in behaviorial research. Academic Press, New York.
Sader, M., 1972. Psychologische Anmerkungen zur Theorie der Gruppendynamik. Gruppendynamik. III. p. 111—122.

SILVERMAN, I. 1971. Crisis in Social Psychology: the relevance of relevance. American Psychologist. Vol. 26. 6. p. 583—584.
SILVERMAN, I., SHULMAN, A. D., 1970. A conceptual model of artifact in attitude change studies. Sociometry. 33. p. 97—107.
THIBAUT, I. W., KELLEY, H. H., 1959. The Social Psychology of Groups. Wiley, New York.
TŐKEI FERENC, 1968. A társadalmi formák elméletéhez. Kossuth, Budapest.
VASTAGH ZOLTÁN, Pedagógiai Szemle 1967. A közösség munkájának és a gyermekek kölcsönös kapcsolatainak összefüggése. 7—8. p. 615—632.
VÁRHEGYI GYÖRGY, 1964. Vizsgálat a gyemekek társas-közösségi életének alakulásáról. In: Tanulmányok a neveléstudomány köréből. 1963. Akadémiai Kiadó, Budapest.

A FILOZÓFIÁTÓL A FORRADALOMIG

AZ ISMERETLEN SAINT-JUST

LUDASSY MÁRIA

"Je ne veux ni donner ni recevoir de lois."

(Diderot)

„C'est en vain qu'on aspire à la liberté sous la sauvegarde des lois "

(Rousseau)

„Fuyez la maine ancienne des gouvernements de vouloir trop gouverner."

(Robespierre)

„Tout est pression et repression."

(Saint-Just)

Helvétius „Szelleme" és „Embere" a polgári perspektíva és értékrendszer talán első összefoglalása, méghozzá igencsak radikális rezümé — abban az értelemben, hogy *fel sem veti* az igenelt fejlődés és az új értékek történelmi „árának" a problémáját. Módszertani „moznizmusa" valóban teljes: ami nem vezethető vissza az alapelvre, az (értelmes) önzés princípiumára, az mint értelmetlen kizáratik a helvétiusi etikai elméletből, mint nem racionalizálható száműzetik Helvétius ésszerű társadalmi berendezkedéséből. Persze a helvétiusi rendszer tipikusan XVIII. századi korlátai — a szenzualizmus és a redukcionista ontológia történetelemfilozófiai implikációi — biztosítják, hogy Helvétius még minden apologetikus felhangtól mentesen, ha úgy tetszik „szellemesen", hangoztathassa a magánérdek szabadságából születő össztársadalmi harmónia és ésszerűség „evidenciáit". Ez a korlát pedig az önérdeknek a *fizikai* szükségletre, az intérêt personel-nek a sensibilité physique-re való visszavezetése: ezzel a redukcióval Helvétius csaknem ugyanolyan *természeti* korlátot állít az érdek sive szükséglet expanziója útjába, mint a klasszikus sztoa önkéntes restrikciói avagy a rousseau-i aszketizmus állami represszió. (Diderot, evolucionista technikaelmélete alapján felvázolt dinamikusabb, nem-naturalista szükségletfogalma segítségével fel is fedi az érdekek társadalmi szabadságát és fizikai fogságát tételező koncepció konfúzióját.)

Helvétius egoizmuselmélete éppen ezzel az őszinte egysíkúságával válhatott olyan könnyen a régi rend provokációjának a prédájává. És ugyanennek a könyörtelen érték-„nivellálásnak" (Cassirer) köszönhető, hogy a helvétiusi „Szellem" vitájában a reakció néha valódi értékek védelmezőjének tüntethette fel magát.

Voltaire sokat idézett ellentmondásossága mögött gyakran minden vulgarizálás nélkül ki lehet mutatni a „nyers" polgári perspektívához való viszonyának a változásait és változatait. Vitathatatlan, hogy Voltaire világa végsősoron az „értelmes önzés" társadalma — de az is, hogy pozitíve nagyon keveset mond ennek a jelen értelmetlenségeit elsöprő racionális rendnek a lényegéről, mibenlétéről (az angol példa idézése a parlament politikai, ill. a gondolat

sajtószabadságbeli jogainak dicséretére szorítkozik, amit már abban a korban sem tartottak teljes társadalomképnek). Azonban Voltaire nemcsak az abszolutista monarchiával (pontosabban egy-két abszolút monarchával) való kompromisszuma miatt nem igenli feltétlenül a magánérdek mindenhatóságán alapuló emberi társadalom erkölcsiségét. Bár teoretikusan csak egészséges relativizmusa lendíti túl a helvétiusi dogmatizmus „problémátlanságán", ellenérzéseit akkor is őszinte humanisztikus elvárások sugallják, ha az elvárt teljesebb emberi lét *mi*-jéről és főleg *hogyan*-járól hallgat. Kritikája kimerül annak *állításában*, hogy az érdek szabadságának társadalma nem redukálható a szűkkeblű szükséglet-motivációra, hogy ez a racionális Rend megtűr, sőt megkövetel minden olyan emberi-erkölcsi értéket, melyet a „Gyalázatos" irracionális értékrombolása ellenére megőrzött az emberiség.

„Helvétius a társadalmi ember boldogságát a középszerűségbe helyezte; úgy vélem, hogy hasonlóképpen van valami határa a civilizációnak, olyan határ, mely leginkább megfelel az átlagos ember boldogságának, s mely talán sokkal kevéssé távoli a vadság állapotától, mint azt gondolnók."[1] Diderot nem tudta teljesen elvetni annak a „középszerűségnek" a társadalmát, amelyet teljesen elfogadni még kevésbé tudott. És ugyanez Diderot pozíciója a rousseau-i megoldás — a „törvényhozó retardációs politikáját" tételező reguláció — vonatkozásában. Hogy életműve legmaradandóbb része épp e megoldások elleni tiltakozás — a szenvedélyek szélsőséges szertelensége, ill. a technikai haladás végtelensége védelmében néha a nihilizmus határáig elmenve —, nem változtat azon, hogy saját kora nyilvánossága elé ő is csaknem kizárólag a minden emberinek a fizikaira, minden társadalminak az érdekre való visszavezetése szellemében született műveit bocsátotta. (Az „Enciklopédia" egésze ezt a redukciós „racionalizálást" képviseli.) Csak a felvilágosodás tulajdonképpeni filozófiai fejlődésének lezárulása *után* (a hetvenes években) vált a már az „Enciklopédiá"-ban kulcskategóriaként szereplő technika (a termelő- és tudományos tevékenység kapcsolata) *társadalomfilozófiailag* interpretálható fogalommá, melynek segítségével a „középszerűség" érdektársadalmán keresztül, de ezen túl vezető — és a vadság állapotából avagy annak „törvényhozói" restaurációjától messzebbre vivő — fejlődés filozófiailag felvázolható. Természetesen Diderot nem tud adni semmiféle „technikai" utasítást avagy „tudományos" elképzelést arról, hogy az önzés egyeduralma birodalmából miképp vezethet (és merre vezet) tovább az út az érdekviszonyok kíméletlensége által lerombolt erkölcsi értékek és emberi viszonyok *nem* „primitivisztikus" restaurációjához. Ezért az egyetlen „elvre" redukált emberképek — Helvétius magánérdekre avagy Rousseau közéletre korlátozott embere — filozófiai felbontására korlátozta magát, a felbomló felvilágosodás korának filozófiailag felmérhető emberi lehetőségeit a „MOI" és a „LUI" dialógusainak döntetlen dialektikájában dramatizálva.

Az „ellentmondásos" jelző epitetonjával kitüntetett Rousseau álláspontja a legegyértelműbb: az értelmes önzés álláspontjától még azt az értelmet is megtagadja, ami a feudális fennállóval szemben vitathatatlan volt. Az ő bekapcsolódásával válik a felvilágosodás e filozófiai-antropológiai disputája a forradalom ideológiai küzdelmeinek legreprezentatívabb előzetesévé. Mert az ő legdöntőbb teoretikus érve az érdekelmélet ellenében a megalázottak és megszomorítottak világnézeti szükségleteinek védelme (valamint az *ezt* a világ-

[1] Diderot: „Összes művei", A.—T. II, 431. *(Réfutation d'Helvétius.)*

nézetet hatalomra juttató — és az ezen világkép által támogatott — politikai berendezkedés gondolati konstrukciója).

Rousseau korai — „dezertálása" (Voltaire) előtti — reakciója a partikuláris érdekek totalizációját jelentő társadalommal szemben lényegében-logikailag megegyezik a „Discours"-ok társadalombírálatával. A korabeli Rousseau szerint a helvétiusi közérdeknek alárendelve éppúgy elvész az „ember egysége", mint a fennálló fél- vagy egész feudális szerepeiben, avagy az ezen hűbéries hierarchia pórusaiban kényelmesen megélő „felvilágosult" szalonok szózuhatagában. „Ez a közjó mit sem ér az individuum biztonsága nélkül" — írta a „De l'Esprit" margójára írt megjegyzéseiben.[2] S a „Társadalmi Szerződés" és az „Emil" megírásának évéből való következő levélrészlet: „Gyűlölöm a köztársaságiban a despotizmust és a teistában az intolerenciát."[3]

Az elveszett emberi „egységet", teljességet *egyénenként* talán vissza lehet szerezni, ha a középkor túlélő abszurditásainak és a „felvilágosodás" divatos evidenciáinak, a kapitalizálódás kibírhatatlanságának és azoknak az arbitrális alkotmányoknak, melyek nem a mi műveink, privátim hátat fordítunk. Az a „tisztán negatív rend", melyet Rousseau maga magának álmodott meg magányos sétáin, visszhangtalan maradt. Azonban a minden eddiginél totálisabb új pozitivitásnak, az embert egészen, teljesen magáénak követelő jövendő politikai integrációnak — mely *ezzel* a követelménnyel biztosítja az ember egységét — az ideája a forradalomnak abban a szakaszában, mely a polgári forradalom közepette egy nem-burzsának álmodott politika erőszakhatalmával követelte az egész ember odaadását, uralkodó eszmévé lett. És ez az eszmerendszer vállalta a rousseau-i dilemma eldöntését: „Választanunk kell, hogy embert vagy állampolgárt akarunk-e alkotni, mert nem tehetjük egyszerre mind a kettőt."[4]

Emil teljes ember, de csak *„szeretetreméltó idegen"* lehet az értelmetlen önzés társadalmában — a társadalmi elidegenedésnek, az ember szétszakítottságának magányos és jószívű *szemlélője*. Amikor Rousseau már nem egy „természetes embert" akar a városokba küldeni, hanem a városokat visszakényszeríteni a „természetbe" — a szabadság és erény birodalmába —, akkor az emili teljességről is (s nemcsak a tudományok és művészetek fényűzéséről) le kell mondania. „A legjobb berendezkedés az, amelyik a legjobban végigviszi az ember denaturalizációját; összezúzva teljes létét, hogy helyette relatív egzisztenciát adjon neki, a személyiséget egy kollektív egységbe olvasztva; ilymódon minden egyéni partikularitás megszűnik, s csak az Egység részének tudja magát, s már kizárólag csak az egészben érzékeli magát . . . A társadalmi ember csak töredék-lét — melynek értéke az egésszel való kapcsolatában létezik, melynek igazi denotátuma a társadalmi test."[5]

Ennek a programnak az igazi implikációit nem látta meg a valóban szükségszerű, „érdekfelszabadító" fejlődés racionalizálását adó Helvétius; sem az

[2] Idézi Masson: „Rousseau contre Helvétius", 110.

[3] Lettre à M^me^ de Boufflers, 1762. aug. 20-án.

[4] Lettre à M. de Belloy, 1770. márc. 12-én. „Az ember szerencsétlenségét az az ellentmondás okozza — írta Rousseau egy töredékében —, amely helyzetünk és vágyaink, kötelességeink és hajlamaink, természetünk és a társadalmi intézmények, ami ember és polgár között van. Tegyétek eggyé az embert, és olyan boldoggá fogjátok tenni, amennyire csak lehet. Adjátok oda teljes egészében az Államnak, vagy hagyjátok meg teljes egészében saját magának; mert ha megosztjátok, széttöritek." Vaugham: „Political Writings of J. J. Rousseau", I, 326.

[5] „Political Writings", II, 145.

ennek a fejlődésnek egyik legvitathatatlanabb értékét, a racionalitásnak emberfelszabadító erejét hirdető Voltaire; sem a rousseau-i „denaturalizált" emberi természet és naturálgazdálkodásra szorított társadalmi tevékenység ellen az „ember végigvitt naturalizációjának" és a természet humanizálásának a programjával tiltakozó Diderot. Hanem a rousseau-izmus egyik leghatásosabb „valóraváltója" — *Saint-Just*.

Saint-Just a forradalom (és saját gondolatvilága) radikális-demokratikus fordulatának legkritikusabb félévében (1792 ősze — 1793 tavasza) vetette papírra a Montesquieu-t másoló liberális hatalmi balansz-politikáról a plebejus demokrácia *társadalma* felé való átmenet teoretikus problémáit legélesebben felvető „De la Nature de l'État civile . . . " c. tanulmánytervezetét.[6] Méghozzá ezen „átmenet" minden közhelyszerű idealizmusa mellett is legrealistább — és átmenetileg valóban realizált — ideológiai megoldásának, a rousseau-i „általános akarat" elvének az *elvetésével* keresi a kiutat a megdöntött monarchia, a düledező Gironde-kormányzat, a népmozgalmak amorf hatalomnélkülisége és a jakobinusok autoriánus szervezete tévutai között. A politikai szférára (és a törvényhozó személyére!) hagyatkozó általános akarat elmélete nem alkalmas a felvilágosodás „természeti" normáinak a társadalmi valóság felé történő közvetítésére — ezen eszme megszületésének az ideje a népmozgalmak leglázasabb korszaka.[7] *„A királyokkal együtt a nép az erőszak minden rendszerével leszámolt, az erőszakkal, mely nem egyéb, mint egy másik királyság . . . mi nem uralkodni akarunk, létünk nem a politikán vagy az erőn alapul"* próbálkozott Saint-Just a politika elhalására vonatkozó eszméivel először a Jakobinus klub szószékén[8] (ahol többé nemigen szerepelt). A „szabadság erőszakhatalmát" majdan megszervező politikai társaságban visszhangtalan maradt az erőszakon túli népuralom eszménye. Amikor a királysággal való leszámolás után kibontakozó „kufárkodó köztársaság" elleni harcában Saint-Just már elfogadta az „erőszak rendszerét", a „kormányforma forradalmára" redukált politikai programra akkor sem mondott áment. A „kritikai attitűd felfüggesztése" (M. Abensour[9]) után sem a gondolkodói

[6] A legutolsó évtizedig „rejtve maradt kéziratot *A. Soboul* publikálta az „Annales Historiques de la Révolution-Française" 29. évf. 124. számában (321—359.). Az 1791-es „L'Esprit de la Révoluton" és a 1793—94-es „Köztársasági intézmények" közt írt — s emezeknél egyértelműbben *filozófiai* — fejtegetések kétségtelenül az 1792. nov. 13-i első konventbeli Saint Just-beszéd (a király bűnösségéről) híres „on ne peut point regner innocentment"-ja és az ugyanezen „Nem lehet ártatlanul uralkodni" mottóval kezdődő 1793. ápr. 24-én előadott alkotmánytervezet egykorú „eszmei" megalapozásaként születtek.

[7] Az 1792. augusztus 10-i felkelés után szinte egészen az 1793. március 31—június 2-i jakobinus hatalomátvételig bizonyos fajta „kettős hatalom" alakult ki: a girondista minisztérium már nem, a Gironde—Montainge megosztottság miatt a végrehajtó hatalom ellenőrzésére képtelen Konvent még nem tudta „megszervezni" az állami-politikai hatalmat. Ez a demokratikus interregnum sokat foglalkoztatta a forradalom történetíróit forgató fiatal Marxot és — bár a *tömegmozgalom* igazi jelentőségét sohasem látta meg — Saint-Justöt, a Konvent legfiatalabb képviselőjét is, aki ekkor vetette papírra a politikai-hatalmi szféra elkülönültségét megszüntető tényleges társadalmi demokráciára vonatkozó elképzeléseit.

[8] 1792. okt. 22-i beszéd. „Beszédek és beszámolók", 61.

[9] Így jellemzi a jeles francia marxista történész a Comité de Salut Public-ba kerülése (1793 július) és a brumaire-i katonai küldetése (1793 nov.) utáni időszakot, a „forradalmi kormány" és a politikai terror teoretikusát, az „idegenek" és a „frakciók" elleni beszámolók Saint-Justjét. Lásd *M. Abensour:* „La théorie des institutions et les relations du législateur et du peuple selon Saint Just" *Actes du Colloque Saint Just*, Paris 1968 (ed. Societé des études robespierristes).

folytonosság hitele nélkül mondhatta ki a „hivatalokban előszobázó Köztársaság"-ról a „semmit sem ér" ítéletet.

Saint-Just „De la Nature"-beli elmélkedéseiből olvashatjuk ki legtisztábban, hogy a rousseau-i politikai elméletnek miért éppen az a vonulata kerülhetett legközelebb a „valóra váltáshoz", mely nemcsak a „felvilágosodás", hanem a forradalmiság, nemcsak a civilizáció és a kultúra, hanem a „természet" és humanitás nem kevés értékéről való tudatos lemondást is megkövetelte. És azt is a „De la Nature" lapjain láthatjuk legvilágosabban, hogy az e lemondás elleni tiltakozást föl kellett adni abban a pillanatban, melyben az egyedül lehetséges (meglehet korlátozottságként látott) *politikai cselekvésben* részt kért és részt vállalt valaki. Mert a *társadalmi demokrácia* 1792-es eszméi és efemer alapja az „utcán levő" tömegmozgalomban-néphatalomban, még több megvalósíthatatlan illúziót és még kevesebb történelmi bázist tartalmazott, mint a *demokratikus állam* 1793-as megszervezésének az a rousseau-i—robespierre-i ideálja, mely nem az „empirikus" polgári társadalom testének megfelelően tevékenykedő „politikai fej" kívánt lenni, hanem a burzsoá társadalom kapitalisztikus „kinövéseit" kíméletlenül lenyesegető erőszakhatalom. A *politikai forradalom*ban való cselekvő részvétel valóban megkövetelte a „kritikai attitűd felfüggesztését": *„a világ minden forradalma a politika része — íme, amiért mind bűnökkel és katasztrófákkal terhesek"*[10] — ezeket a „bűnöket és katasztrófákat" vállalni kellett a politikai hatalom részeseként. De a saint-justi ideál mindvégig az *„a társadalom, mely nem a politika zsákmánya"*[11] akkor is, amikor magát, a demokratikus forradalmat és a demokratizálandó társadalmat már odavetette a „politika zsákmányának".

Saint-Just e kézirata kronológiailag megelőzi a forradalmi mitológia részévé vált „halál arkangyala" (Michelet) politikai és a rajnai győztes katonai tetteit (ahogy a nem utolsósorban e politikai tevékenység önkritikáját tartalmazó „an II"-beli „Intézmények" megírását is). Nemcsak „filozófikusabb" formájánál fogva, még csak nem is kizárólag a társadalomfilozófiai gondolatok (Montesquieu, Rousseau) társadalompolitikai továbbgondolásával emelkedik a „De la Nature" a Konvent-beszédek politikuma fölé, hanem a társadalom politikai regulációjának-korlátozásának és a „politika részének" megmaradt forradalomnak az „előlegezett" kritikájával is.

*

„A társadalmi avagy természetes állapot elveit kívántam megismerni, valamint azt az utat, mely ehhez könnyen elvezethet onnan, ahol vagyunk. Íme ezen könyv célja."[12] Saint-Just meglehetősen meghökkentő terminológiájával tulajdonképpen már előlegezi a kívánt választ, vagy legalábbis megkönnyíti a keresett (vissza-) út megtalálását. Az ő — a „ténytudománytól" (science de fait) igencsak rousseau-iánus pátosszal elhatárolt — természetes állapot fogalma ab ovo társadalmi, pontosabban az „igazi" társadalmi állapot normája. Mert ha az ember természettől társadalmi lény, akkor nem szükségszerűen „être politique", akkor „szocializálódásáért" nem kell politizálódása árával fizetnie: Saint-Just logikája nem jobb s nem rosszabb Locke Hobbes-polémiájáénél (igaz, ő is Hobbeséhoz hasonló logikával polemizál).[13]

[10] „De la Nature", livre II.: „De l'état civile", chapitre IV. ik. 343.
[11] I. m. livre I.: „De l'état social", chapitre II.: „De la société".
[12] „De la Nature", I. könyv I. fej. 326.
[13] „Rousseau ugyanúgy látta az embert, mint Hobbes", 359.

Azonban ő nemcsak az *abszolút*, hanem minden politikai hatalom „természeti" megalapozásának az elvetéséért vitázik. Természetesen teoretikusan igen gyengének tűnik a természeti-társadalmi átmenet problémájának egy egyszerű „vagy"-gyal való megoldása, hisz visszavenni látszik a zseniális vitapartner, Rousseau ragyogó dialektikájának minden eredményét, az ember történelemben való emberré válásának és ugyane történelem általi elembertelenedésének elméletét. Saint-Just azonban e dialektika meglepő értéséről tesz tanúbizonyságot a „természet versus történelem" antitézise helyett a „társadalom versus politika" szembeállítására épülő könyvvázlatában. Épp ezért utasítja el e historicista dialektikát mint implikációi miatt elfogadhatatlan gondolati rendszert. Nála a történelem az ember „eredendő" szocialitását összezúzó, a természettől társas lényt elszigetelő „altération" (elfajulás) folyamata — ezért nem kell a politikai államok története-kitermelte eszközökre hagyatkoznunk, amikor az eredeti természet teljességhez való visszatérés útját keressük „*d'où nous sommes*". „A társadalmi avagy természeti törvény uralma alatt az emberek egyáltalán nem az erőszak állapotában voltak. Csak miután a politikai törvény hat a polgári állapotban, és a nép kizárólag kormányzott lesz (le peuple est exclusivement gouverné) és minden ember, miként egy nép, társadalmi egységgé válik — így szűnik meg mindenki önfenntartásának eredeti harmóniája, melyet már csak a kormányzat mindenkit egyenlően elnyomó ereje biztosít. Az individuum csak önmagáért él a vad életben, azaz a köztársaságban[14] az alárendeltség miatt, míg mindenki mindenkiért él a társadalmi állapotban a személyi függetlenség révén" — „a politikai törvény mindenkit elszigetel", „a társadalmi törvény mindenkit egyesít."[15]

A „természetes" emberi közösségeknek és az ember természetes kollektivizmusának a történelmi-politikai fejlődés általi szétzúzása ezen elméletének a politikai hatalom 1792-es szétzúzásának történelmi háttere önmagában nem adna nagyobb elméleti jelentőséget, mint az ember természetes jóságáról avagy természetadta hatalomvágyáról szóló, a század végéig unalomig ismételt teóriáknak és ellenelméleteknek. Van azonban Saint-Just koncepciójának egy eleme, melynek segítségével valóban teljesebb demokrácia-eszményt előlegezhet, mint Rousseau társadalmi szerződés-, ill. alkotmánytervezetei. Ez a „természetes" társadalmakra jellemző közösségi élet- és gondolkodásmód Saint-Just szerint a történelmi társadalmak politikai „altération"-ja ellenére is megmaradt a világtörténelmi „denaturalizáció" által legkevésbé érintett tömegekben, a természethez legközelebb maradt népben, pontosabban ennek egy paraszti rétegében.[16]

[14] A „république" természetesen nem a monarchiával, hanem mint politikai-hatalmi forma — legyen bár ebben a műfajban a legtökéletesebb — a „konvenció világa" előtti (azaz természeti) renddel áll szemben. (A „demokrácia" politikai korlátozottsága is hasonló kritika tárgya.)

[15] Livre I. chapitre II. „De la societé", 329. vö. 341. „egy politikai lény hiába keresi társát, minden ember izolált, s annál inkább, minél nagyobb a hatalom ereje". Livre II. chapitre III; „De l'ègalité civile".

[16] Saint-Just „természeti"-normatív kollektivizmus-ideáljának társadalmi-történelmi alapjait meggyőzően mutatja ki a szülőföld, „Picardie", a század végéig meglevő parasztközösségeinek („communauté rurale") életmódjában M. Abensour: La philosophie politique de Saint Just. Annales Historiques de la Révolution Françaises", 38. évf. 185. sz. és *M. Dommanget:* „Saint Just et la question agraire" (A. H. R. F.", 38. évf 183. sz.) („Les cadres sociaux", ill. „Rapport avec ses origines paternelles et la terre picarde" c. fejezetek) Babeuf gondolatvilágának hátterét is ezek a termelést- s még inkább a fogyasztást megszervező „parasztkommunák" adták.

A „De la Nature" a rousseau-i politikai filozófia „törvényhozójával", a — meglehet demokratikus — törvényeket az illető nép életébe „kívülről" behozó bölcs eszméjével kíván leszámolni. Az igazán demokratikus „társadalmi jog" a népi életben adva van, a népnek nem kell „önmagának törvényeket adnia" (melyeket a *législateur* önzetlen bölcsessége önt jogi formába), és ezeknek engedelmeskednie, mert társadalmi tevékenységében és ennek „természeti" regulációjában már megvan mindaz, ami egy nemcsak az állami-politikai életre szorítkozó demokráciához szükséges. „A népet önmaga által kell kormányozni . . . Én egyáltalán nem akarom az embereket visszavezetni az erdőkbe, ellenkezőleg, a természethez, a társadalmi rendhez vezetném vissza őket" — mely vezetés nem lehet a „vezetők és vezetettek" (gouvernants et gouvernés) dualizmusának útja, a „nép egészének az ereje helyett a magisztrátus partikuláris hatalmára" támaszkodó gouvernement politikája.

A politikai törvényalkotás bölcsességét elveti Saint-Just — de az a „természeti" bölcsesség, melyet a prepolitikai társadalmi élet természeti rendjének a megőrzésére megidéz, közelebb van Korzika és Lengyelország „törvényhozójának" gondolatvilágához, mint sejtené. A „Mozdulatlanság" névre hallgató Legfőbb Lény ezen „immobile" társadalmi rend égi őre — a földeken pedig „az indiai paraszt bölcs lustasága" —, szemben „a szükségessel megelégedő boldogságot" modern „mohósággal" szétzúzó igyekvéssel. „Az első emberek, kétségkívül, nem forgatták föl a földet azzal a mohósággal, mint mi", nem ismerték azokat a „szörnyű munkákat", melyek elfeledtették az emberrel „az ártatlanság boldogságát" — helyette „a tengerek átszelésében, a földek termékennyé tevésében és ipari munkákban megtalálni vélt jólétet és büszkeséget" adván. De e tevékenységekben az ember „csak egy maga-csinálta hamis természetre büszke" — s vajon ez-e „igazi méltósága", megtalálhatja-e ebben „igazi természetét"?[17]

A kérdésfeltevés formája sugallta válasz, az hogy Saint-Just ez ember-csinálta „hamis természetben" elveszettnek látja az emberi természet méltóságát (melynek megtalálását Diderot épp ennek a „hamis természet"-nek a kiteljesedésétől várta) — nem kétséges. De a „hamis természet" elhatalmasodásának emberi árát olyan félelmetes világossággal látja, hogy gondolkodnunk kell egy percig, mielőtt az „Immobilité" istenségének nyilvánvaló célzatú dicshimnusza hallatán kimondanók a „konzervatív" jelzőt. Miért vezetett az „ipar és kereskedelem" kifejlődése a természeti harmónia és a természetes hatalomnélküliség felbomlásához? „Mert ahelyett, hogy a polgári törvények a társadalmi jogból eredtek volna, maga a társadalmi jog került a polgári kereskedelem spekulatív viszonyainak az uralma alá. Elveszett az a társadalmi törvény, mely az ember polgári állapotát a társadalmi rendhez fűzte, *a polgári törvény az embert a kereskedelem tárgyává teszi, áruvá változtatja, és az ember árát a dolgok ára határozza meg.* S mivel az bizonyos, hogy a dolgok különböznek értékük szerint, *és az ember és dolog összekevertetik a polgári véleményben*, az ember és ember is egyenlőtlen lesz, miként az egyik dolog egyenlőtlen a másikkal."[18]

Saint-Just antipolitikus célzata e túlzás nélkül *eldologiasodás*-kritikának nevezhető részt is a „mezőgazdaság, ipar és kereskedelem" empirikus törté-

[17] Livre I. chapitre III.: „De l'homme social, ou des premiers hommes", 330.

[18] Livre I. chapitre VII. „De la loi naturelle et comment elle se perdit", 334. (Az én kiemelésem — *L. M.*)

nelmi fejlődése által szükségessé tett, és e „torz" fejlődést önmaga alapjaként erősítő politikai hatalom bírálatára élezi ki. Az embert dologgá és egyenlőtlenné, áruvá és értéktelenné tevő „polgári törvény az embert, a dolgokat és az Istenséget az államba helyezi". Saint-Justnél számtalan — bár nem összefüggő — megjegyzés utal a „csak" empirikus, történelmi-tényszerű, ill. a lehetséges, nem természetellenes avagy „természetes határokkal" korlátozott mezőgazdaság- és iparfejlődés megkülönböztetési kísérletére. Sőt, egy helyütt még a kereskedelem „természetes" fejlődésének a lehetősége is fel van vetve. De ezek az utalások nemcsak arról nem mondanak semmit, hogy milyen lehetne egy nem a történelmi-valóságoshoz hasonló, hanem az „ember igazi méltóságával" összeegyeztethető „hamis természet", de még arról sem, hogy hogyan lehet az „érdekek bűnös megsokszorozódását" a szükségletek „ártatlan" kiterjesztésétől (a földek felszántásának és a tengerek átszelésének az emberi természetben adott „örök" motivációjától) módszertanilag megkülönböztetni. Hogy egy nem feltétlenül elembertelenítő iparfejlődés és gazdasági expanzió lehetősége és a „hamis természet" uralmának a kiterjesztésével elkerülhetetlenül elvesző természetes emberi egység elmélete nagyon problematikusan fér össze, azt az is bizonyítja, hogy Saint-Just a téma érintésekor gyakran kényszerül leszögezni, hogy „nem én vagyok következetlen" (pl. 337.). Annak a berendezkedésnek a képzete, melyben „*a munka és az erkölcsök (!) kielégítik a szükségleteket*"[19] nem egyeztethető össze az ugyan „természetes-harmóniára szorított", de dinamikusan fejlődő ipar és kereskedelem feltételezésével, csak azzal az „immobil" berendezkedéssel, melyet a „De la Nature" sejtet — valamint a jakobinus diktatúra és az ezen erőszakhatalom bürokratikus „elfajulását" bíráló Saint-Just-féle „Köztársasági Intézmények" koncepciójából következő államhatalmilag avagy népi ellenőrzéssel biztosított *stagnációval*.

A „De la Nature" elveiből csak a történelem totális tagadása vezethető le — a féodalité hősiségként csodált „zsarnoki bűneinek" és a „modern mohóság" világának új idoluma, a gazdagság hatalmának meg- és elvetése. „Meg merem jósolni, hogy az embernek előbb vagy utóbb lábbal kell taposnia bálványaira — mely nép nem végezte törvényei és istenei megvetésével; mert minden népet ezek rontottak meg, és minden népet a saját korrupciója világosította fel és ez a felvilágosodás vezeti vissza a természethez. Amikor Róma végezte, Róma sztoikus volt, amikor Görögország végezte, a görögök filozófusok voltak, és az egyikben is, a másikban is nevettek a törvényeken, a magisztrátuson és az isteneken." (335.)

Saint-Just a rousseau-i „Discours"-beli „első enyém" kimondóját kárhoztató pátoszt a „kormányzók és kormányzottak" megkülönböztetőjére viszi át, annak okát azonban, hogy ez a kárhozatos különbség talajt tudott verni a társadalomban, ugyanabban látja, mint Rousseau: *a tulajdon* (pontosabban annak nem-politikai nevén, a *birtoklás*—possession) létében. „Az ember a polgári életre született; mivel birtokolni született . . . eme két kötelék alatt birtokol és birtokolják" (339.) — íme a „dologi látszat" anyagi alapja.

A társadalmi állapot „harmóniáját" (közvetlenségét) a birtok- és tulajdonviszonyok váltják fel: „Az a kötelék, mely egyesíti az embereket a föld-

[19] Livre II. chapitre XIV. „Des lois agraires". A „munka", az „erkölcs" és a „szükséges" e sz az 1794-es „Köztársasági intézmények" szentháromsága — melynek uralma kiűzné a kufárokat a köztársaság szentélyéből és ugyanakkor szükségtelenné tenné az ostorozásra specializáltak, a „papiros világ" urainak létét.

tulajdon és azok a viszonyok, melyek a birtoklásból származnak — íme ez az, ami szilárddá teszi a társadalmi testet." Az egyenlőség a politikai törvénybe „záratik" és „a szabadságon az emberek birtoklásuk szabad használatát értik a polgári állapotban".[20]

Az „emberi természetben adott" sajátos *szükségletek* — melyekből Saint-Just a birtoklásra született voltunkat levezeti (339.) — a „tulajdon biztonságáért" (341.) élő „politikai avagy vad társadalomban" mintegy átveszik az ember szerepét: „*A polgári állapot, szigorúan véve, nem a polgárok egymás közötti viszonya — ez a társadalmi állapot —, hanem szükségleteik viszonya.*" (340.) A „szükségletek viszonya" egyensúlyának a megőrzésére hivatott „a konvenció világa, azaz a politikai élet". Azonban a politikai hatalom inkább csak az „érdekek azon bűnös megosztottságát" fokozza, mely szükségessé tette a társadalom külső-politikai regulációját. „Az ország egyetlen tulajdon, melyet az összes partikuláris birtoklás alkot, tulajdonnak nevezem, mert alapja az erőszak és erő ellen erővel tartatik fenn."[21] A tulajdon-ország „alkotta polgári törvények a félelem vad kódexei, a zsarnokság fegyvere az apákkal szemben, az apának a fiú, a férjnek a feleség, a halottaknak az élők elleni fegyvere. Minden csak nyomás és elnyomás." (342.)[22]

Antropológiai elméletként nyilvánvalóan alacsonyabb rendű Saint-Just mindöröktől szociális emberének természeti erényeit és politikai bűnbeesését mereven szembeállító teóriája a „Jó és a Rossz ugyanabból a forrásból ered" rousseau-i dialektikájánál. „Csak a társadalmi viszonyok tudnak — és ezek a társadalmi viszonyok Rousseau-nál történelmileg alakultak — megtanítani bennünket a rend, a bölcsesség és az erkölcsi jó fenséges fogalmaira . . . arra a lelki nagyságra nevelve minket, mely túl van a természeti gyengeségen."[23] Saint-Just pozíciója a történelmi-társadalmi totális tagadása, a tőlük való „teljes" absztrakció: „Minden népről, minden vallásról és minden törvényről beszélek — mivel én nem tartozom egyetlen néphez, egyetlen valláshoz és egyetlen törvényhez sem." (357.) És a népek, a vallások és a törvények történetének „dialektikáját", azt, hogy az ember csak abban a társadalomban vált emberré és „erkölcsi lénnyé,"[24] melyben erkölcstelenné és embertelenné lett, nem fogadja el. „Itt hiába keresnők a szabadság és boldogság elveit" — írja — „a társadalmi boldogság annak az eredeti boldogságnak az elfajulása, mely az ártatlanság volt, a társadalmi szabadság annak a természeti függetlenség-

[20] Livre II. „De l'état civile", chapitre III. „De l'égalité civile". Saint-Just a politikai szabadság szűkösségével szemben nem kevésbé kritikus, mint az „egyenlőtlenség eredete" megítélésében. A „politikai életre" korlátozódó szabadság szentesíti azt a tényleges-társadalmi egyenlőtlenséget, melynek uralma alól a történelem legszabadabb állama, a régi Róma sem kivétel. A tulajdon egyenlőtlensége „a természet elleni törvény", mely „a társadalmi törvény kötelékeit megsemmisíti" — de még az antik Róma is csak jogi-politikai törvényeket csinált, azaz a tulajdon egyenlőtlenségének „szabad" jogrendszerét. (Lásd 341.) „A jog, mely által szabadon vagytok, ugyanaz a jog, mellyel elnyomók vagytok." (342.)

[21] Livre II. chapitre VI. „De la propriété et de la possession", 344.

[22] Saint-Just ugyane fordulatokat 1793. ápr. 24-i Konvent-beszédében („A Köztársaságnak adandó alkotmánytervezetéről") már csak a monarchia „vad állapotának" jellemzésére használta, de a „minden csak presszió és represszió" fordulatát — a „spekulatívvá váló közakarat" által „helyreállított trón" birodalmára. („Beszédek és beszámolók", 110.)

[23] Rousseau: Lettres sur la vertu et le bonheur IN: Streckeisen-Moultou „J. J. Rousseau Oeuvres et correspondences inédites", 139.

[24] Lásd Rousseau, i. m. 358.

nek az elfajulása, mely a szeretet volt, miképp az Istenség elve is az ártatlanság és a szeretet volt."[25] Saint-Just is elismeri, hogy az ember csak ebben a társadalomban vált ésszerű lénnyé — de ő inkább ahhoz a Diderot-polémiában kifejtett rousseau-i extravaganciához marad hű, mely szerint „egy állat, amelyik gondolkodik, csak egy megromlott állat", mintsem a „természeti állapotban az ember mindörökre ostoba maradt volna" tétel Rousseau-jához. „Meg kell előzzek egy ellenvetést, melyet megtehetnek, megkérdezvén, hogy az elfajult emberi nem a társadalmi életet a politikai élettel váltván fel, miként őrizhette meg ésszerű mivoltát a vadság (azaz a politikai — *L. M.)* állapotában. Íme válaszom: Ez az ésszerűség, mely a jelen rendet alkotja és mely ma vezérli a világot, egyáltalán nem természetes az ember számára; ez az ész az eredeti értelem elfajulása . . . "[26]

Ennek az eredeti értelemnek a jellemzésében Saint-Just — nagyon is Rousseau szellemében! — elutasítja a hozzá hasonlóan természetes állapot mítoszalkotók „mechanizmusát" (még mesterét, Montesquieu-t is ebben a hibában marasztalja el). *„A társadalmi életet egy olyan értelem rontotta meg, mely egyáltalán nem állati intelligencia . . . enélkül az ember csupán mechanikai viszonyokat követne, miként az állatok."*(358.) Az a distinkció melyet Saint-Just tesz (természeti) értelem és a történelmi társadalmak termékeként felfogott ész között, analóg Rousseau természeti jóság versus erény megkülönböztetésével, de Saint-Just-nél az ésszerűség mint a világtörténelmi „altérnation" produktuma, semmi önértékkel nem bír (pl. szerinte Rousseau ésszerűen rendszerezte a politikai vadság törvényeit — azaz „jól" végigvitte a rossz princípiumot . . .). A saint-justi „természetes értelem" azonban nem azonos a század naturalistáinak „kiterjesztett (vagy kombinált) érzékelés"-ként felfogott emberi intellektusfogalmával, azaz a kimondottan vagy kimondatlanul az állati (vagy „mechanikai") természetre visszavezetett értelemfelfogásával. Ez az értelem arra hivatott, hogy az állati és a politikai vadság stációitól *egyaránt* elhatárolja az embert. Éspedig pontosan azzal az intencióval, melyre a „realista" Rousseau azt mondta, hogy „lehetetlen egyszerre harcolni a társadalmi intézmények és a természeti korlátozottságok ellen". (Rousseau ebből a premisszából vonta le az ember és polgár nevelésének összeférhetetlenségét.) De éppen, mert ez a természetes értelem megkülönbözteti az embert a természet többi — állati vagy „mechanikai" — részétől, válhat a világtörténelem „természetellenes" (és embertelen) folyamatának az alapjává, a naturális harmónia megbontójává és az emberi „denaturalizáció" elindítójává. Hogy ez a folyamat „épp-így-létében" szükségszerű volt-e, arra Saint-Just ugyanolyan kétértelműséggel felel — azaz nem ad választ —, mint az iparfejlődés esetében. Az eredendő emberi intelligenciában — mivel ez „egyáltalán nem állati" — adva van az az ördögi dinamizmus, mely a „társadalmi élet megrontója" lehet. De épp mivel értelmi mozgató, a csak a fizikai világban érvényes egyértelmű szükségszerűség nem érvényes rá: elvileg-elvontan egy más, emberibb fejlődésnek, ill. az eredeti természeti összhang megőrzésének, avagy visszaállításának is kezdemé-

[25] Livre III. „De la cité", chapitre II. „Du principe de la divinité", 357.

[26] Livre II. chapitre III; „De la vie sociale", 358. „Az ész, melyet csak arra alkalmazunk, hogy korlátozzuk a természetet, nem természetes az ember számára, míg ellenkezőleg, az az intelligencia, melyről beszélek, mindenki számára természetes, ahogy ártatlannak, jónak és egyenlőnek születik mindenki: ezt az egyenlőséget nem tudjuk megőrizni a vad vagy politikai életben, melyet mi társadalminak nevezünk." (Az ész lehet egyenlőtlen, éppen, mert az egyenlőtlenség társadalmának terméke: uo.)

nyezője lehet. „Montesquieu általánosságban úgy definiálta a törvényeket, mint ‚a dolgok természetéből származó szükségszerű kapcsolatokat' — ez nekem egyáltalán nem tűnik pontosnak, mivel *csak a fizikai törvényekben léteznek szükségszerű kapcsolatok*, azok a törvények, melyek az ember természetéből származnak, értelmi viszonylatok; igaz, Montesquieu a politikai viszonyokról beszél, de ezek nem annyira szükségszerű viszonyok, mintsem szükségszerű következmények." (359., az én kiemelésem — *L. M.)* Saint-Just naturalista humanizmusának korszakában is fenntartotta a teoretikus „helyet"-lehetőséget arra a heroikus aktivitásra, a „szükségszerűséggel" szembeni (igaz, csak „a politikai következményekre" korlátozott) gyakorlatra, melyet a „De la Nature" Rousseau-kritikája felfüggesztésének pillanatában kezdett meg.

1792-ben Robespierre és Saint-Just már megértették a (késői) Rousseau politikai filozófiájának a lényegét, mely „arra ítéli" a „művészetek, a fény és a tudományok áráért" szerencsétlenségükkel fizető embereket, hogy már csak „mesterségesen tudják magukat megőrizni" *(à se conserver par artifice* — 359.). Robespierre ekkor már elfogadta a ténylegesem minden „természeti" reguláció nélküli „artifice" (állami-politikai hatalom) eszközét — mivel „nem akarhatunk forradalmat forradalom nélkül"; Saint-Just is forradalmat akart — de ekkor még politikai forradalom, „az emberek ellenőrzése" nélkül. Demokráciát, de nem államformaként, szabadságot, de törvények és engedelmesség nélkül. Inkább, mintsem elfogadja a „valójában csak akkor lettünk emberek, amikor polgárok lettünk" rousseau-i tézisének következményeit, vállalja a természeti ártatlanság olyan korlátozottságait, melyeknek jellemzésére joggal idézhetjük Voltaire híres „Mondain"-ját:

Mikor a természet bölcsőjében ringtak
Tudatlanság éltette ősatyáinkat
Nem ismerték az „enyém" s „tied" fogalmát
Mit ismertek? Talán a fán a vadalmát,
Nem ismerték az ipar csodáit
Ki ezt erénynek mondja az ámít;
A puszta földön haltak mint az állatok
Íme a tiszta természeti állapot!

„A természeti állapotban az emberek jók, a társadalmi életben ésszerűek. Az emberek szeretik egymást a természetben, a társadalmi életben felügyelnek egymásra." (358.) Rousseau ennek a „felügyeletnek" a racionális, azaz természetellenes formáját határozta meg — a természet nem ismeri az „ellenőrzést", a „nép mint kollektív lény" politikai törvény-konstituálta szuverenitását sem (338.). *„A politikai törvények a megmérgezett emberrel mérget itatnak, hogy meggyógyítsák."*[27]

A polgári társadalom mérgezési tüneteinek diagnózisában zseniális volt Rousseau, de tanácsolt terápiája — lényegében a hatalmi-ellenőrzési viszonyok ésszerűvé, de totálissá tétele — nem lehet a „természet" tanácsa. *„Rousseau szünet nélkül a természetre függeszti tekintetét, egy független társadalmat keres, de ez egyáltalán nem egyeztethető össze azzal az erős kormányzattal, melyet elképzel: a szabadságot saját kezével fojtja meg, s minél több eszközt*

[27] Livre II. chapitre V. „Des lois civiles par rapport à la loi sociale", 344. Az ellenméreg is méreg: a forradalmi terror vállalásakor nem lebecsülendő felismerés ez.

készít a szolgaság ellen, annál több fegyvert kovácsol a zsarnokság számára" . . . „c'est par tout la force qui gouverne."[28]

Amikor a nép a szabadságát keresi, azaz *„az abszolút demokráciát"* — fegyvert kell fogjon „és ki kell dobnia az országból a magisztrátust"; *a politikai demokrácia* mint hatalmi forma, nem azonos a nép igazi „társadalmi állapotával". *„Biztos vagyok benne, hogy meg lehet különböztetni a demokráciát, ahol a nép önmagának van alávetve, a társadalmi állapottól, ahol inkább azt lehet mondani, hogy egyáltalán nincsen hatalom, semmint azt, hogy a nép van hatalmon."*[29]

A politikai állapotban a hatalomnélküliség anarchia: Minos és a többi bölcs törvényhozó méltán hozott hatalmi intézkedéseket ez ellen; ha az államból kidobják a magisztrátust, ez káoszhoz vezet, csak a társadalomból lehet kiűzni a hatalmi szerveket, mert a társadalmi állapotnak nincs szüksége külső regulációra. „Nem értenek meg, ha azt vetik a szememre, hogy a függetlenség állapotát az anarchia állapotának ábrázoltam, ahogy néha a köztársaságok belemerülnek a konfúzió és a hatalmi visszaélések anarchiájába" — írja —, „ha az anarchia a hatalmak káoszából születik, *ahol semmi hatalom sincs, ott nem lehet anarchia."*[30]

Saint-Just visszautasítja a különböző kormányformák közötti lényegi különbségtétel jogosságát. „Én egyáltalán nem teszek különbséget a törvényhozás különböző formái között; az egyikben a nép egy, a másikban több, ebben pedig (a demokráciában — *L. M.)* önmagának van alávetve" — ezek lényege, az alávetés ténye azonos. „A dolgokat a gyökerüknél, a genezisüknél kell venni, és mivel bebizonyítottam, hogy az első társadalmakat az erő nem fenntartotta, hanem lerombolta, arra a következtetésre kell jussak, hogy *minden törvényhozás csak az erő által lévén megszervezve, magában hordja az elnyomás magját, így minden törvényhozásnak meg kell szűnnie."*[31]

A törvényhozásnak — az akaratból, akár az általános akaratból levezetett törvények uralmának — azért kell megszűnnie, mert szükségessé teszi a törvényhozó személyét, azaz visszavet a Rousseau által is kárhoztatott személyi függőség állapotába. „Rousseau a törvényekről beszélvén azt állítja, hogy ezek csak az általános akaratot fejezhetik ki, és végül hova kell eljusson? — *egy törvényhozó szükségességének állításához* . . . Egyébként is: ez az akarat éppúgy tévedhet, és a társadalmi testet nem kell önmaga által még jobban elnyomni, mint a mások általi elnyomás volt."[32]

Amikor nemcsak a törvényhozás teóriájára, de a törvényhozó szerepének gyakorlatára is vállalkozott, a nép és a törvények külsődleges (a törvényhozó kívülről „viszi be", adja a törvényeket a népnek) viszonyát két módon próbálja „bensőségesebbé" tenni. A törvényhozónak „a természetet kell kifejeznie" (uo.) — azaz a természethez legközelebb maradt népi élet törvényeit kell „össztársadalmivá" tennie. A másik módszer pedig: a „dolgok és személyek adminisztrálásá"-nak meglepően modern megkülönböztetetése (melynek értékét csak növeli, hogy nem rejtegetett kéziratában, hanem publikus-politikai szereplésében teszi meg). *„A köztársasági közigazgatás egyáltalán nem politika, mivel dolgokat és nem személyeket adminisztrál."*[33]

[28] Livre I. chapitre V. „De la premier convention", 333.
[29] Livre I. chapitre VI. „Du principe de la législation", 333.
[30] Livre I. chapitre X. „Du droit", 338.
[31] Livre I. chapitre VI. „Du principe de la législatoin", 3 33. (Az én kiemelésem — *L. M.)*
[32] Livre II. chapitre VII. „Des lois", 345. (Az én kiemelésem — *L. M.)*
[33] 1793. május 24-én. „Sur la juridiction municipale".

Amit Rousseau „társadalmi szerződésnek" tartott — és nyomában mi is —, csak politikai szerződés, lévén „az uralomnak (domination) egy rendszere" (340.). „A társadalmi szerződés az embernek emberhez való természeti viszonya. A politikai szerződés az egyesnek mindenkihez való ésszerű viszonya" — Hobbes és Rousseau racionalizmusa ezt az ésszerű viszonyt tükrözi. Saint-Just *mindkettőjükre* alkalmazza Rousseau remek fordulatát: „a természetes embert vélte lefesteni, de a vaddá vált ember képét rajzolta meg". (359.) „*Rousseau úgyanúgy látta az embert, mint Hobbes, de ő sok bölcsességgel állítja fel a vadság állapotának elveit, és az embert az ésszerűséghez vezeti el, melynek még nagyobb tisztelője volt, mint a természetnek.*" Azonban „ez a nagy filozófus" nem veszi észre, hogy a „politikai vadság" lényegében ugyanaz az állapot, mely a „művészetek, a filozófia és a tudományok imádására" űzi „a kárhozott szerencsétleneket". Ő is „*azon előítélet rabja, mely az embertől idegen állapotot tekinti társadalminak*", mely a politika előtti embert tekinti „vadnak" és a politikai állatot „civilizáltnak" — (uo. — az én kiemelésem — *L. M.*). „Ha a művészetek nem annak jelei, hogy az ember vaddá vált, miért lennének az emberek annál kegyetlenebbek és gonoszabbak, minél műveltebbnek vélik magukat? Tudásunk legnagyobb része korrupciónk következménye; az ártatlan lényeknek kevés felvilágosodásra van szükségük."[34]

Természetesen ez nem kevésbé autentikus rousseau-izmus, mint a „magisztrátusnak vallásos engedelmességet" követelő Robespierre-é, de kizárólag a korai „Discours"-ok kultúrkritikáihoz (és „anarchizmusához") kötődő. A jakobinizmus — és mindenekelőtt Robespierre — Rousseau-ja az, aki a politikai „vadság állapotának bölcs elveit alapozta meg", aki racionális, de nem naturális rendhez vezeti el az embert; aki citoyent és nem embert nevel, aki a természet és nem a társadalmi intézmények hatalmát bírálja, ha a kettőt egyszerre nem lehet.[35]

És az első Ruosseau-értekezések szelleméhez közel álló Saint-Just a korabeli barát, és a majdani ideológiai ellenfél eszméihez kerül közel. *Diderot* a rousseau-i politikai predominancia bírálatában az „*erkölcsi avagy társadalmi állapot*" ideálját idézi meg (mely persze a kultúra és felvilágosodás korszaka „bálványainak" — művészetek, tudomány stb. — le-nem-döntésével azért nem kevéssé különbözik Saint-Just parasztidilljétől). „Ez egy olyan társadalmi állapot eszménye, ahová a vadság állapotának elhagyása és a civilizáció állapotának érintése után jutunk."[36]

*

[34] Livre III. „De la vie sociale" c. fejezet (359.) Ez tér vissza „a tudásunk a bűn udvariassága volt" formájában egy Konvent-beszéd részletében — persze megint csak a monarchia bűneiről és hiú fényeiről szólván . . .

[35] „A köznevelés, a kormány által előírt szabályok uralma alatt, és a szuverenitás által felállított magisztrátus ellenőrzése alatt, a demokratikus avagy legitim állam egyik legfontosabb maximája." *Political Writings*, II, 257.

[36] Lettre à Deschamps. Az „államnak adott ember" diderot-i kritikája sem ellentétes Saint-Just politikai vadság elleni tiltakozásának szellemével. És Diderot remek érzékkel látta meg a totális államhatalom „konkretizációjában" a *nemzeti* eszme mindent magának követelő új lojalitásában a felvilágosodás és a filozófia humanista ideáljainak veszedelmes ellenfelét. „Vannak szűk szellemek, deformálódott lelkek, akik az emberi nem egésze iránt érzéketlenek, olyannyira saját kicsiny társadalmuk sorsára koncentrálnak, hogy semmit sem látnak meg nemzetük érdekein túlmenően.Ezek az emberek azt akarják, hogy jó polgároknak hívjuk őket, de engedjék meg nekem, hogy én csak rossz embereknek tartsam őket." „Encyclopédie" cikk az „Enciklopédia" V. kötetében. És milyen közel került az angolok és az idegenek elleni dekrétumokat előterjesztő Saint-Just e diderot-i jellemzéshez

Amikor a jakobinusok megpróbáltak a „népi életre" támaszkodni, annak „csalhatatlanságát" tisztelni törvényalkotásukban, akkor talán még több konzervatív koncessziót tettek, mint a „törvényeknek való engedelmesség" tézisét a „nép százezer frakciójának döntésével" szembeállító politikájukban. (Az „an II" fordulatai.) És éppen legforradalmibb korszakukban — a „De la Nature" és Robespierre neveléstervezetének a megírása, valamint Saint-Just és Robespierre alkotmánytervezetének előadása közti fél év harcaiban — hívták ki maguk ellen a népi előítéletek (paternalizmustól a nacionalizmusig) nagy részét. És mégis ekkor voltak demokraták, mert elvi-elméleti „előrefutásuk" ellenére a népi mozgalmakra támaszkodtak — és a népmozgalom is támaszkodott a jakobinizmus szervezett erejére, a klub politikai hatalmára. Ekkor a *„tedd a szokás ellenkezőjét, és majdnem biztos, hogy helyesen fogsz cselekedni"* Rousseau-mondás bátor non-konformizmusát vallották és vállalták, és akkor követelték a népi szokások szentségének tiszteletét, amikor a politikai hatalmat már gondosan „elkülönítették" a népi tévedések világától. Ezt is tehették in nomine Rousseau.[37]

Rousseau „nép"-fogalma nemcsak a „Társadalmi szerződés"-konstituálta ideális-erkölcsi entitás (mely már képes lenne arra, hogy megkösse ezt a „Szerződést"); és nemcsak a „városok" bűneivel és a feudalizmus embertelenségével szembeállítható — s mint ezek áldozata objektíve szemben álló — társadalmi erő idealizációja, hanem a „dépravation" társadalmának az alapját adó, és így életével és életfelfogásával *ennek* a társadalomnak a nyomása által formált és deformált „integrált" része. A „természeti ártatlansághoz" csak tudatlansága közelíti — de Rousseau nem gondolta, hogy *ez* a fennálló jobb lesz, ha a tudományok és művészetek hiányával rosszabb: „Amikor az emberek romlottak, jobb, ha tudósok, mintsem ha tudatlanok; csak akkor kell attól félni, hogy a tudományok megrontják őket, amikor még jók."[38] A „valóságos" nép számára a „természetes" állapot (empirikus életfeltételei) Rousseau szerint, meglehet tartalmazza a Saint-Just által dicsőített stagnáció-változatlanság mozzanatát, de a dehumanizáció állandósága formájában: (a paraszt) „csaknem teljesen elgépiesedett életében, melyben szünet nélkül ugyanannak a munkatevékenységnek a foglya, *a szokás* és az engedelmesség *átveszi az értelem funkcióját*".[39]

Amikor a „törvényhozó" arra vállalkozik, hogy „mintegy új emberi természetet teremtsen" minden emberi-társadalmi viszonyt az értelem konstituálta törvényekre vezetvén vissza (azaz kizárólag racionális relációkra redukálva az emberi kapcsolatokat, lévén a „személyektől való függés" csak így kiküszöbölhető), akkor ezt a szokássá és sztereotípiákká merevedett történeti életformát szét kell törnie (ill. ezek funkcióját „értelmes", szerződés-szülte

[37] A non-konformizmust nemcsak a „Szerződés" ésszerű államában, de a „Nouvelle Héloïse" „szabad" kisközösségében is anathéma sújtja. A hatvanas évektől Rousseau (miként 1794-től Robespierre-ék) ugyanolyan pátosszal ítéli el a népi szokások szentségtörőit, mint tíz év előtt az emberi egyéniséget megfojtó társadalmi szokásmechanizmusokat. „S ha valaki felfedez embereink közt valamely személyt, legyen az férfi avagy nő, aki nem alkalmazkodik teljesen a mi szabályainkhoz, és ezeknél többre tartja a szabadságot, hogy ezen ürügy alatt ott keresse üdvét, ahol jónak látja — az engedélyt, hogy másutt keresse, nem tagadjuk meg tőle, de egyéni ízlését igencsak gyanúsnak tekintjük, és nem fogunk késlekedni, hogy megszabaduljunk azoktól, akiknek ilyes hajlandóságaik vannak." IV. könyv, X. levél.

[38] Lettre à Sieybe ,1758. július 15-én.

[39] Lettre à Tronchin, 1758. nov. 26-án. (Az én kiemelésem — *L. M.)*

szokásokkal, köztársasági kultuszokkal kell helyettesíteni). Amikor azonban Rousseau megkísérelte valamely valóságos népi-társadalmi alakulatnak való törvényadás gondolati konstrukcióját (lengyel-, ill. korzikai alkotmánytervezetek), akkor „realizmusa" a népi szokások-életmód „szentségének" tiszteletben tartását jelentette, ennek a konzervatív erőnek a konzerválását: „A szokások legkisebb megváltoztatása, legyen bár sok tekintetben előnyös, mindig károsan hat ki az erkölcsi szilárdságra, mivel a szokások a nép erkölcsisége, és amint egy nép megszűnik szokásait tisztelni, nem lesz más szabadsága, mint szenvedélyei, mert a törvények félelme talán néha visszatarthatja a roszszat, de sohasem teheti jóvá. Tehát amikor a filozófia arra tanítja a népet, hogy miként vesse meg szokásait, arra a titokra vezeti a népet, hogy miképp játszhatja ki törvényeit." (A *„Narcisse" bevezetőjéből*, ahol a tudományellenesség többek között e népi szokásokat-hagyományokat felbomlasztó — és „kozmopolita"[40] — tudományok kárhoztatását jelenti.)

A nép a politikai demokrácia „absztrakciójából" (Marx) a történelmi fejlődés, a tradíciók és a materiális életmód egységévé — nemzetté — vált. A lengyel és korzikai alkotmánytervezetben a „patroitisme" éppúgy felváltotta a „Szerződés" „démocratie austère"-jét, mint 1794-ben a Jakobinus klubban a *xenophobie* határát súroló dekrétumok 1793 direkt-demokráciáról szőtt illúzióit: „és húszéves korára egy lengyel ne legyen többé ember — teljes egészében lengyelnek kell lennie".[41]

A rousseau-i hisztoricizmusnak ezzel az oldalával — a következmények kritikáján keresztül — a XVIII. században csak e meglepő páros polemizált: Diderot és Saint-Just (s mindketten a századukban ismeretlenül maradt kéziratairól). Diderot azzal a fordulatával, hogy „a technika, sokkal inkább mint a politika, a nép ügye" ugyan elfordult a rousseau-i történelmi-tradicionális (és a majdani Saint-Just-féle természeti-morális) népi „immobil" életforma „demokratikus" dicshimnuszaitól, de közvetlenül csak az „értelmes önzés" társadalma népellenesen felhasznált technikájához fordulhatott, mivel a technikai fejlődés „demokratikus" lehetőségei sem léteztek még máshogymásban. Saint-Just a paraszti életmód szent Mozdulatlanságát megteszi a „társadalmi jog" legfőbb maximájává, fel sem vetve, hogy ez az „immobilité" is történelmi-társadalmi mozgások lecsapódása lehet. És *így* küszöböli ki az (empirikus) népi élet és az (ideális) társadalmi törvény dualizmusát (mely „a törvények forradalmiak, de azok, akik végrehajthatnák, nem" formában majd végigkíséri politikai tevékenységét s az ezt tükröző teóriát), azaz a törvényhozó funkcióját. A mozdulatlanság-maxima „csak" a termelés elé kíván természeti (és egyben erkölcsi) határt állítani, a „földek és tengerek mohó felszántása", az ipar és kereskedelem természeti joggal nem követhető kiterjesztésével szemben. Ez a „Természet" azonban — mint azt már Diderot tahiti-beli szexológiai kirándulásából is megtudhattuk — a „közvetlen" emberi kapcsolatok dinamizmusát, „mobilitását" a legkisebb mértékben sem korlátozza. És ez a „ter-

[40] Az világos, hogy ez a nagyon reakciós implikációkat is lehetővé tevő népszokáseszményítés a politikai testületté „szervezett" („Társadalmi Szerződés") nép demokráciájának meghaladása-történelem-közelbe-hozása kívánt lenni. „Változatlanul vallom, hogy az ember egy, de az ember, akit a vallások, a kormányok, a törvények és a szokások, az éghajlat és az előítéletek modifikáltak, már olyannyira különbözik saját magától, hogy többé nem kereshetjük közöttük azt, ami az embernek általában jó, csak azt, ami ilyen vagy olyan országban, ebben vagy abban az időben jó." (*Discours sur la richesse.*)

[41] „Political Writings", II, 437—438.

mészetesség" igencsak arculcsapja a „népi élet", a szokások és az erkölcsnek nevezett előítéletek össznépi gyakorlatát. Saint-Just, az „inactivité" paraszti bölcsességét aposztrofáló sorai után — mellyel megalapozta, hogy önmagunknak ne kelljen törvényeket adnunk — ugyane mozdulatlan életforma minden mozzanatát annyira felforgatja, hogy ehhez hasonló szokás-szentségtörésről a jakobinus párt a „politikai vadság" hatalmi csúcsán és a forradalmi eltökéltség legpatetikusabb pillanatában sem álmodott.

A „De la Nature" minden „mesterséges" reguláció radikális lerombolásának elmélete: a nagyon is „naturális" népi gazdálkodás és a „természetes szükségletek harmóniája" — még inkább: önszabályozása — semmiféle „transzcendens" rendet-regulációt nem követel meg. S Saint-Just korabeli logikája szerint: nem tűr meg. A „törvények védőőrizetéből" (Rousseau) csak úgy lehet kiszabadítani az embert, ha a szokások védőrácsait is összetörjük. A politikai kiszolgáltatottságot és hatalmi alávetettséget hevesen — Róma és Rousseau emlékével szemben is! — támadó 1792-es Saint-Just vállalja a kamaszkori „libertinage" témáit, az 1789-es „Organ" kétes strófáinak kíméletlen család-ellenes hangütését is, hogy az emberi alávetettség és kiszolgáltatottság valóban minden formájával leszámolhasson. *„Amikor a rossz valamely megszentelt előítélet-leplében rejtőzik, az tűnik a rossz apologétájának, aki ezt az előítéletet támadja."*[42]

Bár Saint-Just valóban *minden* konvenció széttöréséről álmodik (ill. arról, hogy a politikai „convention" szétzúzása fölöslegessé teszi a többit) — ezt az állapotot éppúgy nem azonosítja a „szenvedélyek szabadságával" (ahogy Rousseau tekinti a szokásait széttörő népet), mint a hatalomnélküliséget az anarchiával. Az ő természetes embere valóban a hobbesi emberi természet teljes ellentéte: „A társadalmi állapotban az ember szenvedélyek nélkül létezik, mivel a természetet követi. A jelen állapotban az ember szenvedélyei rabja, mivel az erő szerint él... *Az ember társadalmi, amikor a hajlamait követi, és vaddá válik, amikor a politikai törvények elfoglalják a hajlamok helyét*, amikor az uralmi és szolgasági viszonyok veszik át a társadalmi viszonyok helyét" — írja a „De la Nature" bevezetőjében (326. — az én kiemelésem — *L. M.*). A politikai törvényekkel „felváltott" természeti hajlamok képlete tagadhatatlanul a ruosseau-i „végigvitt" denaturalizáció pregnáns és kritikus összefoglalása. De távol áll attól, hogy a „természet ellen küzdő" erény bírájaként a „Rossz", a szenvedélyek szabadsága — az „Organ"-beli szabadosság — apologétája legyen: a „szenvedélyek" és a „természetes érzelmek" szembeállításával a hajlamok „törvényellenes" védelme már nem nihilizmus. A szenvedélyek léte éppúgy a történelmi „dépravation" terméke, mint az elfojtásukra életre hívott törvények — melyek már az „ártatlan" hajlamokat is megfojtanák. „A vad avagy politikai ember, akit a törvények ereje denaturált", elveszett természetét egy „hamis természetben", hajlamai harmóniáját a szenvedélyek szertelenségében keresi. „Jelen állapotunkban egyetlen ember sem lehet boldog, az emberek eladják magukat, hogy szabadságukat a szolgaságban keressék, a műveltséget a barbárságban, és a természetet a szenvedélyekben". (330—331.)[43]

[42] Livre II. Chapitre XI. „De l'inceste".

[43] A szenvedélyek történelmi-társadalmi eredete rousseau-i koncepció — ezek is az ember ellentmondásos emberréválásának szükségszerű melléktermékei. „Azok a szenvedélyek, melyek az embert mobil, tervezni tudó és aktív lénnyé tették, csak a társadalomban

Saint-Just nemcsak az embert nem akarja „egészen az államnak adni" teljes „dénaturalisation"-ja árán, Julie-t sem adja Wolmarnak a hajlamok halálából születő erény nagyobb dicsőségére. A házasság intézménye éppúgy a polgári élet „elfajulása", mint a politikai hatalom — a hűség és az incesztus-tilalom törvénye a romlottság jele, nem ezek „természetes" be-nem-tartása.[44]

Erényről csak ott értelmes beszélni, ahol választás van — a hagyományos házasság törvényei kapcsán a morális kérdés fel sem vethető: „ahhoz, hogy az erkölcsi problémát hozzákapcsolhassuk a házassághoz, előbb szabaddá kell azt tenni". Az emberi viszonylatok erkölcsi megítélhetőségének előfeltétele, hogy a viszonyuló emberek egyenlőek legyenek, hogy „az egyik nem ne legyen tárgy a másik számára". Az alárendeltség, az „engedelmesség" etikája a „nemek viszonyában" is immorális — a „vis major" jogtalansága, a politikai életben láncravert férfi erőfölénye „saját gyengeségének követel engedelmességet". Amikor a polgári életben a dolog lesz az ember mértéke, „a nők eladása s vétele" a „legtermészetesebb" törvény. „A természet érzelmeinkben megalapozta a társadalom különböző kötelékeit, s nem volt szüksége ennyi bűnre ahhoz, hogy összefűzzön bennünket." (346.) A szeretet nem ismeri az erő kiváltságait — épp az előjogok „elvei" teszik szerencsétlenné a szeretőket, nemcsak a nőt, akit tulajdonná, a férfit is, akit birtokossá tesz a történelmi társadalmak előítélete. „*De mi boldogtalanok, semmit sem akarunk birodalmunkból elveszíteni és éppen ez a birodalom tesz bennünket boldogtalanná.*" (347.)

A házasság szabadsága nemegyszer inkább a házasságtól való szabadságot jelenti — persze a gyerekek közösségi nevelésének feltételezésével: „*ha a két nem kapcsolatának különleges és külön szabályozásra van szüksége, ez egyáltalán nem vonatkozhat a házastársak egymásközti viszonyára, csakis a szülőknek a gyermekkel való kapcsolatára*". (Uo.) Ha a gyermekek sorsa közügy lesz, a magánélet megszűnik a törvények tárgya lenni. „Én egyáltalán nem töröm szét a társadalmi kötelékeket. Én egyáltalán *nem kívánok újításokat bevezetni — hanem éppen az újításokat lerombolni.*"[45] A világtörténelem „újdonságai" radikális lerombolásának e programja (bármennyire rokonszenves részletet tartalmazzon is) világossá teszi, miért kellett az embertelen „újítások" egyikét — a politikai hatalom eszközét — elfogadni, amint valamit konkrétan is le akart rombolni. Ez a konkrét valami azonban már nem mehetett a „mesterséges" moralitás olyan mély destrukciójáig, mint a „természeti"-nek nevezett normák talán legradikálisabb „rekonstrukciója", a „De la Nature".

De már a „De la Nature" is előrevetíti a kényszerű koncessziókat, Saint-Just későbbi közéleti szereplésében oly sokat aposztrofált „dolgok ereje", a megvetett „tények", azaz a történelmileg meghatározott társadalmiság hatalmának való részleges behódolást. Ahogy a tulajdon, a társadalmi egyenlőtlenség — sőt az ettől elválaszthatatlan ipari fejlődés és a kereskedelem kialakulása

születhettek." *(Origines. des Langues.)* Ebből azonban az is nyilvánvaló, hogy az „embertelen" szenvedélyekről való lemondás az ember alapvető „antropológiai" kiváltságait veszélyeztetné. „Az, aki a polgári rendben a természeti érzelmek elsődlegességét akarja megőrizni, nem tudja mit akar."

[44] A második könyv („a polgári állapotról" VIII—XIII. fejezetéig) — a kézirat egészét tekintve nem lebecsülendő hányadban! — foglalkozik a „rossz előítéletek", a szexuális reguláció (főleg a házasság) támadásával (8. fej.: A házassági törvényekről; 9. fej.: A válásról; 10. fej.: Hogy a házasságok szigorúsága a korrupció következménye; 11. fej.: A vérfertőzésről; 12. fej.: A házasságtörésről; 13. fej.: Az örökösödésről.)

[45] „Des lois nuptiales", 346—347. (Az én kiemelésem — *L. M.)*

— vonatkozásában is engedményekre kényszerül, amikor a vágyott totális destrukció lehetséges társadalmi következményeit (vagy még inkább e teljes rombolás történelmi lehetőségét) gondolja végig, úgy a férfi és nő viszony szabadságát, egyenlőségét posztuláló természeti normákat is korlátozni kényszerül, amint a „polgári állapot" szükségleteit veszi számba. És a normatív természet a pozitív törvények megszegésébe szorul (házasságtörés), avagy a természeti normákhoz közelíteni vágyó társadalmi törvényekbe (válás). — „A társadalmi állapotban a férfi és a nő egyaránt szuverének és függetlenek, a polgári állapotban meglehet bizonyos megfontolások mindegyiknek külön szabályt adhatnak a birtokláshoz való viszonyukban . . . " Ebben a stációban már csak a méreg ellen ható ellenméreg — a válás szabadsága marad meg a „természetes hajlamok" szerény támaszaként. A házasságtörés vagy akár a vérfertőzés „apológiája" inkább csupán a polgári életben, a polgári élet ellen fellázadt „természet" védelme, mint ezen élet támadása-„lerombolása". „A törvény volt vérfertőző — Phaedra ártatlan. *Mielőtt az embereket perbe fognánk, a törvények ellen kell pert indítanunk.*" (351. Az én kiemelésem — *L. M.)*

*

Ebből a normatív természetből nagyon keveset lehetett átmenteni az „empirikus" társadalmi tevékenységbe. Az 1793 április 24-i alkotmánytervezet a „De la Nature" filozófiájának „valóra váltása" akart lenni — de ennek időszerűtlen-irreális voltát „a dolgok ereje" hamar beláttatta. Saint-Just a demokratikus alkotmány — és a „kritikai attitűd" — felfüggesztésének napjaiban búcsút vesz a „törvényeket még nem ismerő régi Róma romjaitól" és „a Szépség képzetétől, mely nincs többé" (l'image de Beauté qui n'est plus — 259.). S persze nem lehet a vádlottak padjára ültetni a törvényeket az emberek perbefogása nélkül. Az első olyan konventbeli vádbeszédében, melyet már „köztársasági" vádlottak ellen mondott — a *girondisták* perében — még reflektál erre a dilemmára. „*De azt kell eldöntenünk, hogy a kereskedők vagy a katonák köztársaságát kívánjuk-e.*" És ezzel a döntésével ugyanannyira szembekerült a „tények", történelmi-társadalmi lehetőségek „dologi erejével", mint a „természeti harmóniá"-nak a „politikai vadság" nélküli helyreállításáról szóló legvadabb illúzióival — vagy a „köztársasági" bürokrácia népi ellenőrzésének késői tervezgetésével. „*Mert a döntés előbb van, mint a tény.*" (Lukács György)[46]

[46] „Utam Marxhoz", I, 216. (Magvető 1971.)

ISMERETTAN ÉS SZOCIOLÓGIA*

KISLÉGI NAGY DÉNES

I

Nagy vallásszociológiai munkájának bevezetésében Durkheim kifejti, hogy a vallási jelenségek vizsgálatának egyebek között az ismerettan szempontjából is van jelentősége. Minthogy felfogása szerint a vallások fő funkciója az egyénnek az őt parancsaival irányító, viszont a civilizáció adományaival megsegítő társadalomhoz való csatolása, a kollektív követelményeknek és értékeknek az egyénbe való beleoltása, azért a vallást mint a társadalmi létet szimbólumokban érvényre juttató jelenséget a társadalom alaptüneményének tartja, benne gyökereznek az emberi szellem különböző megnyilvánulásai, etika, jog, művészet, sőt formailag is a gondolkodást nagyrészt a vallás fejlesztette ki. Minden ítéletünk gyökerében a kategóriák, az idő, tér, okság stb. fogalmai állanak. Szellemi életünk eme legáltalánosabb keretei is a vallásban és a vallásból keletkeztek. Ha pedig a vallásos képzetek társadalmi képzetek, amelyek társadalmi realitásokat fejeznek ki: akkor a kategóriák is társadalmi tünemények, a kollektív gondolkodás eredményei. Ezt egyébként észlelni is lehet: próbáljuk például elképzelni az időt, elvonatkoztatva felosztásának módjától; időt, amelyben nincsenek percek, napok, évek stb. Alig lehet elgondolni. Márpedig az az organizált idő, amelyet az emberek mind egyformán gondolnak el, az az absztrakt és személytelen keret, amely létünket magában foglalja, kollektív szervezés eredménye. Így vagyunk a tér, az erő fogalmaival is, sőt talán még az ellentmondás fogalma is társadalmi feltételektől függ. Ámde ebben az esetben az ismerettan problémája új formában lép fel. Eddig a kategóriákra két elmélet létezett: egyik szerint minden tapasztalatot megelőznek, *a priori* adva vannak; a másik szerint a tapasztalatból erednek, ennek adataiból az egyén szerkeszti össze azokat. Az utóbbi magyarázat, az empiristáké, a kategóriák két legjellemzőbb tulajdonságáról, általánosságukról és szükségességükről nem tud számot adni. Honnan van, hogy a kategóriák vagy azok összessége: az értelem ránk erőszakolja magát, megtagadni nem lehet? A tapasztalatból eredő képzetek mindig csak egyéniek és szubjektívek, erre visszavezetni az értelmet annyi, mint a logikai élet valóságát, objektivitását tagadni. Az aprioristák legalább elismerik, hogy kétféle ismeretünk van és az értelemnek bizonyos hatalmat tulajdonítanak, amellyel a tapasztalaton felülemelkedni képes, a közvetlenül adotthoz még hozzáad valamit. De e sajátos hatalmat magyarázni nem tudják, legfeljebb némelyek feltételezték, hogy van az egyéni értelem felett bizonyos isteni értelem, amelyből az első kiömlik. E százados ellentétet szociológiai alapon ki lehet egyenlíteni; az empirikus tapasztalatok azok, amelyeket a dolgok közvetlen akciója okoz lelkünkben: ezeket az egyén

* Részlet a szerző „Émile Durkheim és iskolája" című filozófiai doktori értekezéséből.

pszichológiai természete teljesen megmagyarázza. Ellenben a kategóriák mindenekelőtt a kollektivitás állapotait fejezik ki, annak szervezési módjától, vallási, gazdasági stb. intézményeitől függnek. A kollektív képzetek óriási összeműködés eredményei, nemzedékek halmozzák fel azokban tudásukat. Ezért van az értelemnek hatalma az empirikus ismereteken felülemelkedni; az ember kettős lény, egyéni, amelynek alapja szervezetünk, hatásköre csekély, és társadalmi lény, amely bennünk a megismerhető legnagyobb értelmi és erkölcsi realitást, a társadalmat képviseli. A kettősség következménye, hogy a cselekvés terén az erkölcsi ideál visszavezethetetlen a hasznossági motívumra, a gondolkodás terén az értelem visszavezethetetlen az egyéni tapasztalatra. A kategóriák szükségszerűsége pedig onnan van, hogy az együttes élet szükségessé teszi a szellemi életnek éppúgy, mint az erkölcsinek, bizonyos egyformaságát. Ezért a társadalom teljes tekintélyével pressziót gyakorol tagjaira s aki a gondolkodás normáit nem fogadja el, azt nem tekinti embernek. A társadalom pedig bennünk is jelen van: innen az értelem sajátos tekintélye, amely okozza, hogy szuggesztióját bizalommal elfogadjuk.

De ha a kategóriák társadalmi állapotokat fejeznek ki, alkalmazhatók-e a természet egyéb részeire? Más területekre talán csak metaforice, konvenciók alapján terjeszthetők ki. Ám nem szabad felednünk, hogy a társadalom is a természetben van; lehetetlen pedig, hogy a természet leglényegesebb alapjában különbözzék az egyes területeken. Társadalmi eredetükből éppen nem következik, hogy alapfogalmainknak nem volna objektív értékük, ellenkezőleg éppen eredetük sejteti, hogy a dolgok természetében van alapjuk. Így a szociológiai ismeretelmélet egyesíti a két teória előnyeit hibái nélkül. A kategóriákat úgy tekinti, mint amelyekben az emberiség történelme van összesűrítve. Megérthetőségük végett ki kell szállnunk önmagunkból, s a történelem alapján kell keresnünk mibenlétüket.

A tudomány alapfogalmai vallásos eredetűek, tehát a vallás és a logika között is van összefüggés. Ebből pedig az következik, hogy a logikai életnek is a társadalmi élet a forrása. Csakugyan a logikai gondolkodás tárgya a fogalom, ennek alakulásában pedig a társas életnek is jut szerep. Jellemző tulajdonságai: míg az érzéki észrevételek örökös mozgásban vannak, folytonosan változnak, addig a fogalom mintegy az időn és levésen kívül álló, megjegecesedett. E relatív mozdulatlanság mellett egyetemes vagy legalább egyetemesíthető: egy fogalom nem az enyém, közös vagy közössé tehető a többi emberrel. Személyhez nem kötött képzet, mely által az emberi értelmek érintkeznek. A fogalom eme természete kollektív eredete mellett bizonyít. Egyébként a nyelv is, amely fogalmakat fejez ki, kollektív kidolgozás eredménye. De a fogalmak tartalma is emellett szól: alig van szó, amelynek tartalma nem terjedne túl személyes tapasztalataink keretén. A szóban egész tudomány van összehalmozva, amelyet nem is lehet teljesen elsajátítani; senki se ismeri még saját nyelvét se tökéletesen, nem tudja minden szó teljes értelmét. A fogalmak kollektív képzetek, amelyek nem az egyéni képzetek átlagát fejezik ki, hanem a társadalom tapasztalatait. S ezért járulnak hozzá oly nagy mértékben tudásunk gazdagításához: általuk vezetjük be eszméletünkbe mindazt az okosságot és ismeretet, amit a kollektivitás századokon át összehalmozott. Minden civilizációnak megvan a maga fogalmi rendszere. Ezzel a rendszerrel szemben az egyéni értelem olyan viszonyban van, mint Platón *νοῦς*-a az eszmék világával szemben: el akarja sajátítani, de ez az elsajátítás mindig tökéletlen. Mindnyájan egyénileg, saját módunk szerint látjuk az eszméket.

A logikai gondolkodás csak akkor vált lehetségessé, midőn a futó, érzéki tapasztalatból eredő képzetek fölött az állandó fogalmak világába jutott. Logikailag gondolkodni annyi, mint valamit személytelenül és sub specie aeternitatis gondolni. Az igazság jellemvonásai a személytelenség s az állandóság. Az ember nem könnyen jutott e magaslatra, a nyugati világban a görög bölcsekkel vált tudatossá. A felfedezés okozta gyönyörűséget fejezte ki Platón. A fogalmi gondolkodás a kollektív tapasztalatból ered, e fogalmak az egyéni intelligenciákra erőszakolják magukat s általuk válik lehetségessé, hogy az emberek egymást megérthessék. Ellenünk vethetnék, hogy a fogalmak feladata az is, hogy gondolkodásunknak a dolgokkal való megegyezését biztosítsák. De egyfelől még ma is aránylag kevés módszeresen megalkotott fogalmunk van, a nyelvből a legtöbbet bírálat nélkül, készen vesszük át, másfelől a legtudományosabban megalkotott fogalmak sem objektív értéküktől kapják tekintélyüket. Nem elég, hogy igazak legyenek, kell, hogy a közvélemény is elfogadja azokat. A logikai gondolkodás egykorú a társadalmi élettel; ha az ember csak egyéni érzékeire volna utalva, nem különböznék az állattól.

Ez elemzés alapján a kategóriákról jelzett hipotézisünket is megvilágíthatjuk. A kategóriák is fogalmak, tehát a kollektivitás művei. Egyébként mint a szellemek közötti megegyezés alapfeltételei, nyilvánvaló, hogy csak a társadalom által vált lehetővé kidolgozásuk. De ezek nemcsak társadalmi eredetűek, hanem társadalmi dolgokat fejeznek is ki, tartalmukat a társas lény különböző oldalai adják: a *nem* kategóriája az emberi csoporttól ered, az *időének* alapját a társas élet ritmusa, a *térét* a társadalomtól elfoglalt hely, az *erő* fogalmát és az *okság* kategóriáját a kollektív erő adja. Kétségtelen ugyan, hogy a viszonyokat, amelyeket e kategóriák kifejeznek, az egyéni eszméletben is megállapítjuk, de e személyes ismeretek nem adhatnák egy osztálynak, egy olyan keretnek eszméjét, amely az összes ilyenfajta dolgok csoportját egybefoglalja. Az összességnek (totalitásnak) kategóriája azonban éppen nem eredhet az egyéni eszméletből, e legáltalánosabb fogalmat csak a társadalom adhatta. E kategória a társadalom fogalmának absztrakt formája: a társadalom az egész, az összes dolgokat magába foglaló legfőbb osztály. Ez az alapja a primitív osztályozásoknak, amelyekben az összes létező dolgok ugyanazon keretekbe vannak foglalva, mint az emberek. Egyébként másfelől a kategóriák jelzette összefüggések csak a társaséletből által lehettek tudatossá: az egyedül levő egyénnek semmi szüksége se lenne a tér fogalmi képzetére, enélkül is tájékozódhatnék. De a társadalomnak szüksége van az egyének egymáshoz való viszonyának megállapítására, osztályozására; innen az öntudatos szervezés, osztályozás. E szervezés átmegy a helyre, amelyet az emberek csoportja foglal el, ez is szerveztetik; az ünnepek megtartása pedig a közös, szervezett időnek létét teszi szükségessé. Végeredményben a társadalom nem az az illogikus, szakadozott, szeszélyes lény, amilyennek azt gyakran látni szerették. Ellenkezőleg: a kollektív eszmélet a lelki élet legmagasabb formája, az egyéni eszméletek fölé emelkedve, a dolgoknak csak állandó és lényeges tulajdonságait látja, amelyeket közölhető fogalmakba foglal. Társadalmi eredete tehát éppen nem kisebbíti a logikai gondolkodás értékét. Természetes, hogy a társadalmi képzetekben is vannak szubjektív elemek, hogy a társadalom alkotta fogalmak sem egyeznek meg teljesen és rögtön a dolgokkal s csak a velük való közelebbi érintkezés által tisztulnak. Amily mértékben a társadalom kiterjed, látóköre tágul és a dolgok nem maradhatnak eredeti keretükben, sajátos, természetüktől függő elvek alapján kell azokat szervezni. Így nyer autonómiát a logikai organizáció. Mindebből

látnivaló, hogy a valóban emberi gondolkodás csak a történelem terméke: ideális határ, amely felé mindjobban közeledünk.

Az emberi tevékenység különböző módjai ugyanazon forrásból erednek, a tudomány és a valláserkölcs között nincs antinómia. Ezt érezte Kant is, amidőn a tiszta és a praktikus észt ugyanazon tehetség két különböző oldalaként mutatta be. A tudomány is, a morál is feltételezi, hogy az egyén saját szempontjain felülemelkedve képes személytelen életet élni. Racionálisan gondolkozni annyit jelent, mint olyan törvények alapján gondolkozni, amely törvények a gondolkozó lények egészére illenek; erkölcsösen cselekedni annyi, mint viselkedésünket olyan maximákhoz szabni, amelyek az akaratra ellentmondás nélkül, egyetemesen kiterjeszthetők legyenek. De Kant nem tudott megfelelni arra, hogy honnan van bennünk ez az egyénen felül álló egyetemesség? Minden misztérium elenyészik, ha a személytelen, a tiszta észben a kollektív gondolkodást látjuk. Van bennünk valami személytelen, mert van bennünk valami a társadalomból s mert a társadalom élete egyaránt magába foglalja a képzeteket és a cselekvéseket, e személytelenség kiterjed az eszmékre és cselekedetekre egyaránt. Egy társadalom a morális és fizikai erők óriási tömege: természetes, hogy az őt képező elemekre is visszahat, azokat a lét magasabb fokára emeli, átváltoztatja.

Ily módon a szociológia új utat nyit az embert tárgyaló tudományban. Eddig az egyén *finis naturae*-nak tekintetett. De elismerve, hogy felette egy másik lény áll, nemcsak nominális lény, hanem ható okok rendszere, az ember magyarázatának más módja vált lehetségessé. Mindazt, ami az egyénben felülmúlja az egyént, meg lehet próbálni eme supraindividuális realitásból származtatni, amely a tapasztalatban adva van: a társadalom.

II

M. Mauss a „L'Année sociologique" 1925. évi kötetében közzétette Durkheim kéziratban maradt munkáinak, közöttük egyetemi előadásainak listáját és sajnálkozva említi, hogy Durkheim egyik legérdekesebb előadássorozatának, a „Pragmatisme et Sociologie" címen az 1913—1914. tanévben meghirdetett kurzusnak a kéziratát hagyatékában nem találták meg. Felszólította volt hallgatóit, hogy esetleg meglevő jegyzeteiket bocsássák kiadásuk előkészítése céljából rendelkezésére. Ennek a felszólításnak többen eleget tettek, de feldolgozásukra akkor nem került sor és úgy látszik, a második világháború alatt elpusztultak. Csak sokkal később a véletlen két hallgató többé-kevésbé teljes jegyzetéhez mégis hozzájuttatta Durkheim szellemi hagyatékának kiadóit, és ezek felhasználásával A. Cuvillier szerkesztésében 1955-ben jelent meg Durkheim e posztumusz könyve. Én abban a szerencsés helyzetben voltam, hogy ezeknek az előadásoknak több mint felét 1914 január közepétől kezdve magam is végighallgathattam. Bár a jegyzetek felhasználásával a szociológusok számára lehetővé vált, hogy megismerjék Durkheim felfogását és bírálatát a pragmatizmus filozófiájáról és ennek kapcsán saját szociológiai ismeretelméletét, meg kell jegyeznünk, hogy a szükségképpen töredékesen lejegyzett szöveg és a mondanivalók vázlatos kifejtése magától értetődően elmarad azoktól a szabatosan és részletesen, írói művészettel megfogalmazott elemzésektől, amelyek Durkheim végleges formába öntött műveit jellemzik. Cuvillier is hangsúlyozza, hogy csupán egy, amennyire lehetséges, rekonstrukcióról

van szó. Bár a pragmatizmus filozófiája, ez a racionalizmus ellen intézett támadás, ma már, hogy úgy mondjuk, divatjamúlt szellemi áramlatnak tekinthető, a vele rokon, ma is aktuális törekvések miatt Durkheim kritikai fejtegetéseinek, főleg pedig ezek kapcsán kifejtett saját elméleti nézeteinek, úgy is mondhatnánk, szociológiai ismeretelméletének ma is megvan az érdekessége.

Durkheim, mint fentebb láttuk, „A vallásos élet elemi formái" című műve végén vázlatos ismeretelméleti fejtegetéseket ad, ezeknek mintegy a folytatásaként tekinthető ez az előadássorozat. Durkheim elfogadja a pragmatistáknak azt a megállapítását, hogy az igazság (vérité) nem valami megmerevedett, kész, hanem ellenkezőleg, élő és így változó, emberi dolog. De ahogy ezt az alapjában helyes gondolatot a pragmatizmus értelmezi, azzal mindenestül le is rontja: az igazság teljesen önkényesen változtathatónak tűnik, elveszti minden tárgyilagosságát. Többé nincsenek szükségszerű (nécéssaires) igazságok, amelyek elfogadása magától adódóan kötelező az értelemre.

Durkheim az első órán felveti a kérdést: miért tartja szükségesnek ezt a pragmatizmusról meghirdetett kurzusát és három okot hoz fel indokolására. Az első a tárgy *általános* érdeke: nyilvánvaló, hogy a hagyományos racionalizmus többé nem elégít ki bennünket és megújítást kíván. A második a nemzeti szempont: a francia gondolkozás lényegében racionalista, ennek tagadása az egész francia kultúrát veszélyeztetheti. Végül a harmadik a *filozófia* érdeke: a filozófia egész hagyománya felbomlanék, ha a pragmatizmus tanai igazaknak bizonyulnának. Mind a racionalizmus, mind az empirizmus azon alapszik, hogy bizonyos igazságok elfogadása szükségszerű, logikailag kötelező jellegű és ez az éppen, amit a pragmatizmus tagad. Miként a görög szofisztika, a pragmatizmus hívei is azt állítják, hogy mindennek mértéke az ember. Ezért kapta a „*humanizmus*" elnevezést is.

A tan először az amerikai Peirce-nél jelentkezik, kialakult formáját W. James, Dewey és az oxfordi Schiller művei képviselik. Durkheim szerint e filozófiát három aspektusából lehet jellemezni: 1. mint módszert, 2. mint igazságelméletet, és 3. mint az univerzum teóriáját. A módszer lényege, hogy minden koncepciót praktikus következményei szerint magyaráz. Kategorikusan szembefordul a régi, dogmatikus-racionalista felfogással, amely szerint az igazság a dolgok, a valóság puszta kópiája, eszmei képe, a szellem csak tükrözi, másolja a rajta kívül álló világot. E dogmatikus felfogás szerint az igazság vagy az érzékektől felfogva, mint az empirizmus állítja, vagy az észtől elgondolva, mint a racionalizmus véli, egyszerűen a külső valóság készen kapott leírása, mint ilyen, személytelen, ráerőszakolja magát az értelemre. A szellem nem is vesz részt az igazság megalkotásában, csak a másoló szerepét játssza. Mert ha saját aktivitását belevinné, azzal elrontaná, denaturálná a valóságot, önmagát fejezné ki, nem az igazságot. De mindezeken felül a hagyományos racionalizmus szerint az igazság befejezett rendszer, teljes, egyetlen, örök.

Ezzel a felfogással szállnak szembe a pragmatizmus filozófusai, mondván, hogy ha a szellem csak a valóság „látására" korlátozódik, az igazság csak a valóság mása, akkor minden haszon nélkül való. Bármilyen formát adjunk is az igazság kópia-teóriájának, elkerülhetetlenül felmerül az a kérdés is, hogyan tudjuk összehasonlítani a gondolatot a valósággal és így megismerni igaz voltát. A racionalista magyarázatokkal a logikai megismerés csődjéhez, egy „episztemológiai szakadékhoz" kerülünk. Hogy ebből a dilemmából

kijussunk, ahhoz az szükséges, hogy a gondolatot az élethez, az akcióhoz csatoljuk. Az intellektusnak nem lehet a feladata az érdeknélküli kontempláció, hanem az életet kell szolgálnia. A racionalista szellem a stabilitást, a nyugalmat keresi, holott a valóság folytonosan átalakulva, mindig újat teremt. A szellem maga ennek a folyamatnak nem csupán szemlélődő másolója, maga is hozzáadást, teremtést jelent. Sőt, az akcióhoz csatolva bizonyos értelemben magának a valóságnak a létrehozója. Az igazság éppúgy változó, hajlékony valami, akár a nyelv vagy a törvények. De a világ sem egyetlen összefüggő rendszer, James „a pluralistic universe"-ről beszél. Az univerzumról egyénenként különböző képünk lehet. A hiba a fogalmi gondolkodásból ered: a fogalom meghatározott, merev, szilárd valami, egyenesen antipódusa a mozgékony, élő, kusza képzetvilágnak. A fogalmakon alapuló logikai ítélet a valóságot szilárd elemekből összetettnek tünteti fel, holott minden dolog, ami létezik, nem kész, hanem készülőben levő.

A pragmatisták éppúgy, mint Bergson túl érzékenyek minden iránt, ami mozgás a dolgokban („ont une hyperesthésie pour tout ce qui est mobilité dans les choses"), hajlandóság van bennük arra, hogy a valóságot futó és homályos aspektusában mutassák be és a tiszta és szabatos gondolatot alárendeljék a dolgok zavaros aspektusának (l'aspect trouble des choses). (24.)

Végeredményben az *igazság* problémája három lényeges tételben foglalható össze: 1. az igazság emberi alkotás; 2. különböző és változó; 3. nem egy adott valóság puszta mása, kópiája, az emberi akció teremti meg. A gondolat, a reflexió akkor lép fel, mikor választani kell, mikor egy lény több megoldás lehetősége elé kerül. A gondolat funkciója tehát nem spekulatív, hanem praktikus: a cselekvés kezdete. Nem azért van, hogy egyszerűen másolja a valóságot, hanem, hogy változtasson rajta. Gondolat és valóság ugyanazon folyamatnak részei, a gondolat éppúgy az élet szerve, mint a többi szervek: eszköz, amely segíti az életet (innen a chicagói iskola elnevezése: *instrumentalizmus)*. Alanynak és tárgynak ugyanaz a valósága, megkülönböztetésük praktikus jellegű, csak funkcionális, nem pedig ontológiai rendű. Nem a szellem, nem is a dolgok az eredeti adottság, hanem a „tiszta tapasztalat". Az igazság bizonyos fajtája a jónak. A tudományos és erkölcsi igazság között csak fokozati, de nem lényegbeli a különbség. Egyetlen érték van: a *hasznosság*. A megismerés processzusának kezdetén az az eszme, amelyet igazolni kell, valami *teendőnek* az eszméje és ami a processzus végén van, az nem a végre meglelt tárgy szemlélete (mint a racionalizmusban), hanem mindig egy *akció*. Valaminek az igaz voltát kimutatni abból áll, hogy a cselekmény sikerül-e, meghozza-e a várt eredményeket. De honnan tudjuk azt, hogy az a végső cselekmény, amelyre az eszme indít, az-e, amely megfelelő? Erre James azt feleli, hogy általa a kielégülés (satisfaction) érzése támad fel bennünk. Ez a felfogás a szubjektivizmus lehetőségét nyitja meg. Egészben véve az igazság funkciója, hogy gazdagítsa létünket, éppúgy mint az egészség, gazdagság, erő és az életre vonatkozó processzusok elnevezései. A valóság maga is nagy részében emberi termék; létezhetik valamilyen ősi szubsztrátum, *ὕλη*, forma nélküli káosz, de ez nem a reális univerzum, amely a pragmatista számára plasztikus, minden formát felvehet, amelyet az emberi gondolat és akció ad neki. Íme a pluralizmus koncepciója: a világ formálható (malléable), mi „csináljuk" a világot akcióink által saját kényelmünkre, mint ahogy emberi termék, praktikus célú az igazság is. Az igazság konstrukciója (logikai processzus) és a valóság megalkotása (az akció processzusa) ugyanaz. De minthogy minden aktus személyi

jellegű, szükségképpen az igazság is az. Hogy ebből a személytelen igazsághoz juthassunk, ahhoz „a vélemények konsensusa" szükséges. Látnivaló, hogy a pragmatisták személytelen igazság magyarázatában szociológiai rendű értelmezéshez folyamodnak.

A pragmatizmus tulajdonképpen felújított formában az empirizmus rovatába sorolható. Elsősorban az absztrakt gondolat, az intellektualizmus és racionalizmus ellen fordul, szemben áll minden metafizikai dogmával, zárt rendszerekkel és csak a gyakorlati követelményeket tartja fontosaknak. Ha ezek után azt kérdezzük, hogyan alkalmazza tanait a speciális problémákra, azt látjuk, hogy erre kevés példát nyújt és nincs erkölcstana. Az egyetlen probléma, amelyet hívei pragmatista módszer szerint elemeznek, a *vallási*. James azt kérdezi, mi a vallás értéke és ő a belső, személyi vallásos élményt tartja alapvetőnek és értékesnek, nem pedig a teológiai rendszereket. A vallási élet is folyamatban élő, egyéni jelenség, amelynek öt gyökerét találhatjuk a tudatban: a láthatatlan érzelmét, a vallási optimizmust (bizalom, hit a boldogságban), ugyanakkor a vallási pesszimizmust (bűntudat, sóvárgás a megváltásért), a kétely és hit közötti ingadozást és végül a megtérést. A vallások igazságát is eredményei alapján kell megítélni. Legmagasabb képviselői a szentek, akiknek erényei az önfeláldozás, szeretet, lelkierő, a lélek tisztasága, az aszketizmus, végül az engedelmesség és szegénység. Bár ezek az erények a mai társadalmakban ritkák, mégis az a fontos szerepük van, hogy a szentek „a jóság teremtői"; és ebben rejlik a vallás gyakorlati termékenysége.

De igazak-e a vallások tanai? James szerint a vallásos tapasztalat arra tanít, hogy az ember benne olyan erő akcióját éli meg, amely felülmúlja őt. Isten egyike azoknak a kísérletileg megállapított erőknek, amelyek létüket empirikusan észlelhető hatásuk által tanúsítják. Nem is szükséges egyes számban beszélni Istenről, „a nép igazi vallása" mindig is a politeizmus volt. Az embert a miénkhez hasonló, de mégis tőle különböző szellemek veszik körül, magasabbrendűek, gazdagítani és erősíteni képesek életünket.

Ha ezek után Durkheim bírálatát nézzük a pragmatista filozófiáról, első megállapítása, hogy a történeti tanokkal túl szabadon bánnak, értelmezésük nélkülözi a pontosságot. De maga e filozófia tele van ellentmondásokkal: így azt mondják, hogy a tudat mint olyan nem létezik, másfelől azt, hogy a valóság a gondolat konstrukciója, mint azt az idealisták állítják. Epifenomenizmus és idealizmus pedig nyilván összeegyeztethetetlen filozófiai álláspontok. Mi tehát az, ami a pragmatista tanoknak bizonyos sikert hozott és érdemet ad? Az, hogy a klasszikus racionalizmus merevségét tette bírálat tárgyává és az igazságot formálhatónak, hajlékonynak tünteti fel. Valóban a klasszikus racionalizmus túl egyszerűen, mintegy isteni jelleggel bírónak fogta fel az igazságot, amely saját magából meríti teljes értékét. Így szükségképpen az emberi életnek fölébe kerül, nem számunkra, hanem önmaga számára van, szerepe, hogy magát szemléltesse, valóságos kultusz tárgya. Így a platóni bölcseletben. A klasszikus racionalista szemlélet szerint maga az *értelem* is kiesik a tudományos vizsgálódásból, annak mintegy fölötte áll. Hajlékonnyá tenni az igazságot annyit jelent, mint ezt az abszolút és szent jelleget venni el tőle, ezt a mozdulatlanságot, amely kivonja minden változás alól és így minden magyarázat alól is. A pragmatizmus érdeme, hogy az igazságnak és értelemnek visszaadja emberi jellegét és érdekét, analizálható és magyarázható jelenségekké teszi, belekapcsolja az életbe. És itt a párhuzam a pragmatizmus és *szociológia* között: az ember a történelem produktuma, mindazt, ami az

emberben van, az idők folyamán az emberiség alkotta. Az igazság is emberi produktum és ugyanez áll az értelemre: alapelvei, kategóriái a történelem folyamán jöttek létre. De a szociológia alkalmasabb e problémák megoldására, mint a pragmatista spekuláció, amely szubjektíve és egyénileg akar magyarázatot adni. Hogyan alakulhatott volna ki az értelem, ha a tapasztalat alapja csupán az egyén lenne? A szociológia számára igazság, értelem, erkölcs olyan időbeli folyamat eredményei, amely az emberi történelem egész leforgását felöleli.

Az emberek mindig elismerték, hogy az igazságban van valami, ami bizonyos tekintetben ránk kényszeríti magát, független saját érzékelésünktől. Egy ilyen egyetemes jelenség kell, hogy valami valóságnak feleljen meg. Az igazságnak a szellemünkre gyakorolt, kényszerítő hatását kell megmagyarázni tudnunk.

A pragmatizmus mellőzi azt a kettősséget, amely az egyéni és a kollektív tapasztalatból származó mentalitás között áll fenn. Viszont a szociológia ráirányítja a figyelmet arra, hogy minden, ami társadalmi jellegű, magasabb méltósággal bír, felsőbbrendű, mint az egyéni. Feltételezhető, hogy mind az értelem, mind az erkölcsiség mindig meg fogja őrizni ezt a magasabbrendű értéket, ami azonban nem áll útjában annak, hogy megmagyarázzuk.

A pragmatizmus helyesen látta, hogy nem lehet, miként azt a dogmatikus racionalizmus teszi, egyik oldalra helyezni az igazságot, a másikra a tévedést, hanem hogy a kettő összevegyül, a tévedések gyakran a történelem folyamán csupán az igazság megszületésének momentumai. A pragmatizmus szerint 1. az igazság nem lehet mozdulatlan és így megmásíthatatlan, mert a valóság sem az, innen az igazság változása az időben; 2. nem lehet egy, mert ez összeegyeztethetetlen a szellemek különbözőségével; innen a változás a térben. Ámde ahhoz, hogy az igazság változik az időben, azt kellene kimutatni, hogy egy tétel, amelyet jogosan igaznak tartottak egy adott időpontban, meghatározott körülmények között, ugyanez a tétel más időpontban és más körülmények között nem tartható igaznak, bár ugyanarra a jelenségre vonatkozik. De a pragmatizmus sem ennek, sem második tételének nem tudta bizonyítékát adni. Ellenben a szociológiai vizsgálódás bizonyos *relativizmust* tár fel: a fizikai környezet viszonylagos szilárdságot mutat, bár ez is alá van vetve a fejlődésnek, de az új a régiből nő ki, bizonyos értelemben benne van a régiben.[1] Ellenben a társadalom folytonosan változik, újjá lesz, nincs *egy* vallás, *egy* erkölcsiség, *egy* politikai rendszer, hanem különböző vallási *típusok*, erkölcsi típusok, politikai rendszerek vannak. Miért ne lenne ugyanígy a gondolattal is? A spekulatív és teoretikus gondolkozás éppúgy változik, mint a gyakorlat. A cselekvés elválaszthatatlan a gondolattól. Ezért változhat az igazság is, sőt erre szükség is van. Ha ma mások véleményét „tűrjük", ez a türelem a tudósé, az intellektuelé, aki tisztában van azzal, hogy az igazság szövevényes dolog és nagy annak a valószínűsége, hogy nem mindenki látja összes aspektusait. Mindez azonban nem gátolja abban, hogy úgy fejezze ki az igazságot, amint ő érzi.

A pragmatizmus az igazság változásait egyetlen szóval indokolja: az igaz, ami hasznos. Elmélete logikai utilitarizmusként jellemezhető. Ennek a megítélésére két dolgot kell szem előtt tartanunk: 1. az igazságnak mindig van bizonyos erkölcsi jellege, az emberek mindig meg voltak győződve arról, hogy *kell* ke-

[1] Cuvillier itt kételkedik a hallgató jegyzetének helyességében, emlékeztetve arra, hogy Durkheimre milyen hatással volt E. Boutroux filozófiája.

resniük az igazságot, az igazság tiszteletet keltő, erkölcsi hatalom, amely előtt a szellem kénytelen meghajolni. 2. Az igazság elől nem lehet elzárkózni, ránk kényszeríti magát. Ez az evidencia régi teóriája: az igazságból ellenállhatatlan világosság tör elő.

Az igazságnak ezt a két sajátosságát a pragmatizmus nem képes megmagyarázni. Éppúgy nem a személytelenséget, amely a pragmatizmus szerint csupán az eszmény lenne, amely felé az egyéni vélemények összehangzása visz. De mi határozza meg ezt a konvergenciát? A pragmatisták nem látták, hogy a közvélemény hatékonyságának alapja extra-individuális eredetű, ez pedig a pragmatista doktrína szerint nem lehetséges, minthogy szerintük minden emberi gondolat gyökerében az egyéni ítéletek állanak. De nem igaz az sem, hogy az igazság csupán az akció eszköze. A mitológiai hiedelmek, amelyekkel primitív társadalmakban találkozunk, spekulatív szükségletnek felelnek meg, gyökerükben a megértés intellektuális kívánsága rejlik. Alapjában véve már a *racionalista* szellem mutatkozik itt meg, igaz hogy szimplicista formában, de ez elég annak bizonyítására, hogy a *megértés szükséglete* egyetemes és lényegbevágóan emberi. Intellektuális szükségleteknek felel meg a *filozófia* is akár a görögöknél, akár később még a XVIII. században is. Ugyanígy a tudomány: e részt minél tovább haladunk, annál inkább elveszti a tudományos érdeklődés pusztán az akció felé fordulást. A tudományos szellem pontosan a pragmatistákkal ellenkező szemléletre helyezkedik. Az igazság keresése magáért az igazságért nem elszigetelt jelenség, nem is a gondolat eltévelyedése.

Dewey szerint a tudat és reflexió csak akkor támad fel, ha a gyakorlat szükségletei követelik. Mikor az élő szervezetekben megszakad az egyensúly, akkor felébred a tudat, az alany tudomást vesz a problémákról. Viszont a szokásoknál a tudat elalszik, mert haszonnélkülivé vált. A társadalomban is, míg egy politikai rendszer gátlás nélkül funkcionál, nem támad fel vele szemben a reflexió. Mindezzel szemben felhozható, hogy a gondolat és akció között antagonizmus állhat elő; megtörténik, hogy a tudat egyenesen gátolja a cselekvést: a zongorista hibázni fog, ha gondolkozik azon, mit kell tennie: aki keresi a szavakat, mikor szónokol, dadogni kezd stb. De fordítva az is megtörténik, hogy a cselekvés paralizálja a gondolatot. Sőt az elmélyült gondolkozó egyenesen megkívánja a cselekvéstől való tartózkodást („penser c'est de se retenir d'agir"). Innen a különbség a kétféle embertípus: a reflexió és akció emberei között. Minél magasabb formáit nézzük a gondolkodásnak, annál inkább kihangsúlyozódik az antitézis gondolat és cselekvés között.

A tudat szerepe nem az, hogy irányítsa egy lény viselkedését, amelynek a cselekvéshez szüksége van a megismerésre: szerepe, hogy *olyan lényt hozzon létre, amely nélküle nem léteznék.* A tudat nem pusztán olyan funkció, amelynek feladata a test mozdulatainak irányítása: a tudat a *magát megismerő szervezet*, és azzal, hogy az organizmus magát ismeri, az mondhatjuk, hogy valami új teremtődik. Egy lényt csupán akcióra redukálni annyit jelent, mint elvenni tőle azt, ami lényegét alkotja.

A pragmatizmus alaptévedése, hogy tagadja a tudat és következésképpen a megismerés sajátos természetét, de érdeme, hogy felvetette a kérdést: *hogyan kell megszerkesztődnie az igazság fogalmának?* Ma „igazságon" általában a tudományos igazságot értjük. De ezt megelőzték a mitológiák, olyan igazságok korpusai, amelyek a valóságot, a világot fejezték ki és elfogadásuk éppoly kötelező erővel nehezült az egyénekre, mint az erkölcsi szabályozás. Ezek a mitológiai magyarázatok mind társadalmi eredetű, kollektív képzetek, egy nép,

egy csoport termékei, ezért van kényszerítő jellegük, nagyobb lélektani energiájuk, betelepszenek az egyéni tudatokba. A mitológiai igazságok ellenőrzés nélkül elfogadott tételek összessége, ezzel szemben a tudományos igazságok olyanok, hogy igazolásnak, bizonyításnak vannak alávetve. A mitológiák létfeltételei voltak azoknak a társadalmaknak, amelyek hittek bennük, a primitív élet intellektuális egyértelműséget követel. Innen objektív és kényszerítő jellegük. De nyilván nem csupán a népek képzeletének a termékei, meg kell felelniük valamilyen valóságnak. És ez a valóság nem más, mint a társadalom, amely azonban nem szerezhet önmagáról tudatot a dolgokkal való kapcsolatok nékül. Innen származnak és erre szolgálnak a szimbólumok.

Mindez azt jelenti, hogy a mitikus képzetek tévesek a dolgokhoz való viszonylatukban, de igazak az alanyokhoz való viszonylatukban, akik gondolják őket. A tudományos igazságok ezektől különbözőknek látszanak, valójában azonban ezeknek is megvannak mindama tulajdonságaik, melyek által kollektív képzetekké lehetnek. A tudományos igazság éppúgy táplálja, megerősíti a kollektív tudatot, mint a mitológiák. Ez a funkciója Görögországban született meg: mind Szókratész, mind Platón számára az volt a feladat, hogy az egyéni ítéleteket egy nevezőre hozza, egyesítse. Ezt elemzi a „dialektikai módszer": egymással szembeszögezi a divergáló emberi ítéleteket, hogy kihozza azokat, amelyekben megegyezhetnek. A dialektika az első tudományos módszer az egyéni különbségek megszüntetésére, feladata, hogy az egyéni eszméleteket a személytelen igazságok felé fordítsa és megszüntesse a partikularizmust. A. Comte jól látta, hogy a „metafizikai korszak" óta, vagyis a kritikai szellem megjelenése óta többé nem alakulhatott ki közös társadalmi tudat. Ezért a tudománytól kell kérni azt a szellemi anyagot, amellyel ezt a közös, kollektív tudatot helyre lehet állítani. A tudományok azonban túl speciálisak, kell egy olyan tudomány, amely az egyes tudományok szintézisét adja: ez a filozófia. Az igazi filozófia azonban, jegyzi meg Durkheim, csak személyi lehet. Viszont a kollektív tudat magába fogadhatja és egységgé rendezheti a tudományos igazságokat: így alakul ki egy *népies* vagy *népszerű* filozófia, mindenki műve és mindenki számára van. És ebben a többi tudományénál nagyobb szerep jut a szociológiának. De Comte túl egyszerűen látta a szociológia feladatát, azt hitte, a három stádium tanával megalkotta az egész társadalomtudományt, holott, mint maga is elismerte, valamennyi között a szociológia a legkomplikáltabb tudomány. Nem is volt különösebb hatása a népi tudatra. Pedig az élet cselekvést kíván, a társadalom és tagjai nem várhatnak addig, míg problémáik mind tudományosan megoldódnak és nem lévén objektív ismeretük, csak belülről, érzelmeik által vezéreltethetik magukat. Vagyis olyan képzetek által, amelyek hasonlóak a régi mitológiai igazságokhoz. Az utóbbiakat az jellemzi, hogy egyhangúlag elfogadott képzeteket fejeznek ki, ezek minden kétely felett állók és az adja erejüket. Helyükbe a mai társadalom olyan formulákat tesz, amelyeket nem tartanak vallásosaknak, pedig éppúgy megvan a dogmajellegük: ilyenek a *demokrácia*, a *haladás*, az *osztályharc* stb. A tudományos szellem nem nyerhetett még teljes uralmat. De mindig is lesznek a társadalomban ilyen vallásos jellegű képzetek. Két tendencia egymás mellett: az egyik a tudományos, objektív igazságra törekvő, a másik a belülről észlelt, a mitológiai igazságok felé irányuló.

Ám ha eddig az igazságot személytelenként jellemezhettük, hogyan magyarázhatók az egyéni különbségek? Itt úgy áll a dolog, hogy a tudományos igazsággal megjelenik az *intellektuális individualizmus*. A valóság valójában

kimeríthetetlen, nemcsak egészében, hanem alkotó részeiben is. A megismerés minden területe végtelen sok szempont lehetőségét nyújtja, csak példaként említjük az élet és mechanikus mozgás, a statika és a dinamika, a determit nizmus és indeterminizmus, a fizikai és biológiai szemlélet ellentéteit, mind e szempontok következtében számos különböző, de egyaránt jogos szemlélet létezik, részigazságok, de összevegyülve a közös tudatban egymást kiegészítik. Így az intellektuális individualizmus távol attól, hogy az anarchia tényezője legyen, amilyen a mitológiai igazságok uralma korában lehetett, elkerülhetetlen tényezőjévé lesz a tudományos igazságok megalkotásának és az intellektuális temperamentumok különbözősége a személytelen igazság szolgálatába szegődik. Minél nagyobb lesz azonban az emberi társadalom, annál kevésbé lehetséges, hogy önmagáról egyetlen érzelem legyen benne: innen a különböző társadalmi áramlatok. Mindezeknek a következménye, hogy a *türelemnek*, a dolgok szövevényes voltának, a valóság gazdagságának, és ennélfogva a vélemények egyszerre szükséges és hatékony különbözőségének eszméjén kell alapulnia.

Az eddigi fejtegetésekből az is kiderül, hogy a spekulatív igazság funkciója a kollektív tudat táplálása. Valóban, az igazság nem csupán kifejezi a valóságot, hanem *hozzáad* valamit: az emberi világot. Ezáltal válik lehetővé a dolgok új rendje, nem kevesebb, mint a *civilizáció*.

Meg kell még vizsgálnunk a gondolat és valóság heterogeneitásának kérdését, mint azt a pragmatisták és Bergson állítják. Szerintük az igazság elemek szétválasztását jelenti, holott a valóság megkülönböztetés nélkül való, mintegy tömeg, részeit csak absztrakcióval választjuk el. A fogalom determinált, határolt, a fogalmak világa megszakított és megkülönböztetett világ, következésképpen heterogeneitás áll fenn a fogalmi világ és a valóság között.

Még erőteljesebb ez a különneműség, ha a mozgást, az életet akarjuk kifejezni. Ehhez szétbontás, elemekre váltás szükséges, ezek fix, szilárd elemek lesznek, ezek sorozata azonban sose fogja visszatükrözni a változás mobilitását, mint azt már Zénón is látta. Ámde abból, hogy a valóság folyamatos és osztatlan, szükségképpen következik-e az, hogy a különálló (distinct) csak a gondolat terméke? Az univerzumban nincs abszolutum, a teljes összevegyültség éppúgy lehetetlen, mint a teljes szeparáció. Magukban a dolgokban van már bizonyos viszonylagos diszkrimináció.

Ámde Bergson szerint az élet olyan egység, ahol nincs a többi részen kívül álló rész. De valójában minden kezdetben már benne van minden később különálló elem: így a monocellás lényekben az élet összes funkciói, az emberi foetusban a szervezet összes funkciói, a társadalmakban a vallás tartalmazza az összes, később különálló részeket, mítoszt, tudományt, poézist, gyakorlatilag a rítus az erkölcsiséget, jogot, művészetet. Minden valóság primitív formája mindenféle energia koncentrációja, a fejlődés pedig ezek szétválasztása. A bergsoni „élan vital"-lal szemben azt lehetne felhozni, hogy az anyagnak és életnek mint ellenséges erőknek a szembeállítása elfogadhatatlan. A dolgokban magukban megvan a distinkció szükséglete. Az élet nem is fejezhető ki csak a mozgással, a valóságnak van egy statikus aspektusa is.

A racionalistáknak azt vetették a szemére, hogy az igazságot mintegy a valóság fényűzésének tüntették fel, amelynek szemlélete az intellektuális egoista meddő öröme, emberi szempontból haszon nélkül való. Pedig a valóság kifejezésének nagyon is fontos funkciója van: ő alkotja a társadalmakat, bár éppen úgy elmondható, hogy maga is belőlük származik. Ha az igazság tár-

sadalmi dolog, ugyanakkor emberi is: felette áll az egyéni tudatnak, de ugyanakkor csak az egyének tudatában létezik, csak egyének által realizálódik.

Tegyük hozzá, hogy ugyanakkor, mikor az igazság emberi és társadalmi dolog, *élő* dolog is, belevegyül az életbe, mert annak a magasabb formájú életnek a terméke, amely a társas élet, de ugyanakkor feltétele is. Ebből ered kötelező jellege, tekintélye: Az igazság norma a gondolat számára, mint ahogy az erkölcsi eszmény norma a viselkedés számára. (*„La vérité est une norme pour la pensée, comme l'idéal moral est une norme pour la conduite."*)

KÍSÉRLET AZ EMBERI TEVÉKENYSÉG RENDSZERKÉNT VALÓ ELEMZÉSÉRE

M. KAGAN

1. A humán tudomány egész története során kutatott egy olyan mágikus szó után, amely megragadná az emberi lét lényegét, az ember létezésének értelmét, az élővilágban elfoglalt helyének sajátos voltát. Valóban, mit is tekintsünk az ember legfőbb differencia specifikájának a biológiai fejlődésben — az észt mint megismerő képességet? A nyelvet mint az érintkezés eszközét? Az eszközkészítés képességét? A vallási tudatot? Az öntételezést a játékban? A megújulásra törekvést? Az öntudat reflektáló erejét? A „szabadságra ítéltséget"? Mi az ember — ez a rejtelmes lény — zoon politikon? Homo sapiens? Vagy Homo faber? Netán Homo ludens? Így tépelődött a választ keresve a filozófiai gondolkodás — Arisztotelésztől Huizingáig és Teilhard de Chardinig.

Marx és Engels megtalálták a probléma megoldásának kulcsát. „Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk — írták „A német ideológiá"-ban. — Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor termelni kezdik létfenntartási eszközeiket . . . " (*Marx—Engels* Művei 3. köt. Budapest 1960. 23.)

Ily módon az ember az anyagi termelésben találta meg reális és objektíve kialakult önmeghatározását. De vajon kimerült-e ezzel a probléma lényege? Hiszen Marx és Engels ugyanitt azt is mondja, hogy az emberi termelés kezdettől fogva *társadalmi* termelés, vagyis hogy „előfeltételezi az egyének egymás közötti *érintkezését*" (Verkehr) (uo. 24.). Sőt, „A német ideológia" szerzői arra is felhívták a figyelmet, hogy „az emberek anyagi tevékenységébe és anyagi érintkezésébe" kezdettől fogva „közvetlenül bele van szőve az eszméknek, képzeteknek, a tudatnak a termelése", amely később elszakadt anyagi alapjától és átalakult önálló „szellemi termeléssé", az ideológia termelésévé (lásd uo. 32.).

Marx és Engels álláspontja szerint a munka nem az *egyetlen* megkülönböztető ismérve az embernek. Az embert ők *bonyolult rendszernek* tekintették, *amelyben egybeszövődnek és egymással kölcsönhatásba lépnek anyagi és szellemi komponensek, a természethez való viszony és az egymáshoz való viszony.* Ebben a rendszerben a munka az elsődleges, a meghatározó tényező szerepét töltötte be, de ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy az egész rendszer kizárólag a munkatevékenységre korlátozandó.

A marxista tudománynak ilyen módon feladata, hogy felépítse az adott rendszer elméleti modelljét, vagyis meghatározza, milyen összetevők *szükségesek* és *elégségesek* ahhoz, hogy ez a modell létrejöjjön, történelmileg tartóssá váljék és normálisan funkcionálhasson.

2. Az utóbbi években több szovjet filozófus tett kezdeményező lépéseket az ember tevékeny lényegéről szóló elmélet kidolgozására (lásd például „Az ember problémája a marxista filozófiában" című cikkgyűjteményt, Moszkva 1969.)

Az emberi tevékenység *lényegi* aspektusát azonban mint a „tárgyiasodás" és „tárgyiatlanodás" egységét vizsgálták; ami pedig a kérdés *morfológiai* aspektusát illeti, ezt csak futólag érintették, nem tették külön elemzés tárgyává. Például G. Batyiscsev fejtegetései során megjegyzi, hogy az ember tevékenysége „az aktivitás és az érintkezés azonossága" (id. cikkgyűjtemény, 96. és 101.); más helyütt azt írja, hogy a tevékenység „reális átalakító és eszmei átalakító folyamat" azonossága (uo. 105.); és így Batyiscsev, valahányszor nem sikerül különválasztania a tevékenység különböző oldalait, azonosságukat tételezi, mivel őt az emberi tevékenység *egészében* véve érdekli, nem pedig *strukturális tagoltságában*. Hasonló a gondolatmenete O. Drobnyickijnek is, aki nem annyira a szellemi tevékenység és az anyagi tevékenység, a megismerés és az alkotás közötti különbséget tartja lényegesnek, mint inkább azt, hogy ezek egymást kölcsönösen áthatva összemosódnak a „tárgyiasodás" és a „tárgyiatlanodás" egységes és amorf folyamatában (lásd uo. 222—224.).

Az élettevékenység valóságos folyamatában e tevékenység különböző formái *kölcsönösen összefüggnek egymással, egymásba fonódnak és tiszta formában nem léteznek*. A tudományos elméleti elemzés azonban éppen azért elemzés, mert szét tudja és szét kell hogy tagolja a reális egészet, fel tudja deríteni alkotóelemeit és az alkotóelemek kapcsolatának törvényszerűségét, vagyis az *egésznek a struktúráját*.

3. Az emberi tevékenység strukturális vizsgálata a filozófusoknál nem talált elismerésre, ám annál kevésbé tudják nélkülözni a pszichológusok és a szociológusok. *G. Batyiscsev* első cikke, „Az ember társadalmi-történelmi, tevékeny lényege" közzétételének évében („Voproszi Filoszofii", 1967, 3. sz.) jelent meg „Az ember és a társadalom" című cikkgyűjteményben (2. kiad. Leningrád, 1967.) *B. Ananyev* „Az ember mint szubjektum pszichológiai struktúrája" című cikke, s ebben röviden ismertette azt a koncepciót, amelyet röviddel ezután „Az ember mint a megismerés tárgya" (Leningrád, 1969.) című nagy monográfiájában fejtett ki. E koncepciónak az a lényege, hogy az embert három *„alapvető* társadalmi tevékenység, a munka, az érintkezés és a megismerés" szubjektumaként tekinti *(B. Ananyev:* Az ember mint a megismerés tárgya, 332.). Ez a felfogás támogatókra talált a szociológiában is (lásd *I. Kon:* „A személyiség szociológiája", Moszkva, 1969. 7.; magyar kiadása: „Az én a társadalomban", Kossuth Könyvkiadó 1969.), mivel az sokoldalú és úgy tűnik, eléggé teljes képet vázolt fel az emberi tevékenység struktúrájáról. Felvetődik a kérdés — *rendszerként* értelmezi-e tárgyát ez a koncepció.

E kérdésre nemmel kell válaszolnunk, mivel az adott felfogás szerzője, bár eléggé alaposan jellemzi a tevékenység mindhárom általa kiemelt fajtáját (lásd *B. Anenyev:* Az ember mint a megismerés tárgya, 318—322.), tisztázatlanul hagyja a következőket:

a) miért *éppen ezeket és csak ezeket* a formákat foglalja magában az emberi tevékenység struktúrája?

b) milyen e formák *összefüggésének logikája*, amelynek alapján egységes egész és — variabilitásuk ellenére — tartós rendszert alkothatnak, az emberi tevékenység rendszerét?

c) milyen összefüggésben van az emberi tevékenység felosztásának adott szintje e tevékenység differenciálásának *más szintjeivel?*

E kérdések megválaszolása nélkül az emberi tevékenység struktúrájának B. Ananyev által ajánlott értelmezése csupán hipotézis marad, amely filozófiai-elméleti megerősítésre vagy cáfolatra, illetve korrekcióra szorul.

Szerintünk a legmegfelelőbb az utolsó következtetés, amelyből kiindulva az adott modell alapjában véve igaz és helyes, de elméletileg pontosabban fogalmazandó és alapozandó meg.

4. Ha B. Ananyev, A. Vigotszkij, O. Drobnyickij, E. Iljenkov, A. Leontyev, Sz. Rubinstein nyomán a tevékenység szubjektumaként értelmezett ember fogalmából indulunk ki, akkor ez a tevékenység a *szubjektum* és *objektum viszonyainak* elméleti síkján bontakozik ki előttünk. Bizonyára lehetségesek (és sok esetben szükségesek is) a tevékenység elemzésének más síkjai — például az alkalmazott eszközök jellegétől, a technológiától, a célirányosságtól stb. függően; a *kiindulási szint* azonban mindig a strukturális elemzésnek az a szintje, amelyen a tevékenységet a szubjektum—objektum viszonyok síkján tekintjük.

Egyelőre megmaradva a merőben elvont fejtegetés szintjén, vonjuk le azt a következtetést, hogy az emberi tevékenység lehet egyrészt a *szubjektum aktivitása*, amely vagy az *objektumra*, vagy a *szubjektumra* irányul. Másrészt, maga ez az aktivitás lehet *gyakorlati*, amely tehát a tárgynak, amelyre irányul, reális létét érinti, és *visszatükröző, szellemi*, amely a reális tárgyat érintetlenül hagyja és csupán eszmei műveleteket végez vele.

Vizsgáljuk meg az ebben a rendszerben adódó lehetőségek mindegyikét s közben állandóan ellenőrizzük, megfelel-e az elméleti dedukció a dolgok valóságos helyzetének.

5. Az itt adódó első elvi lehetőség *a szubjektum gyakorlati tevékenysége, amely az objektum megváltozásában, átalakításában és a tárgyból mint adott nyersanyagból egyfajta új tárgy létrehozásában fejeződik ki.* Ezt a tevékenységet rendszerint munkának nevezik, és ezzel a megjelöléssel szerepel B. Ananyev koncepciójában is. Ismerjük el azonban, hogy ez a megjelölés nem eléggé szigorú és csak feltételesen fogadhatjuk el — pontosabb lenne itt az ember *gyakorlati-átalakító* tevékenységéről beszélni, mivel:

a) B. Ananyevvel egyetértésben ehhez a tevékenységfajtához soroljuk az aktivitásnak azokat a formáit is, amelyek magának az embernek az átalakítására irányulnak, amennyiben az ember nemcsak szubjektuma lehet a munkának, hanem *objektuma* is. Ha a szubjektum—objektum viszonyok rendszerében a szubjektum elveszíti spontán és célirányos aktivitását, és más szubjektum ráhatásának az objektumává válik, akkor *ugyanazon munkatevékenység* különös változatával van dolgunk, nem pedig valamilyen újabb és specifikus tevékenységfajtával. Például a munkás és a pedagógus munkája közötti különbségek vitathatatlanul nagyon lényegesek, de ezek mégiscsak alárendeltek, faji jellegűek a munkának mint általánosabb nemfogalomnak a tulajdonságaihoz képest. Ebben az értelemben az egész nevelő, irányító, társadalomszervező tevékenység speciális *munkának* tekintendő. „Az emberek irányítása az egyik legbonyolultabb és legfontosabb faja a munkának" *(B. Ananyev:* Az ember mint a megismerés tárgya, 319.). Nem minősíthető azonban munkának az emberek *forradalmi-gyakorlati* tevékenysége, bár ez is, miként a munka, az aktuális lét átalakítása;

b) Még lényegesebb az a körülmény, hogy az ember átalakító tevékenysége *kettős jellegű* — anyagi és szellemi, reális és eszmei. Az első esetben a termelési, forradalmi, pedagógiai, irányító gyakorlat legkülönfélébb változataival van dolgunk, a másodikban — a képzelet „munkájával"; a képzelet produktív-alkotó képessége lehetővé teszi az adott dolog eszmei átalakítását, reális emberi cselekedetek terveit megalkotva (az adott esetben teljesen közömbös, hogy

ezek megvalósulnak-e vagy sem). Ennélfogva a szubjektumnak az objektumhoz való viszonyában elvileg ugyanazon típusú aktivitással van dolgunk, mint a munka szférájában, vagy más szóval, a reális gyakorlati átalakító tevékenység egyfajta *szellemi megkettőzésével* — ezért is nevezte Marx ezt a tevékenységet „e világ gyakorlati-szellemi elsajátításának".

Az egész átalakító, gyakorlati és gyakorlati-szellemi tevékenység formulájaként joggal alkalmazzuk az $S \rightarrow O$ kifejezést, ahol az „S" az embert mint szubjektumot jelöli, az „O" pedig bármely tárgyát, anyagit vagy szellemit, természetit vagy társadalmit, amely a szubjektum ráhatásának eredményeként valóságosan vagy eszmeileg megváltozik.

6. A szubjektum—objektum viszonyok rendszerében a második lehetséges szituáció *a szubjektumnak egy másik szubjektumra irányuló aktivitása, amikor is azt nem változtatja objektummá, hanem éppen mint szubjektumra irányul.* Ez azt jelenti, hogy ez esetben az emberi tevékenység *egyenrangú értékek*, szubjektumok *kölcsönhatása* (ha ebben a kölcsönhatásban objektumok is részt vesznek, akkor csak közvetítő szerepet töltenek be). A tevékenységnek ezt a típusát *érintkezésnek* nevezhetjük, és formulája az $S—S_1$.

Aligha indokolt itt olyan megszorítást tenni, hogy az emberek érintkezése társadalmi jelenség, hogy ez elvileg különbözik az állatok érintkezésétől és hogy szorosan összekapcsolódik a munkával, amelyet mint társadalmi tevékenységet közvetít. Mindezek — a marxizmus rég ismert igazságai, s utalva rájuk csak annyit jegyzünk meg, hogy az átalakító tevékenységhez hasonlóan az érintkezés gyakorlatának belső felépítése is *kétrétegű;* mindenekelőtt jelenti egyének anyagi érintkezését, akik a termelés folyamatában, az emberi nem újratermelése és a forradalmi gyakorlati tevékenységek folyamatában egyesültek; másodsorban jelenti a *szellemi érintkezést*, intellektuális-emocionális információk cseréjét. Ebben az esetben a gyakorlati-szellemi tevékenység különleges válfajával van dolgunk, olyan értelemben, hogy a *szellemi* értékek cseréje nem parapszichológiai, hanem reális *gyakorlati* aktus. Az emberek érintkezése, akármilyen konkrét formában valósul is meg — intellektuális beszélgetés vagy métázás formájában —, csak a szubjektumok gyakorlatilag (valamely jelrendszer segítségével) realizált kölcsönös kapcsolataként lehetséges. „Míg a munkafolyamatban — von igen találó párhuzamot B. Ananyev — az ember és a munka tárgya közötti kölcsönhatás mechanizmusa a munkaeszköz, addig az érintkezés folyamatában az emberek közötti kölcsönhatásnak ez a mechanizmusa a jel, helyesebben a jelrendszer" *(B. Ananyev:* Az ember mint a megismerés tárgya, 319.). Szemiotikai rögzítés nélkül — tehát adott jelző-jeleszközökkel, vagyis anyagi tárgyakkal végzett gyakorlati műveletek nélkül — mindenféle érintkezés elképzelhetetlen, bármennyire szellemi legyen is az, tartalmát tekintve.) Ezért a jelrendszerek olyan sajátos képződményeknek tekintendők, amelyeknek célja az emberi érintkezés gyakorlatának szolgálata.

7. Áttérve a szubjektum—objektum viszonyok tükrözési formáinak a vizsgálatára, itt elsősorban a szubjektum *megismerő* tevékenysége áll előttünk. Itt is — a gnoszeológia elemi tételeinek ismételgetése nélkül — csupán röviden összefoglaljuk az adott tevékenységi típusnak azokat a sajátosságait, amelyek elemzésünk szempontjából a legfontosabbak.

a) A megismerés a szubjektum tudatán kívül és tőle függetlenül, a vele való kapcsolat nélkül létező objektív valóság tükrözésének folyamata. Ennek megfelelően a megismerés formulájának az $S \leftarrow O$ formulát tekinthetjük (ha a megismerés tárgya az ember, akkor egyszersmind *szubjektumból objektummá*

válik). Ez nemcsak azokra a nyilvánvaló szituációkra vonatkozik, amikor megismerésünk tárgya valaki más, hanem olyan sajátos szituációkra is, amikor önmagunkat ismerjük meg, hiszen az önmegismerés folyamata elengedhetetlen feltételként megköveteli a megismerő „személyiségének megkettőzését", mivel egyidejűleg kétféle szerepet kell betöltenie — a megismerés szubjektuma és a megismerés objektuma szerepét. A szubjektumnak ez az objektivizálódása, amikor a megismerés tárgyává lesz, teljesen analóg azzal az esettel, amelyről az embert a munka tárgyaként vizsgálva beszéltünk.

b) A gyakorlati tevékenységhez és az érintkezéshez hasonlóan a megismerő tevékenység is *két szinten* bontakozik ki: az elsőt nevezhetnénk *gyakorlati megismerésnek*, a másodikat *specializált* megismerésnek. Az első esetben a megismerő tevékenységet abban a formájában tekintjük, amelyben közvetlenül beleszövődik a gyakorlati tevékenységbe és ezért *elválaszthatatlan* tőle. A második szinten a megismerés a speciálisan vele foglalkozó emberek különleges *szellemi tevékenységeként* áll előttünk.

c) A szubjektum megismerő tevékenysége voltaképpen szellemi tevékenység, bár az anyagi gyakorlat szükségletei inspirálják és azt is szolgálja, amennyiben végső soron sajátos termelőerővé válik. Ezért a tudásnak, ismeretnek ahhoz, hogy az emberek gyakorlati tetteiben testet öltsön, *materializálódnia* kell. Ami materializálódásának eszközeit illeti, ezek elsősorban *szemiotikai* jellegűek — ide tartoznak a természetes nyelv és a különféle mesterséges nyelvek —, másodsorban *tárgyi-technikai* jellegűek (lásd *B. Ananyev:* Az ember mint a megismerés tárgya, 321.). A pontosság kedvéért azonban tegyük hozzá, hogy a materializáció két eszközének *egyike sem természeténél fogva speciálisan gnoszeológiai*. Ellenkezőleg, a szemiotikai eszközöket, mint láttuk, az érintkezés szükséglete szülte, a tárgyi-technikai eszközöket pedig a munka szükségletei. A megismerő tevékenység sajátos igényei kétségtelenül szükségessé tették sok szemiotikai és tárgyi-technikai eszköz módosítását, például sajátos gépi nyelvek vagy speciális laboratóriumi készülékek megalkotása útján; egyébként elvileg bármely kód felhasználható az érintkezés szférájában és bármely készülék, műszer az ipari termelés szférájában. Ez azt jelenti, hogy a megismerés maga nem hoz létre saját materializációs eszközöket, azon egyszerű oknál fogva, mert kognitív értékű információk szerzése nem öncél, hanem a gyakorlati tevékenység tökéletesítésének útja; ez pedig szükségessé teszi, hogy az adott információ az érintkezés folyamatában elterjedjen a társadalmi termelés résztvevői között. Éppen ezért a megismerésnek olyan nyelven (vagy nyelveken) kell „szólnia" az emberekhez, amelyen az érintkezés megvalósulhat, a megismerő tevékenység eredményeit pedig alkalmazniuk kell az embereknek a gyakorlati-alkotó tevékenységben.

8. A megismerés műveletei azonban nem merítik ki a szellemi tükrözésnek és a valóság elsajátításának azokat a lehetőségeit, amelyeket a szubjektum—objektum viszonyok rendszere magában foglal. Amikor Marx rámutatott arra, hogy a világ elsajátításának megismerő-elméleti módja mellett létezik egy másik, a „gyakorlati-szellemi" mód is, a tudat tevékenységének művészi és vallási formáira utalt. Ez azt jelentette, hogy a tudományhoz az egyik vonatkozásban közel álló művészet egy másik vonatkozásban a valláshoz közelít, mivel a tudat ezek alapjául szolgáló gyakorlati-szellemi tevékenysége *nem megismerő*, hanem valamilyen *más célt* követ. Marxnak ezt a következtetését sokáig nem értékelték kellően filozófusaink, mivel nem felelt meg a tudat és a megismerés, a tükrözési elmélet és az ismeretelmélet, a társadalmi tudat-

formák és az ideológia nálunk hosszú éveken át uralkodó azonosításának. Csak 1965-ben, az értékelmélettel foglalkozó tbiliszi szimpozion egyik előadásának szerzői *(O. Bakuradze, O. Dzsiojev, N. Csavcsavadze)* tették Marx idézett gondolatát a megismerő és az axiológiai tudat megkülönböztetésének alapjává (lásd Az értékek problémája a marxista—leninista filozófiában címmel tartott szimpozion programja és előadói tézisei. Tbiliszi 1965. 15.), ámde néhány szovjet filozófus ezek után is más alapokon igyekezett felépíteni az értékelméletet, s nem akarta észrevenni az embernek a valósághoz való axiológiai viszonyában a *tudati tevékenység sajátos formáját, amely dialektikus összefüggésbe hozható megismerő tevékenységével.*

Egyébként a kérdés ilyen felvetésére nemcsak Marx adott alapot, hanem Lenin is; elég ha csak a gyakorlat *kettős* jelentőségére vonatkozó, elvi fontosságú következtetésére emlékeztetünk, eszerint a gyakorlat megjelenik „mind az igazság kritériumaként, mind pedig olyan tényezőként, amely gyakorlati meghatározója a tárgy kapcsolatának azzal, amire az embernek szüksége van" *(Lenin:* Mégegyszer a szakszervezetekről. Művei 32. köt. Szikra 1953. 87.).

S valóban, a gyakorlat a segítség két fajtáját igényli a tudattól: az ismeretekkel való megalapozását és a *céltételezés* általi *ösztönzését.* És ennek az eredménye az, hogy az emberi pszichikumban az állati ösztönök helyét két különböző (bár természetesen egymással szorosan összefüggő és köcsönhatásban álló) mechanizmus foglalta el: az egyik *az objektumok közötti* összefüggés *szubjektum általi tükröződésének* már ismertetett mechanizmusa, a *másik az objektumnak magának a szubjektummal való kapcsolatát visszatükröző tevékenység* mechanizmusa. Ez a mechanizmus a tudat értékorientációs tevékenysége,[1] amelynek formulája $S \leftrightarrow O$ lehet, mivel az objektum *a szubjektumhoz való viszonyában* tekintve az érték hordozója lesz, az értéket konstatáló értékelés pedig a *szubjektum viszonya az objektumhoz.*

Nincs módunk ehelyütt a marxista axiológia kiinduló tételeinek alapos elemzésére, és arra, hogy kifejtsük álláspontunkat abban a vitában, amely e témakörben immár egy évtizede folyik, kezdve a témával kapcsolatos első könyvnek, *V. Tugarinov* „Az élet és a kultúra értékeiről" című művének (Leningrád 1960) megjelenésével és befejezve *I. Narszkij* „Érték és hasznosság" című cikkével („Filoszofszkije nauki" 1969. 3. sz.). A most folyó kutatások érdekében azonban az elmondottakat a következőkkel kell kiegészítenünk:

a) A tudat értékorientációs tevékenysége éppúgy nélkülözhetetlen és lényegi, mint megismerő tevékenysége: az egyik a lét *értékét,* a másik meg az igazságot tárja fel az ember számára. A tudattevékenység e két formája szerepét, arányát tekintve lehet kisebb vagy nagyobb mind a különböző korokban, a különböző osztályoknál és társadalmi csoportoknál, mind a különböző egyéneknél — életük különböző szakaszaiban is, elvileg azonban azonos nagyságrendűek és egymással összefüggésben tekintendők, mivel az ember szellemi tevékenységének *egyik keresztmetszetét* adják, amelyben *egymást kiegészítő alrendszerekként* kell vizsgálnunk őket.[2]

[1] Az „értékorientációs tevékenység" fogalmát itt nem abban a szűkebb értelemben használjuk, mint a szociológusok, amikor a személyiség értékorientációiról beszélnek (lásd például „A személyiség és értékorientációi" című munkát *V. A. Jadov* és *I. Sz. Kon* szerkesztésében, Moszkva 1969.), hanem tágabb filozófiai-axiológiai értelemben, a tudatnak azt a képességét értve rajta, hogy értékviszonyt konstituál a világhoz.

[2] Teljes mértékben egyetértünk a kérdés olyan felvetésével, amelyet *I. M. Popov* „Az ismeretek rendszere és az értékek rendszere" című előadásában fejtett ki az 1969 novemberben Ogyesszában tartott rendszer-kutatási szimpozionon. Ebben az előadásban

Ebből az következik, hogy *az ismeretelmélet nem esik egybe a tükrözési elmélettel*, amint nálunk általában gondolják, hanem *ez utóbbinak egyik fejezetét alkotja, az értékelmélettel egy sorban.* Következik ebből, továbbá, hogy megalapozatlan az axiológiának az a végletesen kitágított értelmezése, amely értékorientációt tulajdonít az állatoknak és növényeknek (pl. *V. Vaszilenko* koncepciója), csakúgy mint a végletesen leszűkített értelmezése, amely kizárja belőle az utilitárius és az anyagi értékeket (pl. *I. Narszkij* koncepciója). Következik ebből végül, hogy jogosulatlan B. Ananyev eljárása, amikor az értékorientációt a szubjektum tevékenységének *más síkjára* helyezi, mint amelyen *a megismerés, az érintkezés és a munka* van.

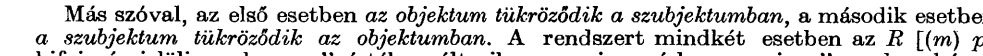
b) A szubjektum értékorientációs tevékenysége — hasonlóan megismerő tevékenységéhez — két analóg szinten bontakozik ki: a mindennapi tudat szintjén, ahol az értékelések magában a gyakorlati tevékenység folyamatában formálódnak ki, és ahol minden egyén kialakít ilyen értékeléseket, mindenekelőtt *személyiségi vonatkozású tartalmakkal*, és az *ideológusok specializált tevékenysége* szintjén, ahol az értékek meghatározása már nem személyiségi tartalmak alapján történik, hanem abból a szempontból, hogy az objektumnak milyen *objektív jelentősége van* a társadalom, az osztály, a nemzet és más társadalmi csoportok számára.

c) Az értékelési rendszerek kidolgozása természetesen szellemi tevékenység, de — a megismeréshez hasonlóan — nem nélkülözheti a materializáció eszközeit, amelyek révén az egyén világnézete társadalmi vívmánnyá válhat és ily módon befolyásolhatja a társadalomban kiépülőben levő (vagy hanyatló) értékrendszert. Ezeket az eszközöket az értéktudat, hasonlóan a megismeréshez azokban a *jelrendszerekben* találja meg, amelyek az emberek közötti érintkezést szolgálják, — a természetes nyelvben, a különböző művészetek nyelvében, szertartásokban, játékokban, végül a „reális élet nyelvében", az emberi magatartásban; másfelől ezeket az eszközöket az értéktudat — csakúgy, mint a megismerés — az alkotó-gyakorlati tevékenységből meríti, csakhogy nem azokból az ágazataiból, amelyek felé a megismerés fordul, vagyis nem a termelőmunka gyakorlatából, hanem a *szociális-organizációs* munka gyakorlatából: ilyen módon az emberek által létrehozott társadalmi intézmények, szervezetek a politikai, vallási, etikai, esztétikai *értékekről alkotott képzetek kifejezőivé és hordozóivá* válnak. Amíg tehát a megismerés a *tudományos* tevékenységben ölt testet, az értéktudat az *ideológiai* tevékenységben, felhasználva ennek mind elméleti, mind pedig szociális—organizációs eszközeit.

9. Összegezve az eddig elmondottakat, levonhatjuk azt a következtetést,

---

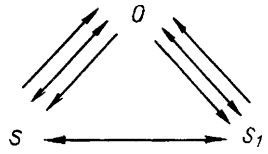
kimutatta, hogy ha az ismeretet és értéket a rendszerképző tulajdonságoknak, illetve rendszerképző viszonyoknak mint ilyen vagy olyan rendszert konstituáló fő tényezőnek *A. I. Ujemov* által kidolgozott értelmezése alapján vetjük egybe, kitűnik, hogy mindkét esetben szubjektum és objektum kapcsolatával van dolgunk, de ez a kapcsolat mindegyik esetben sajátos lesz:



Más szóval, az első esetben *az objektum tükröződik a szubjektumban*, a második esetben *a szubjektum tükröződik az objektumban.* A rendszert mindkét esetben az $R\ [(m)\ p]$ kifejezés jelöli, csak a „p" értéke változik: a megismerésben az „igaz" rendszerképző tulajdonságról van szó, az értéktudatban pedig a „magatartás-szabályozó" rendszerképző tulajdonságról.

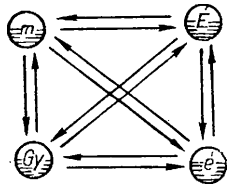
hogy az emberi élettevékenység empirikus anyaga megerősíti e tevékenység *négy fő megnyilvánulására* vonatkozó hipotézisünket, amelyet tisztán logikai, deduktív úton fejtettünk ki. E dedukció értéke pedig abban rejlik, hogy a tevékenység általunk vizsgált négy típusa már nem esetleges halmazként áll az elméleti vizsgálódás előtt, hanem *rendszerként, amelynek megvan a maga struktúrája és amely a maga alkotó komponenseit olyan alrendszerek jelentésével ruházza fel, amelyek szükségesek és elégségesek ahhoz, hogy az emberi tevékenységet a maga teljességében és egész voltában megértsük.* A szubjektum—objektum viszonyok rendszerében ugyanis az általunk vizsgált négy viszony *kimeríti* e rendszer lehetőségeit és egyben *kiegészíti, feltételezi és közvetíti* egymást.

A négy tevékenységtípus jelölésére használt formulákat egyesítve, következtetésünket az alábbi módon szemléltethetjük:



1. ábra

A tevékenység e négy típusa zárt láncot alkot, amelyben mindegyik láncszem kapcsolódik a többi láncszemekhez; éppen ezeknek az összefüggéseknek a logikája adja az adott rendszer rendszerképző erejét. Ezeket az összefüggéseket a lehető legrövidebben megfogalmazva, azt mondhatjuk, hogy az ember munkagyakorlata hívja életre a megismerésnek, a céltételező értékorientációnak és a kollektív munkában részt vevő emberek érintkezésének szükségletét; ugyanakkor magának a munkának nélkülözhetetlen feltétele a szociális érintkezés, a megismerés és az értékorientációs céltételezés. És így tovább. Az összefüggéseknek ezt a logikáját az alábbi sémával jelölhetjük:



2. ábra

10. E négy tevékenységtípus kölcsönös feltételezettségének és összekapcsoltságának fontos bizonyítéka, hogy *mind a négy* tevékenység embrionális formában jelen van az állatvilágban. A hangyák, a méhek, a madarak vagy a főemlősök gyakorlati cselekvéseit (a munka állati formája) az érintkezés (természetesen a maga biológiai, preszociális formájában) közvetíti, amely primitív jelző—nyelvi rendszerek segítségével valósul meg — orientációs—kutató reflex (egyfajta „megismerési ösztön") révén; a környezethez való kiválasztó viszony mint a szervezetre nézve hasznos és káros hatásokra való reakció (az értékorientáció előformája) révén. Ennek megfelelően az antropogenezis folyamatában nem egyedül a munka emeli ki a homo sapienst az állati állapotból. Vajon nem abszurd feltételezés lenne, hogy az ember a munkában már szert tett az új minőségre, de minden egyéb vonatkozásban még hosszú időn át állat maradt? Hiszen a munkának ez az új minősége — valóban emberi

jellege — éppen abban rejlett, hogy eredendően *társadalmi* munka volt, azaz elválaszthatatlanul összekapcsolódott résztvevőinek szociális érintkezésével; hogy *célirányos* munka volt, azaz az értékek valamely rendszere szabályozta; hogy *tudatos* munka volt, azaz tárgyának és a cselekvés módjának megismerésén alapult. És valóban, vajon Marx a sajátosan emberi munkának nem éppen ezt a sokrétűséget és rendszer-jellegét hangsúlyozta a „Tőké"-ben, amikor az ember tevékenységét megkülönböztette az állatok tevékenységétől? Nekünk tehát arról a történelmi folyamatról kell beszélnünk, amelynek során (s az, hogy ez egy, kettő vagy több ugrás formájában ment végbe, más kérdés, amelyet itt egyáltalán nem érintünk) *a biológiai élettevékenység egységes egész rendszere* átalakult a *szociális emberi tevékenység egységes egész rendszerévé*, nem pedig egyfajta kronológiai egymásutániságról, mintha az állat tevékenysége rendre „kiegészült" volna először az első (munka), azután a második (szociális érintkezés), majd a harmadik (megismerés) stb. emberi tulajdonsággal.

11. Ugyanígy az ontogenezisben az egyén kialakulása-formálódása nem egyéb, mint a szocializációnak *éppen a tevékenységtípusok rendszerében* megvalósuló négy irányú folyamata, bár az egyes irányok szerepének aránya változik az ember fejlődésének különböző szakaszaiban (pl. a munka szerepe a gyermeknél és a felnőttnél stb.). Ennek a változékonyságnak az a magyarázata, hogy az adott rendszer *dinamikus*, vagyis megvan az a képessége, hogy egységes egész voltának megtartása mellett, különböző állapotokat vegyen fel, az alrendszerei közötti viszony változásától függően. Például a munkás, a tudós, a pap stb. tevékenységében más és más tevékenységtípusok töltenek be domináns szerepet, s ennek megfelelően lényegesen eltérő az adott egyén élettevékenységének egész struktúrája. Hasonlóképpen, az emberiség történelmében is lényegesen változik egy-egy tevékenységtípus szerepe, jelentősége, pl. a munka és a megismerés kapcsolata más mondjuk az ősközösségi társadalomban, mint a mi korunkban. A kommunizmus célja a *tevékenységtípusok maximális egyensúlyának, harmonikus viszonyának* megteremtése, az adott rendszer fejlődésére az antagonisztikus osztálytársadalmakban jellemző torz egyoldalúság leküzdése. Ez határozza meg azt a nevelési programot, amelynek célja a sokoldalúan és harmonikusan fejlett személyiség, aki képes önmagát mint *megismerő, értékelő, cselekvő és érintkező* lényt tételezni a világban.

12. A szubjektum—objektum viszonyok általunk vizsgált négy típusát tevékenységtípusoknak neveztük, hogy megkülönböztessük őket a tevékenység sokféle konkrét formáitól, amelyekben e típusok realizálódnak — az anyagi termeléstől, a magatartástól, a tudománytól, a művészettől, sporttól, a neveléstől, a politikai, a jogi, a katonai, a kultikus stb. tevékenységektől. Ennek megfelelően a következő problémával találjuk szembe magunkat: *milyen törvényszerűségek szerint realizálódnak a szubjektum tevékenységtípusai tevékenysége konkrét formáinak sokaságában?*

Úgy véljük, a következő törvényszerűségek állapíthatók meg:

Az első — az egyes tevékenységtípusok kiemelése a különböző konkrét formák sokaságában. Így a gyakorlati tevékenység megjelenik *a)* a természeti anyag megmunkálása (anyagi termelés), *b)* az emberi anyag megmunkálása (orvosi gyakorlat, nevelés), *c)* a szociális intézmények átalakítása (organizációs és forradalmi tevékenység), *d)* az ember által megalkotandó tárgyak és végrehajtandó cselekedetek eszmei tervének kidolgozása (gyakorlati-szellemi tevékenység) formáiban;

— az érintkezés megjelenik *a)* az embereknek az anyagi-gyakorlati tevé-

kenységük során megvalósuló kölcsönhatása, *b)* az embereknek a mindennapi életben és a szertartási aktusok speciális szituációiban tanúsított magatartása, *c)* a különféle információk beszéd, írás, sajtó stb. révén történő cseréje, *d)* a játékok széles skálája formáiban;

— a megismerés megjelenik *a)* az úgynevezett gyakorlati, az egyes egyének mindennapi élettevékenysége folyamatában megvalósuló megismerő tevékenység *b)* konkrét tények, jelenségek, tárgyak speciális megismerése (kezdve az ókori logográfiától és az évkönyvírástól az empirikusan adott tények dokumentális-krónikaszerű reprodukciójának mai módjaiig, amelyekkel pl. a zsurnalisztikában, a filmkészítésben, fényképezésben vagy akár naplókban és levelekben találkozunk), *c)* a legkülönfélébb tudományos (természet- és társadalomtudományi, elméleti és alkalmazott stb.) diszciplínákban megvalósuló speciális tudományos megismerés formáiban;

— az értékorientációs tevékenység megjelenik *a)* a mindennapi tudat által kidolgozott különféle szociálpszichológiai képződményekben (eszmények, normák, erkölcsi tilalmak, ízlések, babonás előítéletek, közvélemény, értéksztereotípiák), *b)* ezen értékelések anyagi-jelszerű rögzítésének különféle módjaiban (publicisztika, művészeti kritika, reklám, divat stb.), *c)* az ideológiában mint meghatározott értékrendszerek elméleti megalkotásának, megalapozásának, védelmének és az ellentétes értékrendszerek kritikájának módjában, *d)* a különféle szociális intézményeknek bizonyos (politikai, jogi, vallási, erkölcsi, esztétikai, művészi) értékrendszerek fenntartására-megerősítésére, más értékrendszerek lerombolására irányuló cselekvéseiben.

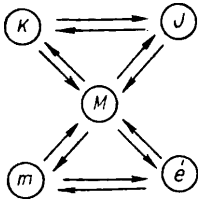
Ez az osztályozás rendkívül hozzávetőleges és feltétlenül további bizonyításra és korrekciókra szorul. Mégis biztató az a tény, hogy már ebben a formájában is felöleli az emberi tevékenység csaknem valamennyi reálisan létező konkrét formáját: így empirikusan igazolja a tevékenység általunk elméletileg levezetett négyszintű struktúrájának helyességét.

A második törvényszerűség az, hogy *az egyes tevékenységtípusok kölcsönösen támogatják egymást* a tevékenység konkrét formáiban való realizálódásuk során. Így a vallás, amely alapjában véve a tudat értékorientációs tevékenysége, azaz szociálpszichológiai és ideológiai jelenség, rendkívül fontos kommunikatív (a szertartások, a gyónás, a szentbeszéd) és gyakorlati (pedagógiai, organizációs) elemeket foglal magában; így a társadalomtudományok a megismerés és az ideológia közvetlen metszési mezejét alkotják.

A harmadik törvényszerűség — *az emberi tevékenység struktúrájának izomorf tükröződése a művészet struktúrájában.* Erről a rendkívül érdekes jelenségről már volt módunk írni, ezért itt beérhetjük azzal, hogy röviden összefoglaljuk a művészetnek az emberi tevékenység összes többi konkrét formájától való alapvető különbségét: jóllehet ezek a tevékenységformák — mint ahogyan épp az imént kimutattuk — rendszerint nem tiszta formában realizálnak egy-egy tevékenységtípust, mégis, akár a munka, akár az érintkezés, akár a megismerés, akár az értékorientáció az egyes konkrét tevékenységformák, mondhatnánk, *alap*típusát alkotják, meghatározzák azok lényegét; ami pedig a világ művészi elsajátítását illeti, ez az emberi tevékenység egyetlen olyan konkrét formája, amely *egységükben reprodukálja mind a négy tevékenységtípust,* azaz *magát az emberi élettevékenységet reprodukálja a maga teljességében és strukturális totalitásában.*

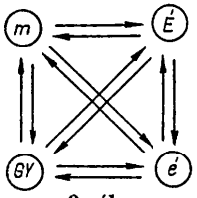
A reális élettevékenységet ábrázoló sémának a művészet struktúráját ábrázoló séma mintegy a tükörképszerű megfelelője:

A művészet struktúrája



K — konstruktív oldal
J — jel oldal
M — modellező oldal
m — megismerő oldal
E — értékelő oldal

A reális emberi élettevékenység struktúrája



m — megismerés
E — értékorientáció
Gy — gyakorlat
é — érintkezés

3. ábra

Annak, hogy a reális élettevékenység struktúrája a művészet struktúrájában tükörkép módjára jelenik meg, az a magyarázata, hogy míg a reális élettevékenység esetében a munka és az érintkezés *fundamentális és elsődleges*, addig a művészet számára az élet megismerő-értékelő elsajátítása az alapvetően meghatározó és tartalmi mozzanat, a munka és érintkezés pedig megtörik rajta mint *formájának* minősége, mint olyan reális anyagi objektum megkonstruálása, amely az adott információ hordozójának szerepét kell hogy betöltse, és mint ennek az objektumnak a benne foglalt művészi információ átadásához szükséges jelrendszerrel való felruházása; ami pedig a „modellezés" centrális elvét illeti, a művészet struktúrájában ez *egyetlen egésszé egyesíti* (mert a valóságban önállóan megjelenő tevékenységtípusoktól eltérően a művészet *egyetlen, egységes* és *totális* tevékenységforma) a benne foglalt négy alrendszert, a művészetben a *belső forma* szerepét tölti be, és lehetővé teszi, hogy a művészetet röviden *az élet művészi modellezésének módjaként* határozzuk meg.

Joggal felvethető az a kérdés, hogy miért van szüksége az emberiségnek a művészet és az élet ilyen, első pillantásra különös, izomorfizmusára?

Azért, mert a tevékenység konkrét formái a társadalmi munkamegosztás fejlődésének történelmi folyamatában kristályosodtak ki és differenciálódtak, hogy mindegyikük specializáltan és ezáltal a leghatékonyabban tölthessen be *meghatározott társadalmi funkciókat;* ezzel szemben a művészet megőrizte a maga eredendően szinkretikus jellegét mint *az ember reális élettapasztalata meghosszabbításának és kibővítésének módját*, — amelynek segítenie kell a reális tapasztalatot abban, hogy az egyén szerves és természetes részévé váljék a szociumnak, segítenie kell az életet abban, hogy az ember mint konkrét társadalmi lény formálja önmagát. Ehhez azonban arra van szükség, hogy az ember a művészetet mint a reális élet folytatását, mint annak megkettőzését fogja fel, vagyis a művészetnek az ember reális élettevékenységével *azonos struktúrával* kell rendelkeznie.

Ily módon a művészet — az élet e valódi „tükre" — struktúrája felé fordulás egyfajta kontrollt jelent, s e kontroll tapasztalatának birtokában meggyőződhetünk róla, hogy helyesen végeztük-e el az emberi tevékenység szerkezetének elemzését.

A KAPITALISTA ÉS A SZOCIALISTA KULTÚRA A JELENKORBAN*

HERMANN ISTVÁN

A társadalmi lét egyik alapvető sajátsága s ezért a kultúra egyik alapvető sajátsága is az imaginárius szféra, mely a valóságos szférákkal együtt, pl. az eszközökkel, a valóban funkcionáló intézményekkel stb., az ember és természet közötti közvetlenséget hidalja át. Világos az is, hogy minden ilyen szféra megteremti önmagának — önmaga alátámasztására és továbbfejlesztésére — azokat az eszközöket és azokat a valóságos szférákat, amelyek azután eredetükben közvetlenül csak az imaginárius szféra alapján magyarázhatók. Ez az oka annak, hogy ha az ember és természet közötti közvetítések a mágikum imaginárius szféráját alkotják, akkor a mágia önmagában megalkotja az egész sorozatot, mely saját alátámasztására, kiterjesztésére szolgál. Ha már egyszer pl. mágikus hit alakul ki egy sámán körül, akkor a sámán számára speciális díszruhák készülnek, a sámán által elgondolt eszközöket készítik, sőt, az eszközök készítése számára eszközöket találnak ki, fejlődik és kialakul a rítus a sámán körül, és a sámán elhalálozása most már nem pusztán abban az értelemben hagy űrt maga után, hogy sámánra szükség van, hanem abban az értelemben is, hogy a sámán eszközeit: ruháit, jelvényeit, valamint a sámán által „pontifikált", vezetett intézményeket is valakinek vezetnie kell.

Itt tehát annak a sajátságos dialektikának vagyunk tanúi, mely az imaginárius szféra és a valóságos szféra viszonylatában mindig az ellentmondások és a fejlődés sorozatát hozhatja létre és végső soron csaknem minden valóságos szféra egy vagy több imaginárius szférával egészül ki, míg az imaginárius szféra egy vagy több valóságos szférával. Ebből következik azután, hogy a kulturális fejlődés állandóan és ismétlődően ezeknek a szféráknak a kölcsönhatásában játszódik le és ha egy szféráról felfedeződik, hogy pusztán imaginárius volt — ami nem jelenti egyszersmind értéktelenségét még egy későbbi kor számára sem —, azzal az eredménnyel jár, hogy az emberek elkezdik felülvizsgálni mindazt, ami ehhez az imaginárius szférához kötődött. Ez még a legmodernebb időkben is pontosan így játszódik le és ha pl. az emberek felfedezik, hogy a szocializmus egyes korszakai sok imaginárius elemet tartalmaztak magukban, kérdésessé teszik mindazokat az elemeket, melyek az illető korszakhoz kötődtek. Illetve mindazokat, melyek az illető korszak termékeiként alakultak ki. Így azután a kérdésessé tevés jogosult ugyan, de korántsem jogosult ezen az alapon egyszerűen elvetni mindazt, amit esetleg történelmileg meghaladottnak bizonyult imaginárius szférák teremtettek. Nyilvánvaló például, hogy a katolicizmus fejlődése teremtette meg, ha ellent-

* Részlet a szerző készülő könyvéből. — *Szerk.*

mondásosan is, azt a képzőművészetet és azokat a művészeti alkotásokat, melyeket a Münzer-féle forradalom egyik ideológusa, dr. Karlstadt oly nagymértékben elvetett és elpusztítandónak ítélt. Holott a valóságban éppen az az érdekes, hogy minden imaginárius szféra elvileg teremthet és gyakorlatilag sokszor teremt is olyan értékeket, melyeknek reális funkcionálása az imaginárius szféra föloldása után is lehetséges.

A problémát elvileg az okozza, hogy egyfelől maguk az imaginárius szférák éppen úgy a kultúra lényegéhez tartoznak, mint a reális szférák. És ha egy későbbi gondolkodás el tudja is őket egymástól választani, végeredményben az adott korban elválasztásuk hihetetlenül nehéz. Mindez világosan kifejeződik a tízparancsolatban is, ahol az emberiség által elért reális etikai értékek, pl. a ne lopj, ne ölj stb., keverednek össze az imaginárius vallási szféra parancsaival. Mintha isten tisztelete és az erkölcs szükségszerűen kapcsolódna össze, valamint mintha a művészi tevékenység eltiltása pontosan olyan jelentőségű lenne, mint a paráználkodás tilalma. A másik nehézség abból fakad, hogy bizonyos típusú eszközök, intézmények, melyeknek reális eszközfunkciójuk van, belekerülnek az imaginárius szférába. Ezt nagyon egyszerűen akkor lehet látni, ha arra gondolunk, hogy Assisi Szent Ferenc miképpen nyitotta meg a lehetőséget arra, hogy a katolicizmus szférája maga alá rendelje a művészetet, illetve ellentmondásosan magában foglalja azt, továbbá ha a jezsuitizmus iskolareformjára gondolunk, mely az oktatást, mégpedig a világi oktatást is az egyház égisze alatt szervezte meg. De ha tovább gondolkozunk és azt a sokat kárhoztatott meghatározást idézzük fel, mely szerint philosophia ancilla teologiae, vagyis, hogy a filozófia a teológia szolgálólánya, akkor is el kell gondolkodnunk azon, hogy ez az elv a filozófia továbbfejlődését bizonyos szempontból korlátozta ugyan, de egy hosszú időszakban mégis egy valóságos szükségletet és egy valóságos eszközt, ti. a filozófiát fejlesztette tovább.

Végül és harmadszor az imaginárius szféra nem véletlenül kelti azt a benyomást, hogy az emberiség kultúrája az ilyen imaginárius szférák nélkül egyszerűen veszélybe kerül és ennek a veszélynek tudata is fenntartja az imaginárius szférát, legalábbis bizonyos jogosultságot kölcsönöz számára. Nagyon világosan látszik ez pl. az ember ösztönszféráján. (Lásd erről részletesebben „Sigmund Freud avagy a pszichológia kalandja" című könyvemet, Bp. 1964.) Az ember az ösztöneihez, mint biológiai ösztönökhöz, tehát mint természethez egy szférán keresztül kapcsolódik a történelmi fejlődés folyamán. Marx ezzel kapcsolatosan utalt arra, hogy milyen nagy különbség van a nyersen elfogyasztott és a gusztusosan tálalt, késsel villával elfogyasztott hús között. Ez a gondolat, mely a „Nyersfogalmazvány" bevezetésében található, s mely éhség és éhség között különbséget tesz, mégpedig az éhség kielégítésének módja alapján, utal arra a szférára, amelyet az ember történelmileg alakított ki a szakácsművészettel, az élelmiszerfeldolgozással, a tálalással, az étkezési formákkal és szokásokkal stb. Ez az óriási fejlődés bizonyos értelemben imaginárius szférának tekinthető, noha ma senki se gondolná, hogy az étkezési kés, a halkés, a villa stb. pusztán egy imaginárius szféra kielégítésére szolgáló reális eszközök. A valóságban azonban minden egyes szféra eszközök láncreakcióját teremti meg. Erre utal Marx az „Értéktöbblet-elméletek"-nek abban az ismert részében, amikor a bűnözés termelékeny voltát mutatja ki, hiszen a kínzóeszközöktől mint technikai eszközöktől a lakaton, a zárakon stb. át a technika egyik részének hatalmas fejlődését indította el a bűnözés elleni

védekezés, másrészt ugyanez teremtette meg a jogot — legalábbis a büntetőjogot, továbbá a jogászokat, a jogtudományt, a jogászprofesszort és a joghallgatót. Látjuk tehát, hogy egy valóságos negatív szféra éppen úgy viselkedik, mint egy imaginárius pozitív szféra, és természetesen a szférák tartalmuktól teljesen független módon járulnak hozzá a kulturális fejlődéshez.

Még inkább észrevehető ennek az imaginárius szférának jelentősége az ember szexuális élete vonatkozásában. Az úgynevezett individuális szerelem nem más, mint egy szféra, amelyet az ember önmaga és saját szexuális lénye közé épít és amelyen keresztül azután történelmileg a szexualitás fejlődik. Ezáltal az ember mintegy antropomorffá teszi saját ösztönöit, hiszen nem engedi egyszerű biológiai célokra és okokra redukálni, hanem megteremti az úgynevezett erotikát, mely nem pusztán az individuális szerelmet tartalmazza magában, hanem nagyon sok olyan mozzanatot, amely társadalmilag determinált, történelmileg állandóan változó, tehát pl. nőtípusok divatja, hangok erotikus töltése, ruhák erotikus vonzereje, tehát az úgynevezett sex appeal stb. S ennek az erotikus szférának a léte, sőt, ennek az erotikus szférának a fejlődése ismétcsak az emberi kultúra fejlődését jelenti és a visszafejlődést pusztán az jelöli, ha ez az erotikus szféra átmegy mesterkélt rafinériába, elszakad a tartalomtól, illetve ha az erotikus szféra lebomlik és visszatér a közvetlen biológiai szférába. Persze adott esetben ez az erotikus szféra társadalmi okok következtében, melyekről később lesz szó, a puszta játék formáját öltheti magára, mely a szféra megtartását, de elszegényítését is jelenti. Ezzel a szférával áll szemben egyfelől a pornográfia, mely ezt a szférát rombolja, másfelől a kultikusság, amely szintén a szféra lerombolását szeretné megteremteni.

Nagyon érdekes, hogy a probléma hogyan vetődik fel Lesek Kolakowski egyik írásában. Ő négy pontban foglalja össze a véleményét az úgynevezett megértő materializmusról. (A megértő materializmus mint kifejezés nyilvánvalóan a Dilthey-féle leíró és megértő pszichológia analógiája alapján keletkezett.)

„1. Az ész nem egyszerűen járulékos eszköz az ‚állati' szükségletek kielégítésére, mint ahogy azt a pragmatikus és az általában biologizáló magyarázat tételezi.

2. Az ész nem járulék — mint a dualisztikus doktrínák felteszik —, mely az ‚állati' oldaltól független és egy másik megismerésterületen önálló feladatokkal rendelkezik és az ‚állatiságot' érintetlenül hagyja.

3. Az ‚állatiság' sem — szemben a hülémortikus interpretációkkal — észnek alárendelt eszköz, ami az ember két oldalának harmonikus koegzisztenciáját egy másik koordinációs séma alapján lehetővé teszi.

4. Az ész lemondás az állatiságról; az emberi lét két fundamentális sajátosságának ellentéte, amely a tudomány és metafizika oppozíciójában jut kifejezésre, nem mellőzhető az emberi lét feloldása nélkül.

Egy ilyen típusú interpretáció abból indul ki, hogy tökéletes megegyezés emberi esszencia és egzisztencia között nem lehetséges. Amennyiben az, hogy a filozófia képtelen univerzális utópiát építeni, előny, akkor az itt előadott interpretációnak megvan ez az előnye." (Lesek Kolakowski: Ist der verstehende Materialismus möglich? In. „Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács", Neuwied — Berlin 1965, 286.) Mint láttuk, a probléma ott rejlik, hogy az emberiség azt az egységet, amelyet Kolakowski szerint csupán egy utópia keretében teremthet meg, történelmileg a folyamatban számos tekintetben megteremtette. Persze ennek az egységnek megterem-

tése továbbra is történelmi folyamat, mely visszaesésekkel tarkított a legkülönbözőbb területeken, de az, amit kultúrának nevezünk, a használati értékből kiindulván nem más, mint ennek a folyamatnak állandó folytatása és magasabb síkra emelése. A kultúrával szemben a barbárság modern értelemben éppen az, amikor egyes területeken ezt a folyamatot megszakítjuk és nem pusztán megkérdőjelezzük és a szükségtelent távolítjuk el, hanem visszautasítjuk az imaginárius szférák jelentőségét általában, visszavezetvén mindent vagy magára a természetre, vagy ember és természet közvetlen viszonyára. Ilyen szempontból volt abszolút barbár kristályosan kultúraellenes a fasizmus, hiszen alapvető feltevése az volt, hogy az embert mint természeti lényt kell kezelni és mint természeti lényt kell szembeállítani az embert a másik emberrel és a természettel is.

Mint a figyelmes olvasó bizonnyal tudomásul vette, álláspontom szerint a használati érték uralma mindenféleképpen fetisizmushoz vezet, az elidegenülés átléphetetlen jelenségeit produkálja és annak ellenére, hogy megengedi valóságos és imaginárius szférák keletkezését, ezekben a szférákban a kultúra fejlődését korlátozó, gátló, határoló tényezőket halmozza elsősorban fel és ilyen módon megmarad a legkezdetlegesebb és a legfejlődésképtelenebb keretek között. Ezek a szférák akkor szabadulnak fel először komoly önmozgásuk és önfejlődésük számára, hogyha a kultúrán kívüli elemek, elsősorban gazdasági elemek, elkezdik támadni a kultúra belső egységét és belső teljességét, felrobbantván ezáltal a kultúra belső határait, károsítván magát a kultúrát és mégis paradox módon lehetőséget nyitva a kultúra továbbfejlődésére. Mindaddig ugyanis, amíg egy tárggyal, egy intézménnyel kapcsolatosan a dolog használhatóságának a kérdése vetődik fel, addig a dolog kulturális, esetleg mitikusan kulturális funkciója uralkodik. Legott más lesz a helyzet, hogyha a dolog előállításának a gazdaságossága is felvetődik mint probléma. A legegyszerűbb példát véve primitív kultúrákban rendkívüli gonddal hatalmas munkaidőlekötéssel — különösen a társadalom meglevő idejéhez viszonyítva hatalmassal — dolgoznak egy-egy olyan eszközön, amely esetleg esőt vagy bő termést stb. van hivatva hozni. Mindaddig, amíg a gazdaságosság kérdése nem vetődik fel olyanformán, hogy vajon az így elvesztegetett idő nem volna-e másra fordítható, vagy olyanformán, hogy nemcsak a szűkös és a jobb növényfogyasztás biztosításáról van szó, hanem értéktermelésről és értékfelhalmozásról stb. — addig sokkal kevésbé gondolkoznak az emberek azon, hogy vajon az időráfordítás több éves átlagban arányban áll-e annak eredményével stb. Ezért az árutermelő társadalom szükségképpen széjjelzúzza a vallási bigottság egészen szélsőséges és szükségszerű formáit, de természetesen széjjelzúzza vagy legalábbis problematikussá teszi mindazokat a tevékenységeket is, melyek ezzel a rítusvilággal, a kultikus világgal összefüggésben állnak, noha előfordul, hogy bizonyos szempontból a kulturális fejlődéshez tartoznak, illetve kapcsolódnak. Így egészen világos, hogy az árutermelés szétzúzza a paraszti patriarchális népkultúrák, rétegkultúrák nagy részét, és ahol primitív társadalmakba hatol be, ott szükségképpen annak a társadalomnak a kultúráját is rombolja. Az egykori konkvisztádorok nyilván abban a hiszemben pusztították el az inka kultúrát, hogy az az inka valláshoz tartozik, nyilván azzal a céllal is, hogy minél inkább kirabolják az inkákat (az előbbi részben a cél ideológiai megjelenése volt), azonban az inka kultúra pusztulása a spanyol telepesekkel mindenféleképpen bekövetkezett volna a konkvisztádorok ez irányú „munkája" nélkül is.

A csereérték legfőbb hatása abban nyilvánul meg, hogy hirtelen értékessé válnak olyan dolgok, amelyek értéktelennek tűntek régebben, és értéktelenné válnak régebben nagyra becsült értékek. Nem kell részletesen példálózni ahhoz, hogy ezt az egyszerű tényt megértsük, hiszen csak elég emlékeztetni arra, hogy primitív kultúrákban üvegért a bennszülöttek nagyon szívesen adtak igazgyöngyöt és a későbbiekben egy-egy puskáért aranyat. Számukra ti. az igazgyöngynek és aranynak (hacsak nem kapcsolódtak rítusokhoz) sokkal kevesebb értéke volt, mint a számukra inkább használható és csodálatosnak tűnő tükörnek vagy puskának. Másszóval — a csereérték közbejötte bizonyos határokig magával hozza azt, hogy a használati érték degradálódik, és ilyen módon az új használati értékek felfedezése és fellelése-megtalálása csak annyiban válik érdekévé az embereknek, amennyiben az új használati értékek gazdaságosnak, tehát csereértéktartalmúnak bizonyulnak. A kultúra ennek következtében másodrendűvé válik és a gazdaság első helyre lép.

Az árutermelésnek az az első és legfontosabb következménye, hogy a használati érték és a használati értékek felfedezése — beleértve ebbe a modern ember társadalmi hasznosságát is — leszűkül a csereértékre, másszóval az ember a maga tudásával leszűkül a munkaerőre éppen úgy, mint ahogy az árunál a használati érték csupán a csereérték feltétele. Mindazok a használati értékek, melyek nem mennek át csereértékbe, egyszerre értéktelenné lesznek és csak a fejlődés bizonyos fokán, mikor használati értékük, mely az élet conditio sine qua nonja, veszélybe kerül, veszi észre az emberiség, hogy miképpen pusztította a számára alapvető használati értékeket. A tiszta víz és a levegő példája ezt világosan mutatja. De bármennyire fontos tényezők ezek, mégis a legfontosabb az, hogy maga az ember csak mint munkaerő értékeltetik és semmiféleképpen nem számít vagy legfeljebb ötödsorban számít az, hogy az illető társadalmilag mit teljesít, mit jelent, milyen az emberekhez, családjához való viszonya stb. Sőt mi több, ez a folyamat még azt is magával hozza, hogy előbb az embernek mint megtestesült csereértéknek, illetve megtestesült csereértékekkel rendelkező lénynek kell igazolnia létét ahhoz, hogy utólagosan egyáltalán érdekessé váljon az, hogy emberileg kulturálisan milyen értékes. A milliókat kereső gyáros vagy sztár hétköznapjai, szerelmei, olvasmányai a magazinokban, a filmen és a televízióban a közönség szeme elé kerülnek, s noha más is olvas esetleg Ada Negri verseket, mint egy-egy nagy olasz filmproducer, mégis a producer előbb vagyonával bizonyította be, hogy érdemes felfigyelni társadalmi kedvteléseire s nem utolsósorban Ada Negrire.

Az úgynevezett szociálpolitika, a jótékonykodás egész mechanizmusa ezen alapul. S ez evidens szükségszerűség is. Hiszen nagyon valószínű, hogy Joe Brown tízdolláros adománya saját anyagi helyzetéhez képest sokkal megerőltetőbb, mint Dupont kétmillió dolláros adománya — mely mellesleg azzal a haszonnal is jár, hogy Dupont úr adóterheit nagymértékben csökkenti — azonban Dupont adománya vitathatatlanul többet jelent mondjuk a nyomorék gyermekek számára, mint a tíz dollár. Így tehát érthető dolog, hogy miután a nagykapitalista bebizonyította, hogy ő rendkívül nagy összegeket tud adni, a jószívűség példájaként kolportálják tettét, hiszen az általa felhalmozott csereérték lehetővé teszi a nagymértékű jószívűséget, sőt, kulturális alapítványok létesítését is. Így a csereérték feletti rendelkezés bizonyítása alapfeltételévé válik a hasznos tevékenységnek. Nyilvánvaló pl. hogy Winston Churchill naturalista képeinek tárlatát senki sem tekintette volna meg abban az időszakban, amikor még az elsőrendű naturalizmusnak a divatja is teljes mér-

tékben nullponton állt, hacsak az egykori angol miniszterelnök mögött nem lett volna meg az a csereérték halmaz, melyre saját politikai munkaerejét — s ennek jelentőségét nem akarom tagadni — alapozhatta.

A csereérték azonban ilyen módon önmagában is megteremti az imaginárius szférát, hiszen a csereérték ad egyedül lehetőséget arra, hogy az ember össztársadalmi tevékenységét egyáltalában figyelemre méltassák. És éppen az az egészben a megkapó, hogy maga az ember leszűkül munkaerő-létére és a munkaerő, mely az ember tulajdonsága, uralkodni kezd az emberen. Az ember munkaerő-léte nagyon érdekesen ábrázolódik egy helyütt Walter Benjaminnál, aki Baudelaire-problémák elemzése kapcsán a következőket mondja:

„Baudelaire-t egy olyan folyamat ragadta meg, amelyben a munkás gép keltette mechanizmus-reflexe, mint holmi tükörben, a henyélő magatartásban közvetlenül tanulmányozható. E folyamatot a szerencsejáték bontakoztatja elénk. Megállapításunknak első pillantásra feltétlenül paradoxnak kell látszania. Munka és szerencsejáték — mi lehet ennél ellentétesebb kérdés? Alain a következőképpen világít rá a problémára: A játék fogalma . . . magában foglalja azt . . . hogy egyik játszma sem függvénye az őt megelőzőnek. A szerencsejáték nem ismer semmiféle biztosított helyzetet . . . A korábban megszerzett érdemek itt nem számítanak, s ez az, ami a munkától alapvetően megkülönbözteti. A játék kurtán bánik el ama súlyos múlttal, amelyre a munka támaszkodik. Az a fajta munka, amelyre itt Alain utal, sokszorosan differenciált munka (amely — akárcsak a szellemi munka — bizonyos vonásokat még a kézművességtől vett át); nem az a fajta tehát, amilyet a gyári munkások többsége, legkevésbé pedig a tanulatlanok rétege művel. Igaz, ez utóbbiakból hiányzik a kalandorvonás, itt nincs délibáb, amely a játékost csábítja. Nem hiányzik azonban belőle a hiábavalóság, az üresség, a beteljesületlenség érzése, amely ebben a világban áthatja a gyári munkás tevékenységét. És megjelenik a játékban a gyári munkás automatikus munkamenettel beidegződött mozdulata is, amelynek nélkülözhetetlen feltétele a fürge kéz, s amely itt a tétet rakja vagy a kártyalapot emeli. Ami a futószalag üteme a munkában, ugyanaz a szerencsejátékban a ‚coup' — az ütés mozdulata. A gépen dolgozó munkás kézmozdulata csak pontos másolata és éppen ezáltal nem folytatása az őt megelőzőnek. Mivel minden egyes fogás a gépen egymástól éppúgy elkülönül, mint az egyik játszma coup-ja a másik játszma coup-jától, a bérmunkás és a szerencsejátékos robotja sajátos módon hasonló.

. . . Annak a percnek a szövetét, amelyben a hullócsillagfény az egyén számára felvillan, Joubert jellemzi a rá jellemző biztonsággal: ‚Az időt — állapítja meg — felismerték már mint örökkévalóságot is; de ez nem földi, nem evilági idő . . . ez az idő nem enyészik el, csak beteljesedik.' Ama pokoli tartam ellentéte ez, amelyben a mindenbe belekapók, de a soha semmit be nem fejezhetők léte folyik . . . A játék szabályozó eszméje (akár a bérmunkáé) a mindig-újra-elölről-kezdés. Ezért megvan a maga pontos értelme annak, hogy az idő, mint a játékos ellenfele, jelenik meg a baudelaire-i versben: Emlékezz a mohó idő megnyeri sorra / a játszmát, nincs csalás, csak veszthetsz! — ez a rend." (Walter Benjamin: „Kommentár és prófécia", Budapest 1969, 254—258.)

Benjamin elemzéséből legalábbis futólagos sejtelmünk lehet arról, hogy melyek a legfőbb következményei kulturális vonatkozásban az árutermelésnek. A jelenségek egész sorát lehetne leírni, és le is írták már ezeket, azonban mindezek mögött a lényeg az, hogy az ember áruvá változtatásával, illetve

munkaerejének áruvá válásával éppen úgy nem az ember objektív társadalmi jelentősége válik az értékelés tárgyává, mint ahogy az áruk esetében sem ez a jelentőség az értékelés alapja. Ahogyan az arany mindenképpen értékesebb, mint a vas, holott a vas fölhasználhatósága, technikai alakíthatósága egyre nagyobb, úgy ennek megfelelően az ember is csupán munkaerejére szűkülten jelenik meg. S azáltal, hogy a munkásnak, az alkalmazottnak egyetlen eladnivaló értéke van, nevezetesen a munkaereje, ezt mindig újra és újra kénytelen eladni és az a látszat keletkezik, mintha mindig újra és újra tabula rasával indulna. Ez a tabula rasa persze fikció, de csak annyiban az, amennyiben a dolgot a fejlődés egészében és nem a konkrét társadalmi helyzetben és annak következményeiben szemléljük. Mert legyen egy embernek bármilyen nagy szaktudása, amennyiben ezen a szaktudáson alapuló munkaerőt másnap nem tudja rendelkezésre bocsátani, akkor más eladnivalója nincsen. Így tehát a munkaerő nemlétében mutatkozik meg a legélesebben az, hogy ennek a munkaerőnek a történeti felhalmozása mit se számít az árutermelés színvonalán. S világos az is, hogy ennek következtében az időfogalom tartalmilag is és értékelésében is szükségképpen megbomlik, az élet átalakul szerencsejátékká — ezért is hibás a játékos életvitel mint megoldási kísérlet, hiszen ez csak tükre az árutermelő szituációjának és helyzetének —, ahol mindig minden újra elölről kezdődik. A kultúra viszont éppen kontinuitásában él, és természetesen abból, hogy a dolgozó munkaerejét másnap nem használhatja, nem következik az, hogy egyéb emberi képességeit, mint pl. kulturális tevékenységét, nevelőtevékenységét stb. nem folytathatja tovább egy szűkebb körben — ez azonban az árutermelés szempontjából érdektelen. Viszont az idő ilyen módon szükségképpen vagy diszkontinuussá válik, vagy pedig objektíve megtestesül valamiben, ami az árutermelő társadalomban is kontinuus és uralkodni tűnik az egész emberi életen, nevezetesen a működő tőkében, a kisajátított és felhalmozott munkaerőben. Innen ered a szubjektív idő játékos lehetősége (s ez a játékosság valójában tragikus tartalmú) és az objektív idő szörnnyé, rémképpé emelkedése, mely mereven szembenáll a mindig szabadnak tűnő szubjektív, tehát az állandó újrakezdést feltételező idővel.

Ennek a sajátos körforgásnak azonban egyik legfőbb tanulsága az, hogy az árutermelés nemcsak közvetlen értelemben rombolja a kultúrát, mégpedig azáltal, hogy a használati értéket, mely a kultúra alapját jelenti, másodrangú helyre szorítja, továbbá azáltal, hogy az emberi kulturális értékeknek csak akkor enged érvényesülési teret, ha előbb az ember saját csereérték feletti rendelkezési hatalmát bebizonyította, hanem emellett még azon a területen is, hogy létrehozza játék és objektivitás látszatellentétét, amelyekben tulajdonképpen a bérmunka és tőke ellentéte jelenik meg áttett formában. Másszóval az érték mint csereérték közbejötte és közbeékelődése ember és természet, ember és ember viszonyába, ismét létrehozza az új imaginárius szférát, amely most már sokkal elidegenültebb és sokkal jobban és erőteljesebben, modernebbül és fejlődőképesebben kapcsolódik hozzá az emberi élethez, mint a puszta használati érték alapján álló lét imaginárius szférái. Ez az imaginárius szféra azonban már nem első fokon kultikus szféra, még negatív dimenziójában sem, hanem első fokon játékos szférának tűnik, hogy azután önállósult módon ismét kultikussá váljon. Csakhogy a régi kultuszok alapján mindig a kultúra valóságos folyamatainak problematikája rejlett és azért váltak a megoldások kultikussá, mert a kultúra nem volt eléggé fejlett ahhoz, hogy saját közegében, saját pozitív imaginárius szféráin keresztül fejlődjön. Most viszont

maga a gazdaság teremti meg az imaginárius szférák nagy részét, értékkel ruházva fel a társadalmi értelemben viszonylag értéktelent és ennek következtében ezeknek az imaginárius szféráknak már nincsen többé köze a kultúrához.

Azáltal tehát, hogy az emberi kultúra és maga az ember is teljes mértékben alárendeltjévé válik — mint láttuk, különböző formákban — az ember egyik képességének, nevezetesen a munkaerejének, az ember hihetetlenül elszegényedik és ez az árutermelés szempontjából feltétlenül szükséges is. Nem akarom most felemlíteni mindazokat a példákat, melyek meglehetősen közismertek és melyek Riesman „Az elhagyott tömeg" vagy Marcuse „Az egy-dimenziós ember" és hasonló kategóriák révén rendkívül közismertek és ma már közhely számba mennek. Azonban kiemelnék egy nagyon jellegzetes tünetet, amelyre Frankl mutatott rá (lásd Frankl: Psychologie der Angst des Menschen vor sich selbst, Universitas X. évf. 3. szám 241—245.). Frankl gondolatmenete nyilván összefügg Erich Fromm „Fear from freedom" című könyvének alapgondolatával is, azonban számunkra most még tanulságosabb az, hogy Frankl nyomán Löbsack kidolgoz egy fogalmat, melyet vasárnap-neurózisnak nevez el. Erről így ír:

„Jellegzetes a modern belső kiüresedés esetében az igen sokaknál fellépő vasárnapi neurózis. Aki átélt ilyesmit, tudja, hogy mennyire fájdalomteli és bénító. A vasárnapi neurózis mindenekelőtt olyan embereket jellemez, akik nem tudják önmagukat elfoglalni. Ez saját haszontalanságunk, életünk értelmetlenségének érzése, amely szinte ütésszerűen az utolsó munkanap estéjén depressziós módon fellép és eltart egészen addig, amíg hétfő reggel ismét kezdődik a munka. Néhány öngyilkosság ennek a félelmetes hangulatnak a számlájára írható, mégpedig olyan öngyilkosságok, melyek figyelemreméltó módon többnyire semmiféle súlyos lelki konfliktusból nem származnak. Egy heidelbergi internista kutatásai teljességgel bebizonyították, hogy ötven ilyen öngyilkosságnál nem játszott szerepet sem hivatási fiaskó, sem pedig privát nehézségek. A kiváltó ok egész egyszerűen ezeknek az embereknek a betöltetlen élete volt, határtalan unalmuk és belső egyedüllétük." (Löbsack: „Die unheimliche Möglichkeiten oder die manipulierte Seele", Düsseldorf — Bécs 1967, 23.)

Ezek a fejtegetések pillanatnyilag nem is abból a szempontból érdekesek számunkra, hogy Löbsack, aki nem társadalomtudományi, hanem idegorvosi anyagokra támaszkodik, egészen hasonló meggyőződésre jut, mint az úgynevezett baloldali polgári szociológia. Ennél sokkal fontosabb az, hogy az a szellemi sivatag, amely a modern kapitalizmusban kialakult, éppen a vasárnapi neurózisokat hozza létre, mert az emberek most már csak mint munkaerő érzik magukat embernek és a munkán kívül létük teljességgel fölöslegesnek, üresnek és tartalmatlannak tűnik számukra. Az ember átváltozása puszta munkaerővé szükségszerűvé teszi, hogy vasárnap és minden pihenőnapon a teljes feleslegesség érzése lepje meg és ez az oka annak, hogy az úgynevezett vasárnapi szórakozások, mint a week end a week-endért, az autómosás az autómosásért vagy a vasárnapi szex-találkák tulajdonképpen olyan fiktív célt és levezető csatornát jelentenek, melyek éppen védekező mechanizmusokként szolgálnak a vasárnapi neurózisokkal szemben.

Minden társadalomban léteznek persze levezető csatornák, melyek fiktív célokat tartalmaznak magukban és melyek ismétcsak az imaginárius szférát bővítik. Ezek a levezető csatornák is egészen különbözők lehetnek és egészen különböző módon funkcionálhatnak a társadalom keretén belül. Ezek közé tartozott pl. hosszú időn keresztül és sok helyütt most is tartozik a világi és

egyházi élet viszonylagos különválása, illetve különválási lehetősége. Azok az emberek, akik különböző okokból fiaskót szenvedtek a valóságos társadalmi életben, megpróbáltak — és erre lehetőségük is volt — kolostorfalakon belül egy új hierarchiába belépni és most már belsőleg újrakezdeni az életet. Az ilyen levezető csatornák közé tartozott — nemegyszer a kultúra nagyon fontos területeit is magábaölelve — az egyház és a vallás nagyon sok intézménye is. Elég lesz, ha végiggondoljuk azt, hogy az egyház egyfelől a vasárnapnak és az ünnepeknek bizonyos fiktív célt adott és összekapcsolta ezt a fiktív célt különböző esztétikai élvezetekkel. Ezek közé tartozott pl. a közös éneklés és a zenehallgatás, valamint a templomok, de különösen a régi katedrálisok esztétikai szépsége. Ide tartozott továbbá az is, hogy az emberek vasárnapokon a legszebb ruhájukat öltötték fel és bizonyos értelemben saját ízlésüket, ötletességüket itt tárták egyfajta közösség elé. Továbbá e levezető csatornák közé tartozott az a retorikai élmény is, melyet a szentbeszéd nyújtott és esetleg aktív részvétel bizonyos esztétikailag kulturált szertartásokban. Végül az egyház időnként még a kirándulást is biztosította zarándoklatok és kálváriajárás stb. formájában, tehát bekapcsolta a természeti szépséget is. Az egyház tehát az imaginárius szférában, melynek maga is része mint vallás és mint vallási szükségleteket kielégítő intézmény, a kultúrának számos elemét a mindennapi élet szempontjából maga alá rendelte, de egyúttal ezeket az elemeket gyakorlattá is tette.

A modern világ úgynevezett vasárnapi neurózisai szükségképpen összefüggenek azzal, hogy az árutermelés a vallásban való belső hitet feloldja és így a modern kapitalizmus körülményei között a vallásos tevékenység egyik forrása a vasárnapi neurózis ösztönszerű elhárítása, másfelől viszont ez az elhárító mechanizmus az olyan úgynevezett ipari társadalom által nyújtott álélvezetekbe torkollik bele, mint a kirándulás a zöldbe autóval, aholis az országutakon való poroszkálás a kocsival nyilván kellemetlenebb, mint esetleg egy otthoni zenehallgatás, de amelyet az ipari társadalom manipulációja kötelezővé tesz, hiszen a vasárnapi neurózis elleni más (megjegyzem a tévé bámulás és hasonlók tulajdonképpen ugyanezt a funkciót töltik be) védekezési lehetősége nincs és nem is lehet. Ezért bizonyos értelemben hihetetlenül ironikus az a társadalmi mechanizmus, mely valójában megszabadítja az embert attól a gondtól, hogy más is legyen mint munkaerő azáltal, hogy fogyasztóvá, az ipar áldásainak élvezőjévé teszi. A fogyasztás és a termelés egysége ebben az értelemben mutatkozik meg — az ember legyen pusztán termelőerő és fogyasszon azért, hogy termelőerő lehessen, és mint termelőerő jól érezze magát. Ernst Fischer nagyon szellemesen fogalmazza meg ezt a jelenséget a következőképpen. „Azok a hatalmak, amelyek az embert mint a termelés eszközét, mint a termelési célokhoz való eszközt használják, nem engedik szabadon; alárendelik őt szabadidejében is ugyanúgy az önelidegenedésnek, mint az elidegenült munkafolyamatban. Az a kommerciális vállalkozás, hogy az embert a produkció szféráján túlmenően tökéletes fogyasztóvá neveljék, éppúgy mint ahogy valamikor a fegyelmezett munkást nevelték, számomra úgy tűnik, hogy azzal a gondolattal vagy sejtelemmel függ össze, mely szerint az uralkodó az uralma alá vetettet sohasem hagyhatja magára, hogy fantáziáját kell hogy lebilincselje, vezetnie és manipulálnia kell, hogy ezzel ne ébredhessen felszabadító erejének tudatára. Azok a szükségletek, melyeket a szórakoztató ipar termel és jutányosan kielégít, nemcsak a termeléshez, annak fokozásához és kiterjesztéséhez szolgáltatnak indítékot, hanem széttördelik az

utópiát is, adagokban nyújtják, melyek elég nagyok ahhoz, hogy a látszólag szabad fogyasztót feléje indítsák és elég kicsinyek ahhoz, hogy ezt az indítékot az uralkodó rendbe integrálják." (Lásd Ernst Fischer: „Kunst und Koexistenz", Hamburg 1966, 184.)

Azonban, mint láttuk, ezek a jelenségek, melyekről Fischer felteszi azt, hogy kizárólagosan a manipuláció tudatos következményei, nem egyszerűen a monopoltőke érdekében szervezett társadalmi rosszakarat eredményei, hanem szükségszerű következményei (noha az esetleges szándékolt manipulációs ravaszságot nem zárom ki) az ember áruvá változtatható oldala egyeduralmának, az értékszférában. Vagyis a manipuláció nem valami csodadolog, nem azért jött létre, mert a hamis alternatívákkal egyszerűen félre akarják vezetni az embereket, hanem a manipuláció másfelől áldás, tudnillik a már munkaerőre szűkített emberi lény számára egy imaginárius szférát szervez, melyben látszólag abszolút szabadnak érzi és érezheti magát, sőt, nemcsak szabadnak, hanem modernnek is.

Érthető tehát, hogy amint az árutermelés egyúttal a fogyasztásra is, valamint az élet minden területére rányomja a bélyegét, a manipuláció elkerülhetetlen. Ezért téves a manipulációt úgy felfogni, mint egyszerűen az uralkodó osztály rendszabályait, vagy az uralkodó osztály pszichológiai befolyásának érvényesítését a fogyasztásban és az élet más területein, hiszen a manipuláció elvont lehetősége magában abban a tényben rejlik, hogy a használati érték csupán feltétele a csereértéknek, és ez vonatkozik az emberre is. Az ember, aki mint munkaerő működik és mint munkaerő tudja csak önmaga értékét bizonyítani — társadalmilag —, szükségképpen vágyik is a manipulációra, sőt, mi több, a manipuláció életének azokat az üresség eit tölti ki, melyek szükségképpen képződnek az előbbi szituációból. Így a manipuláció elleni lázadás, melyet igen sokan olyan nagyra értékelnek, végeredményben csak lázongás lehet, mert a széles néptömegek számára a manipuláció olyan imaginárius szférát teremt, mely nélkül egyszerűen értelmetlennek éreznék az életet.

Mégis mi az oka annak, hogy egyfelől nagyon sokan a manipuláció elleni tiltakozásban, vagyis az új, most már csereérték által teremtett imaginárius szféra elleni lázadásban a legpozitívabb mozgalmak egyikét látják? Ennek a felfogásnak relatív jogosultsága tagadhatatlan, hiszen a manipuláció elleni tiltakozás egyúttal tiltakozás az elidegenülés ellen is. Csakhogy amint látni fogjuk, ez a tiltakozás nem számol azzal, hogy Ibsen gondolatait parafrazálva — vedd el a modern embertől a manipulációt és egyúttal szerencsétlenné teszed. Ez volt a végső oka annak, hogy a manipuláció elleni tiltakozások nem válhattak igazán átfogóvá és forradalmasítóvá.

Mielőtt azonban ezt a könyvem szempontjából későbbi problémát behatóbb vizsgálat alá venném, feltétlenül utalni kell arra, hogy a különböző imaginárius szférák most már tarka vegyülékben jelennek meg. Az emberek történelmileg felhalmozott imaginárius szférái és az azok iránti szükséglet állandóan új alakot ölt azáltal, hogy új imaginárius szférák is keletkeznek. Most már pl. abba az imaginárius szférába, amelyet az emberiség a maga kultúrálódása folyamán megteremtett, hogy ti. önmaga és táplálkozása közé szférát épített, belehatol nagyon sok minden más eredetű imaginárius szférákból. Így pl. a táplálkozás bizonyos ritmikus váltogatását vagy a táplálkozás bizonyos orientációit sok helyütt a vallás nagymértékben befolyásolja. Elég lesz megemlíteni, hogy mennyire pusztán kvantitatív különbség van aközött, hogy a zsidó vallás és a mohamedanizmus eltiltja a disznóhúst, míg a katolicizmus pén-

tekenként hústalan napot tartat. És hogyha ehhez hozzáfűzzük, hogy az ünnepekkel kapcsolatos étkezési szokások alapja szintén az étkezési ritmus, melyet ezúttal a vallás szentesít, de kultikusan szét is feszít, akkor világos, hogy még az ilyen szférákban is milyen hatalmas kapcsolódási lehetősége van a különböző származékú, de racionálisan soha át nem gondolt és végig nem vezetett szokásoknak. Ha pedig mindezt összekapcsoljuk a konzumpcióval, és azzal a rafinériával, ahogyan ezeket a vallásilag most már intonált ritmusokat a reklám és a kínálat sokfélesége kihasználja — világossá válik, hogy itt is az egyik szféra szüli a másikat és kapcsolódik a másikhoz, anélkül, hogy ezeknek valamiféle belső szükségszerűséggel kellene egymáshoz kapcsolódniok.

S ehhez járul még egy nagyon fontos módszertani kérdés. Minden racionalisztikus gondolkodás abból indul ki, hogy minden egyes életszférának fel lehet lelni az okát. Ennek következménye az, hogy az imaginárius szférákhoz is mindig konstruálódik egy olyan gondolati rendszer, amely vagy meglétüket igazolja, vagy pedig meglétüket elveti. Nagyon jellemző ebből a szempontból, hogy a francia forradalom idején az ilyen imaginárius szféráknak mennyire közvetlen társadalmi tartalmat tulajdonítottak. Plehanov írja le a következőt:

„1790 januárjában a ‚La cronique de Paris' című folyóirat ezt írja: ‚Minden magatartásszabályunk, egész udvariasságunk, az egész galantériánk, minden szófordulatunk, mely a kölcsönös megbecsülést, odaadást és tiszteletnyilvánítást fejezi ki, el kell hogy tűnjön nyelvkincsünkből. Mindez nagyon is a régi rendre emlékeztet bennünket.' Két évvel ezután a ‚Les annales patriotiques' című folyóiratban ez áll: ‚A magatartási szokások és szabályok még a rabszolgaság idejéről származnak; puszta babonák, melyeket a szabadság és egyenlőség viharának el kell söpörnie.' Ugyanez a folyóirat azt bizonygatja, hogy csak akkor szabad levenni a sapkánkat a fejünkről, ha meleg van, vagy ha egy egész népgyűléshez fordulunk; hasonlóképpen a kölcsönös üdvözlés szokását is meg kell szüntetni, mert ez a rabszolgaság idejéből származik. Ezenkívül szükségszerű, hogy szókincsünkből az olyan kifejezések és fordulatok, mint ‚ha abban a megtiszteltetésben lehet részem', vagy ‚részesítsen abban a megtiszteltetésben' és a hasonlók tűnjenek és felejtődjenek el. A levél végén nem szabad azt írni, hogy ‚alázatos szolgája' (votre trés humble serviteur). Mindezeket a kifejezéseket a régi rendtől örököltük és ezért szabad emberhez méltatlanok. A levélzáradéknak így kell hangoznia: ‚Maradok polgártársa' vagy ‚az ön testvére', vagy ‚az ön elvtársa' vagy végül, ‚mint önnel egyenlő' (votre égal).

Chalier polgár a konventnek címzett és át is nyújtott egy egész értekezést az udvariasságról, amelyben mélyen elítélte a régi arisztokrata udvariasságot és azt hangoztatja, hogy egy túlzott gond a ruházat tisztaságára szintén nevetséges, minthogy arisztokratikus. Az ünnepélyes ruha egyenesen gaztett, lopás az államtól (un vol fait á l'état) és Chalier úgy találja, hogy mindenkinek tegeződnie kell. ‚Amennyiben mindannyian tegeződünk, tökéletessé tesszük a szemtelenség és tirannia régi rendjének összeomlását'. Chalier elaborátuma nyilvánvalóan jó benyomást keltett és 1793. november 8-án a konvent minden tisztviselőnek előírta, hogy egymással tegeződjenek." (Plechanow: „Kunst und Literatur", Berlin 1955, 191—192.)

Ez a fejtegetés, mely azután még sok példával mutatja be, hogyan teremtettek összefüggést pl. a ruházkodás kialakult szokásai és azok osztályszármazása között, világosan mutatja azt, hogy mennyire él az emberekben az

az igény, hogy minden közvetítő szférát valamilyen módon közvetlenül ok—okozati alapon ítélhessenek meg. Ha Goethénél a dogmatikus mondja azt, hogy az ördögnek léteznie kell, mert különben nem létezne az ördög fogalma, tulajdonképpen ez a gondolati módszer minden racionalisztikus gondolkodást — ha nem is ebben a szélsőséges formában — befolyásol. Világos ennek a gondolatmenetnek idealisztikus jellege, mely minden fogalom mögött, sőt, minden létszféra mögött tételezi azt a valóságot, amelynek a fogalom, illetve a létszféra pontosan megfelel. Holott az az igazság, hogy a dialektika itt is érvényes és kialakulhatnak olyan közvetítések, melyek szükségszerűek, noha semmi az égvilágon közvetlenül nem felel meg nekik. Ezért a párhuzam az imaginárius számmal. Ezt az analógiát azonban szintén nem szabad túlfeszíteni, hacsak nem azon a módon járunk el, hogy tételezzük a bizonyos időben már fölöslegessé vált imaginárius számok kényszerű és görcsös használatát, továbbá azt, hogy ezeknek az imaginárius számoknak különböző szorzatai, hatványai stb. szintén szerepelhetnek, sőt, az imaginárius számok egymással társulhatnak is. Mindez azonban hallatlan leegyszerűsítése volna a tényeknek és legfeljebb ezeknek a tényeknek logikai megértetésére való. A hasonlat azonban azt is mutatja, hogy valami önmagában imaginárius nak, sőt, irracionálisnak is tetszhet, ennek ellenére egy folyamaton belül, mégpedig a kultúra kontinuumán belül megvan a reális és racionális értelme, míg nagyon is reális és racionális összefüggések e folyamaton belül értelmetlenek és tartalmatlanok. Éppen ezért érvényes a dialektika totalitás elve, mely szerint az imaginárius szférákról csupán a totalitáson belül lehet ítélkezni, vagyis a kultúra kontinuitásán belül, és nem pedig a kontinuitást megszakítva.

Még paradoxabb azonban az a szituáció, hogy az imaginárius szférákat leépíteni akarók — legyenek azok olyan polgárok, mint az előbb említett Chalier, vagy a pszichoanalízis Stekel-típusú interpretálói vagy hippik, maguk is megteremtenek ebből a negációból egy imaginárius szférát. Mivel bebizonyítják, hogy a megteremtett eszköz- és közvetítésrendszereknek a valóságban direkt módon nem felel meg semmi, az ezek elleni harc lázában égnek és lényük, gondolkozásuk a legteljesebb őszinteséggel redukálódik erre a harcra. S noha ténybelileg igen sokszor igazuk van, hiszen így pl. igazuk van az ateistáknak abban, hogy a vallásos képzetek nagy része a fantasztikum világába tartozik csupán, harcuk mindennek bebizonyításáért egy olyan vallásos pátosszal tölti el őket, mintha ez a bizonyítás volna számos olyan kérdés megoldása, mely a vallás szükségletét szülte. Marxnak az a megjegyzése, mely szerint nem elég bebizonyítani, hogy a szent család titka a földi család, hanem azt kell megvizsgálni, hogy milyen okokból kapott a földi család fantasztikus tükrözést, mutatja, hogy ennek a felvilágosító játéknak milyen új ideologikus szférája van és tulajdonképpen az úgynevezett német ideológia, melyről Marx és Engels egész könyvet írtak, nem más, mint az aufklärista pátosz jegyében egyszerű meg- és kifordítása az imaginárius szférának és ennek egyúttal újrateremtése is. A későbbiekben azt is fogjuk látni, hogy korunk egészen hasonló jelenségei hogyan és miképpen hozzák létre ugyanezeket a vonásokat, ugyanezeket a tendenciákat és hogyan járulnak hozzá az imaginárius szféra terebélyesítéséhez, lévén annak formális és nem dialektikus ellentétei. Most pusztán egy ilyen mozzanatra szeretnék utalni, mely nagyon világosan bizonyítja azt, hogy a negativitásban rejlő kritikai elem mennyire szükségszerűen válik az imaginárius szféra részévé. Ernst Bloch és Rudy Dutschke beszélgetését szeretném idézni, aholis Bloch a következőket mondja:

„A negatívum látható, vagyis az objektív elégedetlenség, a keserűség és felháborodottság afelett, ami van. Ebben már benne van a pozitívum is, ha nem is teljesen. Másfelől: manapság a társadalmi világban van valami, amit meteorológiai kifejezéssel és nem pedig tudományos ítélettel egy objektív reális ködnek nevezhetünk, de ez nemcsak a fejekben van. És rendkívül figyelemreméltó dolog ez; ugyanis a köd azért, hogy minden dolog elködösödjék, egyébként csupán a valamikor uralkodó osztály ideológiájához tartozik; a ködösítés eo ipso nem a forradalmi mozgalmak eszköze, melyeknek talán vannak illúziói azért, hogy valamit plasztikusan állítsanak elénk, mint a francia forradalom a citoyent, mégis tudatosan ezzel semmit sem fátyolozott el a forradalom. Ha azonban a mostani mozgalom, mely ifjúsági mozgalom, ködben botorkál, akkor ez nem, vagy pedig nem döntően az ifjúságtól függ, mely céljait nem tudja megfogalmazni, minthogy neki azok az intellektuális személyiségek hiányoznak, akik az elmélet ismerői és mesterei, hanem manapság az a nóvum, hogy a társadalmi valóságban magában valami ködszerűség van, objektív reális köd. A valóság nyugtalansága napjainkban maga nem juttat olyan átfogó gondolatokhoz, mint ahogy ez a francia forradalom évszázadában volt. Ma a valóság minden 1848 előttihez viszonyítva még egy sajátos tisztázatlanságot tendenciájában és latenciájában egyaránt tartalmaz. Tendencia többek között az a törekvés, amely megszületik, hogyha valaminek a keresztülvitelét erőszak hátráltatja, a latencia pedig az elnyomottak utopikus tartalma, mely a tendenciát törvényesíti és szubsztanciálja" (Lásd Ernst Bloch: „Politische Messungen Pestzeit, Vormärz Majna-Frankfurt 1970, 398—399.) S annak a ködnek, amely mind a tendenciában, mind a latenciában megvan, éppen az az alapja, hogy egyfelől az imaginárius szféra és annak ellentmondásai megsokszorozódtak, másfelől pedig az, hogy az imaginárius szféra közvetlen leépítésének, megtámadásának, illetve egyszerű negálásának és így negatív kritikájának korszakait a legkülönbözőbb avantgardok, vagy más előjellel a fasizmus és ismét más előjellel bizonyos demokratikus kísérletek diszkvalifikáltak. Így állt elő az a rendkívül súlyos szituáció, melyet Bloch úgy ír körül, hogy egy objektív reális köd ül rajta a társadalmon, amely objektív reális köd sokkal nehezebben föloldható az előbb említett történelmi tapasztalatok és történelmi változások után, mint régebben a nyíltan és világosan összeütköző reakcionárius és progresszív tendenciák harca ezt sejteni engedné. Az új történelmi szituáció éppen ezért nem csupán kvantitatíve komplikáltabb, mint akár az 1956 előtti szituáció volt, hanem minőségileg egészen más természetű és nem oldható meg egyes lázadásokkal, mivel az egész szituáció teljes és módszeres elemzésére van szükség ahhoz, hogy egyáltalán kijussunk ebből az objektív reális ködből. A nehézség nem csupán a haladó mozgalmak számára van meg, melyek iránytűként használják a nyilvánvalóan reakciós agresszív politika elleni tiltakozást, de ezen túlmenően valóban tévelyegnek, hanem megvan minden szocialista mozgalom számára is és természetesen a kommunista mozgalom számára is, s éppen ez teszi rendkívül fontossá e szituáció kulturális problémáinak és társadalmi kérdéseinek mélyreható és sokoldalú elemzését, mégpedig úgy, hogy tudomásul vesszük az imaginárius szférák létezését és dialektikáját.

TÖRTÉNETISÉG ÉS MEGISMERÉS

*(A hegeli és a marxi historizmus problémájához)**

GEDŐ ANDRÁS

I

A történetiség eszméje az egyik csomópont, ahol a materialista dialektika — a megszüntető megőrzés és a továbbfejlesztő tagadás értelmében — a hegeli filozófiához kapcsolódik. Hegel gondolkodásmódjának „roppant történeti érzéke", amelyről Engels beszélt, s amelyben a hegeli filozófia differentia specificá-ját látta,[1] *elméleti princípium* alakját öltötte; ebben a hegeli elméleti princípiumban (és keresztülvitelében, alkalmazásában) összefonódott és megütközött a dialektika és az idealizmus, a filozófus intenciója és a gondolkodásában tükrözött objektív tartalom. Ismeretelméleti vonatkozásban a hegeli historizmus újdonsága — és alapgondolata — a megismerés objektivitásának és történetiségének egysége, s ezzel szoros összefüggésben az emberi történelem objektív érvényű, elméleti megismerése volt. Ez a kérdésfeltevés — *az igazság történetének* és *a történelem igazságának* keresése — mind az igazságnak, mind a történelemnek új koncepciójára épült. Az igazság dialektikus kategóriája nem tette ad acta, hanem megőrizte és továbbvitte a „klasszikus" (arisztotelészi) igazságfelfogást; Hegel koncepciójának lényeges eleme, hogy „az igazság a fogalomnak és a tárgynak az „abszolút idealizmus" értelmében vett megfelelése. A történetiség Hegelnél nem ellenpontja az igazság objektivitásának, hanem *létezési módja*, lehetősége és megvalósulása: az igazság a *teljességet* alkotó megismerés *mozgásának* és a valóság *mozgásban* levő *totalitásának* a viszonya, mely maga sem lehet mozdulatlan. Az igazság történetiségének hegeli elgondolása szerint „az igaznak az a hajlama, hogy *fejlődjék*... Az eszme ilymódon konkrét magánvalóságában és fejlődésében szerves rendszer, totalitás, amely *fokozatok és mozzanatok gazdagságát foglalja magában*"[2]; ebben a felfogásban nem csorbítása, hanem garanciája a megismerés objektivitásának, hogy „az igazság nem vert pénzérme, amely készen adható és így besöpörhető".[3] Az objektív igazság történetiségének gondolata volt a hegeli filozófia alternatívája mind a kantianizmus ahistorikus agnoszticizmusával szemben, amelynek nézőpontjából a szemlélet és az értelem apriori formái, az ész antinómiái és erkölcsi maximái túl vannak a történetiségen és a reális törté-

* Előadás a VII. Nemzetközi Hegel-kongresszuson (1969. április, Párizs).

[1] „Hegel gondolkodásmódját minden más filozófuséval szemben az alapjául szolgáló roppant történeti érzék tüntette ki. Akármennyire elvont és idealista a formája, gondolati kifejlése mégis mindig párhuzamosan haladt a világtörténelem fejlődésével, s tulajdonképpen Hegelnél az utóbbi csak az előbbi próbájául szolgál. Ha ezzel a helyes viszony meg is van fordítva és fejtetőre állítva, a reális tartalom mégis mindenütt bekerült a filozófiába." (Marx és Engels Művei, **13**, Budapest 1965, 465.)

[2] Hegel: „System und Geschichte der Philosophie", Lipcse 1944, 32.

[3] Hegel: „A szellem fenomenológiája", Budapest 1961, 27.

nelmen, a szubjektív jelenségvilág pedig nem ér el a történelem lényegéhez, mind a „közvetlen tudás" tanával szemben, amely egy magasabbrendűnek hitt, már nem ésszerű reveláció nevében fordított hátat a megismerés objektivitásának és történetiségének.

Hegel azonban csak a történelem igazságával együtt állíthatta az igazság történetiségét. Ezért polémiája is kettős: az *ahistorizmus* bírálata összeszövődött nála az *„absztrakt történelmi tendencia"*[4] kritikájával. A megismerés történetisége és a történelem megismerése Hegel számára korántsem azonos a tisztán történeti igazságokkal, amelyeknek tárgya „az egyes létezés, egy tartalom a maga esetlegessége és önkénye szempontjából, e tartalomnak olyan meghatározásai, amelyek nem szükségszerűek".[5] Hegel szerint a lét történeti; ezen belül jelen létezésünk nemcsak az átmenetiség értelmében történeti, hanem abban az értelemben is, hogy a történelem mozzanata és tartalmazza a történelmet, a megelőző fejlődés summázatát; a dialektikus történetiség nem azt jelenti tehát hogy egy már nem létező világgal foglalkozva „a hullaházban csavarogjunk". Az emberi történelem megismerése *általános és szükségszerű elméleti tudáshoz* vezet, ha felfedjük a történelemben (a reális történelemben és a megismerés történetében) rejlő *objektív általánosságot és szükségszerűséget;* „ez az általános a végtelenül konkrét, amely mindent magában foglal, amely mindenütt jelen van, mivel a szellem mindig önmagánál van, számára nincs múlt, mindig ugyanaz, ereje és hatalma teljében marad".[6] Az emberi történelem Hegelnél a filozófiai tudatban nem véletlen és szubjektív egyediségek halmazaként jelenik meg; a gondolatok története, a filozófiatörténet nem esetleges és pusztán személyes vélekedések gyűjteménye, hanem a gondolat logikája, szükségszerű fejlődése; a filozófiatörténetben *„nem a múlttal van dolgunk,* hanem a gondolkodással, saját szellemünkkel".[7] A megismerésnek ez a történetisége univerzális; kiterjed a logikai formákra és törvényekre is; egységbe fogja a megismerés egyetemes történeti folyamatát, az individuum megismerő tevékenységének történetét és a megismerés logikai-történeti menetét. A történeti és a logikai különbsége megmarad, de a gondolat mozgását meghatározó *közös törvényeken belül;* a történeti mozgás legmagasabb foka — „az eszme úgy a legfejlettebb, leggazdagabb, legmélyebb, ahogy a *legújabb* filozófia megragadja és ábrázolja"[8] — magába sűríti és reprodukálja a történeti általános szükségszerűségeit, ezért kulcsot ad annak megértéséhez.

A materializmus irányába tendáló dialektikus kérdésfeltevés — a megismerés objektivitásának és történetiségének egysége — Hegelnél szükségképpen az „abszolút eszme" idalizmusával fonódott össze. Az igazság történetisége és a történelem igazsága mindaddig csupán az objektum és a szubjektum azonossága, az önmagát megismerő „eszme" révén egyesülhetett, míg nem ismerték fel a tükrözés dialektikáját, a társadalom anyagiságát, a történelem mozgástörvényeit, az elmélet és a gyakorlat összefüggéseit, amíg nem fogalmazták meg tudományosan azt az osztályálláspontot, amelynek nincs szüksége sem történelmi illúziókra és kosztümökre, sem történelemfeletti eszmei támpontokra, mely nem zárja le önmagánál és önmagával a történelmet. A historizmus hegeli felfogásának antinómiája, hogy az „eszme" idealizmu-

[4] Vö. Hegel: „System und Geschichte der Philosophie", 133—134.
[5] Hegel: „A szellem fenomenológiája", 28.
[6] Hegel: „Die Vernunft in der Geschichte", Berlin 1966, 33.
[7] Hegel: „System und Geschichte der Philosophie", 133.
[8] Ugyanott, 70.

sa, mely a megismerés objektivitásának és történetiségének egységéhez, a történelem elméleti megismeréséhez szolgált alapul és kötőanyagul, a hegeli filozófiában konzervatív módon korlátozta és elreteszelte a reális történelmet és a gondolatok történetét. A dialektika forradalmi és forradalmasító tana ilymódon az „abszolút szellem" *változatlanságába* ütközött; a történelem *objektivitása* — tehát hogy Hegel szerint „a világ esze nem szubjektív ész" —, s a megismerés *objektív érvénye* a *gondolat* szubsztanciális, általános és objektív voltából származott,[9] s ennek az *eszmei* objektivitásnak végül is áldozatul esett a *történetiség*.[10] „A világtörténelem gondolkodó szelleme . . . megragadja saját konkrét általánosságát és felemelkedik az abszolút szellem, mint ama örökké valódi igazság tudásához, amelyben a tudó ész szabadon magáértvaló, és a szükségszerűség, természet és történelem csak a szellem kinyilatkoztatását szolgálja és tiszteletének edényéül szolgál."[11] Ugyanaz az „eszme", amely hajlékot adott az objektivitás és történetiség egységében fejlődő megismerés gondolatának, teleológiai és teológiai tartalmat is hordozott, tehát korlátozta és szétzilálta a dialektikus-objektív történetiség elvét.

Az objektív „eszme" hegeli fogalma nemcsak és nem annyira belső antinómiái miatt vált tarthatatlanná; belső antinómiái is társadalmi eredetűek voltak, s a társadalmi realitással való összeütközése bomlasztotta fel a hegelianizmust. Az objektív és történeti ész — a német történelem továbbgondolása, késlekedő forradalmának szellemi szurrogátuma — illuzórikusnak bizonyult, amikor a forradalom reális problémájával került szembe, s amikor az elméleti osztályharc tendenciái a munkásosztály és a burzsoázia pólusain váltak szét. 1848 után a polgári filozófiának nem kell a hegeli „eszme", s nem kell a marxizmusnak sem. A hegelianizmus felbomlásából — Hegeltől és Hegellel szemben — *két út* nyílt meg: az egyik Feuerbach közbejöttével a *dialektikus materializmus*, amely újrafogalmazza a megismerés objektivitásának és történetiségének, valamint a történelem megismerésének problémáját, s megoldásában a tükrözés társadalmi folyamatának dialektikájából indul ki; a másik út a *relativista* historizmus és az *ahistorizmus* alternatívájával (illetve komplementaritásával) visszakanyarodik a hegeli kérdésfeltevéstől, azért bírálja Hegelt, mert az észben a megismerés objektivitásának és történetiségének egységét kereste.

II

A megismerés történetiségének és objektivitásának egysége a dialektikus materializmus koncepciójában nem teleologikus elv, nem apriori adottság, hanem ismeretelméleti-logikai törvény. A megismerés visszatükrözi tárgyát, amely az *objektív-reális történetiség* mozzanata; a megismerés *az ember társadalmi történelmének* aspektusa, a megismerés alapvető indítékai, kritériuma a *történelmi gyakorlatból* származnak, amely közvetít a megismerés és annak

[9] Ugyanott, 121.

[10] „Hegel szerint tehát mindaz, ami megtörtént és még történik, pontosan ugyanaz, mint ami az ő saját gondolkodásában történik. A történelemfilozófia tehát nem egyéb, mint a filozófia történelme, az ő saját filozófiájának történelme. Nincs többé ‚időrend szerinti történelem', hanem csak az ‚eszmék egymásutánja az értelemben'." (Marx és Engels Művei, 4, Budapest 1959, 124.)

[11] Hegel: „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse", Berlin 1966, 431.]

természeti objektuma között, s maga is a megismerés tárgya lett; minden tudás *a megismerés történetének*, az objektív igazság megközelítésének és fejlődésének állomása, lépcsőfok a tükrözés *sajátos* történetében. E három vonatkozás belső tagozódása és összefüggése a dialektikus materializmus ismeretelméletének és logikájának egyik legbonyolultabb problémája, melynek megoldása még sok erőfeszítést követel a marxista filozófia művelőitől. De a kérdésfeltevés értelmét veszti, a megoldás lehetetlenné válik, ha a történetiség szubjektivizálása vagy a filozófiai-strukturalista Elmélet nevében kiiktatjuk a tükrözési elvet, hatálytalanítani véljük a dialektika törvényeinek objektivitását, és a történelmet az *emberi* történelemre, ezt pedig az aktuális *praxisra* redukáljuk s ilymódon elhomályosul, végső soron kiküszöbölődik a gyakorlat társadalmisága és objektivitása (akár úgy, hogy a praxis szubjektivitása, akár úgy, hogy a praxis változatlannak feltüntetett struktúra-„modellje" nyeli el a praxist és a történelmet).

A tükrözési elv és az objektív természetdialektika eltávolításával a társadalom történetiségét megfosztjuk objektív anyagiságától, a természet megismerése, valamint a matematikai-logikai tudás a pozitivizmus ahistorikus tudományfogalmának hatálya alá kerül, az emberi történelem megismerése pedig a relativista historizmus és az elvont ahistorizmus között ingadozik. A társadalmon kívül nincs dialektika, mondja Sartre, mert csak az ember mint biológiai individuum alkot *totalitást;* „a dialektika nem más mint a praxis".[12] Mivel Sartre az *elvont individuumból* és annak szubjektíven felfogott praxisából indul ki, ettől *el kell jutnia* a történelemig és a társadalomig. A természet dialektikáját azzal az érvvel nyilvánítja semmisnek, hogy a természetben nincs igazi totalitás — ezért ignorálnia kell a természettudomány fejlődésének egyik fő tendenciáját: a természeti jelenségek és folyamatok objektív-reális *szisztémáinak* kutatását és a dialektika számára irrelevánsaknak kell tekintenie a természeti, társadalmi és gondolkodási *struktúrák közös törvényeire* utaló általános rendszer- és információelméleti felismeréseket —, de az egzisztenciált dialektika kalandja, hogy az elvont biológiai individuumból *megkonstruálja* a *történeti totalitást*, végeredményben fiaskóval végződik; az individuálistól a történelemhez vezető közvetítések Sartre-nál általában a „tehetetlen praxisban", tehát az „antipraxisban", az „antidialektikában" ragadnak meg. Az *egy* dialektikus Ész az *egy* történelem lehetőségét keresi,[13] de az egzisztencializmus — amely az individuum, az egyedi esemény megértésére volna hivatott — azt mondatja Sartre-ral, hogy „nincs *egy* dialektika", „ha létezik dialektika, akkor tárgyának egyedi kalandja az".[14] Az individuum és a Történelem feloldhatatlan kettősségével együtt megmarad az individuális

[12] Marxisme et existentialisme. Controverse sur la dialectique. Párizs 1962, 16. — Sartre szerint Hegel akkor tévedett, amikor a „Logikában" a lét (beleleértve a természet) objektív-reális dialektikáját tételezte, s nem akkor, amikor a természet történetiségét korlátozta és megkérdőjelezte. A látszat ejti rabul Sartre-t: azt hiszi, hogy „Hegel sohasem volt idealistább, mint *Logikájában*, amikor előzőleg tételezett struktúrákból dialektikusan létrehozza a természetet". (Ugyanott, 4.) A „Logika" valójában csak *formáját* tekintve számíthat Hegel legidealistább művei közé; a *tartalomba* itt nyomult be leginkább a *materializmus:* a logikai „eszme" fejlődésében a kategóriák mozgása a tárgy (a természet és a társadalom) mozgásának felel meg. „Hegel zseniálisan *megsejtette* a dolgot (a jelenségek, a világ, a *természet)* dialektikáját a fogalmak dialektikájában." (Lenin Művei, **38**, Budapest 1961, 180.)

[13] „Az a célunk, hogy meghatározzuk a Történelem formális feltételeit . . . " (J.-P. Sartre: „Critique de la raison dialectique", I, Párizs 1960, 743.)

[14] Ugyanott, 132.

praxis, a történelmi totalitás és a dialektikus Ész áthidalhatatlan hasadása is: a dialektika Sartre-nál „az intelligibilitás törvénye és a lét racionális struktúrája", de nem „a történelem immanens törvénye"[15]; nem vonható ki a történelemből, hanem a dialektikus Ész önmagából alkotja meg. Ezért tehetetlen Sartre történeti szándéka, mikor a filozófiai strukturalizmus bírálatával találja szemben magát. Lévi-Strauss ugyanis joggal hivatkozhat arra, hogy az egzisztencialista historizmus voltaképpen *ahistorikus:* Sartre rendszere „nem konkrét képet nyújt a történelemről, hanem absztrakt sémát; ebben az emberek olyan történelmet csinálnak, amely szinkronikus totalitás formájában nyilvánulhat meg. Ugyanúgy áll a történelemmel szemben, mint a primitívek az örök múlttal szemben: Sartre rendszerében a történelem éppenséggel egy mítosz szerepét játssza."[16] A filozófiai strukturalizmus saját ahistorizmusának igazolását olvassa ki a Sartre-féle *egzisztencialista* historizmus gyengéiből; valójában csupán annak — a filozófiai strukturalizmussal közös — ahistorikus alapgondolatait mutatja fel.

Az egzisztencialista historizmusban veszendőbe megy a megismerés objektivitása, s végeredményben történetisége is; a filozófiai strukturalizmus viszont ki akarja küszöbölni a tudat fogalmát a társadalomtudományból,[17] a szubjektumét az ismeretelméletből, s ezért az objektivitás-igényért áldozza fel a történetiséget. Husserl (aki egyként szellemi őse és forrása Sartre egzisztencialista historizmusának és a „strukturalista" antihistorizmusnak) a történelem és a történetiség elleni harcával a fenomenológiai „lényegtan" *abszolút érvényét* védelmezte; a „historicizmus" husserli bírálata az „empirizmus" elutasításának egyik alesete, „empirizmuson" értve azt a „képtelenséget", hogy tényekből kiindulva próbálunk eszméket megalapozni vagy cáfolni.[18] A husserli fenomenológia végül is az „életvilág" szubjektivitásából és a „lényeglátás" szubjektivizmusából származtatja az önmagának vindikált abszolút érvényt; a neopozitivizmus szubjektum nélküli ismeretelmélete pedig a megismerés valóságos társadalmi-történeti szubjektumát egy univerzális empiristalogicista szubjektivizmus jegyében iktatja ki. A mai filozófiai strukturalizmus — a pozitivizmusnak és az „életfilozófiának" (fenomenológiának) az átmeneti és sajátos szintézise — a tudatalatti lelki struktúrák időtlenségében, a változatlan-szinkronikusnak hitt gondolati „modellek" történetfelettiségében, vagy a nietzschei típusú filozófiai mítoszok örökkévalóságában véli megtalálni a szabadulást a történelemtől és a történetiségtől;[19] amit állít, amiből kiindul és amihez eljut, az a történelmen kívüli létező gyanánt rögzített, abszolutizált és félreértett *szubjektivitás.*[20] A történetiségen kívül és felül a megismerés objektivitása végső soron látszat marad.

[15] Ugyanott, 129, 101.

[16] Cl. Lévi-Strauss: „La pensée sauvage", Párizs 1962, 336.

[17] „A tudat az emberről szóló tudományok titkos ellenségeként jelenik meg", írja Lévi-Strauss. (Lásd „La Pensée", 135, 1967, 55.)

[18] E. Husserl: „Philosophie als strenge Wissenschaft", Majna-Frankfurt 1965, 51.

[19] A történelem és a történelmi megismerés Foucault szerint kiúttalan, tragikus alternatíva foglya: minél inkább túl akar jutni ez a megismerés a történelmi relativitáson, s el akarja érni az egyetemesség szféráját, annál inkább kiütközik történetileg korlátozott volta; minél inkább tudomásul veszi saját viszonylagosságát, annál inkább szertefoszlik minden pozitív tartalom, amellyel az emberi tudományoknak szolgálni tud. (M. Foucault: „Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines", Párizs 1966, 382.)

[20] Sajátos „strukturális romantika" jön létre, amelyről Thomas Mann „Doktor Faustus"-ának egyik szereplője találóan jegyzi meg, hogy az „nominalista, hogy ne mondjam: fikcionalista úton teremt magának ideológiai objektumokat".

III

A dialektikus materializmus historizmusa nem korlátozódik és nem redukálódik a történeti *tárgyalásmódra* vagy a *genetikus módszerre*, amely a materialista dialektikának mozzanatát képezi, de nem azonos vele. A történetiség kiterjed a megismerés *totalitására*,[21] az elméleti tudásra is, amely nem oldódik fel a megismerés korábbi történetében, de a tudás történeti összfolyamatában maga is csupán fokozat. „Csak egyetlenegy tudományt ismerünk, a történelem tudományát. A történelmet két oldalról lehet szemügyre venni; a természet történetére és az emberek történetére lehet felosztani. Ámde a két oldalt nem szabad elválasztani; ameddig emberek léteznek, a természet története és az emberek története kölcsönösen feltételezik egymást."[22] A marxizmus ebben és csupán ebben az értelemben „abszolút historizmus"; a történetiség az *egész* valóság és az *egész* megismerés attributuma, a történetiség egyetemessége a materialista dialektika törvényeinek általános érvényével ekvivalens (a historizmus-fogalom különös tartalma pedig az anyag mozgásformái illetve a megismerés szektorai szerint módosul, a tudományos — beleértve a filozófiai — tudás fejlődésével együtt változik). A Croce-féle „abszolút történetiség", amely kétségbe vonja az emberi történelmen kívüli természeti realitás magában való objektív-történeti létezését, s a megismerés történetiségét a történeti módszerre és az egyedi eseményekről és gondolatokról nyert történeti ismeretekre vezeti vissza, az *elmélettel* együtt likvidálja a *történelmet* is. A „metafizika" helyébe a történet lép, „a filozófia mint történet vagy a történet mint filozófia, a filozófia-történet, amelynek alaptétele az egyedi és az egyetemes, az intellektus és az intuíció azonossága", de ez a történelem Croce szerint bennünk él, tehát önmagunkból kell megértenünk, „a történeti gondolkodás ezt a múltat saját nyersanyagává süllyeszti, saját tárgyává teszi, és *a történetírás megszabadít bennünket a történelemtől*".[23]

A logikai és a történeti tárgyalásmód dialektikáját vette alapul Marx a kapitalizmus vizsgálatában;[24] a marxi ökonómiában és logikában *minden kategória és törvény* történeti jellegű, de e kategóriák és törvények összefüggését, rendjét elsősorban nem kialakulásuk történelmi sora, hanem az adott (történeti) totalitásban elfoglalt helyük határozza meg. Az absztrakttól a konkrét felé haladó gondolati mozgás reprodukálja a keletkezés *legáltalánosabb* menetét is (áru— pénz— tőke), de azok a *különös* kategóriák, amelyek a polgári társadalom létrejöttének folyamatában domináltak, az elméleti kifejtés késői szakaszában, s nem a történelmi sorrendnek megfelelően jelennek meg.[25] Nem

[21] A természet és a társadalom *objektív-történetiségét* visszatükröző, a megismerés historizmusának értelmében vett történeti módszer valóban „egységet teremt a természettel — beleértve az embert is — kapcsolatos nézeteinkben. A történelem adja meg az embernek azt a szellemi hatalmat, amellyel Byron a Föld szellemét felruházta: őneki ‚the past as the future present' —‚a múlt és a jövő egyképpen jelen'." (K. A. Timirjazev: „Történelmi szemlélet a biológiában", Budapest 1949, 293—294.)

[22] Marx és Engels Művei, **3**, Budapest 1960, 20.

[23] B. Croce: „Die Geschichte als Gedanke und als Tat", Bern 1944, 64, 77. (Az én kiemelésem — *G. A.*)

[24] Vö. M. M. Rozentál: „K. Marx ‚Tőké'-jének dialektikája", Moszkva 1967, 504—532 (oroszul).

[25] V. ö. Marx és Engels Művei, **13**, 168—173. — Éppen ezért „a polgári gazdaság törvényeinek kifejtéséhez nem szükséges a *termelési viszonyok valóságos történetét* megírni". (K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Nyersfogalmazvány, **46**/I, Budapest 1972, 346.)

a hegelianizmusnak tett engedményt Engels, s nem is a „strukturalista" filozófiát anticipálta, mikor Marx logikai tárgyalásmódját úgy jellemezte, hogy az „valójában nem más, mint a történelmi tárgyalásmód, csak a történelmi formából és a zavaró véletlenszerűségekből kivetkőztetve. Amivel ez a történelem kezdődik, ugyanazzal kell a gondolatmenetnek is kezdődnie, és további menete sem lesz egyéb, mint a történelmi lefolyás tükörképe, elvont és elméletileg következetes formában; helyesbített tükörkép, de olyan törvények szerint helyesbített, melyeket maga a valóságos történelmi lefolyás nyújt, mivel minden mozzanat azon a fejlődési ponton vehető szemügyre, amelyen elérte teljes érettségét, klasszikusságát."[26] A logikai tárgyalásmód — amely Marxnál szükségképpen és ismételten történeti leírásba megy át, hogy azután visszatérjen az általánosított történeti (elméleti) okfejtéshez — a *történeti totalitás* szükségszerűségeinek felismerése alapján „helyesbít": ebbe a történeti teljességbe beletartozik az adott tárgy a *maga szisztematikus egészében;* ennek *működési törvényei* maguk is *történeti törvények.* A *struktúra történetét* és a *történelem struktúráját* is történeti törvények határozzák meg.

Marx logikai módszere magában foglalja a *struktúra* vizsgálatát, de ez a struktúra nála nem a történelemtől elkülönített, az empiriától független, változatlan absztrakt létező. Igaz: a struktúra fogalmának más a tartalma és szerepe a filozófiában, a politikai gazdaságtanban vagy a történettudományban, mint a matematikában, a formális logikában, a kibernetikában vagy a nyelvtudományban, ahol az *önállósult* — a *történettől elvonatkoztatott* — struktúrafogalom és az ennek megfelelő módszerek jogosultsága a tárgy jellegéből és a vizsgálódás *objektív eredetű és érvényű (s objektíve korlátozott)* nézőpontjából következik. A nyelvtudomány megkülönbözteti a *szinkronikus* és a *diakronikus* vizsgálatot[27] — az előbbi elsőségével —, de a lingvisztikában is kérdéses a szinkroniának és a struktúrának, illetve a diakroniának és a történetnek a teljes azonosítása;[28] még kevésbé jogosult, hogy ezt az azonosítást kiterjesszük a *megismerésre általában,* s az elméletet a struktúra vizsgálatára, ezt pedig a szinkroniára vezessük vissza, kirekesztve az elméletet a történelemből és a történelmet az elméletből.

A struktúra kategóriája már a neopozitivizmusban ahistorikus fétissé vált, elnyelte az anyag („szubsztancia") fogalmát, a lét és a tudat viszonyának prob-

[26] Marx és Engels Művei, **13**, 466. — „Az elemzés a szükségszerű előfeltétele a genetikus ábrázolásnak, a valóságos alakulási folyamat megértésének ennek különböző fázisaiban." (Marx: „Értéktöbblet-elméletek" III, Budapest 1963, 456.)

[27] A nyelvtudomány kettéhasadásának túlhaladását, a strukturális és a történeti mozzanat egyesítését célzó lingvisztikai törekvések filozófiai mozzanatairól vö. I. I. Revzin: A strukturális nyelvészettől a szemiotikához; „Voproszi filoszofii", 1964/9, oroszul. Vö. még E. Albrecht: Syntaktische und semantische Probleme in der modernen Sprachanalyse; „Akten des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie", I, Bécs 1968.

[28] „Semmi esetre sem szabad azonosítani a diakroniát és a nyelv történetét, mivel diakronia csupán az egyedi, különálló, nem rendszeres összefüggést alkotó és a nyelv struktúrájától elszigetelt tények kibontakozását és evolúcióját mutatja meg. Minthogy a nyelv struktúrájának minden szintjén rendszert alkot, amelynek valamennyi mozzanata összefügg és csak ennek következtében nyeri el jellegzetességét, ezért a nyelv igazi történetét a maga egészében — a diakronikus leírás előzetes eredményeinek felhasználásával — legalább biszinkronikus aspektusban (A-korszak és B-korszak) kell kifejteni; ekkor az előzetesen megtalált diakronikus tények történeti-szinkronikussá válnak és a nyelv a maga történetiségében mint struktúra és rendszer jelenik meg." (A. A. Reformatszkij: „Bevezetés a nyelvtudományba", Moszkva 1967, 42, oroszul.)

lémáját,[29] s végül is minden gondolati tartalom strukturális kijelentésekre redukálódott. „*Alapvetően* lehetséges, hogy minden tárgyat csupán strukturális tulajdonságokkal (tehát relációk vagy relációszerkezetek bizonyos formális logikai tulajdonságaival) jelöljünk meg, s ezáltal *minden tudományos kijelentést tiszta strukturális kijelentéssé formáljunk át* . . . tézisünk állítása, ti. hogy a tudományos kijelentések csak strukturális tulajdonságokra vonatkoznak, azt jelentené tehát, hogy *a tudományos kijelentések puszta formákról beszélnek, s nem mondják meg, hogy mik a tagok és mik e formák vonatkozásai.*"[30] (Carnap.) Ez a koncepció, amely a logikai pozitivizmus virágkorában keletkezett, a filozófiát a formális logikai szintaxisra vezette vissza és korlátozta. A logikai pozitivizmus belső egysége megbomlott, következetessége csorbát szenvedett, amikor kénytelen volt feladni a „filozófia = formális logika = formális logikai szintaxis" képletet, s vele a tiszta „strukturalizmust". A logikai pozitivizmus hanyatlásának és szétesésének egyik motívuma a többi közt az volt, hogy filozófiai „strukturalizmusa" szembekerült a matematika és a formális logika fejlődési irányával (amelynek *egyik* mozzanatát *filozófiai abszolutummá* emelte); a Carnap által megfogalmazott követelménynek az elemi aritmetika vagy a metalogikát is magában foglaló formális logika tételei sem felelnek meg. A neopozitivizmus *csak szinkronikus és statikus* nézőpontja[31] a gondolati múlt lezárásával a jövőt, az elméleti fejlődést is elzárja. A neopozitivista ismeretelmélet *antihistorizmusa* a tudományos gondolatot megmerevítő *konzervativizmusnak* bizonyult. Az elmélet formalista-szubjektivizáló *fetisizálása* pedig az elmélet gnoszeológiai *degradálásához* vezetett; a neopozitivizmusnak elkerülhetetlen folyománya az, amit Hempel „a teoretikus dilemmájának" nevezett.[32]

A neopozitvizmust és az életfilozófiát (fenomenológiát) egyesítő mai filozófiai strukturalizmus divatja egybemossa a viszonylag stabil és elvont struktúrák tanulmányozására koncentráló *tudományokat,* illetve *tudományos irányokat* a *filozófiai strukturalizmussal*;[33] e divat kusza árjában egymás mellett úszik az absztrakt algebra és a matematikai modellek címszava, a strukturális nyelvtudománynak és „az ember halálának" témája, Marx, Nietzsche és Husserl neve. Éppen ezért különösen lényeges az absztrakt és a konkrét struktúrák kutatásában alkalmazott specifikus fogalmaknak, módszereknek és a filozófiai strukturalizmusnak az elválasztása.[34]

[29] „Első lelkesedésemben, amellyel lemondtam a fizikus ‚anyagáról', azt reméltem hogy meg tudom mutatni: a hipotetikus létezők, amelyeket egy adott észlelő nem észlel, olyan struktúrák, amelyek a maguk teljességében általa észlelt elemekből állnak . . . Hamar meggyőződtem azonban arról, hogy ez lehetetlen program . . . " (B. Russell: „My Philosophical Development", London 1959, 104, 105.)

[30] R. Carnap: „Der logische Aufbau der Welt", Hamburg 1961, 7, 14—15.

[31] Ezt a felfogást bírálja J. Piaget: Les méthodes de l'épistémologie; „Encyclopédie de la Pléiade. Logique et connaissance scientifique", Párizs 1967, 94.

[32] Vö. C. G. Hempel: The Theoretician's Dilemma. A Study in the Logic of Theory Construction; „Minnesota Studies in the Philosophy of Science", II, Minneapolis 1958.

[33] Külön probléma, hogy e fogalmak és módszerek értelmezése a speciális tudományokban gyakran összekuszálódik a filozófiai strukturalizmus hatásával, a filozófiai strukturalizmus pedig nemegyszer abszolutizálja e módszerek speciális-tudományos szerepét és lehetőségeit.

[34] Vö. J. Piaget: „Le structuralisme", Párizs 1968. — Piaget elvi különbséget lát egyfelől a némely szaktudományokban alkalmazott speciális, nem filozófiai jellegű „strukturális módszer", másfelől a strukturalizmus mint filozófiai doktrína között. Ez a „strukturális módszer" Piaget szerint egyszerre korlátozott és nyitott, szükségképpen kapcsolatba lép más módszerekkel, feltételezi azokat, nem mond ellent a genetikus és

A struktúra kategóriája és más kategóriákkal való összefüggése *általános* meghatározottságában a materialista dialektika filozófiai elméletébe és módszerébe tartozik. A matematikában, formális logikában és a speciális tudományokban a struktúra fogalma olyan *különös* tartalomra tesz szert, amelyet már nem lehet a filozófia törvényeiből levezetni (és amelyet nem is lehet filozófiai törvénnyé emelni). De a struktúra fogalma különös mivoltában sem lép ki a megismerés egyetemes történetiségéből. A tudomány forradalmi átalakulásának visszfényeképpen az olyan par excellence strukturális jellegű tudományokban is, mint a formális logika, nő az érdeklődés a megismerés története iránt. Bár a történet formális logikai leírása, a „diakronikus logika" felépítése „csupán a szinkronikus logikában használt fogalmak, tételek és módszerek alkalmazása lehet az emberi megismerés változásaira",[35] az ilyen természetű kutatások kettős eredményt hoznak: egyfelől a *formális struktúrák* összefüggéseinek felismerésére vezetnek a megismerés mozgásában, másfelől jelzik azokat a *problémákat*, amelyeknek feltevéséhez és megoldásához *filozófiai* kategóriákra van szükség[36] (a megismerés fejlődésének formális logikai vizsgálata már filozófiai fogalmakkal is operál). A formális logikának ez a történeti érdeklődése a tudományos megismerés általános tendenciájával kapcsolatos: a historizmus térfoglalását figyelhetjük meg olyan tudományokban is — például a matematikában, fizikában —, amelyekben a tudás *logikai szerkezete* nem reprodukálja a tudományos *megismerés történetét*, s a megismerés története és a tudás logikai szerkezete többnyire nem hozható összefüggésbe a megismerés közvetlen tárgyának *objektív történetével*. A történetiség tudata nemcsak a megértés követelményéből fakad,[37] hanem abból a felismerésből is, hogy a megismerés korábbi stádiumában keletkezett eszmék nem egyszer s mindenkorra elföldelt hullák; az aktuális megismerés új nézőpontból elevenít fel régi gondolatokat. A tudomány történetéből ki lehet vonni „a tudományos ha-

funkcionális módszernek. (Ugyanott, 123) Az így felfogott — s főképpen a biológiára és a pszichológiára orientált — „strukturális módszer" alapfogalmait a totalitás, a transzformáció és az önszabályozás kategóriái adják, a formalizálás pedig másodlagos: „meg kell érteni, hogy ez a formalizálás a teoretikus műve, míg a struktúra független tőle". (Ugyanott, 7.) Piaget felfogása szerint a strukturális módszer igenlése nem hitelesíti Lévi-Strauss „strukturális antropológiájának" filozófiai tartalmát vagy Foucault koncepcióját, azt a „strukturalizmust", amelyben már struktúrák sincsenek. Külön vizsgálódás témája, hogy Piaget struktúrafogalmának (és általában „genetikus strukturalizmusá"-nak) filozófiai tartalma mennyiben ellentétes és mennyiben rokon a filozófiai strukturalizmussal. Erről a rokonságról tanúskodik az a mód is, ahogy Piaget és hívei a materialista dialektikát kezelik. Apostel helyeslően emelte ki Piaget koncepciójának és az egyensúly-elméletnek a rokonságát; a dialektika marxista—leninista felfogását szerinte Buharin és Bogdanov statikus szemléletével kell szintetizálni, hogy a „verbális" és „pontatlan" dialektikát „kvantitatív" és „szigorú" dialektikává alakítsuk át. (L. Apostel: Matérialisme dialectique et méthode scientifique; „Socialisme", 1960/40.) — A „genetikus strukturalizmus" témája túl is megy a filozófia keretein, minthogy az Piaget pszichológiai kutatásainak és elméleteinek is vezéreszméje.

[35] R. Suszko: Formal Logic and the Development of Knowledge; „Problems in the Philosophy of Science", ed. by I. Lakatos and A. Musgrave, Amszterdam 1968, 210.

[36] Vö. például M. Srauss: Intertheoretische Relationen — Einführung in einen neuen Zweig der Wissenschaftslogik; „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1969/1.

[37] „Nem lehet megérteni a modern kvantummechanika módszereit annak az útnak az ismerete nélkül, amelyen az elmélet fejlődött", írja az egyébként neopozitivista beállítottságú A. March. („Quantum Mechanics of Particles and Wave Fields", New York — London 1951, VI.)

ladás mechanizmusának" ismeretét;[38] a tudományos megismerés *történetének* törvényei vannak, s a törvények birtoklása *heurisztikus* értékű lehet az új tudományos elméletek kidolgozásában. A tudományos megismerés immanens gnoszeológiai problémái *történeti* szemlélethez vezetnek, a tudomány történetének *elméleti* analízise pedig — adalékul ezeknek az ismeretelméleti problémáknak a megoldásához — a tudományos tudás *objektív igazságának* „szinte lenyűgöző erejű bizonyítékát" szolgáltatja.[39] E felismerések egyszersmind olyan filozófiai törekvéseket jeleznek, amelyek az empiria és a teória dialektikáját keresik, a tudománynak a jövő előtt is nyitott történetiségét összhangba akarják hozni a megismerés objektivitásával; e törekvéseket nem elégíti ki sem a neopozitivizmus szubjektivista relativizmusa, sem a „strukturalista" filozófia ahistorizmusa.[40] S noha e törekvések képviselőit a kapitalista országokban erős társadalmi-szellemi nyomás tartja vissza a marxizmus elfogadásától, ezek az irányzatok objektív értelemben a dialektikus mterializmus felé tendálnak, a „nem-mechanikus materializmus" felé, amelyben a tudás a megismert objektumnak nem végleges, egyszerű reprodukálása, hanem a valóság fokozatosan elmélyedő megismerése.[41] A tudományos megismerés történetiségének belátása a marxizmusban lel adekvát filozófiára, mely *saját* elméleti összefüggéseibe olvasztja az általánosított tradíciót, materialista módon átalakítva és megőrizve a hegeli gondolatot: „ez a tradíció nemcsak olyan, mint egy *házvezetőnő*, aki mint kőszobrokat *hűségesen* őrzi meg azt, amit kapott, és ilymódon *változatlanul* megtartja és továbbítja az utódoknak . . . , hanem annak a *tradíciója*, amit a szellemi világ a szellem szférájában létrehozott, *hatalmas folyamként árad*, és minél messzebbre jutott *eredetétől*, annál *nagyobb lesz*."[42]

A megismerés történetiségének és objektivitásának egysége szervesen összefügg a történelem objektív megismerésével; ha a történelem csupán egyedi és szubjektív döntések halmaza, ha a történelemről nincs és nem lehetséges objektív érvényű elméleti megismerés, akkor a történelmi kötöttség csak zavaró és lehúzó nehezék az objektivitásra törő megismerésen. A mai polgári filozófia *általános* tendenciája, hogy egyszerre fordul szembe a megismerés történetiségének és objektivitásának eszméjével, a történetiséget relativizmussá siklatja ki, az objektivitás igényének pedig egy pszeudoobjektív ahistorizmus pótlékával vél eleget tenni. Az *ismeretelméleti* relativizmus és történetellenesség alternatíváját (illetve komplementaritását) a *történelemfelfogás* szubjektivista historizmusának és ahistorizmusának alternatívája (illetve komplementaritása) vezeti be vagy egészíti ki.

IV

Aligha lehet polárisabb ellentétet találni a mai polgári gondolkodásban, mint amely Karl Popper filozófiáját szembeállítja a Heideggerével: a Popper-

[38] L. de Broglie: „A tudomány ösvényein", Moszkva 1962, 308—314. (oroszul).

[39] Vö. M. von Laue: „A fizika története", Budapest 1960, 12—13.

[40] Gonseth szerint „a strukturalizmus statikus formulát használ, mikor úgy véli, hogy a nyelvet véglegesen definiálta azzal, hogy totálisan strukturált, ez az új áramlat arra törekszik, hogy tagadja a történelmi dimenziót, felszedje a hátrafelé vezető hidakat, mindent csupán a ‚most'-ban lásson, és így a zérusból kiindulva újat építsen. A világszemlélet ilymódon tisztán statikus, szinkronikus lesz, fogva marad abban, ami pillanatnyilag adott. Ebből az ember- és világképből ki van iktatva az emberi szabadság is." („Neue Zürcher Zeitung", 1968. VII. 26.)

[41] Vö. L. Geymonat: „Filosofia e filosofia della scienza", Miláno 1960, 158.

[42] Hegel: „System und Geschichte der Philosophie", 21—22.

típusú filozófia a heideggeri szerint nem igazi gondolkodás, Heidegger „fundamentálontológiája" Popper szemszögéből misztika. Popper szenvedélyesen bírálja a „historicizmust", de kérlelhetetlen antihistoricizmusának a relativista historizmus a tartópillére. A „historicizmus" Popper-féle kritikájában a történelmi törvény fogalma a célpont és a botránykő. Popper elfogadja a relativista historizmus axiómáját: a történelem megismerését csak a pillanatnyi, szinguláris, specifikus történések érdeklik; szerinte az emberiség története sem létezik, csupán az egyes „emberi életaspektusok" különálló történeteinek sokasága. A „kritikai racionalizmus" (amely általános ismeretelméleti vonatkozásban bizonyos distanciát létesít Popper felfogása és a neopozitivizmus ortodox-empirista válfaja között) maga is választásra kényszerül, amikor szembekerül a szinguláris és indeterminált döntések halmazával; Popper racionalizmusa azért „kritikai", mert „elismeri, hogy az alapvető racionális attitűd irracionális döntésen alapul". „Megvan a szabadságunk, hogy az irracionalizmus valamilyen — akár radikális vagy átfogó — formáját válasszuk. De megvan a szabadságunk arra is, hogy a racionalizmus kritikai formáját válasszuk, amely nyíltan tudomásul veszi saját korlátait és azt, hogy irracionális döntésen alapul, tehát ennyiben tudomásul veszi az irracionalizmus bizonyos prioritását."[43] Az irracionalitás, amelyre ez a „kritikai racionalizmus" épül, Popper szerint minden választásban és döntésben jelen van, az egyedi történések és a történeti megismerés ultima ratio-jaként. Mivel a szubjektív egyedi döntések mögött itt nincs társadalmi anyagiság és a szinguláris cselekedetekben nem érvényesül általános-objektív törvény, ezért újrakeletkezik a relativista historizmus (vagy antihistorizmus) feloldhatatlan problémája: ha az egyedi választásnál rekedünk meg, akkor nincs menekvés a *pszichologizmustól*, s ha a történelmi megismerés nem mehet túl a történésben szereplő individuumok lelkiségének „megértésén", akkor e „megértés" végső forrása és kritériuma csak a történész (vagy szociológus) *saját lelkisége* lehet. Popper úgy akar kitörni ebből a zsákutcából, hogy bevezeti az individualista, de nem pszichológiai „szituáció-elemzés" módszerét,[44] amelynek alapfogalmát a társadalmi intézmények képezik. Ámde ezek a társadalmi intézmények vagy visszavezethetők az individuumok csak pszichikusan motivált egyedi cselekedeteire — s akkor a koncepció a pszichologizáló történetfilozófián belül marad —, vagy nem oldódnak fel a pillanatnyi, szinguláris történésekben, nem vezethetők vissza azokra, s akkor — az „antihistoricizmus" logikája szerint — a történelmen kívül vannak. Az intézmények felől nézve az individuum,[45] az egyediség számára pedig a történelmi totalitás irracionális, amellyel a többékevésbé következetes „kritikai racionalizmus" legfeljebb egyet tehet: tagadja a létezését. Popper utóbb lényegesen módosította filozófiai történelemfelfogását, elfogadva az „objektív szellem" idealista fogalmát[46] — Hegel dialektikája nélkül; de ha az „objektív szellem" birodalmába utalja a történelmet, elválasztja az egyedi-pszichikaitól, akkor tarthatatlanná válik az „antihistoricizmus" neopozitivista alapvetése.

[43] K. R. Popper: „The Open Society and Its Enemies", II, London 1947, 218.

[44] K. R. Popper: Die Logik der Sozialwissenschaften; „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", 1962/2, 247.

[45] „Az emberi vagy személyes tényező marad *az* irracionális elem a legtöbb vagy valamennyi intézményi társadalomelméletben". (K. R. Popper: „The Poverty of Historicism", London 1957, 157.)

[46] K. Popper: On the Theory of the Objective Mind; „Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie", I.

Heidegger történelemfogalma — miként egész filozófiája — annyira különbözik Popperétől, hogy az egyik a másik szerint nemcsak hamis, de irreleváns és értelmetlen is. Az a történetiség, amely Heideggert érdekli, „nem az objektumok változásainak mozgásösszefüggése, és nem a ‚szubjektumok' szabadon lebegő élménysora . . . Már gyökerében elhibázott az a kérdés, hogy a történelem tárgyát csupán egyszeri ‚individuális' adottságok sorozata képezi-e vagy ‚törvények' is. Témája nem a csupán egyszeri történés, de nem is egy afelett lebegő általánosság, hanem a ténylegesen egzisztált lehetőség."[47] Ám Heideggernél az egzisztáló lehetőség „fakticitása" a reális történelem alatt és mögött rejtőzik, mert „a létező létével" kapcsolatos; „a lét történetének" gondolata pedig Heidegger szerint ellentétes a historizmussal, „a történelem uralmával"; „a lét története sohasem történések egymásutánja, melyet a lét magáértvalóan végigjár".[48] Ahogy a „lét" és az ember viszonya *filozófiai mítosz* témájává lesz — az ember „a lét ek-szisztáló ellendobása", „a lét pásztora", aki „a lét közelében lakozik"[49] —, a „lét" mitikus-történelemfölötti történetisége sem az ember földi, reális történelmének szférájában helyezkedik el, legfeljebb találkozik az utóbbival: a „lét"-probléma történetiségét Heidegger szerint a jelen történései érzékeltetik, „a világ elborulása", „az istenek menekülése, a föld szétrombolása, az ember eltömegesedése, a középszer előjoga", a „szellem hatalomfosztása".[50] A valóságos történelem egzisztencialista tükörképe jelenik meg az ember melletti és az emberen kívüli „léttörténetiség" fatális történetietlenségében; ilymódon „a lét sorsáról szóló beszédet csak olyan utalásnak szabad értelmezni, amely szerint az a végső, ami az embernek osztályrészül jut . . . nem saját aktivitásának és erőfeszítésének eredménye, hanem ajándék, amelyet el kell fogadnia".[51] Amit Heidegger „léttörténetiségnek" tart, s irracionalista módon motivál, nincs nagyon messze Popper „antihistoricizmusának" racionálisan alátámasztott irracionalizmusától (vagy irracionálisan alátámasztott racionalizmusától); mindkét elgondolás úgy akar kilépni a pszichologizmus köréből, hogy — közvetlenül, vagy mitizálva[52] — áthághatatlan, abszolút elvként rögzíti a pszichologizmus előfeltevését; Popper eljut az individuum és a történelem irracionális kettősségéhez, Heidegger ebből indul ki.

Különbségük a polgárság mai filozófiai tudatának két típusát jelzi (egyszersmind a konzervativizmus két válfaját),[53] találkozásukban pedig e filozó-

[47] M. Heidegger: „Sein und Zeit", Halle 1931, 388, 399.

[48] M. Heidegger: „Vorträge und Aufsätze", Pfullingen 1954, 252. Heidegger filozófiai pszeudohistorizmusáról vö. Th. Schwarz: „Schopenhauertól Heideggerig", Moszkva 1964 181—192 (oroszul).

[49] M. Heidegger: Über den „Humanismus", M. Heidegger: „Platons Lehre von der Wahrheit", Bern 1954, 89—90.

[50] M. Heidegger: Einführung in die Metaphysik", Tübingen 1953, 34.

[51] L. Landgrebe: „Philosophie der Gegenwart", Majna-Frankfurt 1961, 150.

[52] Heidegger „lét"-fogalma végeredményben egy *hangulatot* fejez ki, írja az egyébként életfilozófiai-szellemtörténeti beállítottságú Schöps; a heideggeri filozófia tulajdonképpen „ontológiai függönnyel feldíszített pszichológia". (H.-J. Schoeps: „Was ist der Mensch? Philosophische Antropologie als Geistesgeschichte der neuesten Zeit", Göttingen—Berlin—Frankfurt 1960, 182.)

[53] Popper „antihistoricizmusa" nyíltan és közvetlenül forradalomellenes, Heidegger társadalmi konzervativizmusa válságmítosz, amely a „lét" irracionalitásába áttolt pszeudoradikalizmus formájába öltözik.

fiai tudat *alapvető* — az egymással vitatkozó polgári áramlatokat összetartó — jellegzetessége mutatkozik meg.[54] A neopozitivista tudományfilozófiát végeredményben kiegészíti és betetőzi az életfilozófiai mitizálás, Popper „antihistoricizmusát" a heideggeri egzisztencialista „léttörténetiség": az *individualitás* kicsúszik a tudományos megismerés hálójából, ami pedig *túl van* a magában vett egyediségen, az a maga *totalitásában* nem ragadható meg tudományos, racionális módon. Az *objektív* és *szükségszerű* történetiséggel együtt veszendőbe megy a *történelem* tudományos-elméleti megismerése és a *megismerés* történetisége is. Az objektív társadalmi törvény fogalmának száműzése után a magára maradt individuum tudata tehetetlenül áll szemben önmagával és a világgal, az elidegenült Történelemmel, s a rajta uralkodó, neki tulajdonított Akarattal, a Törvénnyel, amelyet nem ismerhet meg és nem befolyásolhat. Kafka „Perében" szerepel egy különös legenda: messze földről jön egy ember a Törvény házába és bebocsátást kér, de a kapuőr nem enged sem kérlelésnek, sem megvesztegetésnek. Hosszú évek telnek el, az ember a hiábavaló várakozásban megöregszik, meggyengül a látása és a hallása, közeleg a vég. „Halála előtt kérdéssé sűrűsödnek agyában az itt töltött egész idő tapasztalatai; ezt a kérdést eddig még sohasem tette föl a kapuőrnek . . . Mindenki a Törvényre törekszik — mondja a férfi —, mi az oka, hogy e sok-sok év alatt senki sem kért rajta kívül bebocsájtást? — Az őr látja, hogy a férfi már a végét járja, s hogy elhaló hallását még elérje a szó, üvöltve mondja: — itt nem mehetett be senki más, mert ezt a bejáratot csak neked szánták. Most megyek és becsukom."[55] Az ember tudata az *egyedül neki szánt* kapura össz-

[54] A relativista-szubjektivista historizmus alternatívája alkalomadtán ellenzésre talá' a nem-marxista filozófia híveinek körében is. Mandelbaum évtizedek óta polemizál a történelmi relativizmussal; bírálata nemcsak a relativista szubjektivizmus ismeretelméleti tartalmára utal — „az objektumról szerzett ismeretnek a megismert objektummal való hamis azonosítására" —, hanem arra is, hogy a történelmi tények nem atomisztikus, összefüggéstelen egyediségek; a történelmi tények magyarázata Mandelbaum szerint nem nélkülözheti a „princípiumokat". (M. Mandelbaum: „The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativism", New York 1938, 86, 253—263.) De antirelativizmusát nem viszi végig, a „princípiumok" hipotézisétől nem jut el a társadalmi-történeti mozgás tudományos törvényeiig, mert fogva marad a relativizmus alaptézisében: a történelem szerinte is csupán „a megtörtént események partikuláris sorainak leíró elbeszélése" s a történész csak egyedi példákkal bizonyíthatja hipotézisét. Utóbb ettől az individualista történetszemlélettől is szabadulni próbál; a „társadalmi tények" fogalmával megőrzi ugyan az egyedi tényekre való orientálódást, de olyan — nem pszichológiai — tényeket akar találni, amelyek révén az emberi cselekedeteket a *társadalmi szervezet* terminusaival lehet értelmezni: e „társadalmi tényekre vonatkozó megállapításaink nem vezethetők vissza az egyedek cselekedeteire vonatkozó megállapításaink összekapcsolására". (M. Mandelbaum: Societal Facts; „The Structure of Scientific Thought", Ed. by H. Madden, Cambridge, Mass.—Boston, 1960. 170.) A társadalmi-történeti determinizmus felé tapogatózik Nagel; legalább „regulatív elvként" a történettudományban is fel akarja támasztani a determinizmust: „a determinizmus elvének feladása egyet jelent azzal, hogy visszavonulunk a tudományos vállalkozástól". (E. Nagel: Determinism in History; „Philosophy and Phenomenological Research", XX., 1960/3, 317.) A társadalmi folyamatok objektív törvényeinek gondolata azonban törékeny marad mindaddig, amíg nem egyesül a tükrözés ismeretelméleti princípiumával és a társadalom történeti mozgástörvényeinek felismerésével; ennek híján az általános törvények fogalmának bevezetése a történelembe — például Hempel okfejtéseiben (The Function of General Laws in History; „Theories of History", Ed. by P. Gardiner. Glencoe, Ill. — London 1959) — csupán *elvontan* és a *pozitivista* törvényfogalom akceptálásával állítja helyre a tudományos megismerés metodologiai egységét; ebbe a törvényfogalomba nem fér be sem a megismerés történetisége, sem az emberi történelem megismerésének specifikuma.

[55] „Nagyvilág", 1963/8, 1209.

pontosul, de ezen a kapun *nincs bemenet*. Az elszigetelt és magányos, a világból és történelemből kiemelt individuum találkozása az elidegenült világgal és történelemmel szükségképpen tragédia: az egyéni lét kozmikusnak hitt tragédiája és a megismerésé is.

V

A polgári *történetiség* válsága a polgárság *történeti* válságát tükrözi. Azok a gnoszeológiai problémák, amelyek a történelem polgári nézőpontú megismeréséből fakadnak, a *lét tragikumát* kísérő *ismeretelméleti tragikum* szimptómái gyanánt jelennek meg; a szubjektivizmus és a mitizáló fatalizmus egymással összefonódva és egymást kiegészítve uralkodik el a polgárság mai filozófiai tudatán. „A történelem mind kevésbé mutatkozik olyasminek, amit mi *csinálunk*, mindinkább olyasminek mutatkozik, amit megcsináltak számunkra. A sorsunk feletti uralom, amely mindig a reményteli jövőbe vezető utazásunk könnyelmű feltevése volt, most — úgy tűnik — abba a veszélybe kerül, hogy elsodorják olyan erők, amelyeket sem előzetes, sem intuitív megértés nem világíthat meg számunkra."[56] A polgári *politikai* tudatban a konjunktúrának, az átmeneti sikereknek, az ellenfél nehézségeinek hatására időnként megerősödnek az optimista hangulatok, de a *filozófiai* tudatban a tragizmus az uralkodó és állandó tendencia, amiben a kapitalista társadalmi viszonyok tartós válságállapota fejeződik ki. Ez a tragikum-mítosz olyan közös pont, amelyben találkozik a késői polgári historizmus relativizmusa az antihistorizmus hamis abszolútumaival. Itt próbálják egyesíteni az életfilozófiai interpretációk Hegelt Kierkegaard-ral és Nietzschével, hogy a harcot, amelyet az utóbbiak nyílt támadás és dühös lekicsinylés módszereivel nem tudtak sikeresen végigküzdeni, most a „szintézis" fejezze be: Sartre egzisztencializált történetiségelvében „az embert Hegellel szemben visszaállító" Kierkegaard alapeszméihez idomulnak a hegeli és a marxi filozófiából vett mozzanatok;[57] „a tragikum visszatértét" ünneplő Domenach szerint pedig „a nietzschei ember személyesebben, aktívabban történeti, mint a hegeli".[58] Az univerzális válságtudatban a polgári historizmus és antihistorizmus ellentéte nem tűnik el, de messzemenően relativizálódik. A Hegel és Marx ellenében életrehívott késői polgári történetiségkoncepció eleve tartalmazta a történetfeletti morális értékek és az elméleti apriori abszolútumát (a neokantiánus változatban), illetve az emberi lét és magatartás örök-irracionális attributumait (az életfilozófiában); a polgári antihistorizmus pedig az egyediségre összpontosító szubjektivizmust. Ellentétük azért is relativizálódhat, mert szembenállásuk kezdettől másodlagos, az összefűző kapcsok, a komplementaritást létesítő mozzanatok ereje nagyobb volt, mint a nézeteltéréseké.

A polgári gondolkodók zömében bizonyára nem vált tudatossá, csupán a kor retrográd filozófiai prófétái ismerték fel a múlt század második felében, hogy a történetiség válságának „kirobbanása" és első periódusa az osztály-

[56] R. L. Heilbroner: „The Future as History", New York 1960, 55.

[57] A Sartre-féle történetiség-felfogásban az egzisztencializmus „nem állítja szembe — mint Kierkegaard Hegellel — az individuum irracionális szingularitását az egyetemes Tudással. Magába a Tudásba és a fogalmak egyetemességébe akarja azonban újra bevezetni az emberi kaland meg nem haladható szingularitását." (J.-P. Sartre: „Critique de la raison dialectique", 108.)

[58] J.-M. Domenach: „Le retour du tragique", Párizs 1967. 127.

harc történelmi fordulatával függött össze: Kierkegaard eszmevilágában a vallásfilozófia közbejöttével ugyan, de a szocializmus, a közösség, az „asszociációs princípium" fenyegetéséhez[59] kapcsolódott az a meggyőződés, hogy „in discrimine rerum élünk"; Burckhardt „a provizórium érzését", amelyet kora fő jelenségének tartott, egyenesen a XVIII. századi francia polgári forradalomból származtatta.[60] A második szakaszban az objektív társadalmi-történelmi motívum már kevésbé húzódhatott meg a filozófiai koncepciók mögött; a historizmus válságának egy diagnosztája a polgári filozófiai köztudatban eleven vélekedést fogalmazott meg a 30-as évek elején: „az egész problematika, mely a történetiség krízisében taglalásra kerül, valamiképpen, gyakran igen differenciált közvetítések révén a világháború és a világforradalom tényével és élményével függ össze".[61] A historizmus válságát fenntartó, elmélyítő s módosító társadalmi realitás és az ismeretelméleti-„antropológiai" konstrukciók közti összefüggés nem nyilvánvaló és nem közvetlen a krízis 1945 utáni — harmadik — szakaszában sem; de a társadalmi harcok és problémák most már annyira elháríthatatlanul és követelően vannak jelen az életmegnyilvánulások teljességében, hogy mind kevésbé lehet megkerülni a történetiség elvének és az aktuális történelemnek a konfrontálását.

Hegel azt hitte, hogy „ha az elgondolás birodalma forradalmasodik, a valóság nem tart ki".[62] Akkor és ott elkerülhetetlen idealista illúziójáért Hegel a többi közt azzal fizetett, hogy „az elgondolás birodalmának" forradalmasítása is felemás, következetlen maradt, végül is konzervatív megbékélést hozott azzal a valósággal, amelyet fel akart forgatni[63]; végső soron nem talált megoldást a megismerés objektivitásának és történetiségének, valamint a történelem objektív érvényű megismerésének problémáira sem. De a *kérdéseket* ő tette fel, s filozófiája a megoldások olyan mozzanatait tartalmazta, melyekhez a marxizmus közvetlenül kapcsolódhatott, s amelyektől a polgári gondolkodás azóta visszakozott, amelyekkel szembefordult. Az egzisztencialista interpretációk Hegelt az ismeretelméleti tragikum filozófusai közé próbálják besorolni, olyan eszmék jegyében, amelyek Hegel filozófiájától idegenek voltak, s amelyek eredeti exponensei a hegeli filozófiát ellenfelüknek tekintették. Hegel azonosította az objektivizálódást és az elidegenülést; a megismerés történetének felismert tragikus motívumaiban (az „úr" és a „szolga" tudatának dialektikájában, a „szerencsétlen tudatban") mégsem az igazságra törő megismerés történetfölötti tragikumát, hanem szükségszerű, de történeti fejleményeit látta. A megismerés objektivitásának és történetiségének idealista-dialektikus egységéből fakadt Hegel *ismeretelméleti optimizmusa*. „Az igazság bátorsága, a hit a szellem hatalmában a filozófiai tanulmány első feltétele; az ember tisztelje önmagát, s a legmagasabbra tartsa magát méltónak. A szellem nagyságáról és hatalmáról nem gondolkodhatik elég

[59] Vö. S. Kierkegaard: „Kritik der Gegenwart", Innsbruck 1914, 54, 56.
[60] J. Burckhardt: „Historische Fragmente", Bázel 1942, 195—196.
[61] K. Heussi: „Die Krisis des Historismus", Tübingen 1932, 25.
[62] Briefe von und an Hegel, I, Hamburg 1952, I. 253.
[63] „Hegel ‚Phänomenologie'-jában az emberi öntudat különböző elidegenült alakjainak *anyagi, érzéki, tárgyi* alapjait *meghagyja*, és az egész destruktív műnek eredménye a *legkonzervatívabb* filozófia lett, mert úgy véli, hogy leküzdötte a *tárgyi világot*, az érzékileg valóságos világot, mihelyt ‚gondolati dologgá', pusztán az *öntudat meghatározottságává* változtatta, és hogy az *éterivé* lett ellenfelet most már a *‚tiszta gondolat* éterében' fel is oldhatja." (Marx és Engels Művei, **2**, Budapest 1958, 191.)

magasztosan. A világegyetem zárt lényegének magában nincs ereje ahhoz, hogy ellenállhasson a megismerés bátorságának, meg kell nyílnia előtte, s eléje kell tárnia gazdagságát és mélységeit és át kell adnia élvezetére."[64] Az ismeretelméleti optimizmus, amely köré az idealizmus hamis fénykört vont, s amelyre árnyékot vetett, a marxizmusban materialista alapra épül, és így megerősödik, összefonódik a *forradalmi optimizmussal*,[65] azzal a meggyőződéssel, hogy ha a forradalmi cselekvést a szükségszerűség felismerése kormányozza, akkor „a Sohasemből Már Ma lesz" (Brecht). Ez a forradalmi gyakorlat nemcsak motívuma a történetiség körül kavargó vitáknak, hanem perdöntő módon bele is szól ezekbe a nézeteltérésekbe. A historizmus válságával a marxizmus a dialektikus materializmus történetiségelvét *és az új történelem alakításának praxisát* állítja szembe. S ha az új történelem szülési fájdalmai, fejlődésének nehézségei és zavarai tápot adnak is a dialektikus materialista historizmus polgári bírálatának, a fő tendencia a történelem forradalmi átalakulása és a forradalom történetének a marxizmus igazát bizonyító, terjesztő és előrevivő hatása.

A dialektikus materializmus koncepciója a megismerés objektivitásának és történetiségének egységéről, az emberi történelem megismerésének és forradalmi átalakításának összefüggéséről túlmegy a *relativista* historizmus és a *történetfölötti* tudást ígérő filozófiai strukturalizmus, az elmélet nélküli *történet* és a történet nélküli *elmélet* hamis alternatíváján (vagy nem kevésbé hamis szintézisén). Mivel a marxizmus a kritikai elsajátítás és újjáalkotás értelmében itt Hegelhez kapcsolódik, aktuális marad a hegeli történetiséggondolat értelmezése: a marxista historizmus történeti-logikai előfeltevése, hogy nem Hegel egzisztencializálása és filozófiai-strukturalista elutasítása között kell választanunk.

[64] Hegel: „A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai", I, Budapest 1950, 27—28.

[65] Ezért elfogadhatatlan a marxizmus—leninizmus ellenfelei számára „Hegel megismerési optimizmusa", amelyet Fetscher szerint „naiv módon a dialektikus materialisták is átvettek". (I. Fetscher: Zur gegenwärtigen Philosophie-Diskussion im Ostblock; „Wissenschaft in kommunistischen Ländern", Hrsg. von D. Geyer, Tüngen 1967, 40.)

HÉRAKLEITOSZ TANÍTÁSA A HARMÓNIÁRÓL. I.

FALUS RÓBERT

Mérték, rend, törvény, harmónia, szabály — megannyi jellegzetes, fontos és folyamatos utóéletű fogalom az ókori görög gondolkodásban. Kozmológiai, politikai, erkölcsi, logikai, esztétikai, orvostudományi, matematikai érvelésekben egymást kiegészítve, olykor hasonló jelentéssel vagy éppen szinonimákként (pl. *ἁρμονία-συμφωνία)* fordulnak elő,[1] jelentésük fejlődéstörténete és — korszakok, témák, írók szerint való — variálása pedig a gondolkodási rendszerek viszonyát fejezi ki. Különösen fontos a filológiai hitelű fogalomvizsgálat[2] a vallásos és racionális gondolkodásmód vagy — mint az esztétika kezdetei esetében — a spontaneitás és egzaktság-igény összefüggéseinek, valamint a tudatszférák kapcsolatainak — mind differenciálódásának, mind pl. platóni integrációjának — megértéséhez. A lexikai vizsgálat természetesen sem öncélú, sem önmagában — vagyis formálissá merevítve — kielégítő nem lehet: a jelentésváltozások *miért?*-jének kutatása és lehetőség szerinti megválaszolása adja e stúdiumok igazi értelmét; ez éppen úgy érvényes egy-egy auctor interpretálására, mint a formailag azonos fordulatok (pl. *νόμῳ — φύσει)* nagyon is különböző funkcióinak megmagyarázására.

Az alábbi tanulmány témája nem csupán a harmónia hérakleitoszi felfogása szempontjából tűnik jelentősnek, hanem — konkrét példán — a görög fogalmak jelentésváltozásainak történeti vizsgálata érdekében is. A *ἁρμονία* főnév, amely „kapcsolat, megállapodás" jelentésben fordul elő már Homérosznál,[3]

[1] A görög filozófia — különösen pedig a Platón előtti filozófia — terminológiájának diakronikus és szinkronikus vizsgálata az ókortudomány fontos és ezután is sokat ígérő feladatai közé tartozik. A párhuzamos vizsgálatok szakirodalmából kiemelendő: *J. Kerschensteiner:* Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern. München 1962.; *C. J. Classen:* Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens. München 1959.; *G. Redlow:* Theoria. Theoretische und praktische Lebenauffassung im philosophischen Denken der Antike. Berlin 1966.; Wissenschaft und Weltanschauung in der Antike (szerk.: *G. Kröber).* Berlin 1966. (Rövidítése az alábbiakban: WuW.) Elsőrendű segédeszköz: *Ch. Mugler:* Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des grecs. Paris 1958. Gazdag anyagot ad *P. H. Michel:* De Pythagore à Euclide. Contribution à l'histoire des mathématiques préeuclidiennes. Paris 1950.

[2] Részletesen: *Szabó Á.:* Anfänge der griechischen Mathematik. Budapest 1969., 11 skk. Ennek a fontos vonatkozásokban radikális jelentőségű és a szerző korábbi tanulmányait új szinten rendszerező munkának a méltatása és — hol szemléleti, hol interpretációs kérdésekben — vitatása végigvonul egész dolgozatomon. Egyes véleménykülönbségeink ellenére, kötelességem kinyilvánítani, hogy nagyon sokat köszönhetek könyvének, amely nélkül aligha lehet tájékozódni s előbbre lépni az egzakt gondolkodás kezdeteinek vizsgálatában.

[3] *G. S. Kirk:* Heraclitus. The Cosmic Fragments. Cambridge 1954, 207.

primér fokon ugyanúgy mesterségbeli szakkifejezés volt (az ácsok és fegyverkovácsok *techné*-jében: „összeillesztés, pontos összefüggés, kapcsolat"), mint az *αρ*-tőből származó igék *(ἀραρίσκω, ἁρμόζω)* s ezek főnévi derivátumai (pl. *ἅρμα, ἁρμός, ἁρμογή)*. A metaforikus jelentésbővülés és a fogalmi absztrakció — amelynek árnyalatairól s fázisairól minden jobb szótár ad tájékoztatást, tehát mellőzhető — szerves és magától értetődő mozzanata a görög civilizálódás technikai, tudományos, művészi, filozófiai meggyorsulásának; a „mérték" és „józanság" társadalmi s erkölcsi elvével párhuzamosan — melyeknek konzervatív-arisztokratikus nyomatékát az „ismerd meg önmagadat!" apollóni parancsa fejezte ki, de amelyek nagyon is különböző, sőt ellentmondásos tartalmat nyertek a drámairodalomban — a „kiegyensúlyozottság" kifejezésére szolgált és — Platón filozófiájában érve el a csúcsra — etikai és esztétikai eszménnyé nemesedett. Művészeti, elsősorban zenei szakkifejezésként való alkalmazása a *lüra* húrjainak pontos (arányos) összeillesztéséből eredt,[4] Harmonia istennő múzsai kultusza pedig a homéroszi Apollón-himnusztól (195) és a hésziodoszi Theogoniától (937) kezdve állandósult.[5] Kiváltképp fontos és gyakori kategóriává lett a harmónia a püthagoreusok tanaiban, mint a matematikai-zenei arányosság, a számokban megragadott világtörvény és a lelki tökéletesség kifejezése.[6]

Hérakleitosz — bármily heves indulattal támadja is Püthagoraszt — két vonatkozásban is kapcsolódik ezekhez a tanokhoz: *1.* terminológiájából is nyilvánvaló, hogy a harmóniát a zenei összhangzás elméletével kapcsolja egybe (vö. VS 22 B 10-ben: *συνᾶδον διᾶδον)*, „az eltérőkből való harmónia a legszebb" elv alapján (B 8), ami a későbbi zeneelméletben úgy rögződött, hogy a hangok különbözősége mindenféle harmóniának elvi előfeltétele, *2.* a világrend lényegének s szüntelen változásainak törvényét, a *logosz*-t (eredetileg: „halmazat, csoport"[7]) számszerűségben érvényesülő és megragadható princípiumnak tartotta, részint az „ión triász" nyomán, részint a püthagoreusok spekulációhoz hasonlóan. — Hérakleitosznak ez a „matematizáló" törvényértelmezése világlik ki a közvetett forrásokból is, a kortársi komédiaköltő, Epikharmosz paródiájából (VS 23 B 2) éppúgy,[8] mint a hérakleitoszi filozófiából sok mindent merítő, sztoikus Kleanthész Zeusz-himnuszából.[9]

[4] Pl.: *ἁρμόζειν ἔπεα* (Pind. *P.* III. 114), *λύραν* (Plat. *Phaid.* 85 E).

[5] A legfontosabb mítoszváltozatokról l. *R. Graves:* A görög mítoszok. Budapest 1970., a mutató szerint.

[6] Görög vonatkozásban pontatlan, de művelődéstörténetileg sok érdekességet tartalmaz: *Matila C. Ghyka:* Le nombre d' or I—II. Paris 1931. A dolgozat folytatásában többször kerül szóba a jelenkori tudománytörténet egyik kiváló alkotása: *B. L. van der Waerden:* Erwachende Wissenschaft. Basel—Stuttgart 1966.[2] — Vö. 1. és 2. jz.

[7] Részletesen *Ch. Mugler:* id. mű, 272 skk.; *Szabó Á.:* id. mű, 193 skk., 221 skk. — A számszerűség nem mindig és nem okvetlenül tartozott a *logosz*-nak (akár mint „halmaz"-nak, akár mint a mennyiségek közötti „viszony"-nak) a jelentéséhez, de a Püthagorasz utáni korokban — mint a Hérakleitosz-töredékekből is kiviláglik — magától értetődőnek tűnt a köznyelvben is (vö.: számbavenni és besorolni).

[8] Elsősorban *K. Reinhardt* és *Szabó Á.* eredményeit hasznosítottam és igyekeztem kritikailag továbbfejleszteni egyik korábbi cikkemben: Epicharmos 1. és 2. töredékének elemzése. Ant. Tan. VIII. (1961) 65 skk.

[9] SVF I. Leipzig 1905. (ed.: Arnim) 123., 537. fr. 18 skk.: *ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι καὶ κοσμεῖν τἄκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν· ὧδε γὰρ εἰς ἓν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν, ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα.* A számszerűség és filozófia kapcsolataival foglalkozó szakirodalomból lásd még: А. Ф. Лосев: Числовая и структурная терминология в греческой эстетике периода ранней классики. Вопр. ант. лит. и классической филологии. Москва 1966. 29 skk.

A terminológiai vagy akár gondolati hasonlóságok persze nem homályosíthatják el Hérakleitosz szellemi önállóságát: szemben az ellentéteket s ellentétpárokat elmerevítő és abszolutizáló püthagoreusokkal, az ellentétek dialektikáját (harcát és egységét), valamint az egység ellentétességét (azonosság — nem-azonosság) vallotta alapelvül;[10] nem az állandóság, hanem a harc és folytonos változások filozófusa, amire valósággal predesztinálta a korabeli Iónia társadalmi valósága,[11] és ami a görög poliszok szellemi életében mind több párhuzamra lel — akár a képzőművészetben (pl. a szobrászatban a ponderáció elvének érvényesítése, amely a statikus egységet dinamikus egységgel váltja fel), akár a „cselekvés" irodalmi műfajának, a drámának diadalútjában.[12]

Sem a filológiai, sem a matematikatörténeti kutatások nem fordítottak kellő figyelmet a „homályos" Hérakleitosz töredékeinek matematikai vonatkozásaira, pedig ezek egyfelől az *egy* és *valamennyi* kapcsolatának — sőt, az egész hérakleitoszi dialektikának — jobb megértése, másfelől bizonyos matematikai-geometriai tételek datálása szempontjából lehetnek fontosak. A mindenféle változás egyazon mértékének (törvényének, állandó arányának) elvi általánosítását természetszerűleg kísérik kozmológiai naivitások (vö. B 31), akárcsak ión elődeinél, de Xenophanésznél vagy Parmenidész tankölteményének második — a közhiedelmet önállóan rendszerező — részében is. Nehezíti az elemzést és a következtetést a szövegek töredékessége és jellegzetes stílusa, sőt számos idézet hitelességének problematikus volta; így pl. a fentebb említett, Arisztotelész idézésében (?) megőrzött 8. fragmentumot érdemes kutatók — Gigon, Kirk — vitatják el Hérakleitosztól, Arisztotelész lényegileg pontos kivonatát, de nem szó szerinti citátumot tételezve fel a szövegben. Ezen kívül két másik töredék szól explicit formában Hérakleitosz harmóniafelfogásáról (B 51 és 54). Mindkettőt az i. sz. III. században élt keresztény apologéta, Hippolütosz idézi, minden valószínűség szerint — legalábbis stiláris kritériumok alapján — pontosan, bár természetesen keresztény interpretációval.[13] Az 51. fr. az íj és a lant példáján érzékelteti a feszítő és összetartó erők egyensúlyát (harmóniáját), az ellentétek egységét. Az 54. fr. a látható és láthatatlan harmónia értékét hasonlítja össze.

HÉRAKLEITOSZ 54. TÖREDÉKE

Ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων — hangzik az idézet, melyet Hippolütosz úgy magyarázgat, hogy Hérakleitosz a láthatatlan istent magasztalja az érzékelhető dolgok rovására *(Refutatio* IX, 9, 5). Egy másik helyen (IX, 10, 1) már azt mondja, hogy egyazon értéket tulajdonít az érzékelhető és nem-érzékelhető dolgoknak, az 55. fr.-ot idézve pedig *(ὅσων ὄψις ἀκοὴ*

[10] Igen jó elemzést ad: *A. Joja:* Die Anfänge der Logik und Dialektik in Griechenland. WuW 15 skk. különösen 28 skk.

[11] Szükségtelennek gondolom megismételni a történeti háttérre vonatkozó kutatások eredményeit; l. — egyebek között — a lipcsei Hérakleitosz-kollokvium vonatkozó referátumait: Heraklit und seine Lehre. Sonderdruck aus der „Wiss. Zeitschr. der K. Marx-Univ.", Gesellschafts- u. Spr. w. R. Heft 3/1962.

[12] L.: *Trencsényi-Waldapfel I.:* Aischylos. „Klasszikus arcképek" III. 13 k. Budapest 1964.

[13] Részletesen: *G. S. Kirk:* id. mű, 203 skk.

μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω) megjegyzi, hogy ez ellentétben áll az 54. fr. tézisével. Más lelőhely és antik kommentár híján, be kell vallanunk zavarunkat, s — legalábbis egyelőre — csak hipotetikusan merhetjük az egyéb töredékek értelmezéséhez is fontos 55. fr.-ot magyarázni. Az bizonyos, hogy a *μάθησις* főnév a püthagoreus *mathéma*-ra (elméleti stúdiumra) emlékeztet, s az érzéki megismeréshez — vagyis a látáshoz *(ὄψις)* és halláshoz *(ἀκοή)* képest — a tudás magasabb fokát jelöli. Amikor tehát Hérakleitosz azt mondja, hogy „mindazon dolgokat becsülöm többre, amikről látás, hallás, (elméleti) tudás van", de akár Hippolütosz, akár a már általa használt forrás „jóvoltából" marad titok, hogy minél becsüli többre — a viszonyítás találgatása helyett inkább a megismerési módok értékrendjére ügyeljünk: ebben ui. az érzéki megismerés és az elméleti absztrahálás ugyanolyan — vagy legalábbis erősen hasonlító — lépcsőzetességét kell látnunk, mint amelyet egyéb töredékeiben is hangsúlyoz (pl. B 107), szemben azokkal, akik ostobán, „barbár lélekkel" abszolutizálják az érzéki tapasztalást, mit sem törődve a mögöttes valósággal.[14] Ezért utasítja el „a valamennyi görögnél bölcsebb Homérosz" és a többi ember ismeretét az érzékelhető dolgokról *(τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν*, B 56), valamint — dühös nagyvonalúsággal — Hésziodosz, Püthagorasz, Xenophanész és Hekataiosz „észre nem tanító tudálékosságát" *(πολυμαθίη*, B 40). Ezért hangsúlyozza oly gyakran, hogy az érzéki megismerés csalóka, s csak az ész, az elméleti kutatás képes — az istenhez hasonlóan — a mindenféle viszonylagosságtól mentes lényeget megragadni. Ezt fejezi ki az a — Porphüriosz alapján Themisztiosznál idézett — tanítása is, hogy „a természet (= a lényegi valóság) szeret elrejtőzni" (B 123).

Mellőzzük most a többi részlet tanúságát, hiszen nem Hérakleitosz rendszerének a felvázolása a célunk, csupán támpontok keresése az 54. fr. analíziséhez: „*A láthatatlan összefüggés erősebb a láthatónál.*" Annyi máris kiviláglott, hogy a felületi jelenségek mélyén rejtőző lényeget kutatja, azt az objektív és valamiféle számszerűségben objektiválódó *logosz*-t, amelynek megértéséhez vajmi keveset ér az empiria — adekvát megragadásához *mathészisz*, *nusz*, az elvileg mindenki számára adott, de csak kevesek által elsajátított *logosz* szükséges. Az érzékszervek megismerő funkcióit a kiindulásra korlátozza, s önmagukban elégtelennek tartja, de még ezeket is rangsorolja (átgondoltabban, mint az 55. fr.-ban): „A szem pontosabb tanú a fülnél" (B 101 a).[15] — Ismerjük el azonban, hogy még mindig nem értjük pontosan az 54. fr.-ot. Valószínűtlen, hogy ezt Hérakleitosz csak afféle *bon mot*-nak szánta, az pedig bizonyos, hogy tétele *nem* zeneelméleti vonatkozású, mert *a)* a látást értékelve többre a hallásnál, nyilván a húrok megmérhető hosszúságában s arányában tételezi a zeneelmélet egzaktságát,[16] hasonlóan a püthagoreusokhoz, *b)* ami megmérhető, az eleve *φανερόν*, ő tehát nem ezt kutatja, hanem az

[14] Heves tiltakozása ellenére, Xenophanésszel rokon ismeretelméleti nézeteket vallott. Hadd említsem meg dolgozatomat: Az istenfogalom „bizonyítása" Xenophanésnél. Világosság, XI. (1970). Melléklet a dec.-i számhoz, 3 skk.

[15] L. *J. Werner* és *H. Barth* cikkeit a 11. jz.-ben említett gyűjteményben, 579., ill. 583 k. Nem gondolnám, hogy Hérakleitosz mondásában tudományos princípiumot kell feltételezni (vö.: „ha látom, hiszem . . . "), még kevésbé, hogy Hérodotosz (II 99; III 72, stb.) a filozófusok hatására emlegeti ugyanezt.

[16] *Szabó Á.* könyvének egyik legfontosabb érdeme, hogy új alapokra helyezi a görög zeneelmélet történetét és a matematikával való kapcsolatait; id. mű, 143 skk.

ennél „erősebb" (= jobb, értékesebb) összefüggést, amely egyetlen érzékszervünk számára sem hozzáférhető, csupán a *logosz* révén ragadható meg. Valamiféle misztikus tézist lássunk tehát a töredékben, amire éppen a misztikumot kereső Hérakleitosz-interpretációk hajlanak,[17] vagy kíséreljük meg inkább, hogy ennek az ízig-vérig racionális bölcsnek a mondását új nézőpontból világítsuk meg, a korabeli görög gondolkodás egyéb forrásait is hasznosítva az értelmezés valószínűsítéséhez?

G. S. Kirk kiváló kiadását felhasználva, az alábbiakban tekinthetjük át az újabb kutatásokat a „látható és láthatatlan összefüggés"-ről:[18]

Diels, Reinhardt, Gigon és Walzer az éjszaka—nappal, nyár—tél típusú kapcsolatot látja az előbbiben, a bonyolultabbat (esetleg az istent vagy a *logosz*-t) az utóbbiban; biztos — teszi hozzá Kirk —, hogy materiális kapcsolatok esetében a rejtett összefüggések az erősebbek, s lehet, hogy (Sandbach ötlete szerint) az 51. fr.-ban példázott feszültségek láthatatlanságára céloz Hérakleitosz, valószínűbbnek véli azonban, hogy az ellentétek egységének két fajtájáról van szó a szövegben (vagyis Reinhardt és Gigon felfogásához csatlakozik, mint amelyet legmeggyőzőbbnek tart): az egyiket közvetlenül és analitikus igény nélkül érzékeljük, a másik a felszín alatt húzódik meg. — Bármennyire tiszteljük is a klasszika filológia említett nagyságait, érveléseik aligha haladják meg a valószínűsíthető spekulációk szintjét.[19]

A „látható (érzékelhető, nyilvánvaló, megmutatkozó) összefüggés" értelmezésében próbáljunk a *φαν*-tő származékainak vizsgálatából kiindulni. A *φαίνω* vagy *ἀποφαίνω* ige a *δείκνυμι*-vel — mint matematikai-geometriai szakkifejezéssel — rokon tartalmú: a „megmutatás"-t, a mérési bizonyítás legegyszerűbb módját jelöli.[20] Továbbá: a praefixummal képzett *ἐπιφάνεια* főnévnek („előbukkanás, feltűnés, jelenés" stb.[21]) terminus technicusi jelentése: „valamely test lapja, felszín, síkidom",[22] az utóbbi esetben tehát az *ἐπίπεδον* szinonimájaként használatos, mint pl. Eukleidész egyik elveszett munkájának címében *(Τόποι πρὸς ἐπιφανείᾳ)*. Honnan származik azonban ez a speciális jelentés, miképpen kapcsolódik a *felszín* vagy *síkidom* fogalma a megmutatás vagy megmutatkozás — a geometriai bizonyítás — szavához?

[17] *B. L. v. d. Waerden* és *Szabó Á.* műveiben nyoma sincs „misztikumnak", éppen ezér meglepő, hogy mindegyikük csupán egy-egy alkalommal — és akkor is mellékesen — említi Hérakleitoszt.

[18] *G. S. Kirk:* id. mű, 223 skk.

[19] Ugyanezt kell mondanunk *H. Fränkel* interpretációjáról is: „Mit der ‚verborgenen' ist gewiss diejenige tiefere Harmonie gemeint, in der sich die Prinzipien von Zwieklang und Einklang selbst einhellig zusammenfinden. Damit hat die Gegensatzlehre ihre dritte, und höschste, Stufe erreicht. Nicht nur das was in sein Gegenteil umschlagen kann (wie Wachen und Schlaf) ist mit diesem zu einer Einheit verkoppelt, oder das was von seinem Gegensatz her sein Wesen empfängt (wie das Gute vom Schlechten), sondern auch das Prinzip der Harmonie selbst ist nicht ablösbar von dem der Gegensätzlichkeit." Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. München 1962, 430.

[20] *Ch. Mugler:* id. mű, 80. 113 k.; *Szabó Á.:* id. mű, 246 skk.

[21] Fontosnak gondolom, hogy első jelentésében elvont fogalmat jelölt, ugyanúgy, mint a hasonlóképpen képzett bármely más főnév (vö. *P. Chantraine:* La formation des noms en grec ancien. Paris 1933, 86 skk.), s a konkrét vonatkozás csak ebből (tehát a „megmutatkozás, láthatóság" stb. értelemből) alakult ki.

[22] A fontosabb lelőhelyeket bármely jó szótár *(Pape, Liddel & Scott* stb.) megadja, a geometriai vonatkozásokat pedig: *Ch. Mugler:* id. mű, 197 k. A praesokratikusoknál való előfordulásait — ugyanilyen jelentésekkel — a VS III. indexe sorolja fel.

A görög méréstudomány alapvetően fontos — az i. e. V. században tudatosított, de korántsem előzmények nélküli — problémája húzódik meg a háttérben: az a probléma, hogy adódnak a mérésben olyan feladatok, amelyeket számokkal (egész vagy arányként kifejezett törtszámokkal, tehát aritmetikailag) lehetetlen megoldani, síkmértani ábrázolással (körzővel és vonalzóval, tehát geometriailag) viszont lehetséges. Nem más ez, mint az irracionális szám — pontosabban fogalmazva: a mértani eszközökkel szerkesztett, négyzetgyök nagyságú szakasz — felfedezése, azé a mennyiségé, amely abszolút pontosan ábrázolható, de számszerűen „kimondhatatlan".[23] Ezért alapproblémája a síkmértannak a mértani közép szerkesztése, amelynek segítségével „nem hasonló" számokat — tehát, ha négyszögként ábrázoljuk őket, oldalaikat tekintve nem azonos arányú számokat — is „hasonlókká" lehet változtatni, olyan síkokat szerkesztve, amelyeknek van közös osztójuk;[24] ugyanígy lehetséges szakaszként felfogott egész számokból olyan négyzeteket szerkeszteni, amelyeknek a területe változatlanul egész számú egység, oldalaik hosszúsága viszont „kimondhatatlan". A *megmutatás* módszere így olyan eredményekre vezet, amelyek aritmetikailag legföljebb megközelíthetők, de árnyalatnyira mindig pontatlanok maradnak.

A számszerű megközelítésben csodálatos technikájú egyiptomi és babilóniai méréstudomány[25] megelégedett magával a minél tökéletesebb megközelítéssel: a bizonyítás és — ezzel együtt — a geometriai egzaktság az a görögök által megteremtett többlet, amely nemcsak a számolás eredményeiben hozott újat — ez sem megvetendő, de elvileg másodlagos fontosságú —, hanem a gondolkodás egész módszerében. Mielőtt ezt a témát folytatnánk a „látható összefüggés" interpretációjához, egy sejtést kívánunk jelezni és az aritmetika vagy a geometria prioritásának kérdésében állást foglalni:

Sejtésünk — amelyet semmiféle szöveggel igazolni nem lehet, hiszen Püthagorasz korából nincsenek erre vonatkozó források — a geometrizálás kezdeteire vonatkozik. Úgy tűnik, hogy maga a módszer szorosan összefügg a Püthagorasz-tétel megfogalmazásával. A minél pontosabb számolás gyakorlati igénye vetette fel a problémát: hiába ismerték egy derékszögű háromszög befogóit, rendkívül ritka eset volt, hogy az átfogót is meg tudták mérni — a 3, 4, 5 vagy 5, 12, 13 oldalnagyságú háromszög sokkal inkább tűnt örvendetes kuriozitásnak, mint gyakori esetnek. Rá kellett döbbenniük, el kellett ismerniük, hogy hiába van meg a számszerű pontosság igénye, képtelenek kiszámítani egy olyan derékszögű háromszög átfogójának a hosszúságát, amelynek a befogói — mondjuk — 2 és 5, vagy pedig 1 és 4 láb hosszúak, nem is szólva arról a reménytelen kísérletről, hogy bármely négyzet átlóját számmal fejezzék ki. A — valószínűleg jóval Püthagorasz előtt megkonstruált — Püthagorasz-tétel zseniális újszerűsége elsősorban abban állt, hogy új módszert fogalmazott meg; a csak nagyon-nagyon ritkán eredményes méricskélés helyett a befogókra és az átfogóra emelt négyzetek területét viszonyította egymáshoz ($a^2 + b^2 = c^2$), s ezzel egy csapásra megoldotta a feladatot: ha az oldalak összemérhetetlenek is, a velük szerkesztett négyzetek területe összemérhető, s ezt geometriailag bizonyítani lehet.

Az aritmetika vagy geometria prioritásában és értékelésében kívánunk *állást foglalni.*— Szabó Á. szerint a görögök elvileg mindig az aritmetikát becsülték

[23] *Szabó Á.:* id mű, 40 k., 114 skk.
[24] *B. L. v. d. Waerden:* id. mű, 256 k., 261.
[25] Kitűnő összefoglalást ad *B. L. v. d. Waerden* idézett művének I—III. fejezete.

többre.[26] Ez a megállapítás túlságosan sommásnak tűnik, s bizonyos korrekcióra szorul. Feltétlenül helyes, ha a püthagoreusokra vonatkozó forrásokat, Arkhütaszt (VS 47 B 4) vagy Platónt vesszük figyelembe, sőt (a második részben igyekszem majd kimutatni) érvényes Hérakleitoszra is; ennek ellenére két, jól megkülönböztethető szakaszra oszlik a korai görög matematika: a síkmértan kidolgozásában a geometriát illeti elsőbbség, a térmértan viszont már olyan problémákat vet fel, amelyeket csak „láthatatlan", geometriai eszközökkel és módszerrel megkonstruálhatatlan összefüggésekben lehet elgondolni. A geometria meghaladása nem merül ki a tagadásban, hanem a sztereometria elemeinek kombinálásával teremtik meg az új számítási eljárásokat, inkább algebrai, mint aritmetikai jelleggel. — R. Schottländer szerint[27] az ó-püthagoreus matematika úttörő teljesítménye, hogy a geometria és aritmetika egymásmellettisége helyébe az aritmetika elsőbbségét iktatta, csupán szemléltető jelentőséget tulajdonítva a geometria számára. — Az említett, alapjában megegyező felfogásokkal szemben, plauzibilisabbnak véljük H. Fränkel nézetét,[28] hogy a korai püthagoreusoknál a geometria és az algebra (e fogalom helyett inkább a „matematiká"-t javasolnánk) még elválaszthatatlan. Valószínű ez a korai egység már csak azért is, mert pl. az egyiptomi számolásban fel sem merült a geometria különösségének a problémája.[29] A két módszer különválásának kezdetét — fentebb vázolt sejtésünk szerint — mégis a Püthagorasz-tétel felfedezésének idejére datáljuk, de korántsem a geometria rovására, hanem épp ellenkezőleg, legalábbis egy bizonyos időpontig.[30]

Az egész kérdés szorosan kapcsolódik a számolás geometrizálásának és az irracionalitás felfedezésének vizsgálatához, amihez viszont — a pozitív bizonyítás előkészítéseként — kritikai kitérő látszik szükségesnek.

TUDOMÁNYTÖRTÉNETI KITÉRŐ

Áttekinthetetlenül gazdag szakirodalom foglalkozik „a görög felvilágosodás tudományával", nem utolsósorban a számolástudomány és az egzakt bizonyítást elvileg megalapozó logika összefüggéseivel.[31] Az egyéb ókori tudatszférák történetének megértésére is vonatkozik a platóni Akadémia — legendásan emlegetett — felirata: „A geometriában járatlanoknak tilos a belépés!" Nem célom, hogy a korai görög matematikának a Hérakleitosz-témán messze túl-

[26] *Szabó Á.*: id mű, 124 k., 416 skk. Részletekbe most nem bocsátkozom: a szövegelemzéseknek kell eldönteniük, hogy ez a szerző egész tudománytörténeti (és filozófiatörténeti) felfogásába illeszkedő tétel megállja-e a helyét. — Alapjaiban más, megítélésem szerint helyes szemléletű áttekintést nyújt matematika és valóság kapcsolatáról *G. Klaus/G. Kröber* értekezése: Mathematik und Philosophie in der Antike. WuW 69 skk.

[27] *R. Schottländer:* Früheste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen. Berlin 1964, 29 skk.

[28] *H. Fränkel:* id. mű, 314 skk.

[29] *B. L. v. d. Waerden:* id. mű, 50.

[30] A lineáris inkommenzurábilitás tapasztalati felismerése, majd bizonyítása, még később pedig a négyzetben való kommenzurábilitás tudatosítása és a sztereometria új — a négyzetesítéssel megoldhatatlan — problémáinak felmerülése: mindez előfeltétele a „láthatatlan összefüggés" felismerésének és a „látható"-val szembeni magasabbrendűséget bizonyító tételeknek.

[31] *Szabó Á.* könyvének vonatkozó részein kívül (id. mű, 243 skk.), amelyek matematikatörténeti szempontok szerint tartalmazzák korábbi tanulmányainak eredményeit (a bibliográfiát lásd uo., 290.), elsősorban *Madarászné Zsigmond Anna* értekezése kíván említést, mint a deduktív tudomány kialakulásának jó analízise: A görög logika kezdetei. Logikai Tanulmányok. Budapest 1971, 187 skk.

mutató problémáiban mélyüljek el — azoknak a szövegeknek elemzésére korlátozódom, amelyek a harmóniaelmélet kialakulása szempontjából tetszenek fontosnak.

Három monumentális mű segíti útba a „geometriában járatlan" filológust a kutatás során. *B. L. van der Waerden* világhírű munkája — részint önálló eredményeit összegezve, részint a nagy elődök (elsősorban a praehellén tudományok titkait megfejtő O. Neugebauer) megállapításait hasznosítva — az egyiptomi, babilóniai és görög matematika több évezredes történetét világítja meg, az időben párhuzamos asztronómia vizsgálatához is alapul szolgálva. — *Ch. Mugler* hasonló rangú geometriatörténeti szótára nem csupán hatalmas anyagot kínál, hanem a sok ezer fogalom előfordulási helyeinek indokolt mélységű interpretálásával és a legfontosabb szakmunkák említésével rendszerezi szóértelmezéseit. Ezt a szó szoros értelmében nélkülözhetetlen lexikont különösen Platón „Theaitétosz" című dialógusának elemzésénél tudtam haszonnal tanulmányozni; a mű egészét megillető csodálathoz képest igazán mellékes, hogy egyes kérdésekben (pl. Theaitétosz tudománytörténeti jelentőségének megítélésében, a dünamisz-fogalom és az ezzel jelzett arányok értelmezésében) mások nézetét osztom vagy esetleg különvéleményt igyekszem kialakítani. — *Szabó Á.* kötetéről méltán állapította meg a kritika, hogy a modern magyar ókortudomány büszkeségei közé tartozik. Másfél évtizedes kutatásokat összegező munka, amelyből nemcsak lehet, de kell is tanulniuk mindazoknak, akiket az ókori gondolkodás problémái foglalkoztatnak.[32] Új módszert alapozott meg a matematikatörténet kutatásában, amely rendkívül fontos és új eredményeket hozott; meggyőzően bírálja a hibás nézeteket, származzanak bár a tudománytörténet klasszikusaitól, s csak tragikus véletlen lehet, hogy Ch. Mugler lexikonát nem hasznosította (pl. a *δύνασθαι* ige történetének feltárásában). A Platón előtti matematika rekonstruálása — könyvének első, az arányelmélet további vonatkozásainak vizsgálatához is alapul szolgáló része — mind tárgyi, mind metodikai vonatkozásban oly jelentős, hogy a gondolatmenet kivonatolását (egyes kritikai észrevételek vázolásával együtt) saját elemzéseimhez is kiindulásnak tekintem:

Meg kell magyarázni, hogy a *δύναμις* főnév miért jelent a görög geometriában „négyzet"-et, s hogy e kifejezés a Platón előtti időkből való (15 k.).[33] P. Tannery értelmezésének *(dünamisz* = négyzet és négyzetoldal) bírálata (17 skk.) jogos és meggyőző, bár (vö. 85.) a később interpretálandó Platón-részletben Thaitétosz csakugyan kettős értelemben használja a szót, ami nemcsak Tannery, de mások tévedését is megalapozta; hadd jegyezzem meg már itt, hogy a „dünamisz = négyzetoldal vagy négyzetgyök" értelmezést egyetlen más görög szöveg sem igazolja, indokolt tehát B. L. v. d. Waerden fordításának („erzeugende Kraft, Erzeugung", 19.; lásd előző jegyzetemet is) cáfolata. A *dünamisz* számtani-mértani fogalma valószínűleg az i. e. V. sz. közepe táján élt khioszi Hippokratész előtti korból való (30.), amiképpen a

[32] Vö. 2. jz. — *P. H. Michel* monográfiájával nem foglalkozom részletesen, csupán a „Theaitétosz" és az „aranymetszés" kapcsán fogok rá hivatkozni.

[33] Matematikatörténeti szempontból is gyümölcsöző ugyanakkor a fogalom arisztotelészi értelmezésének vizsgálata (ellenkezőleg: *Szabó Á.*: id. mű, 22. és 44.), egyebek között a *δυναμένη* („négyzetben értendő szakasz") kifejezés kapcsán. *K. Bärthlein*, noha a Tannery-elmélet híveként érti félre a *δύναμις* „négyzet, négyzetérték" jelentésének kialakulását, mind az arisztotelészi átértelmezés, mind a későbbiek szempontjából tanulságos megállapításokra jut: Verhältnis des Aristoteles zur Dynamislehre der griechischen Mathematiker. RhM (NF) 108, 1965, 35 skk.

mértani közép szerkesztése és — ennek közvetlen következményeként — a lineáris inkommenzurábilitás felfedezése is az ó-püthagoreus időre datálandó (32 k.). A *dünamisz* és a *dünaszthai* fogalmáról: „négyzet, négyzetértékben egyenlő"; az igét ebben az értelemben csak akkor használták, ha egy négyszögnek azonos területű négyzetté való átalakításáról volt szó (43 skk.).[34] E kifejezés a kereskedelmi nyelvből származhatott, ahol (Xenophón, Démosztenész és Plutarkhosz egy-egy mondatának tanúsága szerint) átszámítási egyenértéket vagy általában értéket jelölt (46.), a matematikai jelentés azonban speciális, semmi köze a köznapi nyelvhez; „der mathematische Begriff *δύναμις* und die Ableitung dieses Wortes aus der Finanzsprache *haben mit der Praxis, mit dem alltäglichen Leben gar nichts zu tun.* Die Ausdrücke *δύνασθαι* und *δύναμις hat nur die theoretische Geometrie in dem erklärten Sinne benutzt*" (47.).[35] Platón „Theaitétosz" című dialógusának (illetve a 147 C — 148 D rész-

[34] Ennek a műveletnek csak geometriai értelme volt. A számolás (az aritmetika) semmit nem nyert azzal, hogy pl. a 16 . 1 vagy 8 . 2 láb oldalú téglalapot 4 . 4 láb oldalú négyzetté szerkesztettek át, s már csak ezért sem értem a „*dünamisz* = egy négyszög négyzetértéke" felfogást, arról nem is szólva, hogy soha nem egy négyszög, hanem valamely négyzetoldal négyzetértékét fogja jelölni a *δύναται* és a *δυναμένη* alak — nem pedig a *δύναμις* főnév! —; a téglalapszám területű négyszögek — amilyen pl. a 3 . 1, 5 . 1, 6 . 1 = 3 . 2 vagy 2 . 3 láb oldalú téglalap — négyzetté való átszerkesztése is *negatív* tanulságot hozott az aritmetika számára: kiszámíthatatlanná vált, ami addig kiszámítható volt (ti. az idom oldalának hosszúsága); a mértani bizonyosságot alkalmazták az új számfogalomra („négyzetben értendő"), de ezt a bizonyosságot nem egy „négyszög négyzetértéke", hanem „valamely szakasz és az abból szerkesztett négyzet közötti egyenérték" felfedezése szolgáltatta.

[35] Nem tudni, hogy e tételével a praxisnak, valamint valóság és gondolkodás viszonyának vulgármaterialista felfogása vagy a dialektikus materializmus ellen kíván fellépni a szerző. Az *előbbi* esetben nincs elvi nézeteltérésünk, s valóban csak helyeselni lehet, hogy korábbi sejtését — miszerint a *dünamisz*-fogalom valamiképpen a földmérés gyakorlatához kapcsolódott (Math. Lapok XIV. 1963, 277 skk. ~ Maia [NS] XV. 1963, 219 skk.) — legalább hallgatólagosan revideálta. Az *utóbbi* esetben, amit a könyv tendenciája látszik valószínűsíteni, reménytelennek tűnik a vita — csaknem hatvan esztendővel a „Filozófiai füzetek" után; sokkal inkább és őszintén sajnáljuk, hogy *W. Jaeger* filozófiatörténeti szemléletéhez csatlakozik, aki szerint már az ión filozófia is „a tiszta kutatásából származott" (Paideia. I. Berlin 1959, 230.). — Nem ritka jelenség a tudományos terminológiák történetében, hogy egy bizonyos ponton elszakadnak a közhasználattól és a mindennapi élettől, mint pl. a görög *αἰών* vagy a latin *saeculum* fogalom; a XV—XVI. századi orosz nyelvhasználatban kimutatható kettősségről, a gyakorlati számolás és az elméleti matematika ugyanazon számegységeket egészen másképp értő terminológiájáról lásd *D. Sz. Lihacsov:* Oroszország kultúrája a reneszánsz hajnalán. Budapest 1971, 33. Ezek az „elszakadások" azonban éppúgy nem véletlenül vagy mennyei parancsra következnek be, mint ahogy egyáltalán az emberi gondolkodás és fogalomképzés sajátságait sem lehet elszakítani a társadalmi gyakorlattól: viszonylagos függetlenségének, az érzéki-konkrét megismeréstől való távolodásának és öntörvényűségének elismerése nem ment fel bennünket a gondolkodástörténeti folyamatok és ugrópontok konkrét vizsgálata alól. Metodikai példaként említem *G. Redlow* könyvét (vö. 1. jz.), ha egyes kérdésekben — elsősorban Parmenidész filozófiájának megítélésében — különbözik is a véleményünk, valamint *G. Klaus/G. Kröber* tanulmányát (lásd 26. jz.). Ellenkezőleg *Ch. Mugler*, aki a görög geometria idealista koncepciója mellett foglal állást, a következők alapján: „Le géomètre grec ne reconnaît qu' exceptionnellement des construction dans le sens que nous attachons à ce terme, c' est-à-dire dans le sens de la réalisation progressive d' une figure au moyen de lignes et de points ajoutés successivement aux lignes et aux points qui constituent les données primitives du problème. Pour le géomètre grec la figure, même si ses propriétés sont encore à démontrer, préexiste à toute intervention humaine, et la construction d'une figure est pour lui bien plus la prise en considération successive de parties de la figure existant indépendamment de lui que la création de ces parties par des opérations qui sont son oeuvre." (Id. mű, 19.) Szükségesnek látszik két kérdés különválasztása: (1) a praeexis-

nek) a fordítása és értelmezése, ami — a szerző felfogása szerint, de dolgozatom következő fejezetében cáfolandó érveléssel — az említett fogalommagyarázatot igazolja, sőt azt is, hogy e fogalmakat Platón korának művelt emberei ismerték és gyakran használták (48 skk.). A kései ókorban is így használta Simplicius és Athénaiosz (55.), Eukleidész azonban soha, amiképpen a „négyzet"-et sem jelölte a *dünamisz* főnévvel, csak az ebből származó *δυνάμει σύμμετροι* és *ἀσύμμετροι* megjelölést alkalmazta (56.). A „négyszög" görögül: *τετράγωνον σχῆμα*, a *δύναμις* a négyszögből azonos területtel szerkesztett négyzetet jelölte (= *„Quadratwert eines Rechtecks"*, 57.). Ez az átszerkesztés *(„tetragóniszmosz")* a terminus technicusnak időbeli előzménye, és — Arisztotelész bizonysága szerint — a (mértani) közép feltalálásához kapcsolódik (57 skk.). A mértani közép (közbülső arány, „mittlere Proportionale") értelmezése Eukleidész alapján; a tetragóniszmosz legáltalánosabb formája: „egy adott egyenes vonalú síkidommal azonos négyzet szerkesztése" *(Elem.* II. 14); a „hasonló" és „nem-hasonló" számoknak és geometriai ábrázolásuknak interpretálása (60 skk.). Eukleidész-szövegekkel igazolja, hogy az első lépés a „hasonló számok" mértani középarányosának konstruálása volt, amit viszonylag későbbi időpontban követett *(Elem.* VI. 13) az általános érvényű mértani szerkesztés, a lineáris inkommenzurábilitás és a *δύναμις* fogalmának bevezetésével együtt (65 skk.). Theodórosz matematikaórájának rekonstruálásában cáfolja a 2, 3, 5 . . . 17 nagyságrendű négyzetek szerkesztésére vonatkozó korábbi nézeteket (69 skk.): a kürénéi mester — az eukleidészi *Elem.* VI. 13. és 17. tételeinek felhasználásával[36] — négyszögeket (téglalapokat) alakított át azonos területű négyzetekké (73.), vagyis egész számokból indult ki és ezekhez szerkesztette azokat a dünamiszokat, amelyeknek a területmértéke ugyanezen számoknak megfelelt[37] (74.). A Platón-szövegben mellékes bizonyítás (ti. a négyzetek kommenzurábilitását tekintve) Eukl. *Elem.* VI. 17., majd VIII. 18. és 20. tézisei szerint folyt le: a három „négyzetszám" (4, 9, 16) kivételével, valamennyiről kimutatta Theodórosz, hogy egyik sem bontható fel olyan tényezőkre, amelyek a maguk részéről „hasonló síkszámok" lennének (76 skk.). A platóni Theaitétosznak egyetlen saját matematikai felfedezést sem tulajdoníthatunk (79 k.), sőt, szóhasználata is pontatlan: a „négyzetszámoknak" megfelelő

---

tentia gondolatát a püthagoreusok és főképp Platón alapján vázolja, amit nem lehet abszolutizálni (pl. Arisztotelész korántsem így képzelte el a számok vagy ideák és a valóság viszonyát), (2) valóban voltak olyan, pusztán logikailag megkonstruált geometriai tételek, amelyeket vagy nem akartak — mert már szükségtelennek tartották a vizuális igazolást —, vagy nem tudtak figurálisan bizonyítani, elsősorban a sztereometriában; a görög matematika korai szakaszát viszont — pontosabban: a síkmértannal foglalkozó fázist — még igenis a közvetlen megmutatás igénye jellemezte, nemcsak a püthagoreus „mathéma"-k, de még a theaitétoszi gondolkodás szintjén is.

[36] A *tetragóniszmosz* ismerete valóban nélkülözhetetlen volt, s a négyzetté alakítás geometriai eljárását tekintve nincs különbség az *a* hosszúságú szakasz és az *a* . *1* oldalú téglalap — mint kiindulás — között. A továbbiakban igyekszem majd igazolni, hogy mégis a számok szakaszban való ábrázolását kell a szerkesztés és a bizonyítás kulcsának tekinteni. A „szakasz-számok", „síkszámok", „térszámok" értékrendje is erre mutat a Szpeuszipposzból merítő hagyományban (Theolog. arithm. p. 74 = VS 44 A 13).

[37] „Zu den Zahlen konstruierte er jene *dynameis*, deren Flächenmässe denselben Zahlen entsprachen. Wurden aber die ganzen Zahlen im Sinne der alten pythagoreischen Arithmetik nicht eben als *Rechtecke* geometrisch dargestellt?" (Uo.) Nem okvetlenül: az előbbi jegyzetben említett osztályozás szerint nyilván a prímszámokat kell „szakaszszámoknak" tekinteni; ezeknek külön csoportba való sorolása már Philolaosznál valószínű (VS 44 B 20).

dünamisz-ok oldalát nem *μῆκος*-nak, hanem *μήκει σύμμετρος*-nak kellett volna mondania (82 k.);[38] hanyagul használja a *δύναμις* szót is (vö. 17. !), amely csak geometriai négyzetet (az idom területét) vagy négyzetértéket jelölhet: elnagyoltan rövidíti le a *δυνάμει σύμμετρος* kifejezést (85 skk.). A négyzetben való kommenzurábilitás nem Theaitétosz felfedezése (89 k.), hanem Platón előttről való, amit a „Politikosz" című dialógus (266 A 5 — B 7) tartalmilag, nyelvileg és hangulatilag is igazol[39] (90 skk.). Ugyanezt tanúsítja a „Politeia" egyik passzusa (VIII. 546 C 4—5) is (94.), ahol az inkommenzurábilis (= irracionális) mennyiség számszerű meghatározhatatlanságot jelent (vö. 114 skk.), s e mennyiség a maga négyzetértékében („négyzetre emelve") válik kommenzurábilissá. A *δυνάμει σύμμετρος* kifejezés pontos jelentése: a rá emelt négyzet szerint kommenzurábilis (97.). Theaitétosz nemcsak tehetséges ifjú volt — ahogyan B. L. v. d. Waerden különben okkal állítja elénk; id. mű 271. skk. —, hanem naiv fiatalember is, aki sokszor téves, sőt együgyű válaszokat ad, aki izgatottságában hol bőbeszédű, hol kapkod (105 skk.) — pl. a *μῆκος* és a *δύναμις* főnevet is hol egyes-, hol többesszámban használja (109., 65. jz.). Az inkommenzurábilitás fogalma elméleti, nem gyakorlati eredetű (112 k.); a négyzetátló mérhetőségének problémája és a megoldás lehetetlensége a négyzet megkettőzésének feladatával alapozódott meg (119 skk.), ami viszont a kocka megkettőzésének — a Hippokratész nevéhez fűzött „déloszi problémának" — elvi és időbeli előzménye. Jó, hogy az inkommenzurábilitás felfedezéséből az újabb szakmunkák már nem következtetnek a görög matematika válságára, de ennek nyomai — pl. B. L. v. d. Waerden műveiben — még ma is megtalálhatók,[40] pedig a görögök elvileg mindig az aritmetikát, nem a geometriát becsülték többre (124 k., 416 skk.): a lineáris inkommenzurábilitás felfedezése egyáltalán nem döntötte meg a „minden — szám" püthagoreus tanát, hiszen a *dünamisz* új[41] fogalmának bevezetésével bármely oldalú[42] négyzet területét számszerűen pontosan meg lehetett határozni (126.), a mérhetőség, ill. mérhetetlenség problémája pedig kezdettől fogva geometriai volt (127.). Hippokratész a síkmértanban már megoldott feladat analógiájára

[38] Ezt — meg kell vallanom — egyszerűen nem értem (vö. 84 skk. is): bármennyire hanyagul fogalmaz is Theaitétosz, nem tételezhetjük fel, hogy főnevet („hosszúság") használ jelző („hosszúság szerint összemérhető") helyett.

[39] Kétségkívül így van, de jegyezzük meg, hogy a *δύναμις* főnevet — a valóban laza „hatvány" értelmezésen belül — „második hatvány"-ként jelölte meg már *Fr. Ast* 1835-ben kiadott Platón-lexikona; nincs újdonság a „Politikosz" említett részének interpretálásában sem: a szójátékot is ugyanígy magyarázza az azonos kommentárokból merítő magyar fordítás szövege és jegyzete (Platon Összes Művei, II, Budapest 1943, 303., 374 k. Ford.: Kövendi Dénes). Érdekességként vö. még: *K. Reidemeister:* Das exakte Denken der Griechen. Hamburg 1949, 17.

[40] B. L. v. d. Waerden bizonyos interpretációinak és következtetéseinek indokolt bírálata ellenére, abban az ő álláspontjához csatlakozom, hogy a görög matematika *egy* szakaszában — az inkommenzurábilitás felfedezése és a sztereometria megalapozása közötti, bizonyára rövid időben, de úgy is mondhatjuk, hogy általában a síkmértani elméletekben — a geometriát illeti elsőbbség az aritmetikával szemben.

[41] Zavarba ejti az olvasót a datálás elbizonytalanodása: ezek szerint tehát új, mégsem az ó-püthagoreus matematikának tulajdonítandó fogalom a *dünamisz?* Vö. 137. is.

[42] Pontatlan általánosítás: a négyzet területét csak akkor lehetett és lehet számszerűen kifejezni, ha az oldala vagy egész, vagy négyzetgyök-szám — amit Theaitétosz nem tud és nem is tudhat, mert Theodórosz négyzetábrái szám (vagyis: egész szám) hosszúságú szakaszok átszerkesztéséből jöttek létre, s így — azokkal egyenértékben — a területüket is számmal lehetett jelölni.

kísérelte meg a megkettőzött köbtartalmú kocka oldalának kiszámítását (128 skk.).

A könyv lenyűgözően gazdag és sokrétű további részeiből — bár helyenként a már elmondottakat is variálják — kiváltképpen fontos még témánk vonatkozásában az alábbi részlet:

A mértani közép megszerkesztésének története és szoros kapcsolata a négyzet megkettőzésével, a vonatkozó eukleidészi tételek számbavételével, valamikorra Thalész után datálva (233 skk.).

E tematikus szempontú és ösztövér kivonat megközelítőleg sem adhat képet a mű egészéről vagy a bizonyítások rendkívüli alaposságáról, melynek révén a szerző — egyebek között — a zeneelméletnek a geometriát is megtermékenyítő felfedezéseiről s fejlődéséről vagy a deduktív matematika és az eleai filozófia kapcsolatairól nyújt alapvetően fontos s új eredményeket. Elődeinek és vitapartnereinek sok interpretációját — mint önkényes belemagyarázást — cáfolja meg, hangsúlyozva, hogy saját értelmezései hajszálpontosak, nem utolsósorban a *dünamisz*-fogalom esetében (a kereskedelmi nyelvből vették át; jelentése: *egyenérték* valamely téglalap és az azzal azonos területű négyzet között; szekundér jelentései: *négyzetérték, négyzet)*. Nem vitás, hogy — bár a fogalom ugyanezen jelentését már a korábbi szakirodalom is leszögezte — az értelmezés bizonyításában a filológiai akribeia mestereként jár el, s meggyőzően utasítja el P. Tannery itt-ott ma is követett fikcióját (ti. hogy *δύναμις* = potentia, puissance, erzeugende Kraft, erzeugendes Vermögen, power of producing, stb., *δυναμένη* pedig = la ligne qui peut, die Erzeugende).

Ez utóbbi vonatkozásban mégis féligazságúnak látom következtetéseit, azt pedig elsőrendűen fontosnak, hogy a vonatkozó „Theaitétosz"-passzus elemzését — akár elölről kezdve az egészet! — pontosabbá tegyük.

ÉRTÉK, EGYENÉRTÉK, NÉGYZETÉRTÉK

Nemcsak Athénaiosz és Simplicius, de a kései ókor számos más tudósa is „négyzet, négyzetszám, négyzetérték" jelentésben használta a *δύναμις* főnevet — pl. Diophantosz, Iamblikhosz, Papposz.[43] Az Eukleidésznél *(Elem.* X.-ben gyakran) előforduló *δυνάμει* dativus is csak annyit jelenthet, hogy „négyzetértékben", a „Politikosz" *κατὰ δύναμιν* fordulatához hasonlóan; a többi Platón-hely is azt igazolja, hogy a *δύναμις* = „négyzet, négyzetérték" fogalom már korábbról közismert lehetett, legalábbis a szakemberek körében. A jobbára dativusban halmozott, az i. e. V. századból gyakori antitézisek *(λόγῳ . . . ἔργῳ, νόμῳ . . . φύσει,* stb.) mintájára képzett *μήκει . . . δυνάμει* fordulat is azt tanúsítja, hogy a geometriai szaknyelvből szivárgott át a fogalom (ill. fogalompár) a laikus stílusba.[44] Magának a geometriai szakkifejezésnek

[43] Lásd *K. Bärthlein* id. cikkében, 43 k., 23. jz.

[44] Mulatságos példa a *toposz* tudálékos alkalmazására Aëtius egyik részlete: „Néhány püthagoreus szerint, akik közé Philolaosz is tartozik, földszerűnek mutatkozik a Hold, mert — akárcsak a mi Földünket — állatok és növények népesítik be, csak éppen nagyobbak és szebbek. Az ottani állatok ugyanis természetüknél fogva *(τῇ δυνάμει)* tizenötször akkorák, minthogy semmiféle salakot nem választanak ki emésztés közben, a nap pedig hosszúsága szerint *(τῷ μήκει)* ugyanakkora" (II 30, 1 = VS 44 A 20). Philolaosz valóban a *φύσις* és a *ἁρμονία* rokon fogalmaként használja a *δύναμις* főnevet, a *δέκας* s

az őse kétségkívül a kereskedelmi nyelv volt, amint Szabó Á. is többször leszögezi; emitt kiváltképp a *δύνασθαι* = „(valamennyit) érni" ige mutatja az „érték, csereérték, egyenérték" fogalmak közhasználtságát.[45] Nemcsak a pénzre (cserére) alkalmazták így az igét — archaikus jelentésében: „erősnek lenni", s valószínű, hogy az azonos súlyú fémeknek fizetési vagy kicserélési funkciójára is értették, majd a különböző *νόμισμα*-k általánossá válása után adtak az igének általánosabb és absztraktabb tartalmat—, egyéb, számszerűen (szorzatban) kifejezhető összehasonlítást is hasonlóképp jelöltek, pl.: *τριηκόσιαι γενεαὶ δυνέαται μύρια ἔτεα* (Hér. II. 142). Sőt, a „valamit érni" értelem elvontabban is magától értetődő az i. e. V. századtól kezdve (pl. Eur. Méd. 128; Ar. Pl. 842), akárcsak az *ἴσον* vagy *ταὐτόν* acc.-szal kapcsolva össze („ugyanannyit érni", pl. Ar. 553. fr.; Arist. Pol. V. 11,6), amikor természetesen az összehasonlított dolog kerül értelem szerinti esetbe (dat.-ba vagy *καί* kötőszóval kapcsolva).[46]

A *δύνασθαι* (ti. *ποιεῖν τι:* „valaminek a csinálására képesnek lenni") elliptikus forma használata Gorgiasznál azért érdekes, mert a „képességet" a vágy és cselekvés — tehát két távoleső, ha ugyan nem ellentétes[47] — motívumának közbülső láncszemeként alkalmazza, olyan funkcióban, amely különböző minőségek között tud adekvát viszonyt létrehozni: *εἰπεῖν δυναίμην ἃ βούλομαι, βουλοίμην δ' ἃ δεῖ* (VS 82 B 6). Ez a rétorikus játék az antitézisekkel csak azért érdemel figyelmet, mert egy másik, elvileg sokkal fontosabb kapcsolatban is előfordul az V. sz.-i prózában — nevezetesen a nyelvelméletben (ha ugyan nem vétek a közhasználatú fordulatokkal élő Hérodotoszt teoretikus spekulációval gyanúsítani!), különösen pedig a „szó" és „tett" (vagy: „valóság") szokványos antitézisében; ezekben a *δύνασθαι* — esetleg *ἴσον*-nal vagy hasonló más tartalmú szóval együtt — a „valamit (ugyanannyit) jelenteni" értelemben áll, a gyakorlati (gazdasági) érték fogalmától és a köznapi gyakorlattól tovább távolodva.[48]

Egy egyiptomi kifejezésről mondja pl. Hérodotosz: *δύναται κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν* („a görögök nyelve szerint azt jelenti . . ."), azt jelezve, hogy *a mondás*

---

egyáltalán a számban megtestesülő *οὐσία* „természetének" és „erejének" jelzésére: köznapi szóval fejezi ki a misztikus tartalmat, nem törődve a főnév matematikai jelentésével (vagy talán nem is tudva arról??). Aëtius viszont összekeveri a kettőt, *toposz*-ként írja le a — különösen dat. formában — gyakori geometriai antitézist, noha semmiféle „négyzet"-ről vagy „második hatvány"-ról nincs szó: a holdbéli élőlények biológiai adottságait magyarázza a püthagoreus fantázia szerint, nem „tizenötszörös négyzetértékben" jelöli a nagyságukat.

[45] Ahogyan a *δυνατός* melléknév jelentése: „hatalmas, erős", az ige is — mintegy elliptikus kifejezésként — állhat *μέγα δύνασθαι* értelemben (vö. *C. J. Classen:* id. mű, 110 k.); arra azonban nincs példa — és ez P. Tannery *δύνασθαί τι χωρίον* elképzelésének cáfolata szempontjából fontos (vö. *Szabó Á.* id. mű, 19 k.) —, hogy főnévi acc. vonzata lenne az „egyenérték"-et jelölő fordulaton kívül.

[46] *Th. Heath* magyarázatát idézi *Szabó Á.:* id. mű, 45., 19. jz., rámutatva, hogy Arkhimédésznél (NB már előbb is, vö. *Ch. Mugler:* id. mű, 150 k.) „négyzetben értendő egyenlőség"-et fejez ki a *δυνάμει ἴσον* formulával szinonim ige. Épp a jelentés „ugrópontját" szükséges megtalálni.

[47] Vö.: Gorgiasz B 8; 11 a 2; 11 a 5; 11 a 13; stb.

[48] Platón „Kratülosz" c. dialógusában természetszerűleg szolgál az ige betű és hangérték kapcsolatának (egyenérték-lehetőségének) jelölésére (424 B —C), hiszen az egész vita középpontjában az a már Gorgiasz által is vizsgált probléma áll, hogy a nyelv képes-e adekvátan kifejezni a tudattartalmat, a tudat pedig adekvátan tükrözni a valóságot. Platón azonban nem „teremti", hanem ismeretelméleti síkra terjeszti ki az igének ezt a jelentését.

formája megváltozott, de a tartalma ugyanaz maradt (II. 30; pontosan ugyanígy: IV. 192, valamint Thuk. VII. 58).[49] Immár nem egyik szót a másikkal, hanem a cselekvéssel kapcsolva össze: *τὸ πειρηθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι ἴσον δύνασθαι* („ugyanannyit ér az isteni jóslat kérése, mint a cselekvés", Hér. VI. 86, 3). Hasonlóképpen Thuküdidész: *τὴν αὐτὴν δύναται δούλωσιν ἥ τε μεγίστη καὶ ἐλαχίστη δικαίωσις* („egyforma szolgaságot jelent a legnagyobb és a legkisebb megbecsülés", I. 141); *αἱ ἀγγελίαι τοῦτο δύνανται* („a híresztelések ezt jelentik", s itt nem valamiféle grammatikai magyarázat következik, hanem a híresztelések rejtett tartalmának és céljának az elemzése, a szavak szembesítése a valósággal, *az első pillantásra nem látható, felszín alatti lényeg* kutatása, *a tényleges érték* keresése, amely — akár egyszerű hazugság vagy félrevezetési szándék, akár „a silányabb ügyet erősebbé tevő" szofisztika hatására — nem okvetlenül azonos a látszattal; VI. 36); ezért is biztathat egy szónok arra, hogy a feladat: *τοὺς λόγους ὡς ἔργα δυναμένους κρίνειν* („megítélni, hogy a szavak ugyannyit érnek-e, mint a tettek", vagyis megfelelnek-e a valóságnak; VI. 40, 2).

A *δύναμις* főnév („erő, hatalom, termőerő, képesség") is használatos a „pénzérték"[50] jelölésére, bár a IV. századtól inkább az *ἀξία* főnévvel jelölik e fogalmat. Thuküdidész — éppen a nemesfémeknek vagy általában a pénznek csereeszközként való használata alapján, a más-más minőségű értéktárgyak *egyenértékesítési lehetőségét*, vagyis *közös egység szerinti átszámítását* magától értetődő gyakorlatnak tudva — írja pl., hogy az aranyban s ezüstben befolyt adók összege *τετρακοσίων ταλάντων ἀργυρίου δύναμις* volt („értékük 400 ezüst talentuméval volt azonos"; II. 97, 3). S hogy a főnév esetében milyen nyomatéka volt a *valódi* és a *látszólagos* érték szembeállításának — a *δύναμις* természetesen az előbbit jelölte —, azt egy másik Thuküdidész-hely tanúsítja: az egesztaiak, hogy vagyoni helyzetükről tévesen tájékoztassák az athéni követeket, elvezetik őket az Aphrodité-templomhoz, s a szent adományokat — csészéket, kannákat, füstölőket — fitogtatják, *ἃ ὄντα ἀργυρᾶ πολλῷ πλείω τὴν ὄψιν ἀπ' ὀλίγης δυνάμεως παρείχετο* („amelyek ezüstből készültek, s így látszatra sokkal többet mutattak, mint amek kora a valójában kicsiny értékük volt"; VI. 46,3). Az efféle ügyeskedés hátterében persze nem kell holmi ismeretelméleti tudatosságot sejteni (a *δόξα* és *ἀλήθεια* eleai antitézisének ismerete nélkül is lehet csalni), de mind a *δύνασθαι* ige, mind a *δύναμις* főnév hérodotoszi-thuküdidészi használata — tehát a közérthetőséget feltételező, legalábbis lexikailag a kortársi nyelvhez alkalmazkodó szövegek terminológiája — igazolja, hogy V. századi jelentésük a „pénzérték, csereérték, valóságos (akár más formában is kifejeződő, akár a látszatnál kisebb vagy nagyobb, de mindenképpen valós) érték" tartalmakkal bővült.

Hadd emeljük ki ismét a változó (vagy: megváltoztatott) forma és ugyanazon tartalom dialektikáját, ami egyfelől a különböző értékeket egyenértékben kifejező — bár természetesen poliszok szerint más-más — pénznemek funkciójának, másfelől szó és valóságos tartalom összefüggéseinek felismeréséből fakadt. Ismeretelméleti árnyalatot is kapott a felismerés — amiben nem mellékes szerepe lehetett a szofisták nyelvelméleti spekulációinak —, s ez részint

[49] Ugyanígy a *δύναμις* főnév is, pl. Plat. Krat. 394 B, Politeia III 20,5; Lys. 10,7; Dém. 9,16; stb. Amikor pl. Clemens Alex. (Strom. V 104,3) Hérakleitosz egyik töredékét idézi, ezzel a fordulattal vezeti be kommentárját: *δυνάμει γὰρ λέγει ὅτι κ.τ.λ.*, vagyis: „más szavakkal (más formában) ugyan, de valójában azt mondja, hogy . . . " *(G. S. Kirk* fordítása, ti. *in effect*, lényegileg helyes, bár az árnyalatot nem adja vissza; id. mű, 325.)

[50] Általában „érték" jelentéssel pl. Xenophónnál: Kyr. VIII 8,14; Oik. 16,4; Vect. 4,1.

az „érték"-fogalom kiterjesztésében és absztrakciójában, részint a közvetlen-érzéki látszat és a mögöttes, rejtett, de kibontandó és kibontható[51], valódi tartalom (érték) szembeállításában fejeződött ki. Csak nagyjából igaz tehát az az állítás, hogy a matematika *δύναμις* fogalma a kereskedelmi nyelvből szüremlett át az elvont tudományéba: az „egyenérték" vagy „más formában megjelenő, de azonos érték" fogalmát nem a pénzváltók asztalainál, hanem Szókratész és Theodórosz körében ismerhette meg az ifjú Theaitétosz is.

Ez azonban még csak az igazi probléma küszöbéig vezet bennünket — annak vizsgálatához, hogy az „érték" és „egyenérték" fogalmából miért és hogyan alakult ki az *ezzel korántsem azonos jelentésű* matematikai fogalom, tehát a *δύναμις* „négyzetérték, négyzet" jelentése, ami az *ἐπιφάνεια* és a „látható harmónia" értelmezésével is összefügg. Kétségtelen, hogy legfontosabb forrásunknak, Platón „Theaitétosz" című dialógusának elemzésében s egyáltalán a kérdés megválaszolásában Szabó Á. filológiai módszerét kell követnünk, és az is, hogy az ő alapgondolata — tehát hogy a „négyzetérték" fogalom hátterében valamiféle „egyenértékűség" húzódik meg — lényeges igazságot tartalmaz. Minuciózus aprólékossággal kell elemeznünk a szöveget *(Theait.* 147 C — 148 D), s ugyanígy elkerülhetetlen a részletes vita is. Íme, először is a görög szöveg:

Ῥάδιον, ὦ Σώκρατες, νῦν γε οὕτω φαίνεται· ἀτὰρ κινδυνεύεις ἐρωτᾶν οἷον καὶ αὐτοῖς ἡμῖν ἔναγχος εἰσῆλθε διαλεγομένοις, ἐμοί τε καὶ τῷ σῷ ὁμωνύμῳ τούτῳ Σωκράτει.

Τὸ ποῖον δή, ὦ Θεαίτητε;

Περὶ δυνάμεών τι ἡμῖν Θεόδωρος ὅδε ἔγραφε, τῆς τε τρίποδος πέρι καὶ πεντέποδος ἀποφαίνων, ὅτι μήκει οὐ σύμμετροι τῇ ποδιαίᾳ, καὶ οὕτω κατὰ μίαν ἑκάστην προαιρούμενος μέχρι τῆς ἑπτακαιδεκάποδος· ἐν δὲ ταύτῃ πως ἐνέσχετο· ἡμῖν οὖν εἰσῆλθέ τι τοιοῦτον, ἐπειδὴ ἄπειροι τὸ πλῆθος αἱ δυνάμεις ἐφαίνοντο, πειραθῆναι συλλαβεῖν εἰς ἕν, ὅτῳ πᾶσας ταύτας προσαγορεύσομεν τὰς δυνάμεις.

Ἦ καὶ ηὕρετέ τι τοιοῦτον;

Ἔμοιγε δοκοῦμεν· σκόπει δὲ καὶ σύ.

Λέγε.

Τὸν ἀριθμὸν πάντα δίχα διελάβομεν· τὸν μὲν δυνάμενον ἴσον ἰσάκις γίγνεσθαι, τῷ τετραγώνῳ τὸ σχῆμα ἀπεικάσαντες τετράγωνόν τε καὶ ἰσόπλευρον προσείπομεν.

Καὶ εὖ γε.

Τὸν τοίνυν μεταξὺ τούτου, ὧν καὶ τὰ τρία καὶ τὰ πέντε καὶ πᾶς ὃς ἀδύνατος ἴσος ἰσάκις γενέσθαι, ἀλλ' ἢ πλείων ἑλαττονάκις ἢ ἐλάττων πλεονάκις γίγνεται, μείζων δὲ καὶ ἐλάττων ἀεὶ πλευρὰ αὐτὸν περιλαμβάνει, τῷ προμήκει αὖ σχήματι ἀπεικάσαντες προμήκη ἀριθμὸν ἐκαλέσαμεν.

Κάλλιστα· ἀλλά τί τὸ μετὰ τοῦτο;

Ὅσαι μὲν γραμμαὶ τὸν ἰσόπλευρον καὶ ἐπίπεδον ἀριθμὸν τετραγωνίζουσι, μῆκος ὡρισάμεθα, ὅσαι δὲ τὸν ἑτερομήκη, δυνάμεις, ὡς μήκει μὲν οὐ συμμέτρους ἐκείναις, τοῖς δ' ἐπιπέδοις, ἃ δύνανται. Καὶ περὶ τὰ στερεὰ ἄλλο τοιοῦτον.

Ἀριστά γ' ἀνθρώπων, ὦ παῖδες· ὥστε μοι δοκεῖ ὁ Θεόδωρος οὐκ ἔνοχος τοῖς ψευδομαρτυρίοις ἔσεσθαι.

Az interpretáció bevezetéséül látszik szükségesnek néhány megjegyzés:

[51] Ez természetesen nem vonatkozik az érzéki és racionális megismerés dialektikáját tagadó vagy magát a megismerést is elutasító filozófusokra.

1. — Az idézett dialógusrészlet — amint ugyancsak Szabó Á. fejtette ki — szervesen és logikusan tartozik a mű egész gondolatmenetéhez: az ifjú Theaitétosz, miután nagy nehezen megértette, hogy Szókratész egy egészen közönséges dolog (a „sár") fogalmi meghatározását kívánja tőle,[52] elmeséli, hogy Theodórosz matematikaóráján ő meg a barátja (a szintén Szókratész nevű fiatalember) hasonló ötletre bukkant — arra ti., hogy mivel a *dünamisz*-ok mennyisége (száma) végtelen, e g y olyan valamibe kell őket összefoglalni, amivel (= amely fogalommal) valamennyit meg lehet nevezni.

2. — Hogy ezt a fogalmat megtalálták-e vagy sem, arról a továbbiakban szót sem ejt, s ezt igen bölcsen teszi, minthogy már maga a *dünamisz* (melynek az értelmezéséről alább szólunk) gyűjtőfogalom; ehelyett a s z á m o k osztályozásáról kezd beszélni: egyeseket négyzetben lehet ábrázolni (ezek „*képesek* arra, hogy egyenlőször egyenlők [egyenlő oldalúak] legyenek"), mint pl. a 4, 9, 16 stb., másokat („amelyek *képtelenek* egyenlőször egyenlők lenni", mint pl. a 3 és 5) csak téglalapként lehet lerajzolni. „Képes", ill. „képtelen": *δυνάμενος*, ill. *ἀδύνατος*! Az egész fejtegetés arra az ötletre és szójátékra épül fel, hogy a *képtelen* számokat is négyzetekké (*δύναμις*-okká) alakítják át, s ezáltal ezek is *képességet* kapnak — ti. arra, hogy a négyzetszámokhoz hasonlítsanak. Ami aritmetikailag megoldhatatlannak tűnt (ha valaki ragaszkodik a számokhoz, vagyis az egész számokhoz, akkor ezt képtelen megoldani), az geometriailag megoldhatóvá lett. Valami tehát mégiscsak eszébe jutott a két ifjúnak: a számok osztályzása után rájöttek az összefoglalás s a j á t o s lehetőségére! Különös, hogy — tudomásom szerint — senki nem vette észre sem a szójátékot, sem annak célzatát, azok sem, akik a „Politikosz" matematikai tréfáját megértették.[53]

3. — Kissé (?) gyanús azonban a fiatalemberek önállósága a felfedezésben. Szókratész persze dicséri Theaitétosz nekirugaszkodását és leleményességét, de egyáltalán nem hatódik meg az eredménytől, a terminológiai bravúrra rá sem hederít (valóban ezt tette volna, ha ifjú vitapartnere tudományos felfedezéssel lepi meg a társaságot?!), buzdítgató kérdéseiben pedig — hol az ámuldozásban, hol a hebehurgya stílus kicsúfolásában, amit persze Theaitétosz észre sem vesz — jellegzetes iróniája csillan fel. Még nyomatékosabban szól a két ifjú önállósága ellen Theaitétosz beszámolójának első mondata: Theodórosz nem — vagy nem kizárólag — négyzeteket rajzolt fel nekik, hanem „a négyzetekről valamit", s megmutatta, hogy legtöbbjüknek az oldala „összemérhetetlen az 1 lábnyi egységgel", vagyis egész vagy tört számban kifejezhetetlen. De hát feltehető-e, hogy a kürénéi professzor nem volt tisztában a probléma másik vonatkozásával, azzal, hogy területükben ezek a négyzetek igenis összemérhetők a megfelelő (ti. terület-) egységgel? Nem, ez képtelenség, elsősorban nem pszichológiai alapon,[54] hanem mert ő maga számokkal — tehát az egység sokszorosaival — jelölte meg a négyzeteket.

4. — Azok a fordítók, akik a *δύναμις*-t *nagyjából* helyesen a „négyzet, négyzetérték" szavakkal tolmácsolják,[55] bámulatos nagyvonalúsággal fordítják a másik terminust, ti. a *πούς* főnevet és az ebből képzett mellékneveket (*τρίπους*,

[52] Ugyanolyan típusú feladatról van tehát szó, mint a korai Platón-művekben.

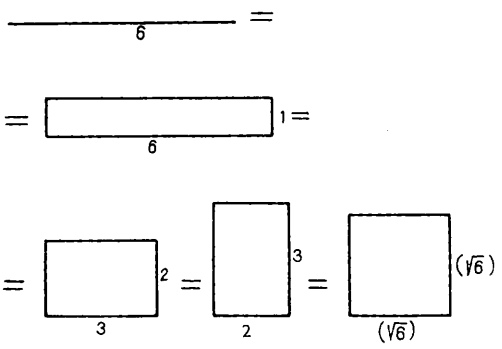
[53] Egyáltalán nem mellékes vagy véletlen tehát az ige köznapi jelentésű használata, ahogyan *Szabó Á.* véli: id. mű, 43., 13. jz.

[54] *Szabó Á.*: id. mű, 110 k.

[55] Akik tehát nem „négyzetoldal"-nak, „négyzetgyök"-nek, „nemzőerő"-nek stb. fordítják, s nem is „javítják ki" a szöveget a *δυναμένη* participiummal.

πεντέπους stb.): azt állítják, hogy Theodórosz három, öt stb. *négyzetláb* nagyságú négyzeteket rajzolt. Ez tartalmilag természetesen helyes, de nyelvileg egyáltalán nem, sőt önkényes modernizálás: a πούς főnév is, melléknévi származékai is *lábnyi* (három lábnyi, öt lábnyi stb.) nagyságot jelölnek — más szóval Theodórosz és tanítványai (és ez az interpretáció punctum saliens-e) *a hosszúságmértéket változtatás nélkül alkalmazzák területmértékként is.* Szemben tehát a babilóniai mértannal, ahol a területek mérésére sajátos egységet használtak (a *búr*-t, amelyet 30 *SAR*-ra osztottak, mindkét mértéket négyszögként fogva fel, melyeket rámértek — ráhelyeztek, legalábbis elméletben — a kijelölt földdarabra),[56] a görögök *valamilyen okból* szükségtelennek tartották a hosszúság- és területmértékek megkülönböztetését; egyáltalán, eszükbe sem jutott ez a differenciálás.[57]

5. — Ez a különösség indokolja, hogy ismét átgondoljunk egy másik kérdést: miképpen szerkesztette meg Theodórosz a demonstrációhoz szükséges négyzeteket? Theaitétosz ugyan kissé nyeglén szól erről („rajzolgatott nekünk valamit a *dünamisz*-okról . . . "), ámde pontos nagyságú négyzeteket nyilván nem lehet csak úgy vaktában rajzolgatni, hanem meg kell szerkeszteni.[58] Elképzel*hető*, hogy Theodórosz először 3.1, 4.1., 5.1, . . . 17.1 láb oldalú téglalapokat rajzolt fel, s a Thalész-tétel, valamint a hasonló háromszögek oldalarányossága alapján szerkesztette meg 3 és 1, 5 és 1, . . . 17 és 1 láb mértani középarányosát (a 4 és 1, 9 és 1, 16 és 1 középarányosával nem kellett bíbelődnie: a 2, 3 és 4 lábat egyszerűen felmérte); e mértanilag megszerkesztett szakaszok szolgálhattak az eredeti téglalapokkal egyenlő területű négyzetek oldalaiul, a területek egyenlőségét pedig a megfelelő oldalak arányba állításával igazolhatta — vagyis a 6 láb (= „négyzetláb") területű négyzeten illusztrálva:



1. ábra

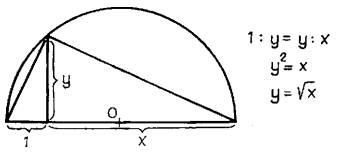
A négyzet oldalának hosszúsága — *modern, a görögök által nem ismert* mértékkel —: $\sqrt{6}$ láb. A mértani szerkesztés elve a Thalész- és Püthagorasz-tételre, valamint a hasonló háromszögek megfelelő oldalainak arányosságának téte-

[56] *B. L. v. d. Waerden:* id. mű, 106.

[57] Utaló megszorítást sem tartottak fontosnak, mint pl. a τρίπους τὸ εὖρος („szélességben három láb") fordulatban, Hér. III 60.

[58] *Szabó Á.* gondolatmenetének kivonatát a szerkesztés módjáról lásd dolgozatom előző fejezetében.

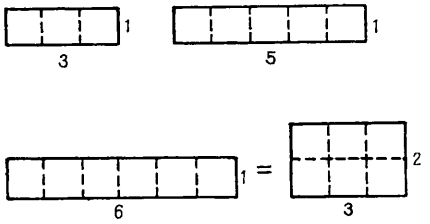
lére épül; ha egy adott szakaszt 1 egységgel meghosszabbítunk és az így nyert (meghosszabbított) szakasz köré körívet húzunk, majd az eredeti szakasz végpontjára emelt merőleges metszőpontját az átmérő két metszőpontjával összekötve derékszögű háromszöget rajzolunk, akkor e merőleges mértani középarányost képez az átmérőnek általa kimetszett két szakasza (tehát az eredeti szakasz és az 1 nagyságú szakasz) között. Ha tehát x nagyságú szakaszból akarunk „négyzetgyököt vonni", akkor az eljárás a következő:



2. ábra

Ugyanezzel az eljárással lehetett — eredeti példánk szerint — megtalálni azt a hosszúságot (vagyis a $\sqrt{6}$-ot), amely a 6 egység területű négyzetnek az oldala. Ezt a hosszúságot rá lehet mérni a számvonalra, de számmal kifejezni semmiképp sem — Theodórosz tehát könnyűszerrel megmutatta, hogy az ilyen négyzetek oldalai összemérhetetlenek az 1 láb hosszúságú egységgel *(lineáris inkommenzurábilitás)*.

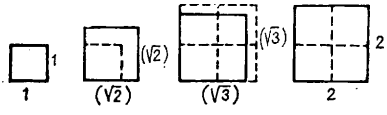
6. — Ez az eljárás, ismétlem, elképzelhető, de alapos meggondolások teszik valószínűtlenné — elsősorban az, hogy: miképpen bizonyította Theodórosz a kapott négyzetek összemérhetőségét az 1 láb (= „négyzetláb") területű egységgel *(négyzetes kommenzurábilitás)?* Igaz, Theaitétosz erről nem szól a beszámolójában, de más kérdés, hogy a matematikaóra anyagából mi foglalkoztatta az ifjakat, s megint más, hogy mit vagy miről „rajzolgatott" nekik a mester; az bizonyos — kiviláglik az idézett rész első mondataiból —, hogy ezt is megmutatta. Nem fogadhatjuk el azt a korábbi, kényelmes nézetet, hogy ez az eljárási fázis figyelmet sem érdemlően mellékes mozzanat a dialógusban, tehát mi se törjük rajta a fejünket. Nem sokkal visz előbbre azonban az a felfogás sem, hogy Theodórosz ezt már nem bizonyította, hanem rámutatva az újonnan nyert (szerkesztett) négyzetekkel egyenlő területű téglalapokra, amelyek *ab ovo* többszörösei a területegységnek, vagyis:



3. ábra

— kimondta, hogy ugyanez érvényes az új ábrákra is. A szemléltetéshez (mint a geometriai bizonyítás legegyszerűbb módjához) szokott ifjú tanítványok valószínűleg megkérték volna tanárukat, hogy — miután eddig is a megmuta-

tással *(ἀποφαίνων)* érvelt[59], illusztrálja nekik a négyzetes kommenzurábilitást is; ez azonban elvileg megoldhatatlan, hiszen a négyzetegység — éppen a lineáris inkommenzurábilitás következtében — csak a 4, 9, 16 típusú („négyzetszám" nagyságú) négyzetekre mérhető rá:



4. ábra

7. — További kételyem a *„δύναμις* = az azonos területű négyszögek (téglalapok) négyzetértéke" interpretációval szemben, hogy a vonatkozói mellékmondatok *(ὅσαι μὲν . . ., ὅσαι δὲ . . .)* először kitett, azután odaértendő állítmányának *(τετραγωνίζουσι) theaitétoszi* értelmezését elhomályosítja. Sajnos, oly homályosan fogalmaz a fiatalember, hogy elsősorban őt, nem pedig a filológusokat kell elmarasztalnunk a mondat zavarossága miatt — valóban szókratészi türelem kell okoskodásának megértéséhez . . . Mit is jelent ez az ige, illetve maga a *τετράγωνον* főnév? Először bizonyára mindenfajta négyszöget jelölt, később specializálódott a derékszögű négyszögek, végül pedig a négyzet jelölésére. E legutóbbi jelentésben használja már Platón (pl. *Menón* 82 B), majd Arisztotelész (pl. *De caelo* 306b 5) is, a püthagoreusoknak tulajdonítva a *τετράγωνον — ἑτερόμηκες* („négyzet — téglalap") ellentét megfogalmazását *(Met.* A 5. 986a). Így — tehát a négyzetnek mint síkidomnak a terminusaként, a *δύναμις* geometriai szinonimájaként — használatos a főnév a későbbi szakirodalomban is. Theaitétosz azonban még a derékszögű négyszög mindkét típusára — vagyis a téglalapra és a négyzetre — egyaránt alkalmazza a főnevet, az „egyenlő oldalú", illetve „hosszúkás" (= egyenlőtlen oldalú) jelző hozzátételével vonva meg a különbséget. A *τετραγωνίζω* igét is eszerint kell értelmeznünk („négyszögesíteni, négyszöggé formálni"), ügyelve arra, hogy mindkét vonatkozói mellékmondat alanya: *ὅσαι γραμμαί.* A fogalmazás persze kissé költői, hiszen nem maguk a „szakaszok", hanem az ezeket síkidomokként felfogó ifjak végezték el a négyszögesítés műveletét, de nem ez a lényeg, hanem e művelet végrehajtásának a módszere. Amíg ugyanis „négyzetszámokkal" dolgoztak, amelyek „képesek egyenlőször egyenlők lenni", addig nem is volt semmi baj: pl. a 16 láb hosszúságú szakaszt nemcsak 16 . 1 vagy 8 . 2 láb oldalú téglalapként, hanem 4. 4 láb oldalú négyzetként is lerajzolhatták. A 3, 5, 7 stb. láb típusú szakaszok négyszögesítése alkalmával azonban megrekedtek a téglalapnál: ezeket *aritmetikai* gondolkodással, tehát az oldalak számszerűségéhez ragaszkodva, nem lehetett négyzetté formálni, Theodórosz *geometriai* módszerével viszont igen! Ennek a módszernek köszönhető — látják be az ifjak —, hogy kibővült a négyszögesítés lehetősége: immár bármekkora s z a k a s z t négyzetté lehet formálni (ők természetesen egész szám nagyságú szakaszokra gondolnak, minthogy Theodórosz ábrái is ezekre utaltak), s eszerint specializálódik a *τετραγωνίζω* ige jelentése is („négyzetté formálni") gondolatmenetük végén. — Megértem Szabó Á. erőfeszítéseit a fordításban: először — H. Cherniss adalékait szem előtt tartva — „négyszög"-et mond (49.; vö. 24. jz. is) és az igének is a „négyszögesíteni" *(viereckig machen)*

[59] Ellenkezőleg *B. L. v. d. Waerden:* id. mű, 238.

jelentést tulajdonítja; nem érthetek egyet azonban a folytatással, miszerint bizonyos szakaszok a megfelelő téglalapszámot változtatják négyzetté *(eine Rechteckzahl in Quadrat verwandeln)* — elsősorban nem is a magyarázó jegyzetek önellentmondása miatt (51.; 26. és 27. jz.), hanem mert a folytatásban is (58. és 73.) a téglalapok, nem a szakaszok négyzetesítéséről ír, noha Theaitétosz kiindulása mindvégig a szakasz, nem az idom: bizonyos szakaszok — mondja vagy legalábbis akarja mondani — a számtanban csak téglalapokká változtathatók át, de mértanilag négyzetekké is, vagyis *δύναμις*-ok lesznek az *ἀδύνατος*-nak hitt számokból, az *eredetileg* hosszúságban (szakaszban) lerajzolt vagy elképzelt, *majd pedig* téglalapokká formált, számszerűen nem-négyzetesíthető számokból.[60]

A bonyolult, de kapkodva megfogalmazott következtetés lényegét tehát így tudnám rekonstruálni: „Bizonyos szakaszok a számszerű négyszögesítés során eleve négyzetet adnak, s mert e négyzetek oldala maga is egész szám, nevezzük e szakaszokat ‚hosszúság'-oknak. Bizonyos egyéb szakaszok ugyanezen eljárással téglalapokat adnak, csak mértanilag szerkeszthetők négyzetekké; e négyzetek oldala összemérhetetlen a szerkesztés kiindulásául szolgáló szakaszokkal, területük viszont természetszerűleg azonos velük, nevezzük tehát ezeket a szakaszokat ‚négyzetté formált érték'-eknek."

Theaitétosz legfőbb célja, hogy megmagyarázza a *δύναμις* két — nyilván közhasználatú — jelentésének (1. „érték, egyenérték", 2. „négyzet") összekapcsolódását. Szabó Á. fordítását azért is helytelenítem, mert *a mindvégig azonos alany (γραμμαί) helyett kettőt tételez:* előbb a szakaszokat, azután a négyzetesítéssel képzett négyzetek oldalait — alaptalanul. Végül, de talán elsősorban, képtelen vagyok megérteni, hogy miféle szakaszok lennének azok, amelyek bizonyos téglalapokat négyzetekké formálnak; igaz, Theaitétosz „geometriai vitalitással" ruházza fel a geometriai fogalmakat (szakaszokat, síkokat), de ilyen bűvös erőt egyáltalán nem tulajdonít a *γραμμή*-knak: egészen más dolog, hogy egy szakasz vagy síkidom (a naiv fogalmazás szerint) így vagy úgy *megváltozik*, s megint más, hogy valamely másik idomot tudna *megváltoztatni*, négyzetté formálni.

Megnehezíti a fordítást és az értelmezést, hogy Theaitétosz ifjonti hévvel, sietve számol be „felfedezésükről", noha abban — s éppen ennek kimutatása Szabó Á. egyik nagy érdeme — szemernyi újdonság sincs. Úgy gondolom, tovább kell lépnünk a „Theaitétosz-legenda" lerombolásában: *lehetséges*, de forrásokkal nem igazolható, hogy voltak jelentős matematikai felfedezései, s így méltán vált híressé az antikvitás későbbi századaiban, az viszont *bizonyos*, hogy a platóni ábrázolás inkább ironikus, mint amennyire Theodórosz pedagógusi lelkesültségét bizonyítaná. Éppen nem mondható soknak, ami a két ifjúnak a matematikaóra hatására az eszébe jutott: előbb két csoportra osztották a számokat, majd pedig — rádöbbenve, hogy ezek legtöbbjét csak geometriailag lehet négyzetté átformálni, aritmetikailag nem[61] —, arra jön-

[60] Már Platónnál is legtöbbször „négyzet" jelentésben fordult elő a *τετράγωνον* főnév (vö. *Ch. Mugler:* id. mű, 419 k.), viszont a *δύναμις* főnév is jelölhetett — legalábbis a későbbi matematikában — „négyszög"-et (vö. *K. Bärthlein:* id. cikk, 44., 23. jz.).

[61] Modern — nem ókori! — értelemben fedezik tehát fel, hogy csak geometriai úton lehet minden esetben négyzetgyököt vonni, vagyis megtalálni azt a mennyiséget, amely önmagával megszorozva az eredeti számot (= a négyzet területét) adja. Igazában persze circulus vitiosus az egész gondolatmenet: ha (= minthogy) nem ismerik a legtöbb négyzet oldalát, vagyis az önmagával megszorzandó mennyiséget, honnan máshonnan ismerhetnék a szorzatot, ha nem a kiindulásból?

nek rá, amit Theodórosz egyszer már megmutatott nekik; tisztelet-becsület, hogy a konkrét illusztrációk tanulságait általánosítani tudják, tehát felfedezik a közös vonást *az egész számokból formált négyzetek* oldalainak részleges, területüknek viszont általános kommenzurábilitásában, de legfeljebb a *δύναμις* fogalom megmagyarázásának kísérlete vall önálló teljesítményre. Sajnos, ezt a vállalkozásukat sem kíséri sok szerencse, mert Theaitétosz — aki magától értetődő, magyarázatot nem is igénylő fogalomként használja bevezető szavaiban a *δύναμις* főnevet — terminológiai zavart okoz, saját szójátékától megittasultan (azzal ti., hogy egyfajta hosszúság jelzésére is használja a szót). Botladozása és félsikere közben is rábukkan azonban arra, hogy az aritmetikai értelemben négyzetté átalakíthatatlan *(ἀδύνατος)* számok is alkalmasak a geometriai értelemben vett *δύναμις*-ok képzésére. Meg akar tehát magyarázni egy fogalmat — pontosabban szólva: *egy már nyilvánvalóan közhasználatú fogalom eredetét* fejtegeti. Igaz, hogy túlkomplikálja a dolgot, s épp ezáltal hibázik — Szókratész körében gyengéd korholást s további erőfeszítésekre buzdító mosolyt váltva ki, a modern ókorkutatásban pedig izgatott vitákat keltve —, de ha kihámozzuk szavaiból a terminológiailag és logikailag helytálló lényeget, talán továbbjutunk valamivel.[62]

A „THEAITÉTOSZ"-RÉSZLET FORDÍTÁSA ÉS ÉRTELMEZÉSE

Egyelőre csupán hipotézisként írom, hogy — az adott szövegen messzi túlmutató jelentőségű, az aritmetika és geometria görög értékviszonyának, valamint a harmóniaelmélet VI—V. századi fejlődésének rekonstruálása szempontjából elsőrendűen fontos — *δύναμις*-fogalmat a következőképpen értelmezem: *„más-más formákban megjelenő — közvetlen-érzéki módon nem is mindig felfogható — érték; egyenérték két különböző dolog között, melyeket kölcsönösen egymásra válthatunk át"* (ezek a pontosság érdekében bonyolult értelmezések a példa kedvéért idézett V. századi szövegekből következnek), sajátosan matematikai jelentésének fázisai pedig: (1) *„egyenérték egy számmal jelölt szakasz és az abból szerkesztett négyzet között"*, (2) *„egy adott szakasszal szerkesztendő négyzet területe"*, (3) *„négyzetérték"*. — A 2. és 3. jelentés természetesen egyenrangú, sőt a „Politikosz", valamint a későbbi szövegek bizonysága szerint, legfeljebb a matematikai feladat jellege (mérés vagy számolás) indokolja, hogy melyik jelentésárnyalat dominál, éppen az aritmetika és geometria réges-

[62] Theaitétosz stílusának *Szabó Á.* által adott jellemzését (id. mű, 105 skk., 109., 65. jz.) néhány további adalékkal egészíthetjük ki — nem tévesztve szem elől a Platón-dialógusok laza természetességét: aligha lehet grammatikai kategóriákba gyömöszölni pl. Szókratész lelkes dicséretét *(Ἀριστά γ' ἀνθρώπων, ὦ παῖδες)*. Az viszont már Theaitétosz okoskodónak tűnő *τὸν ἀριθμὸν πάντα κ.τ.λ.* fogalmazásából következik — hiszen nem a számok összességéről beszél, hanem külön-külön „minden" szám megvizsgálásáról s osztályozásáról, az egyesszámú alakot tehát a *δίχα* adverbium is csak úgy-ahogy indokolja —, hogy a *μεταξὺ τούτου* is sutának tűnik. Hagyján, hogy „a szám"-on a folytatásban is bizonyos „számok" — azonos típusú számok — értendők, zavaró az egyesszámhoz való ideiglenes ragaszkodása, amikor a téglalapokról beszél, egy-egy, nem pedig két-két oldaluk arányát vizsgálva. Legbántóbb azonban az *ἔγραφε* igealak (praet. impf. = „rajzolgatott"), mint ahogy e mondat végén is tiszteletlenül beszél a mesteréről. Igaz ugyan, hogy Athénben — kiváltképp pedig Szókratész körében — nevetséges lett volna a „professzor úr, kérlek tisztelettel" stílus, de Theaitétosz önbizalmát kevéssé igazolják a fejtegetés eredményei.

régi egysége miatt. Ahhoz azonban, hogy a „négyzetterület, négyzetérték" (akár csupán „négyzet", mint síkidom) fogalmak kialakulását — tehát a *δύναμις* főnévnek a platóni Theaitétosz által már jól ismert, a IV. sz. elején közhasználatú[63] jelentés genezisét — megértsük, az 1. és 2.-3. fázis közötti kapcsolatot kell felderítenünk. Vulgáris elképzelés lenne, ha ebben a kapcsolatban és jelentésváltozásban a társadalmi praxis — mondjuk: a földmérés vagy a kereskedelem — közvetlen hatását tételezné bárki is; nem kevésbé torz, csak éppen más előjelű fikció, hogy a fogalmak jelentésének eredetét és változásait a matematika vagy a filozófia „belügyének" kell tekinteni. A *δύναμις* fogalom jelentéstörténete — természetesen nem elszigetelten, inkább csak példaként — annak megértéséhez kínál tanulságokat, hogy a közvetlen-érzéki megismerésből (különféle hosszúságok összeméréséből) miként alakul ki az új probléma: egyenérték keresése az első pillantásra összehasonlíthatatlannak tűnő dolgok, mennyiségek (hosszúságok és területek; a területegység és bizonyos olyan síkok területe, amelyekre ez utóbbit nem lehet ráfektetni) között. Magának *a problémának a megjelenése* a való élet gyakorlatának az eredménye: a más-más minőségű dolgok, a más-más szükségleteket kielégítő használati cikkek áruvá válása és az áruk — tehát az első pillanatra összehasonlíthatatlan, mert tökéletesen más minőségű s funkciójú dolgok — értékviszonyának keresése, a pénz általános csereeszközzé válása és egyenértéket kifejező funkciója alapozta meg „az érték" absztrakcióját, a rejtett lényeg és a látszat dialektikájának felismerését. Az „első pillantásra összehasonlíthatatlan, mégis összehasonlítható" *problematikájának a története* azonban nem tűri a sematizálást — megismerési szférák, a tudományon belül is diszciplínák szerint különböznek a módszerek és a válaszok, a közvetlen-érzéki megismeréstől s a köznapi praxistól fokozatosan önállósulva, mind bonyolultabb s áttételesebb kapcsolatokban, ős-szülőjükhöz, az érzéki és gyakorlati valósághoz mégis vissza-visszakanyarodva.

B. L. v. d. Waerden fordítása és interpretációja a *δύναμις* „négyzetoldal" értelmezésére épül (id. mű, 234. és 272.); Szabó Á. beható bírálatát is szem előtt tartva, szükségtelennek tartom idézését.

Ch. Mugler — hatalmas művének lényegéből következőleg — nem összefüggő passzusban, hanem különféle címszavakban foglalkozik a problematikus részlettel, főképpen Theaitétosz beszámolójának bevezető és önálló (?) elgondolásait összegező mondatokkal:

„Au sujet des segments racines carrées notre Théodore construisait devant nous des figures en démontrant que les côtés des carrés d'aires 3 et 5 pieds carrés ne sont pas commensurables en longueurs au côté du carré d'aire un" (id. mű, 149 k.) és „. . . montrant que les segments racines carrées de trois et de cinq ne sont pas commensurables en longueur à l'unité" (390.). — A két, csupán stilárisan különböző fordítás H. Vogt és P. M. Michel interpretációját követi; véleményem szerint alapvető tévedések vannak a francia szöveg-

[63] Thaitétosz monológjának talán egyetlen érdeme, hogy megmagyarázza az „egyenérték" és „négyzetben kifejezett érték", „négyzetérték" fogalmak kapcsolatát (megmagyarázza, nem pedig felfedezi !), ezért meglepő, hogy Philolaosznál nyoma sincs a *δύναμις* matemaikai értelmezésének (vö. 44. jz.), hanem a számok vagy mértani alakzatok isteni sajátságát jelöli a főnévvel (vö.: Prokl. in Eukl. p. 130,8 = VS 44 A 14). Ezzel rokon a *tetrasz δύναμις*-ának püthagoreus képzete: a csoportba foglalt 1, 2, 3, 4 együttes hatásának (= 10) magyarázata (Aët. I 3,8 = VS 58 B 15).

ben: a *δύναμις* nem „négyzetgyök nagyságú (értékű) szakasz"-t jelent, a *πούς* „négyzetláb" fordításával pedig ugyanazt a hibát véti a szerző, mint (tudomásom szerint) valamennyi többi kutató.[64]

A *ὅσαι μὲν γραμμαὶ κ.τ.λ.* mondatot ekképpen fordítja: „toutes les droites dont le carré est mesuré par un nombre plan équilatéral" (107.; máris megjegyzem, hogy ennek az értelmét nem tudom belátni, hiszen minden szakasznak a négyzete [= minden, valamely adott szakasszal mint oldallal szerkesztett négyzet] természetszerűleg négyzetszám, ha maga a szakasz egész szám hosszúságú), „tous les segments de droites qui groupés en carré produisent un nombre équilatéral, nous les avons définis longueurs; ceux, au contraire, qui produisent un nombre à facteurs inégeaux, nous les avons définis puissances" (315.) és „tous les segments de droite, dont le carré est mesuré par un nombre plan équilatéral, nous les avons définis dans la classe des 'longueurs' etc." (417.; aminek elfogadhatatlanságát már jeleztem). Sajnos csak a közbülsőként idézett részlet foglalkozik a Theaitétosz osztályozási módja szempontjából különösen fontos mellékmondattal (*ὅσαι δὲ κ.τ.λ.*), de két vonatkozásban is tévesen; igaz ugyan, hogy a *τετραγωνίζουσι* állítmány eredeti jelentése: „egyenlőtlen oldalú számot alkotni", de éppen az adja a mondat — és az egész következtetés — értelmét, hogy az *eredetileg* szakaszként, majd téglalapként elgondolt számokat *most már* négyzetekké alakították át, hiszen enélkül megmaradt volna az oldalak számszerű összemérhetősége; továbbá: a *δύναμις* főnév „hatvány" fordítása ellenkezik a szótár egyéb helyein olvasható értelmezésekkel, s egyáltalán nem derít fényt az osztályozás logikájára.

Szabó Á. könyve nemcsak a szövegek interpretálásában nyújt új, minden korábbinál pontosabb eredményeket, hanem — az interpretáció sűrített formájában — a fordításban is, amelyhez képest tudománytörténeti érdekességgé válnak a régebbi kísérletek. Részint a tanítványi polémia tisztessége, részint — és még nyomatékosabban — a tudományos érdek kívánja meg, hogy végig idézzem fordítását a vizsgált dialógusrészletről:[65]

Th: So es scheint leicht zu sein, Sokrates. Denn du fragst ja wohl etwas ähnliches wie es auch uns zuletz im Gespräch begegnete, mir und deinem Namensverwandten hier, dem anderen Sokrates.

S.: Was war es denn, Theaitetos?

Th.: Über Quadrate *(περὶ δυνάμεων)* zeichnete uns etwas dieser Theodoros, über dasjenige mit drei und mit fünf Quadratfuss-Fläche, indem er zeigte, dass diese *der Länge nach nicht messbar (μήκει οὐ σύμμετροι)* mit dem Einheitsquadrat sind; und so nahm er jedes Quadrat *(ἑκάστην* scil. *δύναμιν)* einzeln bis zu demjenigen mit siebzehn Quadratfuss-Fläche vor; bei diesem hörte er irgendwie auf. — Uns fiel nun ein solcher Gedanke ein: nachdem es unendlich viele Quadrate *(δυνάμεις)* gibt, man sollte es versuchen, diese in eins zusammenzufassen, wonach wir alle Quadrate *(δυνάμεις)* benennen könnten.

S.: Und habt ihr auch etwas solches gefunden?

[64] „Toutes les lignes dont le carré équivaut à un nombre plan équilateral [i.e. un nombre carré], nous les avons définies longeurs. Toutes celles dont le carré équivaut à un nombre hétéromèque [i.e. non carré parfait], nous les avons définies puissances parce que, non commensurables en longueur avec les premières, elles leur sont commensurables par les plans qu'elles ont en puissance" – fordítja *P. H. Michel* (id.mű. 457) a problematikus zárómondatot.

[65] *Szabó Á.:* id. mű, 48 skk.

Th.: Ja, ich glaube. Aber prüfe auch du selber.

S.: Sag nun!

Th.: Wir teilten alle Zahlen in zwei Gruppe; diejenigen, die vermögen gleichmal gleich zu sein, verglichen wir — der Gestalt nach — mit dem Viereck, und wir nannten sie *gleichseitige Quadratzhahlen.*

S.: Sehr richtig!

Th.: Diejenigen Zahlen dagegen, die unter den vorigen sind, wie z. B. die *drei*, die *fünf* und überhaupt jede Zahl, die nicht gleichmal gleich sein kann, sondern entweder wenigermal mehr oder mehrmal weniger ist, d. h. also, die von einer grösseren und von einer kleineren *Seite* umfasst wird, diese Zahlen verglichen wir mit dem Rechteckfigur und wir nannten sie Rechteckzahlen.

S.: Sehr schön! Aber was kommt noch?

Th.: Diejenigen Strecken nun, die eine *gleichseitige Quadratzahl machen*, bezeichneten wir mit dem Wort *μῆκος;* diejenigen Strecken dagegen, die *eine Rechteckzahl in Quadrat verwandeln*, bezeichneten wir als *δυνάμεις*, nachdem diese letzteren der Länge nach zwar inkommensurabel zu den anderen sind, doch sind dieselben kommensurabel *nach jenen Flächen (ἐπιπέδοις)*, die sie *in Quadrat ausmachen (ἃ δύνανται).* Und etwas ähnliches versuchten wir auch mit den Körperzahlen.

S.: Grossartig, Kinder! Ich glaube, Theodoros hatte doch recht (nähmlich als er dich lobte) etc.

Eddig az idézet. A már említett aggályokon kívül, s talán mindennél súlyosabb ellenvetéssel hivatkozom arra a jegyzetre, melyet Theaitétosz legutóbbi okfejtéséhez fűz a szerző: „Man vergesse nicht den genauen Sinn des mathematischen Ausdruckes *δύνασθαι: ‚den Wert haben in Quadrat'* oder: *‚in Quadrat ausmachen'.*"[66] — Valószínűnek, szinte bizonyosnak gondolom magam is, hogy a *δύναμις* főnév már meglehetősen régóta jelölte (legalábbis a szakemberek szóhasználatában, tehát a *τετράγωνον* köznyelvi kifejezés tudós szinonimájaként) a geometriai négyzetet és az aritmetikai négyzetértéket; annak azonban még sokáig nincs nyoma, hogy a *δύνασθαι* igét akár csak a szaknyelvben is a „négyzetben érni" értelemben használták; nem, ezt vagy a *κατὰ δύναμιν* praepositiós fordulattal (mint a „Politikosz"-ban), vagy a *δυνάμει* dat.-szal[67] fejezték ki. Ha téves is az az állítás, hogy „bei Euklid kommt das Verbum *δύνασθαι* — im Sinne *‚den Wert in Quadrat haben'* — nie vor",[68] és hogy Arkhimédész az első matematikus, aki ebben a jelentésben használta immár az igét is[69] — aminek a leszögezésével különben saját indokolását gyengíti a szerző —, Eukleidész előtt valóban nincs nyoma az ige ilyen jelentésének. Ugyanez áll az „oldal" — sajátosan pedig „négyzetoldal" — jelentésű *δυναμένη* (ti. *εὐθεῖα)* participiumra is, amellyel a Theaitétosz iránt jóindulatúan elfogult vagy a dialógusrészlet terminológiai zavarán kétségbeeső kutatók kívánnák a *δύναμις* — kétségkívül pontatlan, sőt egyszerűen hibás — „négyzetoldal" jelentését korrigálni. Általában természetesen igaz, hogy a nyelvi fejlődésben a konkrétumhoz közvetlenebbül kapcsolódó igék időben megelőzik az azonos tőből származó főneveket — különösen, ha e főnevek fogalmakat jelölnek, tehát absztrakció eredményei —, ezt azonban nem kell és nem lehet a szabály

[66] Uo. 52., 28. jz.; hasonlóképpen: 85.

[67] Vö. *K. Bärthlein:* id. cikk, 45 skk.

[68] *Szabó Á.:* id. mű, 56.; vö. 45., 19. jz.

[69] *Ch. Mugler* hét Eukleidész-helyet sorol fel az ige „négyzetérték" jelentésére, „et passim" záradékkal: id. mű, 150 k.

rangjára emelni: iskolázatlan emberek is beszélnek „négyzet"-ről, mint mértani fogalomról, de a számtani „négyzetérték", s még inkább a „négyzetben érni" fogalom megértése sokkal bonyolultabb elmemunkát kíván.

Az viszont logikai szabály, hogy *a bizonyítandóval nem lehet bizonyítani:* ha feltételezzük — nem is állítjuk, csupán csak feltételezzük! —, hogy a δύνασθαι ige *is* használatos volt *ebben* a matematikai értelemben („négyzetet érni"), akkor azt mondatjuk Theaitétosszal, hogy „egy négyzetoldal négyzetértéke egyenlő a négyzettel". Legalábbis valószínűtlen, hogy ilyen banalitás jutott volna Theodórosz tehetséges tanítványának az eszébe . . . Helyesebbnek látszik, ha az ige fordításában ragaszkodunk az V. századi prózából ismert jelentéshez: „*ugyanannyit* érni, mint ez vagy az; más formában kifejezni valamit, *ugyanazon* tartalmat megőrizve".

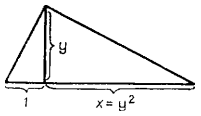
Végül még egy előzetes indokolást az alábbi fordításhoz, amelyben a δύναμις főnevet — a pontos és egyértelmű érthetőség kedvéért — a „négyzetté formált érték" szavakkal fogom visszaadni. Ennek az általában „érték" vagy — különböző dolgok hasonlításában — „váltóérték" jelentésű főnévnek a geometriában sajátos tartalma volt: annak a mértéknek a fogalmát jelölte, amellyel a síkok területét hasonlították össze, ez pedig — mint legegyszerűbb, legkönnyebben és legpontosabban alkalmazható mérték — a négyzet volt. Theodórosz ábrái és az ifjú tanítványokat továbbgondolásra inspiráló magyarázatai azonban más valamit *is* megértetnek: nemcsak azt, hogy a különböző nagyságú négyzetek[70] terület szerint összemérhetők — függetlenül attól, hogy oldalaik lineárisan kommenzurábilisak vagy inkommenzurábilisak! —, hanem azt is, hogy a terület szerinti összemérés akkor is lehetséges, ha a „váltóérték"-et egyikre-másikra nem lehet pontosan ráhelyezni; az ilyen esetekben tehát nem közvetlen-érzéki a megbizonyosodás, hanem elméleti, amelynek az érvényét valamiképpen mégis ki lehet mutatni, ti. úgy, hogy *a láthatatlan összefüggést láthatóvá* (közvetlen szemlélettel kontrollálhatóvá) *tesszük (ἀποφαίνω, ἐπιφάνεια!).* — Bízvást használhatták a δύναμις főnevet régebben is a legkézenfekvőbb földmérési „váltóérték", vagyis a „négyzet", fogalmaként, Theodórosz matematikaóráján és Theaitétosz fejtegetéseiben azonban új síkon és új tartalommal fogalmazódik meg a kommenzurábilitás és inkommenzurábilitás problémája: egész szám hosszúságú szakaszokat alakítanak át négyzetekké, majd megfordítják a műveletet és a látszólag összemérhetetlen négyzetek területértékét vetítik ki lineárisan, s az így kapott (természetesen egész szám hosszúságú, tehát *1*-gyel osztható) szakaszok összemérhetőségét könnyűszerrel illusztrálják.[71] *Nem téglalapokat alakítanak tehát négyzetekké, hanem egész szám hosszúságú szakaszokat* (amelyeket persze, mint Theaitétosz is teszi, téglalapokként is fel lehet rajzolni: 3 = 3.1, 5 = 5.1, 6 = 6.1 vagy 3.2, 12 = 12.1 vagy 6.2, vagy 4.3 stb.), s bár a négyzetté formálás geometriai menete mindkét esetben ugyanaz, két perdöntő érvet említek:

(1) hosszúság (szakasz) és síkidom (négyzet) egyenértékesítése indokolja, hogy miért alkalmazták az előbbinek a mértékegységét (πούς = „láb") az utóbbira is;

[70] Természetesen nem valamennyi négyzet, hanem csak azok, amelyeknek a területe egész számú egység.

[71] Ezt Theodórosz, mint a dialógusrészlet bevezetéséből kiviláglik, bebizonyította, Theaitétoszt azonban csak egy közbülső mozzanat — tehetségére valló módon, a legfontosabb mozzanat — érdekli: a többit magától értetődőnek és saját problémája szempontjából mellékesnek tekinti.

(2) Theodórosz okvetlenül bizonyított valamit — *vagy* a szerkesztés és az egyenérték-tételezés igazságát, *vagy* (és ezt említi Theaitétosz) a megszerkesztett négyzetek területének általános, oldalaiknak viszont csak részleges összemérhetőségét, *vagy* pedig ezt is, azt is. Milyen alapon mondhatta azonban az inkommenzurábilis oldalú négyzetekről, hogy a területük 3, 5, 7 stb. láb (a mi kifejezésünkkel: négyzetláb) nagyságú? Hiába tudja valaki, hogy a négyzet területének kiszámítási képlete: $a \cdot a$ — ha nem ismeri, sőt megmérni képtelen az oldalt (tehát az a hosszúságát), akkor a szorzat értékét sem tudhatja. S minthogy a területegységet (az 1 láb oldalú négyzetet) sem lehet a kérdéses négyzetekre pontosan ráhelyezni *(3. ábra)*, bonyolultabb geometriai bizonyításra van szükség — a területérték lineáris kivetítésére, ami nem más, mint a négyzetszerkesztési eljárás megfordítása,[72] vagyis:



5. ábra

A bizonyítás itt is — akárcsak a mértani középarányos megszerkesztésénél *(1. ábra)* — a hasonló háromszögek oldalainak arányosságára épül.[73] Amott, *modern átfogalmazással*, lehetségessé vált, hogy az a hosszúságú szakaszból — vagy, ami aritmetikailag ezzel azonos, az $a \cdot 1$ oldalú téglalapból — megszerkesszék a $\sqrt{a}$ hosszúságú szakaszt, vagyis „négyzetgyököt vonjanak"; emitt, a négyzet területének lineáris kivetítésével, a négyzet oldalának négyzetértékét kapták meg.

A fentiek alapján gondolom indokoltnak, hogy a *δύναμις* főnevet — Theodórosz ábráinak és az ifjú tanítvány csetlő-botló beszámolójából is jól rekonstruálható magyarázatainak célzata szerint — *ne* a „váltóérték, négyzet, négyzetérték" szavak valamelyikével fordítsam, még kevésbé a „Quadratwert eines Rechtecks" fordulattal, hanem *„négyzetté formált érték"*-nek. — Tehát:[74]

Th.: Most már könnyebbnek látszik ez, Szókratész *(ti. a definiálás feladata, amellyel eddig nem boldogult)*, hiszen — ha nem csalódom — azt kérdezed, mint amiféle az imént nekünk magunknak is eszünkbe jutott beszélgetés közben, nekem és névrokonodnak, emennek a Szókratésznek.

S.: Nos, miféle, Theaitétosz?

Th: Négyzetté formált értékekről rajzolgatott nekünk valamit ez a Theodórosz, a három és öt lábnyiról, kimutatva, hogy hosszúságban összemérhetetlenek az egy lábnyival, és így véve elő egyenként mindet a tizenhét lábnyiig;

[72] A művelet és az egész gondolatmenet reverzibilis *(παλίντροπός ἐστι κέλευθος)*, mint a síkmértani szerkesztéseknél általában — irreverzibilis lesz viszont a sztereometriában és a „térszámok" esetében.

[73] A szerkesztés menete tehát a geometriai „gyökvonás" *(1. ábra)* fordítottja: y és 1 szakaszokból — mint befogókból — derékszögű háromszöget szerkesztünk; az átfogóra bocsátott merőleges és az 1 szakasz meghosszabbításának metszéspontja egyértelműen meghatározza a „nagy" háromszöget, ezzel együtt pedig a keresett x szakaszt, amely számszerűen az y oldalú négyzet területével egyenlő.

[74] Nem célom a „szép" fordítás, sokkal inkább a theaitétoszi fejtegetés görcsösségének visszaadása, akár a névmásokban is. Nem utánzom tehát Voltaire hősét, mondván, hogy „a mi fordításunk minden létező fordítások legjobbika", csupán az interpretációhoz szánom kiegészítésül.

ennél aztán valahogy abbahagyta. Nekünk tehát valami efféle jutott eszünkbe: miután a négyzetté formált értékek mennyiségileg végtelennek tűntek, kíséreljük meg, hogy *egy*be *(vagyis: egy fogalomba)* foglaljuk, amellyel mindezeket a négyzetté formált értékeket megnevezhetjük.[75]

S.: És csakugyan találtatok valami ilyesmit?

Th.: Meghiszem azt! De vizsgáld meg magad is.

S.: Mondjad.

Th.: Az összes számokat kétfelé osztottuk. Azokat, amelyek képesek egyszerre egyenlők lenni,[76] alakjukra nézve a négyszöghöz hasonlítva, négyszögűnek és egyenlő oldalúnak neveztük.[77]

S.: Jól is tettétek.

Th.: A közbülsőket viszont — amelyek közé valók a 3 és az 5 és mindazok, amelyek képtelenek egyszerre egyenlők lenni, hanem vagy kevesebbszer nagyobbak, vagy többször kisebbek lesznek, vagyis hát mindig nagyobb és kisebb oldal veszi őket körül — hosszúkás idomhoz hasonlítva, hosszúkás számnak neveztük.[78]

S.: Gyönyörű! De mi az ezutáni?

Th.: Mindazokat az egyeneseket *(= szakaszokat)*, amelyek az egyenlő oldalú és[79] síkszámokat formálják négyszöggé, „hosszúság"-ként határoztuk meg;[80] mindazokat viszont, amelyek a különböző hosszúságúakat *(= oldalúakat)*,[81] „négyzetté formált *(vagy: „formálható") értékekként" (ti. határoztuk meg)*, mivelhogy *(négyzetté formálás után)* hosszúságban nem mérhetők össze amazokkal,[82] de igenis a síkokban, amelyekkel egyenértékűek.[83] A térszámokról is más ilyesmi *(ti. jutott eszünkbe)*[84].

[75] Íme, az első zavar: mi lenne a fogalomalkotás szempontja?

[76] A számok geometriai elképzeléséről és tényezőkre bontásáról lásd *K. Bärthlein:* id. cikk 43 skk. és *Szabó Á.:* id. mű, passim. Theaitétosz későbbi szavaiból kiderül, hogy a számok „geometriai vitalitása" végső soron a szakasz formájú *(γραμμαί)* elképzelésből származik: x = x . 1.

[77] Tehát: 4 (= 2 . 2), 9 (= 3 . 3), 16 (= 4 . 4) stb.: ezek a „négyzetszámok".

[78] Tehát: 3 (= 3 . 1), 5 (= 5 . 1) stb. Bonyolultabbak az összetett számok, pl. 12 = 12 . 1 = 6 . 2 = 4 . 3 és megfordítva a tényezőket, de aritmetikailag négyzetté alakíthatatlanul: ezek a „hosszúkás (= téglalap-) számok".

[79] Mellőzhető lenne a kötőszó, de így sem tautologikus a kifejezés (ellenkezőleg: *Szabó Á.:* id. mű, 51., 26. jz.): csak akkor lenne az, ha „négyszög" helyett „négyzet" állna a szövegben. Azért is menthető a kötőszó, mert a térszámok kapcsán is lenne mondanivalója hasonlóról.

[80] Tehát a 4, 9, 16 nagyságokról van szó (ezek lesznek négyszöggé formálva egyenlő oldalúak), nem pedig a belőlük szerkesztett négyzetek oldalairól.

[81] Vagyis „amelyek — négyszögként ábrázolva — téglalap alakúak (voltak eredetileg)", tehát az imént említett „közbülső számok" (3, 5 stb.); sajnos kezdi elrontani az osztályozást, minthogy a „hosszúság" fogalmához nem okvetlenül tartozott hozzá a számszerűség.

[82] A mondat ezen részének magyarázatához a következőkre kell figyelnünk: (1) *ἐκείναις* (ti. *γραμμαῖς*): „amazokkal a szakaszokkal, amelyek a négyzetszámokat formálják", vö. 80. jz.; (2) előfeltétele az összehasonlításnak, hogy emezeket (tehát a táglalap-számokat) is négyzetté alakítsuk, persze geometriailag, hiszen ha akár szakaszként, akár téglalapokként gondoljuk el (= ábrázoljuk) őket, akkor lineárisan összemérhetők maradnának; (3) újabb pontatlanságot vét Theaitétosz, amikor a *δύναμις*-t és a *μῆκος*-t egy kategóriába sorolja (mindkettőt valamilyen hosszúságnak képzelteti) és azon belül próbál differenciálni, vö. 81. jz.

[83] Ez a *δύνασθαι* primér jelentése a különböző dolgok (minőségek) összehasonlításában! Theaitétosz utolsó kis hibája, hogy a szakaszok és a belőlük szerkesztett négyzetek számszerű egyenértéke nemcsak a 3, 5 stb. típusú, hanem a 4, 9 stb. típusú négyzetekre is érvényes.

[84] Két szélsőséges állásfoglalást találunk e sejtetéssel kapcsolatban. Az egyik, hogy mivel semmi bizonyságunk nincs a tartalmáról, nem is érdemes töprengeni rajta *(Szabó*

S.: Emberi remekmű, fiúk ! Most látom igazán, hogy Theodóroszt senki nem sorolhatja a hamis tanúk közé . . .

Kíséreljük meg összefoglalni Theaitétosz okfejtésének legfontosabb pontjait:

(1) Tartalmilag semmi újat nem mond, hiszen végül — amikor a „téglalapszámok"-nak „négyzetszámok"-ká való átalakításáról beszél — Theodórosz ábráihoz és magyarázatához kanyarodik vissza;

(2) Theodórosznak ismernie kellett a mértani középarányos geometriai szerkesztésének a módját — nemcsak azért, mert ez a legegyszerűbb eljárás egy adott területnagyságú négyzet megkonstruálásához, hanem azért is, mert a területérték lineáris kivetítése (a területek kommenzurábilitásának bizonyítási módja) is ugyanezen elvekre épül; az első művelet — a mi terminológiánk szerint — a négyzetgyökvonást, a második a négyzetérték-képzést oldotta meg, geometriai úton;

(3) Theaitétosz és az ifjú Szókratész töprengését a *δύναμις* főnév tartalmának kibontási igénye indítja el, tehát annak kutatása, hogy mi köze az „egyenérték" vagy „valóságos, felszín mögötti érték" fogalomnak a „négyzet" vagy „négyzetérték" fogalmához; először arra az érdekességre jönnek rá, hogy az aritmetikai értelemben négyzetszámként felfoghatatlan számokat is lehet négyzetekké alakítani (tehát az *ἀδύνατοι ἀριθμοί*-ból is lehetnek *δύναμις*-ok), ami a geometria általánosabb érvényét mutatja az aritmetikával szemben; később pedig, a *δυνάμεις δύνανται* magyarázatát keresve, noha a szójátékok bűvöletében hibákat is vétenek, arra a — Theodórosz vagy Szókratész szemében nyilván természetes és a négyzetábrák szerkesztésében is elvi kiindulásul szolgáló — megállapításra jutnak, hogy a négyzet területértéke vagy — ami ezzel azonos — a négyzetoldal négyzetértéke egyenlő annak a szakasznak a hosszúságával, amelyből magát a síkidomot szerkesztették.

Mindez — gondolom — teljessé teszi Theaitétosz matematikatörténeti „trónfosztását". Helyesen járt el a dialógus ismeretlen ókori kommentátora, amikor az egész bizonyítást Theodórosznak tulajdonította, szót sem ejtve az ifjú tanítványok önálló szerepéről: „Theodórosz kiválasztva *(ἐκτάξας)* egy egy lábnyi négyzetet, kimutatta *(ἐδείκνυεν)* Theaitétosznak és barátainak, hogy ezzel a négyzettel a három és öt lábnyi összemérhetetlen az oldalakat tekintve, amelyeknek szorzataként (ti. mindegyik) létrejött,[85] és egyenként számbavéve *(ἐξαριθμούμενος)* az összemérhetetlen négyzeteket, eljutott a tizenhét lábnyiig."[86]

Á : id. mű, 101., 56. jz.); a másik a köbgyök kiszámításának érdemét tulajdonítja Theaitétosznak és ebből eredezteti a megfelelő arány építészeti alkalmazását *(J. Bousquet:* Le trésor de Cyrène. Fouilles de Delphes II, Paris 1952, 77 skk.), amit azonban nemcsak bizonyítani nem lehet, de ami messze meghaladta volna a korabeli görög matematika szintjét. — Sokkal meggyőzőbb *B. L. v. d. Waerden* magyarázata, analógiás érveléssel, hogy így hangozhatott volna a mondat: „Strecken, die Kuben erzeugen, deren Raumhalt eine ganze Zahl, jedoch keine Kubikzahl ist, haben kein gemeinsames Mass mit der Längeneinheit" (id. mű, 273.). Eltekintve a „*δύνασθαι* = erzeugen" felfogástól és a Theaitétosznak tulajdonított bizonyítás teljesen valószínűtlen bonyolultságtól, valóban ez lehetett a lényeg: a három tényező szorzataként elgondolható számok egyik csoportjában azonos szorzókat (pl. 3 . 3 . 3), a másikában különböző szorzókat (pl. 3 . 4 . 5) látott meg Theaitétosz, s ezt megfordítva jött rá arra is, hogy bizonyos köbtartalmú kockák élét kiszámíthatjuk, másokét nem.

[85] A *γίγνεσθαι* Platónnál is természetes matematikai jelentéséhez („szorzatként létrejönni") vö. Philolaosz (?) szóhasználatát: VS 44 B 20.

[86] Anonym. in Plat. Theaet. (Berl. Klassikert. 2) 25,40 = VS 43, lábjegyzet.

— Mégsem mondhatjuk, hogy elmeél híján való Theaitétosz ötlete. Igaz, egészen más következtetésre jut, mint amire ő maga akart jutni (nem valamennyi „négyzetté formált érték" közös vonását találja meg, hanem egyfelől a „négyzetszámokét", melyek a megfelelő *γραμμή*-k négyzetté való átalakítása után is megőrzik az oldal számszerűen kifejezhető hosszúságértékét [*μῆκος*], másfelől a „téglalapszámokét", amelyekben az egyenértékűség csak rejtetten, van meg [*δύναμις*]), Szókratész szemében mégis érdem, hogy a fogalomképzés logikai lényegét megértette s valamiképpen alkalmazni tudja. Hasonlóképpen érdemel figyelmet, hogy számelméleti osztályozását sem Szókratész, sem Theodórosz *nem* cáfolja, kétségkívül azért, mert — ha botladozott is a terminológiában — a *δύναμις* megmagyarázásában helytálló véleményt mondott.

Valójában persze nem is Theaitétosz önállósága vagy önállótlansága adja a probléma tudománytörténeti jelentőségét. Ezzel összefüggésben, de többről van szó — egyrészt arról, hogy a négyzetes kommenzurábilitást, amely sokszor *láthatatlan*, elvszerűen a lineáris kommenzurábilitással igazolja, amely mindig *látható*, másrészt az aritmetikai kiindulás korrekciójának szükségességéről és (a négyzetek oldalait tekintve!) a geometriai pontosság magasabbrendűségének *el*ismeréséről. Theaitétosz maga ezt *fel*ismerésnek véli, erős túlzással, hiszen az elvi lényeg dolgában csak rekapitulálja a frissen tanultakat, s az irracionális („kimondhatatlan", számszerűen kifejezhetetlen) hosszúság mibenlétét egy művelt diáknak ekkor már ismernie illett (vö. *Menón*, *Politikosz*, *Politeia)*. Tapasztalati úton erre — ismétlem — már a Püthagorasz-tétel megszerkesztése előtt rájöttek, s logikailag is már az V. század közepe táján bizonyították (ti. a négyzet oldalának és átlójának összemérhetetlenségével, amit azután Arisztotelész az elvi lehetetlenség közismert példájaként többször is emleget).

De vajon igaza van-e Szabó Á.-nak abban, hogy a *dünamisz*-fogalom felfedezése és egyáltalán az inkommenzurábilis mennyiségek (hosszúságok) négyzetesítéséből adódó kommenzurábilitás megmentette az aritmetika fölényét a geometriával szemben? — Mielőtt erre keresném a választ, engedtessék meg egy rövid kitérő a *dünamisz*-értelmezések eddigi állásáról. Nemcsak arra nincs írásos forrásunk, hogy a görögök ismerték vagy alkalmazták az algebrai számításokat, de arra sincs, hogy a $\sqrt{2}$ aritmetikai fogalmát ismerték. Csak azt tudták, hogy vannak bizonyos megmérhetetlen hosszúságok, amelyeknek a négyzetértéke egész számot ad; pontosabban szólva, arra jöttek rá, hogy a négyzetsík oldalát csak ritkán lehet egész számmal kifejezni, és *ezeket* (ismétlem: *a négyzetszerkesztéssel kapott hosszúságokat*) jelölték (vissza-)négyzetesítéssel elgondolandó számoknak. Geometriai jellegű már a probléma felmerülése is, de ugyanilyen a megoldás is, amit természetesen a számolás egész területére kiterjesztettek. A síkidom (*ἐπιφάνεια*) mérésének tudománya nagyszerű eredményeket hozott: elméletileg elsősorban azt, hogy összemérhetővé tett aritmetikailag összemérhetetlen mennyiségeket. A két módszer egységét is sikerült ugyanakkor megmenteni, hiszen mást sem kellett tenniük, mint a *dünamisz*-t meghonosítani az aritmetikában is, tehát úgy gondolni — a négyzetoldalak és a négyzetterületek analógiájára —, hogy ha bizonyos számokat önmagukban (mintegy a számsorra mért hosszúságokként) nem tudunk összemérni, akkor alkossuk meg ezeknek a négyzetértékét (mintegy szerkesszünk velük négyzeteket), s máris megoldottuk a feladatot.

Ez az eljárás azonban korántsem általános érvényű! Az aritmetika „megmentése" — ha nem is magasabbrendűségének, de legalább a geometriával

való egyenrangúságának a megmentése — az adott kor számolástudományának bizonyos korlátozottságából eredt, durva leegyszerűsítéssel: abból, hogy *geometriai eszközökkel csak négyzetgyököt lehet vonni, köbgyököt már nem.* Ez utóbbi feladat 1. elvileg magasabb rendű, 2. csak matematikai úton oldható meg: ez Hérakleitosz 54. töredékének gondolkodástörténeti kulcsa!

Az algebrai gondolkodás nem ismer számolási nehézséget, ott valóban a négyzetesítés teremti meg a kommenzurábilitás lehetőségét, hiszen a Püthagorasz-tételnek maradéktalanul igaznak kell lennie. Tételezzük fel ugyanis, hogy a és b inkommenzurábilis mennyiség (hosszúság), de mérjük fel őket egy derékszögű háromszög befogói gyanánt és szerkesszük meg a c hosszúságú átfogót, akkor a tétel értemében $a^2 + b^2 = c^2$. Minthogy pedig az egyenlőség két oldalát akár c-vel, akár c^2-tel egyszerűsíthetjük, máris kaptunk közös osztókat, vagyis kommenzurábilis mennyiségekké tettük a^2-et és b^2-et:

$$\frac{a^2}{c} + \frac{b^2}{c} = c, \quad \text{vagy pedig} \quad \frac{a^2 + b^2}{c^2} = 1.$$

Bármily nagyszerű eredményeket ért el azonban a görög számolástudomány már Eukleidész előtt is, bármilyen magas fokú is a *geometriai* számításokban megmutatkozó absztrakció, Theaitétosz mind a gondolatmenet kiindulásában, mind — biztos fogózóul — a bizonyításban a vizuális konkrétumokhoz ragaszkodik. Ezen a szinten még természetes, hogy minden számot „síkszámnak" — valamely lerajzolt vagy elképzelt négyszög oldalai szorzatának — gondolnak, s erre igyekeznek visszavezetni a számszerűen meghatározhatatlan (kimondhatatlan) mennyiségeket is; ennyiben, de csak ennyiben helyes azt állítani, hogy a pontosabb mérést szolgáltató geometriát vissza-visszakanyarítják az aritmetikai kiinduláshoz (végső soron a lineáris kommenzurábilitáshoz),[87] *abban a hitben,* hogy vagy *μήκει,* vagy *δυνάμει* minden mennyiségpár összemérhető. Kiváltképp természetes ez a *platóni* Theaitétosz gondolatmenetében: előbb négyzetekké formálja a szám hosszúságú szakaszokat (pontosabban szólva: leolvassa Theodórosz ábráiról, hogy ez a geometriai szerkesztés útja), azután pedig visszafordítja az egészet.[88] A négyzetesítést („négyzetre emelést") mindent megoldó, üdvözítő eljárásnak véli a kommenzurábilitás megteremtéséhez; eszébe sem jut, hogy bizonyos síkok összemérhetetlenek lehetnek, mert nincs közös területi mértékük (vö. Eukl. *Elem.* X def. 2. és X, 10). Ez utóbbi igazságnak a felfedezéséhez azonban túl kellett lépni a

[87] A pont — szakasz — test geometriai nagyságrend általánosan elfogadott és természetes volt, pl. a Philolaosz-hagyományban (VS 44 A 13; B 20), a peripatetikusok matematikatörténeti irataiban (Alexandrosz alapján szól a püthagoreusokról Diogenész Laertiosz, VIII 25 = VS 58 B 1a), de Arisztotelész hasonló tárgyú szövegeiben (pl. Met. Z 2. 1028 b, N 3. 1090 b) és Platónnál (Nomoi 817 E) is. — Vö. 36. jz.

[88] Vö. 61. jz. — Valamely mennyiség köbértékét, de ennél magasabb hatványát is könnyen lehet síkmértani szerkesztéssel ábrázolni: miután a négyzetértéket a^2 kivetítéssel szakaszban kaptuk meg (vö. 73. jz.), e szakasz két végpontjára a hosszúságú merőlegest emelve, majd ezek végpontját is összekötve $a^2 \cdot a$, vagyis a^3 területű téglalapot nyerünk, amelyet a mértani közép segítségével ugyanekkora területű négyzetté szerkeszthetünk át; ezt az új négyzetterületet ismét kivetíthetjük stb. Fordított eljárásra viszont nincs geometriai lehetőség, síkmértani mód s eszköz: az a^3-nak tételezett x szakaszból elvileg lehetetlen olyan négyzetet szerkeszteni, amelynek az oldala a hosszúságot adna. Ez az az „ugrópont" a matematikában, amikor a tiszta spekuláció magasabbrendűnek bizonyul a geometriánál — pontosabban szólva: a síkmértan (az *ἐπίπεδον* vagy *ἐπιφάνεια)* tudományánál.

síkmértan határain; a *dünamisz*-fogalom felfedezése csak bizonyos szinten és csak ideig-óráig stabilizálta az aritmetikát, s ráadásul éppen a geometria segítségével.

Theaitétosz matematikai tudása és logikája meg sem közelítette a nagy elődökét (Hippokratész, Hippaszosz, Arkhütasz, Philolaosz, Theodórosz); nincs alap ahhoz, hogy akár terminológiáját, akár módszerét túlbecsüljük, s még Eukleidészben is az ő hatását tételezzük fel.[89] Fejtegetésének gondolkodástörténeti érdeme — vagy inkább érdekessége — abban merül ki, hogy naivitása és már-már tévút felé bukdácsoló okoskodása ellenére is, megmagyarázza a „négyzet, négyzetérték" fogalom származását és elszakadását az „érték, váltóérték" fogalomtól.

A „LÁTHATÓ ÖSSZEFÜGGÉSEK" ALKALMAZÁSA

Fogalommá absztrahálni és névvel illetni csak azt képes az ember, amit primér fokon, a gyakorlatból már megismert. Ezt illusztrálja a *δύναμις* matematikai fogalmának keletkezése is; és mert egy adott szakaszból már meg tudták *szerkeszteni* a vele egyenértékű négyzetnek az oldalát, *kiszámítani* — számmal kifejezni — azonban nem, nem alkothatták meg a négyzetgyök aritmetikai fogalmát sem. Beérték tehát azzal a kissé bonyolult meghatározással, hogy ezt vagy azt a mennyiséget négyzetértékben[90] kell elgondolni *(δυνάμει, κατὰ δύναμιν)*. A geometriailag megoldott vagy megoldható — tehát vizuálissá tehető — összefüggéseket terjesztették ki az aritmetika területére, nem pedig fordítva.

Így történt más esetekben is, pl. az *ἀπό* praepositio sajátos jelentésének („valaminek a négyzete") kialakulásában, amely jelentés a *δυνάμει* kifejezéssel egyenrangú már Platónnál *(Politeia,* VIII 546 C—D). Ha nem elégszünk meg ennek puszta deklarásával,[91] hanem a praepositiós kifejezés eredetét keressük, akkor ismét a geometriai alapokhoz kell visszanyúlnunk, ahol az *ἀπό* — egyebek között — az egyenes szerkesztéséhez szükséges pontot mint kiindulást jelöli, továbbá a négyzet szerkesztéséhez adott egyenest, olykor egészen szűkszavú formában: *τὸ ἀπὸ AB* = „az AB szakaszra — mint oldalra — emelt négyzet",[92] amiből az aritmetikai „négyzetérték" jelölése is származik.

Mihelyt azonban elszakad az a köldökzsinór, amely egy-egy fogalmat szülőjéhez — az érzéki konkrétumhoz és az emberi gyakorlathoz — kötött, mind önállóbb életet él, s későbbi jelentésváltozataiban már alig vagy egyáltalán nem mutatkozik meg a genetikus tartalom. Ez áll pl. a *δυναμένη* (ti. *εὐθεῖα)* participium matematikai jelentésére is. Igaz, hogy magának a *δύναμις* főnévnek valamiféle „nemzőerő" jelentése is volt a püthagoreus matematikában, hiszen a számot (számokat) tekintették minden dolog *ἀρχή*-jának (Ariszt. *Met.* Z 11. 1036b 8; Aët. I 3,8; stb.), s a testeket is számokból összetett és azokból származó dolgoknak tartották (Ariszt. *Met.* M 8. 1083b 8), a *δύνασθαι* igét sehol nem találjuk „nemzeni, létrehozni" jelentésben — tarthatalan tehát a Tannery-elmélet, amely a participiumot „területképző (négyzetképző) egyenes"-nek, a főnevet pedig „nemzett (megalkotott) terület"-nek fogja fel. Tény viszont,

[89] Ellenkezőleg (Th. Heath felfogásához csatlakozva): *Ch. Mugler:* id. mű, 150. és 152.
[90] Ez a *δύναμις* főnév, majd a *δύνασθαι* ige *szekundér* jelentése.
[91] A. Ahlvers alapján: *Szabó Á.:* id. mű, 116.
[92] *Ch. Mugler:* id. mű, 22. és 72 k.

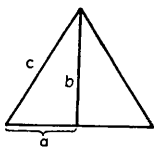
hogy a participium jelentése mindig és következetesen: „négyzetoldal", ezt tehát valamiképpen meg kell értenünk. — Meggyőződésem, hogy ezt a jelentést immár az aritmetika kölcsönzi a geometria számára; *miután* ugyanis a vizualitástól és a „négyzetté formált szakasz (egyen)értéke" jelentéstől különvált az ige, sőt — elnézést az álpoétikus fordulatért — származására már nem is emlékezve „négyzetben érni" jelentéssel funkcionált, magától értetődővé vált e jelentés kiterjesztése a geometriára is: a „négyzetben értendő szakasz" nem is lehetett más, mint a „négyzet oldala", pontosabban és szűkebben értelmezve „az a szakasz (egyenes), amelyet nem önmagában kell elgondolnunk, hanem egy képzeletbeli négyzet oldalaként".

A fogalmak efféle önállósulása még a matematikai szövegekben is okozhat zavart. Nem Theaitétosz fejtegetésére gondolok, amelyet úgy kell olvasni, mint egy drámai hős — korántsem főhős — monológját, s amelyet nem ajánlatos sem Platón felfogásával, sem a korabeli matematika legfelsőbb szintjével azonosítani, hanem egyes szinonimák (pl. *ἐπίπεδον* és *ἐπιφάνεια)* párhuzamos alkalmazására vagy kisebb pontatlanságokra (pl. *τετράγωνον* és *δύναμις* különbségének elmosására). Ami azonban éppen a *δύναμις* főnevet illeti, ezt — legalábbis a szakemberek — következetesen a „négyzetérték, négyzet" jelölésére használták (ismétlem: miután az „egyenérték" jelentéssel többé nem törődtek). Ez természetesen Platónra is érvényes, s nem utolsósorban. Ennek ellenére még a jelenkori szakirodalomban is sokszor előbukkan az a Szabó Á. által behatóan bírált és végső soron a „Theaitétosz" önkényes interpretációjára támaszkodó felfogás, hogy a *δύναμις* egyszerre jelent négyzetoldalt, négyzetet, négyzetgyököt stb. Mielőtt egy fontos részproblémát igyekeznék megvilágítani, a tekintélyelvre apellálok: egyáltalán elképzelhető-e a fogalmak tiszta, tudatos és egyértelmű használatát mindennél többre becsülő Szókratészről vagy Platónról, hogy ugyanazzal a szóval egyszer ezt jelölje, máskor meg amazt — méghozzá éppen valami olyasmit, ami az első értelmezéstől alapjában különbözik, sőt azzal szemben áll? Ilyesmivel még Theaitétoszt sem merném megvádolni.

A kiváló tudós, *Ch. Mugler* a jelentésvariációk dolgában — sajnos — konzervatívnak bizonyul,[93] s a „Timaiosz" című dialógus egyik mondatából hibásan következtet a *κατὰ δύναμιν* kifejezés „négyzetgyök szerint" értelmezésére. A dialógus címszereplője kozmogóniai és kozmológiai teljességet kínáló monológjában — melyben egyes ókori szerzők Philolaosz gyanúsan közvetlen hatását vélték felfedezni —[94] az isteni teremtés és rend matematikai tökéletességét magyarázza, s az idomok és testek arányaiban is a legszebb lehetőségeket kutatja. Eközben osztályozza a háromszögeket, mondván, hogy a derékszögű háromszögek egyik típusának (ti. az egyenlő szárúnak) csak egy „természete" van, a másik típusának (ti. az egyenlőtlen szárúnak, a „hosszúkásnak") viszont végtelen; e végtelen lehetőségek közül kívánja kiválasztani a legszebbet, mégpedig azt, amelyiknek két azonos méretű darabjából harmadjára egy egyenlő oldalú háromszög alakul ki. Ehhez pedig: *Προῃρήσθω δὴ δύο τρίγωνα, . . . τὸ μὲν ἰσοσκελὲς, τὸ δὲ τριπλῆν κατὰ δύναμιν ἔχον τῆς ἐλάττονος τὴν μείζω πλευρὰν ἀεί. (Tim.* 54 B) „Válasszunk ki tehát két (derékszögű) háromszöget: az egyik legyen egyenlő szárú, a másik pedig olyan, amely-

[93] J. Souilhé könyvére (Étude sur le terme *δύναμις* dans les dialogues de Platon. Paris 1919) hivatkozva, id. mű, 150., sajnálatosan mellőzve az „et passim" adalékait.
[94] Hermipposz alapján, Diogenész Laertiosz VIII 84.

nek a nagyobb oldala (= befogója) — négyzetértékben számítva — a kisebbnek a háromszorosa." Nem meglepő, hogy ez utóbbit a „legszebb" jelzővel illeti Timaiosz, hiszen elgondolni és megszerkeszteni sem könnyű, a két befogó arányát pedig csak négyzetértékben *(κατὰ δύναμιν)* lehet kifejezni:[95]



6. ábra

A két egybevágó derékszögű háromszöget nagyobbik befogójuk *(b)* mentén illesztve egymáshoz, kapunk egy új háromszöget, amelynek az oldala *c*, vagyis a posztulátum értelmében *2 a*. Továbbá *(c^2* helyett *4 a^2*-et írva): $4a^2 - a^2 = b^2$, $3a^2 = b^2$, vagyis a kisebb befogó négyzetének háromszorosa egyenlő a nagyobb befogó négyzetével. Miután 3-ból nem tudunk aritmetikailag négyzetgyököt vonni, az egyenlőség sem egyszerűsíthető tovább.

Timaiosz sajnos éppen annak bizonyítását mellőzi, hogy mi indította ennek a háromszög-típusnak a választására — mondván, hogy ez hosszabb érvelést kívánna —, és mert őt mint püthagoreust az arányok számszerű megragadásának lehetősége foglalkoztatja, a szerkesztés problémáját fel sem veti. Az ő számára csak az a fontos, hogy a befogók arányát — melyet nyilvánvalóan úgy fedezett fel, hogy előbb megrajzolta (legalábbis elméletben) az egyenlő oldalú háromszöget s annak egyik csúcsából merőlegest bocsátott a szemben fekvő oldal felező pontjára, majd a Püthagorasz-tétel szerint végezte el a számításokat — a *κατὰ δύναμιν* formulával ki tudta fejezni. Ebben semmiféle elméleti újdonság nincs: a síkmértan minden tétele végső soron a Thalész- és Püthagorasz-tétellel igazolható, amelyeknek már régen igazolt általános érvénye felmenti a matematikust az alól, hogy valamennyi új eredményt vizuálisan érzékeltessen. Az elvi lényeget tekintve tehát ugyanoda jutunk, mint a *δύναμις*-ban rejlő lehetőséget kiaknázó egyéb szövegekben: bizonyos lineárisan összemérhetetlen mennyiségek (szakaszok) négyzetértékben összemérhetőkké válnak.

Igaz persze, hogy a modern matematika nem elégszik meg ezzel, s azt mondja, hogy a kapott egyenlőség igenis egyszerűsíthető, mert lehet gyököt vonni az egyenlőségből: $3a^2 = b^2$ helyett azt is írhatjuk, hogy $a\sqrt{3} = b$. Abba azonban bele kell törődnünk, hogy a görögök *nem* jutottak el oda, hogy a geometrialilag reverzibilis eljárásokat (négyzetgyökvonás és négyzetre emelés) a „négyzetgyök" terminusának megalkotásához hasznosítsák; annak tudatában — pontosabban: annak felismerése után —, hogy „a hosszúságok mindenképp összemérhetők négyzetben is, de a négyzetben összemérhető (síkok) nem mindenképp azok szakaszban is" (Eukl. X, 9 coroll.),[96] a kommenzurábilitás megtalálását és kifejezését tartva fontosnak, a négyzetre emeléssel tudták *bizonyos* lineárisan („első hatványon") inkommenzurábilis mennyiségek arányát megfogalmazni. — Nem indokolt tehát Ch. Mugler modernizáló fordí-

[95] A hely magyarázatához vö.: Platón Összes Művei, id. kiad. II, 616 k.

[96] Csak nem fogjuk e jellegzetesen geometriai terminológiájú mondatban a *μήκει* dat.-t — a *δυνάμει* ellentétét — úgy fordítani, hogy „négyzetgyökben"?

tása, ha matematikailag helyes is: „et un autre triangle rectangle, dont les côtés de l'angle droit soient dans le rapport $\sqrt{3} : 1$".[97]

A gondolkodás theaitétoszi szintjén valóban a „megmutathatóság" tudománya a (sík)mértan, hiszen az összefüggéseket (arányokat) a lineáris kommenzurábilitásra vezeti vissza. Ez azonban — mint fentebb utaltunk rá — nem volt elengedhetetlen követelmény: nem úgy fejlődik a tudomány, hogy a tizedik, századik, ezredik tétel igazságát is a legelsőre vezeti vissza, hanem a már igaznak elismert legmagasabb rendű előzményekből indul tovább. A Timaiosz számára legszebb háromszög-típus esetében sem lehet *közvetlenül* belátni, s még kevésbé meglátni, hogy milyen arányban állnak a befogók; sőt a számsorra (egyenesre) is hiába mérnénk le őket, nem önmagukban, hanem négyzetértékük szerint mutatkoznának összemérhetőnek, ami *utólag* igazolná a logikailag kapott eredményt. — A síkmértanban addig marad meg ez az igazolási lehetőség, amíg második hatványú és gyökű mennyiségekkel dolgoznak, de nem okvetlenül alkalmazzák: megbíznak az eszükben. Ezért tudnak konstruálni olyan, csak négyzetértékben megfogalmazható arányokat, amelyekben a keresett mennyiség (hosszúság) ugyanúgy „látható" és körzővel-vonalzóval pontosan megmérhető, mint a négyzet átlója, de amelyeket számmal kifejezni nem lehet, s ezért gyakorlati alkalmazásuk is csak megközelítően lehet pontos.

A „Timaiosz" egyik előző fejezetében olvashatunk egy másik — ugyancsak „legszebbnek" — nevezett arányról: „Kezdetben tűzből és földből formálta az isten a mindenség testi elrendezését. Harmadik nélkül azonban nem lehetséges, hogy e mindössze kettő szépen rendeződjék el: kell, hogy legyen közbül egy kapocs, amely a kettőt összeköti — a kapcsok közül pedig az a legszebb, amely önmagát és az összekapcsoltakat a leginkább eggyé teheti. Ennek a legszebb megvalósítására való az arányosság *(ἀναλογία)* . . . " *(Tim.* 31 B—C.) A folytatásban azt fejtegeti Timaiosz, hogy e kapcsolódás a „síkszámok" esetében egy, a „térszámok" esetében két közbülső tagot kíván, vagyis a Hippokratész és Arkhütasz által már megfogalmazott tételeket építi gondolatmenetébe — a „síkszámok" (a két-két szám szorzatából alakult számok) esetében tehát: az első úgy aránylik a másodikhoz, mint a második a harmadikhoz, s így a második (a „kapocs") négyzete az első és a harmadik szorzatával egyenlő, tehát azoknak mértani középarányosa.

Ennek az arányképzésnek volt speciális esete az „aranymetszés"[98] — vagyis egy kisebb és egy nagyobb mennyiség olyan arányítása, melyben a kisebb úgy aránylik a nagyobbhoz, mint a nagyobb a kettő összegéhez, tehát:

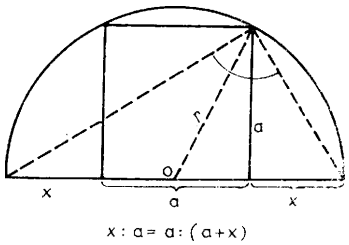
$$x : a = a : (a + x)$$

A két mennyiség közül a nagyobbat *(a)* véve ismertnek, a kisebb mennyiség *(x)* és — ennek birtokában — az összeg $(a + x)$ megkeresése a következő módon látszik a legegyszerűbbnek[99], időben tehát elsőnek:

[97] *Ch. Mugler:* id. mű, 150.

[98] Ennek az arányképzésnek csupán elvi *lehetőségét* olvashatjuk ki a középarányosnak akár Platónnál kifejtett, akár elődeinél vázolt (Archytas B 2; vö. *Szabó Á.:* id. mű, 217 skk.) elméletéből! Vö. 100. jz.

[99] Másképp —a babilóniai példák szerint szerkesztett püthagoreus pentagramma oldalainak metszésarányával — magyarázza *B. L. v. d. Waerden:* id. mű, 165 skk.



7. ábra

Az a mennyiséggel (hosszúsággal) mint oldallal négyzetet szerkesztünk, majd az oldal felezőpontjából a szemközti oldal két végpontját érintő körívet rajzolunk (a sugár: r). Mindkét irányban a metszőpontig meghosszabbítjuk az oldalt, majd az egyik csúccsal összekötve háromszöget — mégpedig, a Thalész-tétel értelmében, derékszögű háromszöget — kapunk. Mivel itt

$$r^2 = a^2 + \frac{a^2}{4} = \frac{5a^2}{4}, \quad \text{tehát} \quad r = \frac{a\sqrt{5}}{2}$$

$$x = r - \frac{a}{2} = \frac{a\sqrt{5}}{2} - \frac{a}{2} = \frac{a(\sqrt{5}-1)}{2} = 0{,}618033\ldots\, a$$

Így tehát $a + x$ (a gyökvonás matematikai elvégzése után) = 1,618033 . . . a

Aritmetikailag ezt a műveletet a görögök nem tudták elvégezni, de tudták, hogy a — mint az átfogóra bocsátott magasság — mértani középarányos x és $(a + x)$ között, vagyis geometriailag megoldották a feladatot, s a keresett mennyiséget is — kimondhatatlansága, „irracionalitása" ellenére — pontosan megkapták.

Ennek a sajátos arányításnak („látható összefüggésnek") jelentős szerepe lett a képzőművészetben: a korábban csak számszerűen rögzített arányításokat (pl. $y = 2x + 1$, a templomok hosszú és rövid oldalain emelt oszlopok esetében) finomabb lehetőséggel gazdagította — a geometria jóvoltából. A csak végtelen tizedes törtben kifejezhető „aranymetszés" gyakorlati alkalmazását természetesen korlátozták a műfaj és az anyag lehetőségei, de minthogy megközelítő pontossággal egész számok arányát is lehetett hozzá közelíteni (nevezetesen: 21 : 34 = 34 : 55, illetve: 34 : 21 = 55 : 34), talán még az epidauroszi színház *cavea*-jának a *diazóma* horizontális vonalával kettéosztott széksorai számát is eszerint tervezte meg Polükleitosz.[100]

[100] Megvesztegetően, de nem meggyőzően érdekes tanulmányban ír erről *J. Bousquet:* Harmonie au théatre d'Épidaure. Rev. Arch. XLI. 1953. 41 skk. Nem látom bizonyítottnak sem a „Timaiosz" sokkal általánosabb arányelméletével való közvetlen összefüggést, sem Theodórosz hatását. Vö.: *P. H. Michel:* id. mű, 576 skk. — A dialógus 32 B pontját elemezve írja *Ch. Mugler* (Les dimensions de l'Univers platonicien. REG 66, 1953, 56 skk.), hogy az okfejtés a kocka térfogatának kiszámításával és a köbgyökvonás megoldottságával függ össze; az utóbbit sem bizonyítottnak, sem az eljáráshoz nélkülözhetetlennek nem látom. — Az arányosság objektív és általános törvényszerűségét, mint a platóni világrend „metafizikai" lényegét, mutatja ki a 31 C alapján *R. J. Mortley* (The Bond of the Cosmos: a Significant Metaphor. Hermes 97, 1969, 372 skk.)

Dolgozatom eddigi részében a „látható összefüggés"-nek — a síkmértan lényegének — értelmezésével foglalkoztam. Problematikusnak tűnhet természetesen, hogy a Hérakleitosz munkásságánál száz vagy százötven évvel későbbi szövegekből szabad-e visszakövetkeztetni az ő harmóniaelméletére. Erről tehát még néhány szót.

KÉTFÉLE HARMÓNIA – KÉT ARÁNYÍTÁSI MÓDSZER

Abból indultunk ki, hogy Hérakleitosz filozófiájában szembetűnő fontossága van az arányításnak: azt a számszerű törvényt kutatja, amely a világmindenség egészének és részeinek ellentmondásos létét meghatározza, illetve abban a helyes gondolkodás számára megragadható módon objektiválódik. Az emberi megismerés kiindulási alapjának az érzékelést tekinti, magasabb rendű és adekvát módjának azonban az elméleti elvonatkoztatást s általánosítást, amely a más-más formájú jelenségekben is képes megragadni a közös lényeget. Ezt a számos töredékében hangsúlyozott meggyőződést azonban gondolkodási *eredményként* közli, anélkül, hogy a bizonyítási *eljárást* is jelezné. Ezért kényszerülünk azoknak a történeti előzményeknek — többé-kevésbé óhatatlanul hipotétikus — rekonstruálására, amelyekre (akár alkalmazás, akár vita formájában) elméletét és módszerét építette.

A források természetéből következik, hogy az értelmezéshez későbbi szövegeket kellett segítségül hívnunk, felhasználva természetesen a tudománytörténet eddigi eredményeit is. A „látható (megnyilvánuló, kimutatható)" és a „láthatatlan (érzékileg megragadhatatlan)" összefüggés mibenlétének és viszonyításának a kutatása késztetett bennünket a terminusok filológiai értelmezésére, sőt arra is, hogy hosszú vargabetűt írjunk le az *ideiglenes és* — ismétlem — *szükségképpen hipotétikus* összegezéshez.

Úgy hiszem, az alábbiakat sikerült bebizonyítanom:

A „látható összefüggés" sajátosan geometriai fogalom, a síkmértan azon módszerére vonatkozik, amely teljes pontossággal képes összemérni vagy konstruálni számszerűen összemérhetetlen mennyiségeket (nagyságokat) is. Ez az eljárás végső soron a lineáris összeméréssel bizonyít (ezért volt fontos a *púsz* „láb" és „négyzetláb" értelmezése); képes arra, hogy hosszúságokat számszerűen azonos nagyságú területekké változtasson (*dünamisz* értelmezése), sőt arra is, hogy „szebb" arányokat szerkesszen (pl. aranymetszés), mint az aritmetika. — A „láthatatlan összefüggés" viszont sajátosan matematikai fogalom, a térmértan azon módszerére vonatkozik, amely elméleti úton képes síkmértani eljárással megkonstruálhatatlan arányok tételezésére (köbgyökvonás), annál tehát magasabb rendű („erősebb"). Úgy tűnik tehát, hogy a probléma már Hippokratész előtt felmerült, s hogy ez adja meg a kulcsot Hérakleitosz 54. töredékének interpretálásához.[101]

Dolgozatom folytatásában elemzem majd azokat az egyéb (gazdasági) adalékokat, amelyek Hérakleitosz módszerének és harmóniaelméletének sajátságait általánosabban evokálták.

[101] Ezért is kell rámutatni a sztereometria és matematika szoros kapcsolatára, amelyet Theophrasztosz Püthagorasznak tulajdonított (Aëtius kivonatában: II 6,5 = VS 44 A 15), és az érzéki megismeréstől elforduló „theória" (vö. *Fr. Thordarson: ΟΡΩ—ΒΑΕΠΩ —ΘΕΩΡΩ* — Some Semantic Remarks. Symb. Osl. XLVI. 1971. 108 skk.) matematikai indítékaira

AZ ELSAJÁTÍTÁS FORMÁINAK DIALEKTIKÁJA A TUDOMÁNYOS-TECHNIKAI FORRADALOM PERSPEKTÍVÁJÁBAN

ÁGH ATTILA

Az elsajátítás marxi elméletének tanulmányozása — lásd korábbi cikkünket: A marxi elsajátítás-elmélet néhány kérdése; „MFSz", 1972/3—4, 305—321 — azzal a tanulsággal zárult, hogy az ipari társadalom a munkaidő és a szabadidő, a munkamód és az életmód szükségszerű dualizmusát foglalja magába. A többletmunkaidő kisajátításában nemcsak az a tény fejeződik ki, hogy a fejlődés az egyének rovására megy végbe, azaz az egyén és a nem fejlődésének egymástól való elszakadásaként, hanem egyén és nem elidegenedése szükségképp azt is jelenti, hogy a társadalmi létezés bizonyos magasabbrendű objektivációi, sajátos területei, azaz a történelmileg kimunkált emberi lényegi erők elkülönülnek az emberek mindennapi életétől és velük szemben megnövekedett, önállósult, objektivitássá válnak (állam, hivatásos művészet, tudományos „céhek" stb.). Ezek a magasabbrendű objektivációk lényegében függetlenülnek az emberek többségétől, az egész társadalom, a nembeli fejlődés szintjén jönnek létre, de az összemberi fejlődés olyan eredményei, amelyek *nem elsajátíthatók a dolgozó többség által.* A termelés új forradalmával, az általános társadalmiasult munka kialakulásával szükségképp nemcsak a termelés szférájának visszavétele-elsajátítása történik meg, hanem az egész társadalmiságé, helyesebben szólva, a szubjektív termelőerők mindenoldalú fejlettségére alapozott forradalom csak akkor következhet be a közvetlen termelésben, ha a termelő egyén összes életmegnyilvánulásait adekvát módon elsajátítja-kibontakoztatja. A munkaidő—szabadidő és a munkamód—életmód megkülönböztetésben vett egységével létrejön a társadalmi létezés szféráinak adekvát egysége is. Világtörténelmileg tekintve a tagadás törvényének érvényesüléseként, a differenciált fejlettségi fok leküzdésével létrejött a differenciált egységen alapuló társadalmi totalitás.

1. ELSAJÁTÍTÁS ÉS VISSZAVÉTEL

Ha tehát a marxi program szellemében folytatjuk a kérdést: hogyan válik a termelő egyén szabadidejében „más" szubjektummá, hogy érinti „összes" életfunkciója termelőfunkcióit, akkor a termelés, a munkamód forradalmától az életmód forradalmának problematikájához jutunk el. Ezt a problematikát a szocializmus építésének gyakorlati tapasztalatai alapján elsőként Lenin vázolta fel, s a lenini kulturális forradalom elmélete — amelynek rekonstrukciójához felhasználtuk Tőkei Ferenc a „Világosság" 1970/8—9. számában megjelent tanulmányát — az életmód forradalmának lényegi kérdéseit előlegezi.

Lenin a szocialista forradalom győzelme, a szocializmusra való átmenet alapvető állami-politikai feladatainak végrehajtása után „A szovjethatalom

soron levő feladatai" (1918) c. cikkében világosan megfogalmazza a gazdasági-társadalmi átalakulásnak a politikaihoz viszonyított fáziskésését, mint ezen átmenet legégetőbb gyakorlati, s egyben legfontosabb elméleti problémáját. Amint írja, az „állam magasabb rendű típusának", a szovjethatalomnak a megteremtése, a „kisajátítók közvetlen kisajátítása" után következik a másik nagy feladat, amelynek teljesítése egész történelmi szakaszt kíván: „*társadalmasítani* kell a termelést a *gyakorlatban*". (LM 27, 235.) A termelés gyakorlati társadalmasításán pozitív, valóságos, a negatív-politikait felváltó, azt követő társadalmiasítását érti, a termelés forradalmát a munka termelékenységének növelésén keresztül. Így emlékezik meg „a szocializmus megteremtésének második, ugyanolyan lényeges, anyagi feltételéről, nevezetesen: a munka termelékenységének országos méretű fokozásáról". (LM 27, 239.) Már ebben, a szocialista fejlődés problémáit mintegy először taglaló cikkében felveti, hogy a szocialista társadalom csak azáltal teljesedik ki és válik egészében a kapitalizmusnál fejlettebbé, ha kibontakoztatja a munka magasabb termelékenységét: „a kapitalizmusnál magasabb rendű társadalmi alakulat megteremtésének alapvető feladata, vagyis: a munka termelékenységének emelése", amelynek alapfeltétele „a lakosság tömegeinek műveltségi és kulturális felemelkedése". A kulturális forradalom programja tehát már 1918-ban megfogalmazódik Leninnél, mégpedig igen egyértelműen a folyamatosság, a termelésbeli, kultúrabeli stb. eredmények *átvétele-elsajátítása* jegyében. Álláspontját még a forradalmi harc lendületében, annak terminológiájával fogalmazza meg, a szovjethatalomnak „ha törik, ha szakad, át kell vennie mindent, ami értékeset a tudomány és a technika ezen a területen elért". (LM 27, 251—254.)

Az 1918-ban meghirdetett kulturális forradalom eszméjét Lenin a polgárháború súlyos, a szovjethatalom közvetlen fennmaradásáért vívott harc, a politikai szakasz kívülről rákényszerített prolongálásának nehéz időszakában is fenntartja, bár átmenetileg mindinkább a forradalmi honvédelem kérdései kerülnek előtérbe. „A szovjethatalom sikerei és nehézségei" (1919) c. cikkében a burzsoá szakemberekről folyó vita kapcsán a kulturális forradalom gondolatkörét kitágítja azzal, hogy a szocializmust a rendelkezésre álló emberanyaggal kell felépíteni: „A szocializmusnak győznie kell, és nekünk, szocialistáknak és kommunistáknak, gyakorlatilag kell bebizonyítanunk, hogy képesek vagyunk felépíteni a szocializmust ezekből a téglákból, ebből az anyagból, képesek vagyunk felépíteni a szocialista társadalmat olyan proletárokból, akik csak elvétve jutottak kultúrához, és burzsoá szakemberekből." Lenin tehát egyidejűleg utal a kapitalista kultúra osztályjellegére, megosztottságára és a szocializmus építésének ebből fakadó nehézségeire, arra, hogy a kapitalizmus „csak egy kisebbségnek biztosít kultúrát. Márpedig nekünk ebből a kultúrából kell felépítenünk a szocializmust." (LM 29, 57.) Témánkon messze túllépnénk, ha ismertetni kívánnánk teljes szélességében Lenin vitáját egyfelől azokkal a dogmatikusan gondolkodó, „ortodox" marxistákkal, akik azt állították, hogy ilyen elmaradott országban, mint az akkori Oroszország, a szocializmus építésének még megkezdése is lehetetlen, másfelől a proletkultos ellenzékkel, amely szakítani akart minden „burzsoá" kultúrával és a semmiből akart proletárkultúrát teremteni. A lényeg számunkra az, hogy *Lenin polemikusan, a szocializmus építése gyakorlati feladataira reagálva e két szélsőséges nézet ellen kifejtette a társadalmi formációk közötti átmenet dialektikáját, a maga megszakítottságának és folyamatosságának egységében, mint a kü-*

lönböző tényezők viszonylagos önállóságát és szükségszerű összeegyeztetését. Ebből az álláspontjából adódik, hogy Lenin azt tűzte ki feladatul, hogy „egyesítsük a győztes proletárforradalmat a burzsoá kultúrával, a burzsoá tudománnyal és technikával, amely eddig kevesek kincse volt", s amikor a szocializmus felépítésének alapfeltételéül „az egész burzsoá kultúra birtokbavételét" (LM 29, 62) hirdeti meg, tulajdonképpen *egy konkrét politikai helyzetben az elsajátításnak mint visszavételnek világtörténelmi programját fogalmazza meg.* Azt az összefüggést mondja ki, hogy a szocializmus megvalósulása csak az emberek nagy tömege mellett és azok rovására felhalmozott tárgyi gazdagság, s más önállósult társadalmi szférák valóságos elsajátítása, mint elidegenedett formájukból való visszavétele révén lehetséges, s hogy maga ez a visszavétel egy egész történelmi korszakot alkot a szocializmus politikai alapjainak lerakása után, egy nem-politikait, a negatív társadalmiasítás után a termelés pozitív társadalmiasításáét.

Ezeket a kérdéseket tárgyalja teljes szélességében „Az ifjúsági szövetségek feladatai" (1920) c. előadása, amelyben minden eddiginél jobban hangsúlyozza a termelésbeli-kulturális folyamatosságot a megelőző társadalmi formával, szembeállítva ezt a politikai tagadás, ugrás megszakított jellegével. Magát a kommunizmus elméletét, s Marx egész munkásságát mint az egész emberi történelem során felhalmozott tudás és tapasztalat kritikai összegezését mutatja be, azaz a társadalmi formációk váltása problémáját kibontva alkalmazza saját korábbi — a marxizmus kialakulásáról kifejtett — gondolatát: „Marx tanulmányozta az emberi társadalom fejlődéstörvényeit . . . tökéletesen elsajátította mindazt, amit az előző korok tudománya nyújtott. Marx kritikailag átdolgozta mindazt, amit az emberi társadalom alkotott . . . Átdolgozta, bírálat alá vette, a munkásmozgalom szempontjából ellenőrizte mindazt, amit az emberi gondolat alkotott." (LM 31, 289.) A marxi elmélet úgy jelenik meg itt, mint a *visszavételnek*, a burzsoá kultúra világtörténelmi *elsajátításának* kezdete és egyben modellje, hiszen ugyanezt fogalmazza meg követelményként az egész proletárkultúra kialakítása vonatkozásában: „proletárkultúrát csak akkor lehet építeni, ha pontosan ismerjük az emberiség egész fejlődése által létrehozott kultúrát, csak úgy, hogy ezt a kultúrát átdolgozzuk . . . A proletárkultúrának ama felhalmozott tudás törvényszerű továbbfejlődésének kell lennie, amelyet az emberiség a tőkés-földesúri-hivatalnoki társadalom igája alatt szerzett meg . . . Ezeket az ismereteket önöknek nemcsak el kell sajátítaniuk, de úgy kell elsajátítaniuk, hogy kritikai álláspontot foglaljanak el velük szemben." (LM 31, 289—290.) A szocialista forradalom politikai és a szocialista építés kulturális szakaszát Lenin világosan megkülönbözteti egymástól: „Az előző nemzedéknek az volt a feladata, hogy megdöntse a burzsoáziát . . . Az új nemzedékre bonyolultabb feladat vár . . Önök előtt az építés feladata áll, s ezt a feladatot csak úgy oldhatják meg, ha elsajátítanak minden korszerű ismeretet." (LM 31, 293.)

A kulturális forradalom lenini elmélete kidolgozásának újabb állomása „A terményadóról" (1921) c. írás, amelyben — mint ismeretes — az új gazdaságpolitika alapelvei kerültek kifejtésre. A szocializmus felépítésének gazdasági-kulturális vonatkozásai mind közvetlenebbekké és konkrétabbakká váltak a polgárháborús nehézségek leküzdésével, s Lenin e munkájában a fennálló helyzet tömör összefoglalását nyújtja: „elismertük a gazdasági ‚erőink' és politikai erőink közötti diszharmóniát", azt, hogy lemaradás tapasztalható „a kultúra színvonala tekintetében, a szocializmus anyagi-termelési ‚beveze-

tésére' való felkészültség tekintetében". (LM 32, 362, 361—362) Ismét csak értelmetlen lenne, ha felidéznénk Lenin konkrét diagnózisait Oroszország kulturális elmaradottságáról, elegendő, ha megállapítjuk, hogy ugyanilyen konkrét intézkedések követték megállapításait, s hogy hangsúlyozottan felhívta a figyelmet a kulturális „forradalom" prózai jellegére a politikai forradalommal szemben, az aprómunka, a hétköznapok fontosságára stb. a gazdasági építésben. A kulturális forradalomnak mint a tömegkultúrának, a mindennapok forradalmának problémája különösen munkásságának végén, 1923-ban írott munkáiban erősödik fel, amikor már teljességgel a szocializmus gazdasági-kulturális kibontakoztatása kerül előtérbe. A kultúra Leninnél nem leszűkített értelemben véve szerepel, mint a társadalom szellemi életének szférája szemben annak anyagi életével — amely polgári eredetű felfogás széles körben elterjedt a marxizmusban —, hanem a kultúra az ember egész társadalmi létezését átfogja, tulajdonképpen, az emberi létszféra, az ember által teremtett világ megjelölésére szolgál. A kultúra tehát az a közeg, amelyben az ember tevékeny és amelyben tevékenysége maradandó emberi nyomot hagy, így válik a termelő *kulturáltsága* — ez Leninnél alapkategória — a termelés lényegi kérdésévé. Láttuk, hogy Lenin a kapitalista társadalmat a termelő kulturálatlanságával, a kultúrából való kiszorítottságával jellemzi, s ezzel nem egy mellékes területet érint, hanem az ipari társadalom egész szerkezetének jellemzését adja: a tárgyi világnak az emberi fölé kerekedését. Amikor tehát Lenin a kulturáltság szintjének forradalmi átalakítását tűzi ki célul tömegméretekben, úgy szintén nem egy mellékes feladatot jelöl ki a politikai vagy a gazdasági mellett, hanem éppenséggel az alapvetőt: csak a kulturáltság általános forradalmán keresztül érhető el a gazdaság átalakítása — s egyben valódi szocialista állampolgárok kinevelése —, vagyis *a gazdasági építés szocialista keretek között szükségképp egyben a szubjektív és objektív termelőerők viszonyának megfordítását, az elsajátításnak olyan új korszakát kell beindítsa, amelyben a termelő kulturáltsága feltételezi az emberiség által történelme során elidegenedett formákban felhalmozott értékek elsajátítását, kritikai visszavételét.*

Ezek a problémák húzódnak végig vörös fonalként Lenin 1923-as írásaiban. A „Naplójegyzetek"-ben Lenin statisztikai adatokból kiindulva utal a fáziskésés tényére és leszögezi: „Baljós figyelmeztetés és szemrehányás ez azoknak, akik a ‚proletár kultúra' fellegei között lebegtek és lebegnek. Láthatjuk ebből, mennyi sürgős hétköznapi munkát kell még elvégeznünk, hogy elérjük egy közönséges nyugat-európai civilizált állam színvonalát. Láthatjuk továbbá belőle, milyen rengeteg munka vár még ránk, hogy proletár vívmányaink talaján valóban elérjünk valamelyes kultúrszínvonalat." (LM 33, 462.) A fáziskésésből a kultúrforradalom azonban nem csupán lehetőségként, hanem követelményként adódik, a munkásosztályban magában rejlik az igény a kultúra elsajátítására és a szocialista társadalomszerkezet ezt az elsajátítást „kötelezővé" teszi: „sehol sem szomjazzák annyira a néptömegek az igazi kultúrát, mint nálunk; sehol nem vetik fel a kultúra kérdéseit olyan mélyrehatóan és következetesen, mint nálunk; sehol, egyetlen országban sincs az államhatalom a munkásosztály kezében, amelynek zöme teljes tudatában van fogyatékosságainak . . . a munkásosztály, kulturális helyzetének megjavítása érdekében, sehol sem kész olyan áldozatokra és sehol sem hoz olyan áldozatokat, mint a mi munkásosztályunk", hogy végrehajtsa „ezt az óriási, világtörténelmi jelentőségű kulturális feladatot". (LM 33, 462—463, 465.) „A szövetkezetekről" c. munkájában Lenin azokat bírálja, akik szerint a politikai átmenettel minden

probléma megszűnt, s a szocializmus léte és fejlődése már automatikusan biztosított: „minden nagyüzemi termelési eszköz az állam hatalmában, az államhatalom a proletariátus kezében . . . hát ez nem minden, ami a teljes szocialista társadalom felépítéséhez szükséges? Ez még nem a szocialista társadalom felépítése, de ez minden, ami e felépítéshez szükséges és elegendő." (LM 33, 468.) A politikai átalakulás mint negatív társadalmasítás „szükséges és elegendő" alap — mondja Lenin —, de nem egyéb alapnál, amelyre az össztársadalmiság forradalmának kell épülnie: „Tulajdonképpen *'csak'* egy tennivalónk van még . . . *'civilizálttá'* kell tennünk lakosságunkat . . . *'Csak'* ez kell. Semmi más bölcsességre nincs most szükségünk ahhoz, hogy áttérjünk a szocializmusra. Ahhoz azonban, hogy ezt a „csak'-ot megvalósítsuk, egész forradalomra, a nagy néptömegek kulturális fejlődésének egész időszakára van szükség." (LM 33, 470.)

A szocializmusra való átmenetet Lenin nem redukálja a politikai átmenetre, hanem a társadalom egészére értelmezi, valamennyi szférának meg kell vívnia a forradalmát ahhoz, hogy a szocialista jelleg teljessé váljék. Oroszország számára azonban — s Lenin mint mindig szembefordul a doktrinérség mindenféle formájával — a szocializmusra való átmenet konkrét útja nem jelenthet valami kötelező menetrendet, ahogy az átmenet egyes elemei egymáshoz kapcsolódnak, azaz nem „kötelező" előbb beérni gazdasági fejlődésben a fejlett nyugat-európai államokat, sőt esetleg kivárni a termelés kapitalista burokban meginduló forradalmát ahhoz, hogy szocialista útra léphessenek, s megkezdhessék a kapitalizmus politikai-állami lerombolását, ahogy a kor ortodox mezben fellépő opportunista szociáldemokratái állították, hanem meg is fordulhat a sorrend, annál is inkább, mert a politikai feladatok végrehajtása úgysem egyéb, mint a szocializmus gazdasági-kulturális forradalmának nyitánya: „Ellenfeleink nem egyszer mondták nekünk, hogy esztelen dologra vállalkozunk, amikor olyan országban akarjuk a szocializmust megvalósítani, amelynek nincs elég fejlett kultúrája. De tévedtek, mert mi nem arról a végéről kezdtük a dolgot, ahogy az elmélet szerint (mindenféle vaskalaposok elmélete szerint) illett volna, s a politikai és a szociális átalakulás nálunk, mint kiderült, megelőzte azt a kulturális átalakulást, azt a kulturális forradalmat, amelyhez most mégiscsak elérkeztünk. Most már csak erre a kulturális forradalomra van szükségünk ahhoz, hogy teljesen szocialista országgá váljunk." (LM 33, 475.) Lenin azonban ennek az álláspontnak a kialakulását is a maga történelmiségében, a valóságos mozgalom tapasztalatainak tükrében és szakaszainak váltakozásában mutatja be: „ugyanakkor kénytelenek vagyunk elismerni, hogy a szocializmusra vonatkozó egész álláspontunk gyökeresen megváltozott. Ez a gyökeres változás abban áll, hogy azelőtt a súlypontot a politikai harcra, a forradalomra, a hatalom meghódítására stb. helyeztük, s erre is kellett helyeznünk, most viszont a helyzet annyira megváltozott, hogy a súlypontot a békés, szervező, ‚kulturális' munkára kell áthelyeznünk." (LM 33, 474.)

A politikai és gazdasági-kulturális szakaszoknak ugyanezt a sorrendjét fejtegeti a szovjet fejlődésben „Forradalmunkról" c. feljegyzésében. (LM 33, 479.) A gazdasági-kulturális forradalom kérdése itt is mint az utolérés problematikája vetődik fel, s ez természetes is, amikor az olyannyira kedvezőtlen nemzetközi feltételek között fejlődő egyetlen szocialista állam létét fenyegette — hol aktuálisan, hol potenciálisan — veszély. Ezeket a veszélyeket és az utolérés létszükségletét még explicitebben veti fel Lenin „Inkább kevesebbet, de jobban" c. írásában, amely egyben lezárulása — vagy még inkább korai

halála révén tragikus félbeszakadása — is a kulturális forradalom elmélete lenini kidolgozásának. Ám az utolérés problémája minden fontossága ellenére, a lenini gazdasági és kulturális forradalom nem korlátozódik csupán arra, hogy az Oroszország sajátos helyzetéből adódó lemaradás megszüntetésének programja legyen. Már az eddigiekből is világosan kitűnik, hogy Lenin számára a burzsoá kultúrának kritikai elsajátítása és a fejlett kapitalista országok kulturális szintjének elérése nem egyéb kezdetnél, s maga az elsajátítás a visszavétel jellegénél, világtörténelmi funkciójánál fogva eleve forradalmian meghaladja — még az utolérés közvetlen időszakában is — a burzsoá kultúra egyszerű rekapitulációját. Lenin ebben a munkájában már nem elégszik meg azzal, hogy utal a társadalmi formációk közötti átmenetek dialektikusan ellentmondásos jellegére, amelyet egyébként itt fogalmaz meg a legáltalánosabb érvénnyel — „Azt hiszem, hogy nem is volt ez másképp egyetlen valóban nagy forradalomban sem, mert az igazán nagy forradalmak azokból az ellentmondásokból születnek, amelyek egyfelől a régi, másfelől a régi átdolgozására irányuló törekvés és az új felé irányuló egészen elvont törekvés között állnak fenn; s ennek már annyira újnak kell lennie, hogy a múltnak még a nyoma se legyen meg benne. És minél élesebb fordulatot tett ez a forradalom, annál tovább fog húzódni az az időszak, amelynek folyamán az ilyen ellentmondások egész sora még tartja magát" (LM 33, 499—500) —, ismét leszögezve a szocializmusra való átmenet „teljességével" kapcsolatos problémákat az adott fejlődésben: „Mi sem vagyunk eléggé civilizáltak ahhoz, hogy közvetlenül térjünk át a szocializmusra, bár a politikai előfeltételeink megvannak hozzá." (LM 33, 503.) A kulturális forradalmat minden korábbinál élesebben és erőteljesebben az életmód, a mindennapiság forradalma vonatkozásában hirdeti meg, előlegezve ezzel századunk egyik nagy filozófiai kérdését, kultúra és mindennapiság viszonyát: „Éppen a kultúra kérdését vetem most fel, mert ezekben a dolgokban csak azt szabad elértnek tekintenünk, ami gyökeret eresztett a kultúrában, a mindennapi életben, ami szokássá vált. Nálunk pedig, mondhatnám, ami jó van társadalmi berendezésünkben, azt nem gondoltuk végig, nem értettük meg, nem éreztük át, csak úgy sebtében ragadtuk meg, nem ellenőriztük, nem próbáltuk ki, tapasztalatilag még nem igazoltuk, nem rögzítettük stb." (LM 33, 489.)

A szocializmus „teljes" kibontakoztatása így azonosul Leninnél a szocializmusnak, a „szocialista kultúrának" a mindennapokba való bevitelével, az életmód radikális forradalmával, amely alapvetően forradalmasítja az ember termelőfunkcióit is. A mindennapiság, a mindennapi élet és gondolkodás forradalma, a szocialista kultúra megvalósítása ezért úgy jelentkezik nála, mint a „félkész" forradalom ellentmondásosságának feloldódása, a két egymástól elszakadt vonatkozás — a politikai és a gazdasági-kulturális — egyesítése. Ezt az egyesítést konkrétan az államapparátus fejlesztés tárgyában veti fel: „Melyek azok az elemek, amelyek megvannak nálunk ennek az apparátusnak a létrehozásához? . . . Először: a munkások, akiket magával ragadott a szocializmusért vívott harc. Ezek az elemek nem elég műveltek . . . Eddig még nem érték el azt a fejlettségi fokot, azt a kultúrát, amely ehhez szükséges . . . Másodszor: a tudás, a műveltség, az oktatás elemei, amelyek nálunk — a többi államhoz viszonyítva — nevetségesen kis mértékben vannak meg." A feladat tehát, fejti ki Lenin, a két elem egyesítése tanulás révén, hogy „a tudás valóban a vérünkbe menjen át, hogy teljes mértékben és igazán mindennapi életünk alkotórészévé váljon". (LM 33, 489—490.) A lenini kulturális forradalom elmélet

végszavaként tehát az fogalmazódik meg, hogy a fejlődés alapvetően új, szocialista jellege abban áll, hogy a tömegek a korábbi fejlődés főbb eredményeinek elsajátításán alapuló általános kulturáltsága válik a fejlődés forrásává, éppen ebből adódik a kapitalizmussal szembeni fölénye, az, hogy „a szocializmus gigászi erőket rejt magában, és hogy az emberiség most fejlődésének új szakaszába lépett, amely csodálatosan ragyogó lehetőségeket hoz magával". (LM 33, 501.)

2. MINDENNAPISÁG ÉS NEMBELISÉG

a) Mindennapiság termelése és a termelés mindennapisága

A lenini életműben élesen, karakterisztikusan láttuk felmerülni a mindennapiság, a tömegek kulturáltsága kérdéseit és az általános emberi fejlődéshez való viszonyuk történelmiségét. Lenin a mindennapiságot úgy tekinti, mint a társadalmi lét közvetlenségének szféráját, azon élettevékenységek színterét, amelyek mindennaposan ismétlődnek és minden emberre vonatkoznak. Lukács — aki tudatosan Lenin nyomán kezdett hozzá a mindennapiság elméletének kidolgozásához — elsődleges jellemzésében bemutatja a mindennapiság szubjektumát, mint a mindennapok *egész emberét*, aki saját mikrokozmoszában közvetlen teljességében, azaz élettevékenységei totalitásában lép fel, aki ismerője és alkotója ennek a számára intim világnak, amelyben a közvetlen viszonyok, a megszokás, a rutin és a hagyományok uralkodnak. Közvetlen egység kapcsolja össze a mindennapi életet is a mindennapi gondolkodással — a mindennapiság nem ismeri gyakorlat és elmélet dualizmusát. De éppenséggel ezért a mindennapiság nem ismer zárt, megrögződött, tartós, bevégzett objektivációkat sem, általában a kvázi-objektivációk szintjén mozog, azaz objektivációi megőrzik közvetlen — és jelesül *egy* közvetlen — szubjektivitásra való vonatkoztatottságukat, éppen ez adja a mindennapiság világa intim jellegét, közvetlen elsajátíthatóságát.

A mindennapiság problémája nem véletlenül merül fel a modern ipari társadalomban és annak leküzdése során: a mindennapiság önálló, a többi társadalmi szférától egyértelműen elkülönült és azokkal ellenségesen szembenálló szférájának konstituálódása hosszú történelmi folyamat végeredménye, a kapitalizmus végigvitt munkamegosztásának egyik legfontosabb terméke. Ismét felmerül az elidegenedés világtörténelmi genezisének problémája, nevezetesen annyiban, hogy az ember elsődleges, eredeti világa a közvetlenség, a mindennapiság teljességének világa volt, amelyet a termelő munka előbb potenciálisan, majd reálisan mindinkább transzcendált és a mindennapi élet valóságos tendenciáiból fokozatosan kibontakoztatta az azt meghaladó magasabb társadalmi szférákat — intézmények, tudomány, művészet, erkölcs —, de a társadalmi közvetítések hálója csak a kapitalizmusban gazdagodik ezek önállósulásáig, s egyúttal a mindennapiságtól való ellenséges elkülönülésig, elidegenedésig. A mindennapi élet és gondolkodás elszakadása a társadalmiság többi szférájától az ipari társadalom belső ellentmondásának, nembeliség és egyediség elidegenedésének egyik fő megjelenési módja, a dolgozó tömegek elválasztása a fejlődést jelentő magasabb szféráktól és bezárása a mindennapiság börtönébe — ez a kizsákmányolás végeredménye, végső összefoglalása.

A mindennapiság közelebbi vizsgálatánál a termeléshez való viszonyából kell kiindulnunk. A termelés, a munkafolyamat egyfelől a mindennapiság része, sőt alapvető alkotó eleme, azaz a termelés mindennapi jellegű folyamat *is*,

feltételezi az ismétlődést, a beidegződést, a megszokást, a rutin jelleget a termelő egyén mindennapos tevékenységében. Másfelől azonban a mindennapos munka szükségképp túl is lép a termelő közvetlen partikularitásán, hiszen az eszközben, a munkafolyamat technológiai modelljében stb. a nembeliség általánossága jelentkezik, tehát „a munka, ama immanens dialektika révén, amelyet a szubjektum és az objektum között életre hív, bizonyos irányokban kilendíti az embert veleszületett partikularitásából, és . . . arra kényszeríti, hogy általánosodjék, vagyis aktívan vegyen részt az emberek ama tevékenységeiben, amelyekben a társadalmak, a nemzetek, az emberiség objektíve és gyakorlatilag, az emberek tudatától függetlenül és mégis ennek érdekében — elvileg — átélhetővé és megismerhetővé szerveződnek. Így a munkának kezdettől fogva Janus-arca van." (Lukács György: „Az esztétikum sajátossága", Bp. 1965, II, 505.)

A termelés áthatja a mindennapi életet, alapjául szolgál és bennmaradva túllép rajta. Történetileg kiváltója, strukturálisan bázisa a magasabb rendű objektivációs rendszereknek, mégpedig úgy, hogy azok a mindennapiságból való termékeny kölcsönhatásból bomlanak ki; „a társadalom előrehaladása objektivációs rendszereket hoz fokozatosan létre, amelyek hangsúlyozottan függetlenek ugyan a mindennapi élettől, azonban mégis szakadatlan, egyre gazdagabbá váló kölcsönös vonatkozásban állnak vele". (Uo. I, 71.) A mindennapiság leküzdése magából a mindennapiságból indul ki, mint annak egyik belső tendenciájának erősödése, önállósulás útjára lépése, mind tökéletesebben, mivel mind közvetettebben betöltve eredeti rendeltetését. Tehát „fejlődésének magasabb rendű objektivációit az emberiség a mindennapi élet konkrét problémáinak gazdagabb és mélyebb megragadása érdekében hozta létre, hogy önállóságuk, öntörvényűségük, a mindennapi élet visszatükröződési formáiból minőségileg magasabb szintre történő emelkedésük ugyanezt a mindennapot szolgálja . . . kényszerű a szakadatlan föl-alá áramlás a hétköznapokból a tudományba meg a művészetbe és vissza, hogy ez mindhárom életszféra működésnek, előrehaladásának egyik feltétele". (Uo. I, 70.)

A szubjektum és objektum dialektikáját a társadalomban a mind távolibb és mind gazdagabb közvetítésrendszerek és mind bonyolultabb objektivációs szintek kialakulása jellemzi. De az új közvetítésrendszerekkel szemben és azok révén mindig megújul, magasabb fokon jelentkezik a közvetlenség világa is. A mindennapiság a magasabb szférák eredményeit-vívmányait szokássá, spontán elemmé redukálja, hagyománnyá rögzíti, közvetlenséggé-természetességgé változtatja. Ezért a mindennapiság közvetlensége maga is történelmi, legapróbb részleteiben is megtermelt, létrehozott közvetlenség, a nembeliség összes eredményeinek és vívmányainak közvetlenül felhasználhatóvá változtatása, szokássá egyszerűsítése, hogy a magasabb társadalmi szférákról leváljanak, s azok új feladatra felszabaduljanak. A közvetlenség-közvetítettség ezen dialektikája a történelmi mozgás lényeges mozzanata, amelyben „a közvetítések meghódított világa a közvetlenség új világává alakul át. Ez a tendencia egyrészt a valóság további meghódítása felé nyitja meg az utat. Miközben ugyanis az eddig kivívott eredmények az ember magától értetődő tulajdonává válnak, miközben az ehhez szükséges erőfeszítések a szokás stb. révén ilyen jellegű közvetlenséget kapnak . . . az összeütközések azután eddig ismeretlen összefüggések, törvényszerűségek felfedezésére ösztönöznek." (Uo. I, 78—79.)

A mindennapiság ökonómiájának, redukáló jellegének döntő szerepe van a

történelmi fejlődésben, az objektivációk felhalmozásában. A mindennapiság azonban kétarcú jelenség a magasabb társadalmi szférákhoz való viszonyában. Pozitív jelentőségét még tovább fokozza az a spontán kontroll, amelyet a mindennapiság gyakorol a „józan ész" nevében az élettől elszakadt, önnön belső mozgásuk fikcióiba bonyolódott szférák felett, s ezzel elősegíti radikális átstrukturálódásukat. Ugyanakkor azonban a nem-tudatossá redukált emberi tartalmak a jelenségvilágba süllyesztve el is vesztik objektív lényegüket, a mindennapiság magától értetődőnek, nem-történelminek tünteti fel, s ezzel rögzíti a fennállót és állandóan újjászüli annak természetessége fetisizált, hamis tudatát. Bár az egész emberi világ történelmi folyamat és bonyolult közvetítettség eredménye, „amennyiben azonban a mindennapi élet tárgyairól van szó, ezek készen állnak előttünk, és az őket létrehozó közvetítőrendszer a maga közvetlen, puszta létezésében és konkrét valóságában maradéktalanul eltűnik". (Uo. I, 37.) A mindennapi gondolkodásnak ez a „pozitivizmusa", „jelenség-filozófiája" természetes talaja az elidegenedett tudatformáknak — par excellence a vallásnak — és különösen kiélezett formáival találkozunk a mai modern ipari társadalomban, amelyben a manipuláció a mindennapiság fetisizáltságát irányítja és változtatja tudatos társadalmi dezorientálás tárgyává. A mindennapiság világát a tudomány és a művészet állandóan defetisizálja, de az, hogy tudatos kontrolljuk mennyire érvényesülhet a mindennapi élet felett, az kialakultságuk, s még inkább a társadalmi struktúra függvénye.

Ennek jegyében vetődik fel mindennapiság és nembeliség viszonya az ipari társadalomban. Csak itt történik meg végleges kiformálódásuk, de itt megy végbe ellenséges szembefordulásuk is. *Az ipari társadalomra az jellemző, hogy a termelés a végigvitt munkamegosztás és a mechanizáció rendszerében nem kiemeli a termelőt a mindennapiságból, hanem inkább visszalöki és bezárja a mindennapos mechanikus termelés és kiüresedett életmód börtönébe, elzárva őt a magasabbrendű társadalmi tevékenységektől, az önfejlődés lehetőségeitől, az emberi nem fejlődésének vívmányaitól.* Ez az „ítélet" fogalmazódik meg a munkaidő—szabadidő dualizmusában és a munkabérben egyaránt, azon törvénynek a kifejeződéseként, hogy a történelmi fejlődés csak a nagy tömegek rovására haladhat előre. Az egyediség-mindennapiság és nembeliség-össztársadalmiság ellentmondása az ipari társadalomban végképp kiéleződik, s ez a társadalmi szférák vonatkozásában azt jelenti, hogy a társadalom nagy tömegeinek élete lényegében a mindennapiság szférájára redukálódik, s a többi szférák ellenségessé, életidegenné merevednek velük és egymással szemben egyaránt. A közöttük levő termékeny kölcsönhatás leszűkül, a nagy tömegek kimüveletlensége, kulturálatlansága és az uralkodó osztályok unaloműző, fiktív-kompenzatív tevékenységei szintén az ipari társadalom „vívmányai" közé tartoznak. Innen adódik, hogy a mindennapiság a kapitalizmus önideológiájában pejoratív jelleget nyer, a tömegek és az eltömegesedés megvetésével kapcsolódik össze (Ortega y Gasset), a modern polgári elidegenedéselméletek alapjává válik (Heidegger) és többféle irányból komoly erőfeszítések történnek a polgári filozófiában a mindennapiság problémájának megragadására (Nicolai Hartmann, Henri Lefebvre stb.).

Az ipari társadalom világtörténelmi tagadása-leküzdése szükségszerűen magában foglalja a mindennapiság és a magasabb társadalmi objektivációs rendszerek gazdag kölcsönhatásának helyreállítását. is *A visszavétel mint az előtörténet során tárgyi-idegen formában létrejött gazdagság elsajátítása tehát egyúttal a magasabbrendű objektivációk eredményeinek a mindennapi életbe és gon-*

dolkodásba való beáramlását is jelenti, a mindennapiság szüntelen megtöltését-átitatását az őt transzcendáló társadalmi tevékenységek eredményeivel. Ez voltaképp a lenini kulturális forradalom, a tömegek, a mindennapiság kulturáltságának kialakulása és állandó továbbfejlődése az összemberi fejlődés mértékében. A visszavétel világtörténelmi aktusát Lukács így fogalmazza meg: „Amit az ember a külsővé válás különböző formáiban az objektív valóságnak . . . átadott és benne elsüllyesztett, s aminek gondolat- és érzelemgazdagságát köszönheti, azt itt a szubjektum visszaveszi magába, és a világot mint az ember saját világát, mint elveszíthetetlen tulajdonát éli át." (Uo. I, 551—552.)

b) A tudományok elsajátítása és az elsajátítás tudománya

A visszavétel két fő „frontját", a tudomány és a művészet elsajátítását, valamint ezeknek a mindennapiságra, az egész életmódra való forradalmasító hatását kívánjuk röviden megvizsgálni, mégpedig először a tudományra irányítva figyelmünket. A tudomány dezantropomorfizáló visszatükrözés, amely „a természetet társadalomtól független magánvalójában vizsgálja, és ez éppen a társadalmi munkamegosztásból és abból . . . következik, hogy a társadalom és a természet anyagcseréjét az utóbbi lehető legpontosabb ismeretének alapján hajtsák végre. A kultúra fejlődése a tudományban éppen a valóság dezantropomorfizáló visszatükröződését juttatta érvényre." (Uo. II, 576.) A dezantropomorfizált homogén közeg, amely a tudományok alapja, egyformán létrejön a természet- és a társadalomtudományokban, s ezért — ha az egyes tudományok figyelme a részletekre irányul is — közös alapjukon végső soron egységes tudomány és dezantropomorfizált világkép jön létre. „A közös lényeges sajátosság az, hogy mindig a valóság emberektől függetlenül létező objektivitásáról van szó; ha magát az embert teszik a biológiai vagy társadalmi-történelmi vizsgálat tárgyává, akkor is — végső soron — ilyen objektív tárgyiasságok vagy folyamatok földerítése a cél. A dezantropomorfizáló alapirányzat abban is megmutatkozik . . . hogy a tárgyak, a magában létező valóság összefüggő, végtelen-teljes jellegét akkor is a lehető leghívebben őrzi meg, ha tudatosan csak egy módszertanilag elszigetelt részét tárgyalja . . . mégiscsak egy tudomány létezik, a tárgyi világ egységes magánvalóságának minden oldalról összefutó megközelítése". (Uo. I, 164—165.)

A dezantropomorfizálás a mindennapokból úgy sarjadzik ki, mint a termelés, az eszközhasználat kötelező visszatükrözési módja, mivel „minden szerszámnak objektíve dezantropomorfizáló alapjai vannak: ha azt akarjuk, hogy az emberek hasznára legyenek, előbb jellegüket, működési lehetőségeiket stb. kell felfedezni, és ez csak úgy mehet végbe, ha az ember eltekint megszokott, mindennapi-emberi szemléletmódjától . . . itt mégis ugrás történik a tudomány igazi, dezantropomorfizáló eljárásmódja felé". (Uo. I, 165.) A közvetlen dezantropomorfizáló szemlélet még eredeti egységében mutatja a termelést és a tudományt, ez az egység azonban fokozatosan felbomlik, objektivációs rendszereik elkülönböződnek — a termelésben, az ember szervetlen teste formálásában az objektivációk felhalmozása egyedi tárgyakon keresztül történik azok konkrét mivoltában és közvetett általánosságában, a tudomány fogalomapparátusában és tételrendszerében viszont a közvetlen és elvont általánosság formájában — és a konkrét egyediséggel konfrontálódó termelés és az absztrakciókba túlságosan belevesző tudomány útjai évezredekre elválnak egymástól, kölcsönhatásuk nagyon távolivá és esetlegessé válik az ipari forradalo-

mig. Tulajdonképpen magán a termelésen belül különül el az emberiség előtörténetében a közvetlen termelés mint egyedi gyakorlat az elmélet által közvetetté emelt általános gyakorlattól, a tudománytól, amelyben az emberi fejlődés eredményei szilárdabban kristályosodnak ki. Az objektivációk struktúráját illetően „döntő az elvontság foka, a mindennapi élet közvetlen gyakorlatától való távolság . . . Az összefüggés azonban a tudomány számára többé-kevésbé távoli és bonyolultan közvetett, ellenben a munka számára . . . túlnyomóan közvetlen jellegű. Mármost minél közvetlenebbek ezek a vonatkozások . . . a cselekvés szándéka az élet valamelyik egyedi esetére irányul — és a munkánál természetszerűleg mindig ez a helyzet —, annál gyöngébb, változékonyabb, kevésbé rögzített az objektiváció . . . Ez azt jelenti, hogy a tudomány eredményei szerkezetileg sokkal szilárdabban rögződnek emberektől független képződményként, mint magának a munkának az eredményei." (Uo. I, 35.)

Így a tudomány közvetlen termelőerővé válásával nem egy idegen, egy külső elem hatol a be termelésbe, hanem pusztán a termelés korábbi belső feszültsége, meghasonlottsága oldódik fel, tulajdonképpen arról van szó, hogy a termelés fejletlenebb fokain az általános munka és az egyedi munka ellentéte külsőként mutatkozik meg, majd a fejlődéssel belsővé válik. A valódi emberi munka valójában az általános munka, csíraszerűen már ez foglaltatik minden eszközviszonyban — természeti tárgyak és folyamatok általános közvetítettsége az ember célja érdekében —, de a természettel való korai konfrontációban az ember egyrészt az egyedi szituáció törvénye alá kerül, másrészt magát is besorolja a termelési folyamat közvetlen természeti elemei közé (testi erő). Így az általános munka sem konkrét-gyakorlati, sem absztrakt-elméleti formájában nem tud kibontkozni addig, míg az ipari társadalom meg nem teremti az ember hatalmas szervetlen testét, amelynek mozgatásával az ember az általános munka útjára léphet, s egyben kivonhatja magát a közvetlen termelési folyamatból. A tudományon alapuló általános munka tehát az embert jellemző, neki adekvát munkatevékenység valódi kibontakozása az előtörténet leküzdésével, az egyedi munkáknak olyan belefoglalása az általános-konkrét munkavégzésbe, amely utóbbi az előbbiek tartalmával szemben alapjában véve közömbös marad, s lényegessé a természeti folyamatoknak tudományos alapokon való működtetése emelődik.

Az általános munka egyben azt is jelenti, hogy a tudomány a termeléssel és a termelés*ben* a mindennapiság alapvető mozzanatává válik. A termelésnek persze megőrződik a nem-mindennapi vonatkozása, s így a termeléssel egységet alkotó tudományok is, mégis a tudomány közvetlen termelőerővé válása azt jelenti, hogy a tudomány beleépül mindenki életébe. A mindennapi gondolkodás „igazán csak úgy fejlődhet tovább, csak úgy válhat az objektív valóság megismerésére alkalmassá, ha a tudomány útjára, a mindennapi gondolkodás elhagyásának útjára lép. A világtörténelmi irányvonalat tekintve ez is a helyzet." (Uo. I, 67.) Lukács a mindennapiságból a magasabb objektivációs szférákba való felemelkedést a mindennapok *egész embere* és a magasabb szférák egy vonatkozásban kiteljesedett *ember egésze* átmenetével fogalmazza meg — „mindig az ember egésze, az aki ilyen szélsőségesen specializált formában kifejezi magát, azzal a nagyon fontos dinamikus-szerkezeti megszorítással, hogy . . . egységesen mozgósított tulajdonságai bizonyos mértékig abban a csúcsban koncentrálódnak, amely a célul kitűzött objektiváció felé irányul . . . a mindennapok egész emberével ellentétben, aki, képszerű kifejezéssel élve, léte egész

felületével a valóság felé fordul" (Uo. I, 65) —, ennyiben a világtörténelmi tendenciát úgy értelmezhetjük, mint olyan termelési struktúra kibontakozását, amelyben „az egész ember magatartásmódja szükségszerűen az ember egészének magatartásmódjává nő át" (Uo. I, 66), s ugyanakkor természetesen az ember egésze az egész ember szolgálatában tevékenykedve, visszatér abba.

A tudomány, az általános társadalmiasult munka forradalma kapcsán tehát megmutatkozik, hogy új típusú kölcsönhatás fog kibontakozni a mindennapiság és a magasabb társadalmi szférák — intézmények (közélet), tudomány és művészet — között, ez utóbbiak közvetlenül megtöltik majd tartalmaikkal a mindennapiságot, a maguk módján belesorolódnak abba, anélkül, hogy elsüllyednének, feloldódnának abban. Ez a modell a termelésben már előlegeződött — ha némileg ellentmondásosan is — az előtörténet során, s *az általános társadalmiasult munkán alapuló társadalomban a mindennapiság ilyen bennmaradva-túllépése éppolyan általános szabály lesz, mint ahogy az ipari társadalomban az alapvető termelőknek a mindennapiságba való száműzése volt. A tudományok elsajátítása kötelező lesz a társadalom valamennyi tagja számára normális életviteléhez, s az egyben az elsajátítás „tudományának" általánossá válását is jelenti, azaz azt, hogy mindenki szükségképpen fog rendelkezni a magasabb rendű szférák eredményei elsajátításának képességével.*

Persze, ahogy a tudomány és művészet mindennapisága nem jelentheti önállóságuk feladását, ellenkezőleg, fejlődésük legszélesebb prespektíváját nyitja meg, úgy a művészet, tudomány behatolása a mindennapi életbe és gondolkodásba nem szünteti meg e szféra ösztönösségét, közvetlenségét. A létrehozott közvetlenség világa éppenséggel kiterjeszkedik, az emberi világ újonnan kibomló dinamikájával maga is felgyorsul, s mind gyorsabban változtat olyan területeket is nem tudatossá, amelyek korábban még az emberek tudatos ellenőrzése alatt álltak: „noha a tudomány az élet egyre nagyobb területén lesz úrrá, ez a mindennapi gondolkodást semmiképp sem szünteti meg, és nem helyettesíti a tudományos gondolkodással; ellenkezőleg, olyan területeken is reprodukálódik, ahol korábban a mindennapi élet tárgyaival stb. sokkal kevésbé közvetlen kapcsolatban állt". (Uo. I, 104.) Elemzésünk tehát arra konkludál, hogy az általános társadalmiasult munka színrelépésével az objektivációs rendszereknek nem önállósága szűnik meg, hanem izoláltságuk, kölcsönös elidegenedettségük, s ezzel szerves átmenetek alakulnak ki a mindennapiság és a magasabbrendű szférák között. Az egyének viszonya sohasem lesz és lehet közvetlen a nembeliség összes, s főleg a legújabb eredményeihez, a kérdés csak az, amelyre egy egész világtörténelmi fejlődés kell választ adjon, hogy a közvetettségükben elért vívmányok rendszere a fejlődés nyomán harmonikusan beépíthető-e a hétköznapokba.

Az az igenlő válasz, amelyet a fentiekben megfogalmaztunk, egyúttal a mindennapiság növekvő jelentőségét is tartalmazta. Az emberi kultúra vívmányainak szakadatlan elsajátítása-visszavétele a mindennapokban még nagyobb súlyt helyez a mindennapiság ökonómiájára, a humanizált emberi tartalmak rohamos növekedésével egyfelől alapvető fontosságú lesz, hogy az emberek valóban el is sajátítsák őket, másfelől, hogy az új vívmány ne torlódjék a tudatos emberi szférákban, hanem spontán elemmé redukálódjék. A mindennapiságba való bevitel egyúttal az egyetemes emberi fejlődésnek az *egyéni* szubjektumra való vonatkoztatását is jelenti e redukált formában. „A mindennapi élet spontaneitása számára magától értetődik, hogy mindent a mindenkori partikuláris énre vonatkoztatnak. A tapasztalatok, elsősorban

a munkában szerzettek, megtanítják ugyan az embereket arra, hogy az objektív valóság tőlük független törvényszerűségeit nagyon is tiszteletben tartsák; de a mindennapi élet lényegéhez tartozik, hogy az így szerzett ismereteket is újból visszavonatkoztatják a partikuláris énre. Ismét szubjektumra vonatkoztatott formában jelenik meg, hogy a világ meghódításában elért sikerek, illetve kudarcok függnek a világ törvényszerűségeinek átlátásától." (Uo. II, 723.)

A mindennapiság szubjektumra vonatkoztatottsága és spontaneitása magában rejti természetesen azt a veszélyt is, hogy a jövőben felgyülemlő hatalmas emberi gazdagság a nem-tudatos szférába szorulva fetisizálódik és elválik az embertől, mint tőle független világ. Ezért a mindennapiság ökonómiája jelentőségének felfokozódásával felfokozódik a tudomány — és a művészet — defetisizáló szerepe is, a tudomány az emberi világ általánosságát és objektivitását szegezi szembe a mindennapok szubjektivitásával és partikularitásával, a művészet pedig az emberi világnak az ember általi szüntelen teremtését ábrázolja. Amikor tehát utalunk arra, hogy a mindennapokból a tudományba való felemelkedés során „bizonyos deszubjektivizálás megy végbe" (Uo. I, 167, idézve az „Utam Marxhoz" II, 525 javított szövege alapján), azt a defetisizáló funkciót hangsúlyozzuk, ami a tudomány lényegi jellemzője. Már a munkafolyamat „objektivál és elvezet a szubjektum partikularitásától", a szubjektumok „a tárgyiasulásban levetkőzik partikularitásuk nyomait. Nyilvánvaló, hogy a munkából kibontakozó tudomány ezt a jellegzetességet még határozottabban mutatja fel." (Uo. I, 531.) De ugyanakkor a fejlődés eredményeinek a szubjektumra vonatkoztatottsága a mindennapokban korántsem csupán mint negatívum jelentkezik, ellenkezőleg, az egyik legnagyobb világtörténelmi eredményként. A mindennapiság ugyanis az a szféra, amelyben a nembeliség az *egyes* szubjektum számára, mindenki számára közvetítődik, természetes életvitelükben *elsajátítódik*, magától értetődő tulajdonukká, sajátjukká válik. Az emberi világ így a szubjektumok által abszorbeálva és a partikularitások színtörésében, az egyéniségek önálló kibontakozásában és sokféleségében mutatkozik meg. *A nembeliségnek ez a mindennapiságba való beletorkollása az elsajátítás-visszavétel világtörténelmi aktusának fő frontja és formája, a valóságos és prolongált kulturális forradalom, egyediség és nembeliség megtalált és közvetített egysége — az ipari társadalom világának valóságos és végleges leküzdése.*

c) Az esztétikum valóságos elsajátítása avagy a valóságos elsajátítás esztétikuma

A mindennapiság magában rejti és történelmileg kibontja magából az antropomorfizáló tendenciát is, amely a tudományos visszatükröződéssel ellentétes irányban . . . — de az emberi világ teljességét tekintve és a vallás zsákutcáját leszámítva egymást kölcsönösen kiegészítően — indul el. Ellentétük lényege abban áll, hogy bár „a valóság mindenfajta visszatükröződésének — általában véve — ugyanaz a tárgya, de minden olyan visszatükröződésnek, amely a munkát, a gyakorlatot szolgálja, a lehető legteljesebben ki kell küszöbölnie a szubjektivitást és így kell a magánvalóra koncentrálnia, ha nem akar kudarcot vallani; ezért alakult ki a dezantropomorfizáló tendencia . . .

Az esztétikai visszatükrözés termékeny ellentmondásossága ezzel szemben abban a törekvésben áll, hogy egyrészt valamennyi tárgyat és főként összességüket mindig az emberi szubjektivitástól elválaszthatatlan összefüggésben fogja fel . . . másrészt, hogy nemcsak lényegében, hanem közvetlen megjelenési formáiban is rögzíti és érzékelhetővé teszi a tárgyi világot, hogy tehát a jelenség és a lényeg dialektikája nemcsak általános törvényszerűségében érvényesül, hanem közvetlenségében is, ahogy az emberek előtt az életben megnyilvánul." (Uo. I, 521.) A művészetben tehát olyan sajátos objektiváció jön létre, amelyben a szubjektum nem a deszubjektiválás jegyében objektiválja magát, hanem éppen ellenkezőleg, olyan tárgyat teremt, amelyben szubjektivitása felfokozódik, az élet lényeges jegyei kifejeződésévé emelődik: „A szubjektum a külsővéválásban odaadja magát a valóságnak, feloldódik benne, és ily módon egy bensőséges, fokozott intenzitású objektivitást idéz elő" — s így lesz „Az esztétikum . . . pusztán magának az életnek felfokozott — a lényeget fokozó és a jelentős mozzanatokat kiemelő — megnyilvánulási módja." (Uo. I, 521., ill. 525.)

A művészet egy olyan konkrét érzéki világot teremt — „Egyes-egyedül a művészet az, amely — a mimézis segítségével — megalkotja a valódi világ objektivált ellenképét, s ez önmagát ‚világgá' kerekíti le" (Uo. I, 537) —, amelyben a nembeliség közvetlenül elérhetővé és átélhetővé válik. Ehhez azonban az alkotó és a művészi elsajátító szubjektumában egyaránt elvonatkoztat mindennapiságától és a fölé emel, „megsemmisíti, vagy legalábbis átformálja a puszta partikularitást, hogy olyan konkrét alakhoz lehessen eljutni, amelyben a nembeli közvetlen emberi létezésként jelenik meg". (Uo. II, 514.) A nembeliségnek ezzel a közvetlen megragadásával és átélhetőségével képes a művészet az ember és a természet „anyagcseréjét", történelmi konfliktusát egész szélességében ábrázolni, az emberi világot fejlődésében bemutatni, az egyes emberi konfliktusokat az egész emberi nemre vonatkoztatni, s ugyanakkor a nembeliség konfliktusait konkrét egyéniségeken keresztül életre kelteni. A mindennapiságnak egy olyan sajátos leküzdésével találkozunk itt, amely a mindennapi élet lényeggé emelt részletét — tipikussá általánosított figuráit — teszi közvetlenül átélhetővé, a nembeliséghez való felemelkedés, az azzal való katartikus egyesülés formájává, hogy az egyénekkel az elsajátításban újra végigharcoltassa a társadalmi alapkonfliktusokat, orientáljon és mozgósítson. A művészet ezért fejthet ki defetisizáló hatást és utalhat állandóan az egyéni és a nembeli tudat konfrontáltatásán keresztül az ember világa humanizált jellegére: „közvetlen nyilvánvalósággal állítják itt a középpontba azt, ami más területeken csak epizodikusan kerül a tudatba: hogy minden, amit az emberiség létrehoz, a természet megismerése, hasznosítása, meghódítása, az emberek egymás közti kapcsolatainak kiépítése, az ember továbbfejlesztése és humanizálása: mindez magának az embernek a terméke." (Uo. I, 534.)

A nembeliséghez való felemelkedés a művészetben közvetlen, átélés jellegű, s a tudománnyal ellentétben, ezer szállal kapcsolódik a mindennapi élet tárgyaihoz és mozgásához, s a bennmaradva-túllépés itt nem mindig radikálisteljes, mint a tudományban. Ezért a művészet sokkal később és lassabban kezd differenciálódni a mindennapi élettől, sőt, mint látni fogjuk, visszavétele a mindennapi élet által is lényegesen másképp néz ki, mint a tudományban. A művészet genezisében a mindennapi élettel két erős szálon kapcsolódik össze, egyfelől a valláson, másfelől a munkán keresztül. A művészetnek a vallással

való eredeti egységére — két egyaránt antropomorfizáló visszatükröződésről van szó, amelyekben azonban ellentétes, fetisizáló-defetisizáló tendenciák feszülnek — és a vallás elleni szabadságharcának történetére itt nem térhetünk ki. A művészet és a munkatevékenység kapcsolata viszont éppenséggel vizsgálatunk középpontjában áll, s egy jól ismert folyamatot tár elénk az esztétikum keletkezése szemszögéből. A prekapitalista társadalmakban a kézművesség és a művészet évezredes szoros, elválaszthatatlan kapcsolatának alapja a konkrét egyedi teljesség megtermelése. A világ korlátozott mértékű alkotása így válik a világ korlátozott formájú visszatükrözése, az ember saját műveként való megjelenése bázisává, hiszen a tárgyhoz való viszony még közvetlen, az emberi egyéniség összes vonásainak mozgósítását követeli meg, bár nem, vagy alig-alig emelkedik túl a mindennapi munkatevékenységen. A kézműves emberi tárgyat alkot és saját személyiségét emeli tárgyi rangra benne, mégpedig úgy, hogy e tárgy egyedi jellegének és sajátos megformáltságának döntő jelentősége van. Ilyen egyedi tárgyak termelése — amelyek mind-mind a quasi-művészet rangjára emelődnek, alkotójuk személyiségét hordozzák, s quasi-művészetként sajátítódnak is el — a kézműves mindennapjaihoz tartozik, akárcsak a tárgyak használata a társadalom többi tagjainál, s csak kivételes történelmi esetekben tör ki a mindennapiságból önálló művészetként (antikvitás, reneszánsz).

A kézműves munkában mindennapiság és művészet korai, naiv, még nem a kifejlettségen keresztül közvetített egysége azonban már sejteti, hogy az ember a szépség törvényei szerint is alkot, s ahhoz, hogy a saját adekvát világát alkossa meg általában, kell hogy a szépség törvénye szerint *is* alkosson. De az esztétikumnak a mindennapi élet egy aspektusából önálló objektivációvá változásához és saját világának kialakításához egy „világtörténelem munkája" szükséges, alanyának és tárgyának történelmi kifejlődése, a műalkotások világa és a művészi elsajátítás — a differenciált emberi érzékek stb. — kiképződése, „egynemű közegének" megszerveződése. Mégpedig ez a történelmi út nem nyílegyenes és töretlen, az esztétikum kialakulása is bejárja a maga Odüsszeiáját, s akárcsak a társadalom más területei, az elidegenedés vágányán halad a naiv közvetlen egység útján, a kiképződés és a többi szféráktól való ellenséges elkülönülés útján. A kapitalizmus végigvitt munkamegosztása — az ellentmondásos haladás ezen modellje szerint — a művészet szülője és megnyomorítója. Szülője, mert először hozza létre valójában társadalmi méretekben az önálló művészetet annak öntörvényűségében, ugyanakkor megnyomorítója, mert a kapitalizmus szélsőségesen „művészetellenes" (Marx), a művészetet is aláveti a profit törvényének, azaz a művészt piacra termelő hivatásos művésszé torzítja, s a művészetet a munkamegosztás egy önálló, a többiektől elzárt ágává nyilvánítja és ezzel a minden emberben rejlő művészt elnémítja, a művészi elsajátítást fiktív, nem-adekvát átélésekké alacsonyítja.

A tőkés-ipari társadalomban a homo oeconomicus szab törvényt. A termelésben, annak nagyipari formáiban az alkotás egyedi teljességének helyére részműveletek közömbös egymásutánisága lép, s ebben a kezdetleges társadalmiasulásban a termék elveszti naiv esztétikumát, kapcsolatát alkotója személyiségének egészével, mint annak kifejeződése. Ugyanígy felbomlik az egész emberi környezet naiv esztétikuma, természet és ember közvetlenül átélhető egysége. Az ipari társadalom radikálisan átalakítja az emberi környezetet, s „hatalmát" a természettel szemben annak megrongálásában, a bioszféra megkárosításában, természetes egyensúlyának felborításában

mutatja meg. De kiűzi a szépség még alig-alig megtalált világát az ember közvetlen mesterséges környezetéből is, az ipari nagyváros „levegője" káros az esztétikum kibontakozása szempontjából is, egészében és részleteiben egyaránt, a város struktúrájától kezdve az elszemélytelenített tömegtermékké változtatott emberi lakóhelyig. A szépség törvénye az ipari társadalom minden szegletében és élete minden vonatkozásában kiszorul az emberi alkotásból, vagy létrejőve a visszájára fordul — s ez nem egyéb, mint annak jelentkezése, hogy az ember nem érzi és nem is érezheti magáénak saját világát, nem érezheti magát e világ alkotójának, hiszen e világ vele szembenálló ellenséges világ.

Így az ipari társadalom emberének bezártsága a mindennapokba a művészet kapcsán is konkrétan megfogalmazódik, mint a környezet esztétikumának eltűnése. A közvetlen termelő életvitele, beépülése az elszemélytelenített, mechanikus munka rendszerébe nemhogy nem ad impulzust a művészi elsajátításhoz, még közvetlen környezete quasi-művészi megformálásához sem, hanem fizikai-idegi elhasználtságával, szabadidejének elrablásával, ill. manipulálásával egyenesen elzárja a tulajdonképpeni művészet megértésétől és művelésétől. A „magas" művészet maga is céhekbe csontosodik, elérhetetlen világgá merevedik, s így a társadalom tagjainak többsége szükségszerűen sodródik az üres és olcsó szórakozás, a kompenzációs formák, a fiktív katarzisok felé. A művészetnek ezeket az elefántcsonttornyait éppúgy az ipari társadalom termelte ki, mint a giccs, az álművészet világtörténelmi karrierjét, s mindkettő annak közös kifejeződése, hogy *az ipari társadalomban a művészet ellentmondásos formában jön létre, elidegenedett formában önállósul, s így társadalmi folyamatként mint a nem-adekvát, nem valóságosan kibontakozott esztétikum fiktív, nem-valóságos elsajátítása jellemezhető.*

Az ipari társadalom leküzdése során jönnek létre annak feltételei, hogy az ember ne csak a tudomány, hanem egyben a művészet mértéke szerint éljen és alkosson. Az egyén rovására folytatott fejlődés véget ér, s éppenséggel az egyéniség, a szubjektív gazdagság kimunkálása válik a fejlődés minden eddiginél gazdagabb forrásává. Ahogy már a tudomány kapcsán felvázoltuk az új típusú kölcsönhatást a mindennapiság és a magasabb társadalmi szférák között, a művészet is közös törvényként ismeri meg majd a mindenki művész — Marxnak ezt a gondolatát a „Német ideológiá"-ban oly sokszor minősítették alaptalanul illúziónak, utópiának — és az önálló művészet felvirágzása ellentétes és egymást kiegészítő mozzanatait. Az esztétikum-, a szépségellenes világ lerombolásával az ember megteremti és uralja saját világát a tudomány törvénye szerint, s úgy alkotja meg, hogy magának tudhassa, általa teremtettnek élhesse át a szépség törvénye szerint. Életének teljességében, egyéniségének kiteljesedésében a mindennaposan átélt, az esztétikummal telített környezet szolgáltatja a motivációt munkájához, életének megtervezésének, egész életmódjának harmonizálásához. E funkció révén döntő jelentőségű a művészetnek a maga helyére állítása a társadalom életében, ami feltételezi a mindennapok művészete és az önálló művészetek találkozását, kölcsönös átmeneteit és megtermékenyítését, ami már az életmód általános problémája felé vezet bennünket. Amit a művészi elsajátítás kapcsán kontúrszerűen fel akartunk vázolni, az csak annyi volt, hogy *az általános társadalmiasult munka világában az esztétikum valóságos elsajátítása mint a művészet megalkotása és a mindennapokba való bevitele feltételezi a valóságos elsajátítás esztétikumát, azaz az adott folyamat művészi szintre emelését, a nembeliség és egyediség*

egységének a konkrét érzéki általánosság jegyében való reprodukálását és viszont, az egész emberi világ visszavétele-elsajátítása csak a valóságos művészet kiképzésével együtt lehetséges.

d) Mindennapiság és nembeliség az erkölcsi elsajátításban

A mindennapi élet és a magasabb rendű társadalmi szférák viszonyát tárgyalva eddig csak jeleztük a társadalmi berendezkedés, az intézményszint átalakulásának problémáját, amely az általános társadalmiasult munka forradalmával kapcsolatos változásoknak egyik központi mozzanata. Világos, hogy itt a kommunista társadalomról, annak berendezkedéséről és intézményeiről van szó, ezt az egyértelmű kapcsolatot a tudományos-technikai forradalom és kommunizmus között már az első részben tisztáztuk. A kommunista társadalom tárgyalása azonban messze túlmegy vizsgálatunk keretein, és a túllépés irányait Marx és Lenin hivatkozott idézetei ki is jelölik. Lukács maga is — miközben tudatosan félreteszi az intézmények kérdését — egyértelműen jelzi az érintkezési pontokat, s közvetlenül megfogalmazza, hogy a többi szférára vonatkozó kutatásaiban Leninnek a társadalmiság struktúrájára vonatkozó elemzéseitől kapta az indíttatást. Nevezetesen Lukács Lenin munkásságát — jelesül „Mi a teendő?" c. munkáját — úgy értelmezi, mint a mindennapiságban spontánul érvényesülő társadalmi mozgás tudatossá tételére, a tudománynak — a marxizmusnak — a munkások mindennapi életébe és ösztönös mozgalmába „kívülről" való bevitelére, s ez által a munkásosztály mozgalmának a mindennapiság spontaneitása fölé emelésére, tudatos társadalmi objektivációik-intézményeik — a párt és szervezetei — megszervezésére irányuló törekvést, azaz a munkásosztálynak magánvaló osztályból (mindennapiság) magáértvaló osztállyá (tudatos társadalmi megszervezettség-intézményültség) változtatását. (Lásd Uo. I, 66—67.) Ez a lenini törekvés a mozgalom szervezeteinek és öntudatának megszervezésére szintén a bennmaradva-túllépés fentiekből ismert modelljét mutatja ezúttal mindennapiság és a társadalmi intézmények viszonyában, ami jól kiemeli az összes magasabb rendű társadalmi szférák mindennapisággal való kapcsolatának közös lényegét. A lenini életműben a politikai forradalom és a kulturális forradalom hasonló elméleti problémát jelentett, az egyén kiemelését a mindennapiságból azt megőrizve és annak érdekében; csakhogy a politikai forradalom esetében az emberek intézményesült formáinak, a kulturális forradalom esetében pedig a felhalmozott tudás és művészet elsajátításáról-visszavételéről van szó. A társadalmiság kommunista modelljét illetően tehát elégedjünk meg annyival, hogy ez egy olyan berendezkedés, amelynek alapelve egyén és közösség egysége mint a „szabadon társult termelők" társadalma, amely maga is együtt fejlődik a termelés dinamikájával és ezért intézményeiben — ismét csak Marxszal fogalmazva — „az előrehaladás válik a berendezkedés elvévé".

Az egyéniség és nembeliség viszonyában most az erkölcsre kell figyelmet fordítanunk, amely „az emberi gyakorlatnak éppen a szubjektív oldalát szabályozza", s amelyben — sajátos formában — éppúgy felleljük az előbbitől az utóbbihoz való felemelkedés mozgását: „A morális szándék mint olyan, egyrészt általánosulásra törekszik . . . és mivel a szubjektum közvetlen partikularitásán való túlhaladás irányának mégiscsak a szándék, a szubjektivitás körén belül kell maradnia, nyilvánvaló, hogy ennek az intenciónak többékevésbé világosan az emberi szándékok közös vonásait, a nembelit kell célba

vennie. Másrészt e szféra lényeges mozzanata, csomópontja, a morális döntés mégis megszüntethetetlenül az egyes ember személyiségében gyökerezik. A morálisan cselekvő szubjektumban meglevő partikuláris egyedinek és nembeli általánosnak ez a soha teljesen meg nem szüntethető ellentétessége az etika egyik alapvető problémája." (Uo. I, 532—533.) Az erkölcs területén a szubjektum —objektum, egyéniség—nembeliség viszonyának sajátossága az, hogy a szubjektivitás, az egyén nembeliségéhez való felemelkedése során nem történik „deszubjektivizálás", éppen ellenkezőleg, a szubjektivitás megőrződik, sőt még intenzívebbé válik, kiteljesedik. Az erkölcs az emberi életnek az a területe, ahol maga a szubjektivitás telik meg a nembeliséggel és itatódik át vele, az erkölcsileg pozitíve cselekvő szubjektum ugyanis a nembeliséghez éppen felfokozott szubjektivitása-egyénisége révén emelkedik fel, s nem valami külső objektivitáshoz-objektivációhoz kapcsolódva. Ebből következik azonban, hogy az erkölcs nem önálló tevékenység, nem alkot és nem is alkothat önálló objektivációkat, de minden lényeges élettevékenységnek elengedhetetlen fontosságú aspektusa, egyéniség-mindennapiság és nembeliség-társadalmiság kölcsönhatásának szubjektív feltétele és megnyilvánulása.

Lukács az etikában „a szubjektivitás megszüntetésének ezt a különös fajtáját" ábrázolja, „amelyben ez — éppen mint szubjektivitás — magasabb szintre emelkedik", azaz „már itt sem arról van szó, hogy a szubjektivitás megszüntetve őrződik meg az objektivitásban, mint a munka és a tudomány esetében, hanem arról, hogy a partikuláris egyediség, a nembelihez közeledve, általánosítást hajt végre és tapasztal önmagán, éspedig olyat, amely ugyan részben lehántja vagy legalábbis semlegesíti pusztán partikuláris vonásait, de anélkül, hogy ezzel egyénisége valódi sajátosságát megsemmisítené, sőt, ellenkezőleg, azért teszi ezt, hogy egyénisége lényegét erősítse, intenzívebbé tegye", tehát az erkölcs a szubjektivitás megőrzésével egyfelől elhatárolódik a tudománytól és a termeléstől, másfelől azonban ennek sajátos miként-jében a művészetektől, mivel az erkölcs nem alkot saját objektivációkat, a művészet pedig megteremti a saját világát. Az erkölcs „szerkezetileg a szubjektivitásra összpontosul, mert még ha a szubjektum cselekedete következményeiért felelősnek érzi is magát, ez az aktus egészen világosan magába foglalja az objektív tényállásnak . . . az etikai szubjektumba való visszavételét. De ez a visszavétel teljességgel érintetlenül hagyja az objektív világot." (Uo. I, 533.)

Radikálisan különbözik az erkölcs szubjektivitása a mindennapok szubjektív világától is, az utóbbiban ugyanis az egyén önmagára vonatkoztatja a nembeliséget és ezzel spontán közvetlenségében érzi magáénak, míg az előbbiben az egyén magát vonatkoztatja a nembeliségre és ebben a közvetítettségben és tudatos viszonyban tapasztalja magán a nembeliséggel való azonosságot. A nembeliséghez való felemelkedés erkölcsi vonatkozásait konkretizálja Lenin társadalmilag-történelmileg, amikor rámutat arra, hogy korunk erkölcsének lényege a kommunizmus építésében való részvétel: „A kommunista erkölcs — az az erkölcs . . . ami elsősegíti a régi kizsákmányoló társadalom elpusztítását és valamennyi dolgozó egyesülését a kommunisták új társadalmát megteremtő proletariátus körül." (LM 31, 296.) *A kommunizmus kibontakozása során tehát az alapvető társadalmi tevékenységek szükségszerű velejárója, elengedhetetlen feltétele az egyéni partikularitás tudatos nembelivé való felfokozása, vagyis a nembeliség erkölcsi elsajátítása.* Ebben az erkölcsi elsajátításban — amely közös aspektusa valamennyi fontosabb társadalmi tevékenységnek

— összegeződnek tehát a szubjektivitás szintjén az elsajátítás-visszavétel világtörténelmi aktusának összes, a fentiekben megtárgyalt törvényszerűségei. Ezért fogalmaztuk meg mindennapiság és nembeliség viszonyában az erkölcsi elsajátítás kérdését végszóként, amely egyúttal továbbvezet bennünket a mindennapiság szerkezetének mint az emberek életmódjának problémáihoz.

3. AZ ÉLETMÓD FORRADALMA

a) Az életmód elsajátítása mint művelődés

Az általános társadalmiasult munka kialakulását mint a munkamód forradalmát jellemeztük és az egész társadalmiságra való kihatását vizsgálva eljutottunk az életmód forradalmának mint az ember társadalmi életfolyamatai teljes átalakulásának kérdéséhez. *Az életmód az egyén rendszeres társadalmi kiképződésének, funkcionálásának és reprodukciójának miléntje, mindennapi életének szerkezete és általános jellege.* Ahogy a munkamód a szubjektív és objektív vonatkozások egysége-egyesülése, úgy az életmód is az élettevékenységek és az életfeltételek dinamikus kölcsönhatása és egysége. Az életfeltételek alkotják az egyén reprodukciójának emberi-tárgyi feltételeit és körülményeit, az emberi makro- és mikrooikumenét. Makrooikumenén az egész emberi-tárgyi környezetet érjük, amely közvetve-közvetlenül döntő hatással van valamennyi ember társadalmi-természeti fejlődésére, s amelynek szerves része saját mikrooikumenéja, nem csupán a közvetlen lakóhely értelmében, hanem az összes életfunkció teljességében, azaz a lakóegység az Unité d'Habitation Corbusier-féle értelmezésében. Az élettevékenységek az ember alapvető társadalmi életmegnyilvánulásai, amelyek a munkamód függvényében és az életfeltételek alapján bontakoznak ki. Elsősorban a *munkatevékenységről* van szó mint a nembeliség közvetlen termeléséről és az egyén bővített újratermeléséről, másodjára a *művelődésről*, amely önálló tevékenységként csak a történelmi fejlődés bizonyos fokain lép fel a mindennapi életben, s éppen az általános társadalmiasult munka nyomán válik általánossá, harmadjára az ember idegi-fizikai *reprodukciós tevékenységéről* mint a nembeliségnek az egyénen át közvetített, lényege szerint csupán egyszerű újratermeléséről, az alvás, pihenés, táplálkozás, tisztálkodás stb. folyamatairól egészen az idegi újratermelést megtestesítő szórakozásig. Ez a három alapvető élettevékenység számos ponton érintkezik és átmegy egymásba, ilyen a reprodukciós tevékenységek és a munkatevékenység kapcsolata a mindennapi életben teljességgel belülmaradó munkában, mint a közvetlen életfeltételek fenntartására irányuló munkatevékenységben (háztartás), valamint munka és művelődés, művelődés és szórakozás stb. potenciális egysége és átmenetei.

Az élettevékenységek konkrét miléntje és kölcsönhatásaik-átmeneteik rendszere valamint időbeli struktúrája — meghatározott életfeltételek bázisán — egy sajátos *életformát* alakít ki, amely egy-egy társadalmi réteg vagy csoport összes tagjainak általános életvitelét, tevékenységformáját, időbeosztását stb., egyszóval azok életmegnyilvánulásainak totalitását jellemzi. Az életforma tehát a szellemi és fizikai energiák kibontakoztatásának miléntje, az adott csoportra jellemző egyéni szükségletek struktúrája és dinamikája. Az életforma az életmód szubjektív oldala, az élettevékenységek rendszeres és társadalmilag különös megnyilvánulása, amelyből az *életstílusoknak* — mint az

egyénre leginkább jellemző tevékenységstruktúráknak — széles diapazonja bontakozik ki. Az életstílus jellegét az adja meg, hogy az adott életforma keretein belül a három alapvető élettevékenység milyen arányban vesz részt az egyén életvitelében.

Az életfeltételek jellemzésében az ipari társadalom esetében vissza kell utalnunk a deesztétizálódás folyamatára, amelynek kapcsán már jellemeztük az emberi makrooikumené elembertelenedését, szennyeződését, az egész bioszféra megkárosítását az ipari fejlődés ellentmondásossága következtében, a nagyvárosi-iparvárosi életfeltételek káros hatását stb. Ezt összefoglalólag most az *emberi tér* elvonásaként és elembertelenedéseként jellemezhetjük, mint ahogy az élettevékenységek vonatkozásában a klasszikus ipari társadalomban láttuk már a kizsákmányolás következményeként az *emberi idő* elvonását és elembertelenedését is. A klasszikus ipari társadalom életformája tehát röviden úgy jellemezhető, hogy a munkatevékenység jellege egyfelől nem vagy csak alig kívánja meg a termelő bővített újratermelését, ezért a művelődés kiiktatódik az általános élettevékenységek sorából, vagy még inkább nem lép be mint olyan, másfelől a munkatevékenység mechanikus jellege és hosszú időtartama miatt a rendelkezésre álló idő radikálisan lecsökken, a reprodukciós tevékenységekre, mégpedig azoknak elemi formáira korlátozódik. Az ipari társadalombeli termelő egyén életformáját tehát a munkatevékenység és az egyéni elemi reprodukciós tevékenységek éles polarizáltsága, durva kontrasztja jellemzi (munkaidő—szabadidő ismert dualizmusa). A modern ipari társadalomban a szabadidő fokozatos kiterjeszkedésével a reprodukciós tevékenységeknek mindinkább módjuk van a kiteljesedésre, s ezért az egyik póluson megtörténik a túllépés az ipari társadalom szűkebb korlátain, de a munkafolyamat jellege miatt még nagyobb hangsúly esik a szórakozásra mint kompenzációs tevékenységre, amelytől nem vezet út a művelődéshez. Ezzel az életforma egyensúlya — amely az életfenntartás kényszere formájában a korábbi fokon primitíve biztosítva volt — felborul, a mindennapiság struktúrájában hiátus keletkezik, hiszen a munkatevékenység nem ad impulzust a szabadidő értelmes eltöltésére, a művelődésre mint önfejlesztésre és az értelmes szórakozásra, ellenkezőleg a társadalom manipulatív apparátusa az emberi fiktív tevékenységek felé irányítja, ill. valódi tevékenységeit csak elidegenült formában teszi elérhetővé.

A modern ipari társadalomban az egyén valójában csak a termelésben igazán aktív, a termelés utáni mindennapiságban a tömegfogyasztás rabja, az elszemélytelenített tömegkultúra passzív fogyasztója. A modern ipari társadalom mint „fogyasztói társadalom" ezért nem valóságos túllépés az emberi tér és idő fent említett zártságán és korlátozottságán, hiszen az egyént érdektelen és értelmetlen munkája akkor is visszalöki és bezárja a mindennapiságba, ha fiktíve tekintélyes rendelkezésre álló ideje van. Legfeljebb a szabadidőtől való megfosztottságot a szabadidőben való elidegenedés, mint a társadalmiság horizontjából kiszorult, mellékessé degradálódott művelődés és eltömegesített, konvencionális egyéni ízlés, aktivitás és alkotás nélküli szórakozás váltja fel egy konformista életforma szükségszerű elemeként. Ha a munka nem válik saját szükségletté és érdekké, alkotássá mint alapvető életmegnyilvánulássá, ha nem nyit teret az önmegvalósításra a többi társadalmi élettevékenységekben, akkor az életforma a társadalmiságba beágyazott *egyéni* életvitel helyett *magánéletként* magára zárul az atomizált társadalom valamennyi tagjánál, s az emberek mikrooikumenéja, akárcsak élettevékenységei, privatizálódnak. A modern ipari társadalomnak éppenséggel az az igénye, hogy

az egyén bezáródjék mindennapi életébe, magánéletének magánzárkájába és annak fetisizált világában éljen, amelynek hamis tudata a fogyasztói társadalmat az embernek mint fogyasztónak folytonos kielégülésében, azaz talmi ragyogásában mutatja meg és megakadályozza kitörését abból.

Konformista egyének tömegtermelése azonban nemcsak a modern ipari társadalom alapjaként, hanem egyben a tőkés termelés önmaga által maga elé emelt — Marx által említett — korlátjaként is jelentkezik: a konformista magánemberek világa éles ellentétben áll a termelésnek nonkonformista termelőkre való igényével. A tőkés termelés újabb szakaszát — a tudományos-technikai forradalom nyitányaként és tőkés torzszülöttjeként — a más nevében és érdekében végzett termelés permanenciájának és aktivitásának, az egyén maga nevében végzett tevékenységének, azaz öntevékenységének statikusságával, passzivitásával és személyiségének elszürkülésével való leküzdhetetlen ellentmondása jellemzi. Már hatékony az a tendencia, amely a modern polgárt a termelésben a tudomány széles körű alkalmazására, a termelés állandó továbbfejlesztésére kötelezi, s ezen keresztül önmaga sokoldalú fejlesztésére, kiteljesedésére kényszeríti, munkáját a társadalmiasulás soha nem látott szintjére emeli, ugyanakkor szabadidejét a kompenzatív mozgások, a termeléstől való elfordulás és megszabadulás útjaira vezeti és nem annak szerves folytatásaként, az önmegvalósítás egyéb formájaként tételezi, szabadideje az elmagányosodás jegyében telik, ahogy egész életében a mások ellen és nem a mások révén való kiteljesedést-érvényesülést keresi, amelyből társadalmi közömbösség és depolitizáltság, azaz a legkonzervatívabb politikai erőknek való alávetettség fakad. Így mutatkozik meg a modern ipari társadalom életmódja a maga válságában — amelyet elsősorban a mai amerikai társadalomban vehetünk konkréten szemügyre —, amelyből nyilvánvalóan kitűnik a tőkés-ipari társadalom történelmi korlátozottsága és leküzdésének szükségszerűsége.

Az általános társadalmiasult munka kialakulása — mint az ipari társadalom világtörténelmi leküzdése — szükségszerűen magával vonja az összes alapvető emberi élettevékenység átalakulását, valamint az életfeltételek radikális megváltoztatását, azaz az életmód forradalmát. A fejlődés fő vonala kétségtelenül a munkatevékenység forradalmi átalakulása, de ezzel párhuzamosan végbe kell mennie a művelődés és a reprodukciós tevékenység újjáalakulásának is. A tudomány közvetlen termelőerővé válása — mint tudjuk — nemcsak a rendelkezésre álló idő terét bontakoztatja ki az egyének előtt, hanem általános társadalmi szükségszerűséggé emeli a *művelődést*, a permanens önfejlesztést, s ezzel először jelenik meg össztársadalmi méretekben a nembeliség közvetlen újratermelésének ez a komplex, a tudományok és a művészetek felé vezető, a termeléshez kapcsolódó, de annak belső szükségszerűségével szemben az egyéni mozgás szabadságát és kötetlenségét megtestesítő folyamata. Csak a művelődésnek mint önálló élettevékenységnek kiteljesedésével, s a másik két alapvető élettevékenységhez való harmonikus kapcsolódásával válhat az ember fejlődése — ahogy Marx említi — valóban öncéllá. Az emberi alkotó önmegvalósítás ezzel kettős teret nyer: a termelésben és az azzal közvetlen összefüggő területeken az ember a szükségszerűség birodalmában tevékenykedik mind a természeti összefüggések konfrontálásában, mind pedig a munka társadalmi szervezetében, ezzel teremti meg azt az objektivációs szintet, anyagi javak stb. tömegét, amelyen a társadalom összes életfolyamatai nyugszanak. E szférában azonban nemcsak termékeket, hanem ren-

delkezésre álló időt is termel, hogy kibontakoztasson egy olyan szférát, amelyben a termelés közvetlen igényeitől és a termelési-társadalmi kollektíva szabályozottságától mentesen, az önmegvalósítás egyéni útját keresheti, szabadon megtöltheti magát a nembeliség tartalmával, mozoghat a magasabb objektivációs szférákban — tudomány, művészet, intézmények —, hogy közvetve-közvetlenül visszavigye gazdagabbá vált szubjektivitását a termelésbe. Minél inkább a legkülönfélébb egyéni elképzelések szabad terévé válik a művelődés — aminek nem mond ellent, ha a társadalom intézményeket hoz létre e tetszőleges mozgások támogatására, a tudományos vagy művészi önképzés segítésére —, annál inkább felgyorsul az emberi fejlődés és annál tartalmasabbá válik mélységében és szélességében.

A történelem az előtörténet során mindössze egy — bár igen korlátozott és ellentmondásos — példát nyújtott az emberi gazdagságnak ilyen kibontakozására, a művelődésnek, mint kedvtelésnek, öncélnak mindennapivá válására, a klasszikus görög antikvitás példáját. Amint Szalai Sándor rámutat, a görög szkholé kifejezés — amelyből az iskola szó származik — eredetileg semmi mást sem jelentett, mint szabadidőt, nevezetesen művelődésre és társas együttlétre fordított időt. A szkholé tehát nem unalmas semmittevés vagy fiktív elfoglaltság — ahogy általában az uralkodó osztályok időtöltése, hiszen dúskáltak a „szabadidőben" —, hanem éppen ellenkezőleg, mint Arisztotelész „Politiká"-jában kifejti, az ember kiművelése társas együttlét révén, mint öncél. A klasszikus görögség uralkodó osztályának életmódja ennyiben az önképzés dinamikájával, tudományok és művészetek „mindennapiságával", a művelődés szabadon vállalt és kedvtelésként űzött tevékenységével, társas formáival, az egyéniség kibontakoztatásának igényével, a művelődés és szórakozás egységével és a reprodukciós folyamatok humanizálására való tudatos törekvéssel (a testi és szellemi fejlődés egysége, sport, táplálkozás kultúrája stb.) nagyon távolról, de felvillant valamit a jövő emberének életmódjából. Akkor is, ha az antik életmód korlátai nagyon szembeszökőek, a munkatevékenységnek egy másik osztályra hárítása nem egyszerűen a fenti folyamat össztársadalmi érvényesülését tette lehetetlenné, nemcsak térbeli és időbeli korlátot szabott a fenti „harmonikus" életmódnak, hanem fennállásában is korlátozta belső összhangját azzal, hogy a munkatevékenységnek fokozatos kizárásával a művelődés folyamatai önmagukra zárultak és tartalmukat vesztették. A görög társadalom virágkorában az antik közösségi embertől a munka már elidegenült, és mint a szabad tevékenység ellentéte, az attól való megfosztottság fogalmazódik meg (aszkholé, latinul negotium-nec + otium — az utóbbiból lett a kereskedés kifejezése, mint azon foglalatosságé, ahol az ember megkeresni kényszerül az anyagiakat szabadidejéhez).

Az általános társadalmiasult munka kialakulása tehát legfontosabb következményeként feltételezi a művelődés önálló életszférájának kibontakozását. A művelődés ily módon — míg az előtörténet során az élettevékenységek peremén foglalt helyet, s csak a munkamegosztás szigorú rendszerében emelődhetett az egyének egy csoportja fő és egyben kizárólagos tevékenységévé — az egyén jellegzetes tevékenységévé válik, hiszen magánál a termelésnél szabadabb és differenciáltabb. Történelmisége szembeszökő, nemcsak retrospektíve, hanem prospektíve is, mint a rendelkezésre álló idő fő „fogyasztójáé". A munka mint elsődleges élettevékenység történelmisége és állandó átstrukturálódása ugyancsak nyilvánvaló, de sokkal kevésbé szokott a történelmi jelleg az evidencia erejével hatni a harmadik alapvető élettevékenységet, a reprodukciós folya-

matokat illetően. Pedig már a görög példa is mutatja, hogy még magának az emberi fizikumnak mindennapos újratermelése is társadalmi-természeti folyamat. A táplálkozás, tisztálkodás stb. folyamatai szintén a humanizáció előrehaladásának jegyét viselik magukon — ha ez az előtörténetben nem is lineáris —, a sport ugyancsak történelmileg bontakozik ki, mint az ember fizikai energiáinak szabad, öncélú kibontakoztatása, szellemi energiával való harmonizálása stb. stb. A rendelkezésre álló idő növelésével és a munkafolyamat fizikai nyűgétől való megszabadulással — az ember a termelési folyamat *mellé* lép — a reprodukciós folyamatok az aktívabb formák felé tolódnak el, ahogy a szórakozás mint idegi újratermelés is közelebb kerül a művelődéshez, annak a mindennapiságon teljességgel bennmaradó formájaként jelentkezik. Akárcsak a mindennapiságba teljesen bezárt munka — a háztartás —, amelynek radikális csökkentése ugyan feltétele a rendelkezésre álló idő radikális növelésének, mégis a változás nem egyszerűen időbeli, hanem egyben tartalmi is. Nevezetesen e folyamatoknak a társadalmi termelésbe való emelése egyfelől tehermentesíti a mindennapi életet, ugyanakkor nem lehet egyéb alapnál, amelyen az egyéni mikrooikumené szabad formálása kibontakozhat. A lakótér formálása ugyanis az önkibontakoztatás primér tere az egyén számára (lakásrendezés, kertművelés stb., amelyet a mai szociológiai irodalom fél-szabadidőként — semiloisir — tart számon), amelyben mindennapi életének tárgyait, szubjektivitásához közvetlenül kapcsolódó quasi-objektivációit, vagyis saját intim világát teremti. Egyéniségének ez a közvetlen tárgyi tükörképe korlátozottságában is magában rejti a magasabb objektivációk, mindenekelőtt a művészet csíráit, s azok felé továbbvezet. Az egyén érzelmi élete, közvetlen társas viszonyai szempontjából a mikrooikumené szabad alakításának, a fél-szabadidő jellegű tevékenységeknek a jelentősége egyenesen felmérhetetlen, s mindenképpen az is marad, akkor is, ha nem is előrelátható, hogy a jövő a családi élet, a gyermeknevelés, a barátság stb. milyen formáit és quasi- vagy valódi intézményeit fogja kibontakoztatni. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy az elsajátításnak ezek az elemi, a mindennapi életbe ágyazott formái az elsajátítás valamennyi magasabbrendű szintjei és formái szükséges, de nem elégséges feltételeül szolgálnak majd.

Az életmód forradalma tehát egyfelől az élettevékenységek jellegének, kölcsönviszonyának és kölcsönös átmeneteinek átalakulásaként, másfelől az időstruktúra olyan változásaként jellemezhető, amelyben a konzervatív, pusztán a fenntartást szolgáló folyamatokról a dinamikus, a fejlesztést szolgáló folyamatok felé tolódik el e tevékenységek rendszere. Ezeket az életforma szintjén perspektivikusan kibontakozó változásokat az életfeltételek hasonló arányú forradalmasodásának kell megalapoznia. Ahhoz azonban, hogy ezeket akár jelezzük is, utalnunk kell két fő tendenciára, amelyek már az életforma vizsgálatánál megmutatkoztak, a *társadalmiasulás* és a *tudatosulás* tendenciáira. Olyan társadalomberendezkedés esetén, ahol a szabadidő nem mások rovására felszabaduló idő, ott a magasabb objektivációkhoz való felemelkedés mint az élettevékenységek egy-egy mozzanata maga sem lehet privatizálás jellegű. Egyszóval a társadalmiasulás szükségképp nemcsak a termelés folyamatában, hanem az összes életfolyamatokban lezajlik, s az egyének számára a „társaság szükséglete" (Marx), a közösen végzett tevékenység a rendelkezésre álló időben is, alapvető szükségletté válik. Ezzel oldódnak fel a magánélet, a mindennapiságba való bezártság ipari-társadalombeli börtönei az egyének körül, ezzel lép az ember valóban történelmileg színre társadalmi emberként, ami nem lerombolja,

hanem megerősíti egyéni világát. Életstílusának, általános életvitelének kialakítása azonban ilyen körülmények között nem lehet teljességgel spontán jellegű, a mindennapiságból a magasabb szférákba emelkedés szüntelenül a tudatosság mozzanatát tételezi fel, bármennyire is bizonyos tartalmak spontánná redukálása a célja. Az egyén életébe itt a tudatosság és a tervezés mozzanata lép be, amely önálló össztársadalmi funkcióként is jelentkezik. Az életforma vonatkozásában a nevelésről, a társadalmi ember tudatos kiképzéséről és kiképződéséről van szó az alkalmazott társadalom- (humán) tudományok bázisán, az életfeltételek vonatkozásában pedig konkrétan ennek egyik mozzanatáról, résztudományáról, az emberi életfeltételek tudatos össztársadalmi megtervezéséről mint az emberi környezet tudományos formálásáról. Napjaink építészete már határozottan magában hordozza az emberi mikro- és makrooikumené tudatos megformálásának igényét, de annak társadalmi lehetőségei nélkül. Ezt a tendenciát nem nehéz extrapolálni, s az építészet jövőbeli feladatát az egyének és közösségek élettevékenységéhez szükséges optimális objektivációk kialakításában megtalálni, olyan tervezésben, amely a fő funkciók társadalmi megoldása mellett az egyéni lakótér formálásában lehetőséget hagy a szubjektumhoz mértségnek, az önkezdeményezésnek is.

b) Az életmód elsajátítása mint nevelődés

Az ember kiképzése mindenekelőtt mint munkaerőként való megtermelése lép fel. A munkaerő kialakításának történelmi útja pedig a Marx által jelzett, elemzéseinkben ismételten felmerülő hármasságot mutatja a tradicionális társadalmak, az ipari-tőkés társadalom és szabadon társult termelők társadalmának állomásait. A prekapitalista társadalmakban az egyedi munka szintjén a munkaerővel szemben a korlátolt teljesség igénye érvényesül, meghatározott szerszámok mozgását kell elsajátítania. Képzése magában a termelés folyamatában történik, azaz az elsődleges elsajátítás egyben termelés is, a közvetlensége abban is megmutatkozik, hogy a jártasságok és készségek szubjektíve-személyesen adódnak át, hiszen szubjektív formában halmozódnak fel, éppen ebből adódik makacs tradicionalizmusuk, statikus jellegük. A képzés nemcsak szubjektív-személyes jellegű, hanem egyben egyéni, azaz személyre irányuló is, mivel éppenséggel az egyéni képességeknek van döntő szerepe a kézműiparban. A társadalmi szokásstruktúrák és normák elsajátítása is spontánul megy végbe, csak alig vagy quasi-intézményesült formákban. Az általános emberi tudás a maga absztraktságában mint tudomány teljesen elkülönül az emberi világ elsődleges fiatalkori elsajátításától, a termelésbe beilleszkedés spontán folyamataitól, s magával a tapasztalati tudással csak igen távoli közvetítéseken keresztül érintkezik. Ebben az első szakaszban tulajdonképpen nem is beszélhetünk oktatásról-nevelésről mint önálló folyamatról, akárcsak az ezeknél szélesebb értelemben vett és az egész élettartamra vonatkoztatott művelődésről mint az emberi világ egyéni elsajátításának és szubjektív gazdagsággá változtatásának össztársadalmi szinten jelentkező folyamatáról, legfeljebb ezek kezdeményeiről, amelyek sajátos történelmi helyzetben bizonyos rétegek számára kiemelt jelentőséget nyernek, felerősödnek.

Az ipari forradalom a munkaerő kiképzésében is döntő változást jelent. A személyes kapcsolatok közvetlenségét a képzésben is közvetített-eldologia-

sodott kapcsolatok váltják fel, az oktatás kiválik a termelésből, mivel a munka társadalmiasulásával kialakult technikai rendjét megzavarná. A különös rangjára emelt termelés területeinek elsődleges elsajátítása, a termelő szubjektum tudásává-képességévé változtatása már nem mehet végbe közvetlen tapasztalati-szemléleti úton, mivel maga a termelés is absztrahálódott, elvesztette szemléletileg áttekinthető jellegét, a szerszámmal való munkavégzés konkrét teljességét. A mechanizációval létrejött különös eszköz és objektív termelési-technológiai rend elsajátítása a képzésnek a termeléstől elválasztott intézményesítését követeli meg, mégpedig mindenképpen kettős jelleggel. Egyfelől annak a sajátos munkaterületnek az elsajátítását kívánja meg, ahol a szubjektumok adott csoportja tevékeny lesz — bár a különös-mechanizált berendezéseket már nem választja el akkora távolság, mint a kézművesség ágait —, másfelől a különösség valamennyi formájában tárgyiasult általános emberi tudás közös minimumát, „elemeit". Így válik az „elemi" oktatás az ipari forradalommal önállósult, össztársadalmi jellegű intézménnyé, amely továbbadja az általános és elvont emberi tudás „elemeit" és az „elemi" intelligencia kialakítására irányul. A termelés személytelen, eldologiasodott struktúrájának megfelelően a képzés is eltekint a tanuló személyiségétől, s ez egyben a képzés célja is, standard termelők tömeges képzése, hiszen a termelés közömbös a termelő személyiségével szemben.

Az elsajátításnak ez a társadalmi intézményesülése az elemi szint kényszerűségét éppúgy tartalmazza, mint a továbblépés korlátait. A társadalom nagy tömegei elől a képzés további fokai intézményesen elzáródnak, a termelő szubjektumok kirekesztése az emberi világ tág horizontú elsajátításából — amelyet már több oldalról szemügyre vettünk — a legjellegzetesebben, a legmarkánsabban a nevelődésben mint elsődleges elsajátításban mutatkozik meg. Tartalmilag — mint jeleztük — az elemi ismeretekre való korlátozásról van szó, jellege szerint lezárt ismerethalmazról, amely nem vezet tovább, nem rejti magában az önállósult társadalmi szférákhoz való felemelkedés dinamikáját, akárcsak időbelileg tekintve, a képzés folyamata egy adott ponton lezárul, s életkorban éles határ választja el egymástól az ismeretek megszerzésének és alkalmazásának, a munkaerő kiképzésének és működtetésének szakaszait. Ökonómiai vonatkozásban az egész folyamat a munkaerőre való ráfordítás minimalizálásának törvényét mutatja, fejlődésének az a jellege, hogy az egyének, a szubjektív termelőerő rovására megy végbe, sehol sem nyilvánul meg olyan szembeszökően, mint éppen az elsődleges elsajátításban, a munkaerő kiképzésében. Ennek közvetlen következménye az elemi oktatási intézmények rosszul felszereltsége, oktatóinak alacsony társadalmi presztízse és jövedelme stb. stb.

A képzés folyamata az ipari társadalomban így a termelés legelmaradottabb területei közé tartozik, amely technikailag-technológiailag tekintve nem érte meg a maga ipari forradalmát, hanem megrekedt a kézműipari-manufakturális szinten. Az oktatási-képzési folyamat fejletlenségének oka egyfelől a fent jelzett gazdasági okokban keresendő, másfelől azonban saját természetében rejlik, lévén az ember termelésének legelemibb funkciói is igen bonyolultak és nehezen mechanizálhatók. Egyébként az iskola egészében az ipari társadalom világát tükrözi, olyan intézmény, amely ismeri a munkafolyamat kényszerű jellegét — a tanuló és a tanár egyaránt „ledolgozza" a tanítási időt —, a tevékenység motiválásának fiktív-formális mivoltát, a szabadidő—munkaidő éles dualizmusát. A képzés ismeretközlő-oktatáscentrikus, tudományos és

ideológiai ismeretek mechanikus-kritikátlan elsajátítására irányul. A nevelés mint az egész ember formálása voltaképp nem tartozik az iskola feladatai közé, vagy csupán látszólagosan; az iskola izolált termelőket, magánembereket állít elő, az egész társadalom a magánérdekek antagonizmusával van áthatva, s ezek az ellentmondások ütnek át a formális és ideologikus nevelési elveken is. Az oktatási folyamat menete és az egész oktatási intézmény felépítése a tanulót társadalmi-termelési passzivitásra készíti elő, a tanuló passzív, a tanár aktív szerepe ismereteinek jellegére éppoly hatással van, mint ahogy előrevetíti termelésbeli alávetettségét. A tanmenetté összekapcsolt tananyagok a gépi folyamatok beütemezettségére, dologi rendjére emlékeztetnek, kizárják a szubjektív kezdeményezést, az aktualizálást, az életre való konkrét alkalmazást. Ráadásul az oktatás-képzés társadalmilag periferiális jellege miatt az iskola markánsan konzervatív jellegű intézménnyé válik, amely rendre elmarad az élettől, még az ismeretközlésben is, ezért a diákokra rákényszerített ismeretek és elvek a társadalom jelene szempontjából nagymértékben már elavultak és feleslegesek is.

A kulturális forradalomnak mint az emberi világ elsajátításának és a nagy tömegek által belső szubjektív gazdagságukká változtatásának kérdéseit elemezve Lenin kemény szavakkal emlékezik meg a „régi iskoláról", amely az „idomítás" iskolája volt: „A régi iskola a gépies tanulás iskolája volt, arra kényszerítette az embereket, hogy rengeteg szükségtelen, fölösleges, holt ismeretet sajátítsanak el" (LM 31, 288), és egyértelműen megfogalmazza, hogy az osztálytársadalommal együtt annak iskoláját is fel kell számolni: „A régi iskolát el kell takarítanunk az útból", mivel „jogos és szükséges gyűlöletet táplálunk a régi iskola iránt". Lenin azonban nem korlátozódik a régi iskola bírálatára, hanem a pozitív célt is jelzi: „a régi tanulást, a régi magolást, a régi gépies fegyelmet azzal a készséggel kell helyettesítenünk, hogy elsajátítsuk az emberi ismeretek összességét" — „A mi iskoláinknak viszont a tudás alapját kell nyújtaniuk az ifjúságnak, arra kell képesíteniük az ifjúságot, hogy saját maga alakítsa ki a kommunista nézeteket; művelt emberekké kell nevelnünk őket." (LM 31, 291, 298.) Itt csak jeleznénk, hogy az osztálytársadalom és nevezetesen a tőkés-ipari társadalom oktatási rendszere értékes és előremutató kritikájának hosszú hagyománya van már az utópista gondolkodóknál, akik a közösségi és termeléssel egybekapcsolt stb. nevelés elveinek előlegezésével sok olyan eszmét vetettek fel, amely a marxizmus integráns részévé vált, s amelynek kritikai és pozitív vonalát Marx, Engels és Lenin tudatosan folytatták, ahogy a közösségi nevelés elméletében Makarenko később Leninhez kapcsolódott. *Az ipari társadalomban létrejön az oktatás-képzés önálló folyamata intézményesült formáival össztársadalmi méretekben, de az elsődleges elsajátítás már eleve az emberi tér- és időelvonás, a mindennapiságba való bezártság jellegét mutatja, nem válhat neveléssé, mint az egész, a társadalmi ember kialakításává, s ezért nem is emelődhet tudatossá, végül, de nem utolsósorban az oktatás-képzés statikus jellegénél, tartalmi-időbeli lezártságánál fogva nem nőhet át művelődésbe, nem egységesülhet vele egy alapvető élettevékenységgé.*

A modern ipari társadalom oktatási rendszere egyszerre mutatja az ipari társadalom kereteibe való bennmaradás és a felemás kilépés jegyeit. A modern ipari társadalomban az ipari fejlődés intenzív szakaszára való áttéréssel már jelentkeznek a munkaerő-kiképzés spontán jellege megszűnésének követelményei, s a tudományos és tudatos munkaerő-termelés és -működtetés előjelei. Ezeket a tendenciákat — mint a tudomány termelésbe való behatolása sajá-

tos formáját, a társadalomtudományok alkalmazásának történelmileg elsődleges jelentkezését — a termelés ökonomizálása, szociologizálása és pszichologizálása néven foglalhatnánk össze. *A termelés antropologizálása* felemás-ellentmondásos módon tőkés mezben úgy jelentkezik tehát, mint egyrészt a termelő munkaerejének, munkatevékenység struktúrájának és az egész üzemmenetnek optimalizálása, másrészt mint a termelő egységeken belüli emberi viszonyok — ill. részben a termelés utániaké is — felmérése és tudatos alakítása, harmadrészt mint a munkakörülmények pszichikai hatásának megtervezése, képességvizsgálat és kiválasztás, ill. áttérés a képességek tudatos kialakítására, új képességek létrehozására és a termeléshez szükséges tevékenységek motivációsrendszereinek kibontakoztatására. A szubjektív termelőerő megtervezésének és tudatos működtetésének ezek a kísérletei túlmutatnak az ipari társadalmon, de mégis mélyen abban gyökereznek, hiszen a társadalomtudományok alkalmazása itt mint optimalizálási törekvés nem az emberek önfejlesztése, hanem a maximális profit érdekében történik, s ezért nem az emberek gazdagabb szubjektivitása kibontakoztatása irányában hat, hanem a munka termelékenységének mindenáron — új eszközökkel, akár a munkás egyénisége eltorzítása, a tőke által eddig még nem uralt területei alávetése révén — történő emelése irányában (munkaintenzitás növelése, idegi túlterhelés, fogyasztási presztízs-struktúrák révén kialakult tevékenység-motiváció, konformista és extrovertált személyiségtípusok kialakítása stb. stb.), amihez a stimulust a létbizonytalanság szolgáltatja. A szubjektív termelőerő kialakítása és fejlesztése folyamatában itt maga is objektumként van kezelve, csupán a tárgyi termelőerők rangjára emelt mozzanata a profit fokozásának és ezért sajátos tárgyként is manipulálnak vele. Pedig *a termelő ember tudatos és tudományos kiképzése, szubjektív gazdagságának kialakítása, önfejlesztésének permanenciája, egyszóval a szubjektív elsajátítás adekvát folyamata nem lehet olyan folyamat, amelyet elkövetnek az egyénen, hanem csak saját tudatos tettének, életvitelének következménye.*

Az általános társadalmiasult munka világában a munkaerő tudományos és tudatos megtermelése, a szubjektív gazdagság kibontakoztatása első számú gazdasági törvénnyé, a termelőerők fejlesztésének fő formájává válik. A termelés állandó fejlesztéséhez azonban nem valami meghatározott, bármilyen magas képességgel és képzettséggel rendelkező termelőre van szükség (Marx: „lett ember"), hanem olyanra, aki az önfejlesztés állandó mozgásában van („levésben levő ember"). A munkaerő kiképzésének harmadik nagy történelmi korszakában tehát a nevelés-oktatás tengelyébe az önfejlesztés szükségletének és képességének kialakítása kerül — az elsajátítás képességének elsajátítása, mint általános intelligencia, amely az emberi világ valamennyi területe felé továbbvezet —, ami tulajdonképpen az oktatás-nevelés folyamatának művelődéssé való kiszélesedését és mélyülését, ill. annak bevezető mozzanatává való szerveződését jelenti.

Az oktatási folyamat maga is önállóan jellemezhető, mint az ismeretek megszerzésének olyan radikálisan új módja, amelyben óriási szerepet játszik az érdeklődéssel kiváltott motiváció, s amely nagymértékű automatizáltságával — ezzel az oktatás termelékenysége növelésének kimeríthetetlen tartalékai nyílnak meg — megkönnyíti az ismeretek megszerzését és egyben rendelkezésre álló időt szabadít fel az oktató és a tanuló számára egyaránt. De a nevelés, mint a művelődés, alapvető élettevékenysége bevezető fázisa — amelynek intézményei az elsődleges elsajátítás menete előrehaladásának meg-

felelően természetszerűleg mind kötetlenebbekké válnak — mégis elsősorban az oktatás-képzés centrikusság megszűnésével és a nevelés társadalmisága középpontba állításával jellemezhető. Ahogy az ipari társadalom általánossá teszi előbb az elemi, majd később a középszintű átlagos-elszemélytelenített oktatást, úgy az általános társadalmiasult munka össztársadalmi méretekben létrehozza az *egyéni* nevelést. Olyan egyéniség kialakítása lesz a cél, amely tudatosan viszonyul saját általános életviteléhez, életstílusához, amely egész személyiségével részt vesz a termelésben és önfejlesztését mint művelődést legsajátabb tevékenységének érzi, s művelődése az életkorok szerint csak formáját változtatja, de nem zárul le semmiféle elért szinttel. A nevelés szükségképpen azokra az objektivációs szférákra készít elő, amelyekhez való felemelkedés állandó mozgását a művelődés tartalmazza, tehát a tudományokra nevelés mint oktatás, a művészetek vonatkozásában mint esztétikai nevelés, az össztársadalmiság vonatkozásában mint közéleti nevelés és a szubjektivitás saját tartalmát illetően mint erkölcsi nevelés.

Az alapvető emberi élettevékenységek kialakítása és a társadalmi szférák elsajátítása — mint láttuk — életformává áll össze, az emberek csoportjaira, ill. homogén társadalmi közegben egészére vonatkozólag totalitássá rendeződik. Ezért spontán folyamatként többé nem mehet végbe, vagyis a nevelést a fentiekkel megegyezően úgy is megfogalmazhatjuk, mint az élettevékenységekhez és azok rendszeréhez, az életformához való tudatos viszony kialakítását a társadalom új, fiatal tagjainál. Az emberi élet megtervezése össztársadalmi és egyéni szinten egyaránt, a termeléstől a táplálkozásig stb. lehetetlen az emberre és annak társadalmi mozgására vonatkozó speciális tudományok és együttesük kialakítása nélkül. Az általános társadalmiasult munka világa a termelés antropologizálásaként jellemezhető, az utóbbi pedig nem egyéb, mint a társadalom-(humán) tudományok valóságos genezise és alkalmazott tudománnyá válása.

Az emberrel foglalkozó tudományok kibontakozása már napjainkban is a termelés konkrét igényeinek megfelelően történik, s a jövőre is a már ismertetett, a tőkés keretek között ellentmondásosan megjelenő tendenciák meghosszabbításaként extrapolálható. Elsőként a termelés ökonomizálását említhetjük, s nyomában a gazdaságtannak olyan kiteljesedését, amely a munkaerő és a munkaidő össztársadalmi szabályozásának tudománya lesz, a marxi „Ökonomie der Zeit" értelmében. Másodjára ugyancsak nem nehéz felfedni a termelés szociologizálásában és a szociológia korunkra jellemző általános fellendülésében a „társadalom mérnökeinek" jövendő tudományát. A társadalmi folyamatok tudatos szabályozása azok automatizált információrendszereken alapuló megismerése útján azonban nemcsak „társadalom-technikai" kérdés, hanem egyben annak formája is, ahogy az egyének társadalmiságukat elsajátítják, konkrét formájában tudatosítják és továbbfejlesztésében tevékenyen részt vesznek. A társadalmi modell felépítésében és tudatos fejlesztésében az emberek történelmi öntudata tárgyiasul, amely egy, a saját törvényei alapján egzaktan felépített történettudományt és kulturológiát kell tudjon bázisául. Harmadjára igen szerteágazóak, a fentiekkel számos ponton érintkezőek és összekapcsolódóak a termelés pszichologizálásának előrelátható kibontakozó résztudományai. Már a mai marxista pszichológia — a Vigotszkij—Leontyev-féle iskolára gondolunk — kiteljesedőben van az ember általános elméletévé, ha úgy tetszik, általános antropológiai tudománnyá. A szubjektív termelőerő növekvő fontossága a legsürgetőbben hat a nevelés- és művelődéselmélet kibontakozása irányában, amely jelenleg is pszichológiai

aspektusában a leginkább kidolgozott. Az antropológiai aspektusoknak a kulturológiaiakkal való termékeny szintézise teremtheti meg az életmód tudományos tervezésének résztudományait, az életfeltételek tudatos megteremtésére irányuló építészetet és az egyes élettevékenységek tudományait.

A mindennapiság szférájához eljutva a kérdés úgy vetődik fel, mint az emberről való gondoskodás társadalmi intézményesülésének és tudományos megközelítésének kérdése. Ide értendők a mai értelemben vett közszolgáltatások, az egészségügy mint preventív szféra stb. stb., egyszóval az ember összes szellemi és fizikai energiái (sport, jóga, amely utóbbi egyben egy történelmi mellékút pozitív vonatkozásának elsajátítása) szabad játékának, teljes kibontakoztatásának tervszerű biztosítása, elősegítése. A szubjektív gazdagság kialakítása a szükségletek gazdagságán és dinamikáján keresztül történhet, amely egyben az emberi tevékenység motiválásának adekvát eszköze.

Ezek a nagyon is vázlatosan jelzett igények a jövő társadalom (humán) tudományaival szemben voltaképp csak annak bemutatására szolgálnak, hogy a társadalmi totalitás minden szférája az alapvető szférák átstrukturálódásával az átrendeződés mozgásába lendül, s így az általános társadalmiasult munka világában a társadalom- (humán) tudományokra is gyökeresen új funkciók várnak, a közvetlen alkalmazás szükségszerű szakasza köszönt be. Mindenképpen erre konkludálunk, ha a nevelést mint a jövő emberének termelését, ill. a művelődést mint a jelennek a jövőbe való állandó, progresszív átmenetét vizsgáljuk a tudományos-technikai forradalom vonatkozásában. Hiszen ezen a döntő ponton éppenséggel úgy ragadható meg a változás, mint a homo futurus színrelépése — természetesen nem biológiai értelemben —, az ember jövőre vonatkoztatottságának adekvát kibontakoztatása. Az ipari társadalom csak felemás módon küzdötte le a prekapitalista formák tradicionalizmusát, múltra irányultságát, s hozta létre a termelőerők forradalmiságát. A jövő így a jelen határán „torlódott", a társadalom időparadoxonba került, s munkamódjában és életmódjában a mának-múltnak nevelve a következő nemzedéket, a jövő mindig távolabbra tolódott. A társadalomtudományok alkalmazása mint a termelés antropologizálásának fő formája a jövőnek ezt a rövidrezárását, közelhozását, megtervezését fogja szolgálni a jövőre irányuló, az önmaga fejlesztését öncélként követő ember eszközeként. Ezt kellene tudatosítania, és jelenlegi szerényebb eszközeivel szolgálnia a ma társadalomtudományainak is.

SZEMLE

SAINT-JUST:

A TERMÉSZETRŐL, A POLGÁRI ÁLLAPOTRÓL, A POLITIKAI TÁRSADALOMRÓL, AVAGY A FÜGGETLEN KORMÁNYZAT ELVEIRŐL*

I. Könyv

A TÁRSADALMI JOGRÓL AVAGY A TERMÉSZETJOG ELVEIRŐL

Első rész

A TÁRSADALMI ÁLLAPOTRÓL

I. fejezet

A TERMÉSZETRŐL

A társadalmi állapot elveit kívántam kutatni, és arra az eredményre jutottam, hogy ezt az állapotot csak magára a természetre alapozhatjuk kellő szilárdsággal — ez könyvem alapeszméje.

A természet az igazság és az igazságosság szilárd pontja, a dolgok egymáshoz való viszonyának avagy erkölcsiségének tekintetében.

Ezek a viszonyok nem származhatnak személyes avagy különös konvenciókból; a természet végetér, ahol a konvenció kezdődik. A társadalmi élet tehát ama kötelék, mely egyesíti az embereket, az emberi nem fennmaradásának egyetlen örök elve.

A társadalmi állapot semmiképp sem származhat a konvencióból; és a mesterség, amely szerződés vagy erő általi módosítás segítségével akar társadalmat alapítani, az éppen a társadalom lerontásának mestersége.

Ha a fizikai rendben a dolgokat csak egy pillanatig is mesterséges megegyezés kormányozná, minden felbomlana. Az erkölcsi rendben is mindent a pozitív konvenció zavar össze, mivel az ember a megegyezésnek vetette alá magát, ahelyett, hogy a természetet követné.

Az ember a társadalmi állapotban szükségszerűen szenvedélyek nélkül él, mivel a természet szerint él. A jelen állapotban az ember szenvedélyei szolgája, mivel az erőszak** szabja meg életét. A lélek érzelmeit nem szabad összekeverni a szenvedélyekkel; az érzelem a természet ajándéka és a társadalmi élet elve, a szenvedély szülője a bitorlás és a vadság princípiuma.

Az emberek akkor civilizáltak, amikor a hajlamaikat követik, amikor pedig a politikai törvények foglalják el a hajlamok helyét, s az uralmi- és szolgasági viszonyok aggregátumában*** élnek, vaddá válnak.

* A fordítás alapja A. Soboul szövegkiadása, az *Annales Historiques de la Révolution Française* 124. száma 321–359. o. Több, csak a kézirat kezelésére vagy esetleges kezelhetetlenségére vonatkozó megjegyzést, valamint szűkebb filológiai érdekességű — Soboultól származó — jelzést, egy-két inkább csak stilisztikai jellegű szövegvariánst kihagytam. Több helyen viszont a magyar és feltehetően főként eszmetörténeti érdeklődésű olvasó számára szükséges jegyzeteket, terminológiai stb. magyarázatokat írtam. Soboul lábjegyzeteitől a fordítói megjegyzéseket *L. M.* jelöléssel különböztetem meg. A szöveg vázlatos-töredékes voltán változtatni természetesen nem lehet, ahol ez már az érthetőséget befolyásolja, megpróbálom jelezni a feltehető megoldás módozatait. A kézirat keletkezési ideje kb. 1792 augusztusa és 1793 júliusa közti időszak; Saint-Justnek a Konvent-választások és a Comité de Salut Public-ba való kerülése közti korszaka.

** A *force* fordításában a szabatosabb „erő" helyett néha — értelemszerűen — erőszakot írtam (a „violence" akkoriban elsősorban nemi erőszakot jelentett). (*L. M.*)

*** Az „aggregációt" azért hagytam meg, mert a magyarul is pejoratív felhangú aggregátum Saint-Justnél konzekvensen a mesterséges-politikai egyesüléseket jelzi, a természeti „unité"-vel szemben. (*L. M.*)

Ilyenképpen a Földet jelenleg csak vadak népesítik be, és a leggyengédebb szív a legerősebb képzelet segítségével is csak nehezen tudja felfogni az első társadalom harmóniáját, oly nagy az emberi szellem elfajulása.

Bármi is legyen a dolgok jelen rendjének a forrása, ez csak tisztátlan eredet lehet, a kárhozat műve, mivel a világ boldogtalan.* Ezért nem tudok hinni a vallásokban: oly sok bűnt, gonosz törvényt és kegyetlenséget szültek — nem is kell erről többet beszélni.

Nem vagyok a kelleténél kíméletlenebb, ne ítéljetek el előre egy erős és érzékeny lelket, aki sohasem akart rosszat. Megadom az igazságnak, a természetnek és embertársaimnak a szeretet ama hűbéradóját, mellyel tartozom nekik.**

II. fejezet

A TÁRSADALOMRÓL

Minden élőlény független egyede fajának és faja társadalmában él. Minden élőlény politikai avagy önfenntartási törvénnyel bír azzal szemben, aki nem tartozik társadalmához avagy fajához.

Ennek a függetlenségnek megvannak a maga törvényei, melyek nélkül a Földön minden élőlény egyedül sorvadozna; ezek a törvények a létezők természetes viszonyai; ezeket a viszonyokat szükségleteik és affekcióik alkotják. Értelmi képességük vagy érzékelő képességük mértékének megfelelően az állatok többé vagy kevésbé társas lények. Némelyek csak tavasszal társulnak, mások a többi évszakban is, ez utóbbiakat, ha találkoznak egymással, semmi sem készteti a menekvésre vagy a támadásra. S mindenek közt a legérzékenyebb az ember, aki állandó társadalmi életre született, mivel birtoklásra született.

Az emberek tehát természetes társadalmat alkotnak, mely tagjai függetlenségén alapul; de együttesen politikai testületet avagy erőszakhatalmat alakítanak ki — a külső hódítással szemben. A társadalmi állapot az emberek egymás közötti viszonya, a politikai állapot az egyik népnek a másikkal való viszonya.

Látható, hogy ha az emberek egymás ellenségének tekintik magukat, saját társadalmi függetlenségük ellen fordulnak. Az az erőszak, mely csak külső és kollektív függetlenségük eszköze volt, a társadalmi szerződés révén áttekinthetetlen hatalommá vált, s ez az erő lett az a fegyver, mellyel a nép egy kis része elnyomja a nép egészét, holott valójában a hódításnak való ellenállás fegyvere.

Ha a társadalmi szerződés céljának azt tekintik, hogy az emberek társulását megőrizze, akkor ebben a felfogásban az embereket úgy kezelik, mint a vadállatokat, melyeket meg kell szelídíteni. Ténylegesen a társadalmi szerződés révén mindenki mindenki ellen felfegyverkezve él***, miként az egymás számára idegen fajú állatok hordái, melyek élete örök készenlét egymás elpusztítására. Az egész biztonsága az egyesek megsemmisítését jelenti, ahelyett, hogy e biztonságot az egyesek függetlenségével kapcsolná össze.

Úgy vélem, jogosan állíthatom azt, hogy a politikai társadalom tévedéseinek nagy része onnan származik, hogy a törvényhozást ténytudománynak tekintették. Innen a kormányzás bizonytalansága és a kormányformák különbözőségei. Hasonló eszméknek kellett áthatniok a szolgaságban élő népeket, mivel ha a természetben élő embert kegyetlennek és gyilkosindulatúnak ábrázolják, nem tudnak többé másféle kiutat elképzelni, mint erőszakhatalommal való kormányzásukat.

A társadalmi jog és a politikai jog összezavarásával csak aggregációkat és nem társadalmakat lehet alkotni.

Még a köztársaságban is, ahol az egyesek érdekét az egész ereje támogatja, az egyeseket és az egészet nem egyesíti, hanem csak összeköti a közös elnyomás; a köztársaság is, a konvenció természetéből következően politikai avagy erőszakon alapuló szerződést alkot az egyesek és az egész között. A minden egyes és az egész közti eme politikai szerződés

* Ez a motívum végigvonul Saint-Just huszon-valahány éves életén. „Egy népnek, mely nem boldog, nincs hazája" — mondta egyik korabeli Konvent-beszédében. „A boldogság új eszme Európában" hangzott egyik legradikálisabb beszámolója (a ventose-i dekrétumok) bevezetéseként: ez utóbbi Babeuftől Blanquiig a korai szocialista gondolat jelmondata lett. *(L. M.)*

** A következő bekezdést Saint-Just áthúzta: „A társadalmi avagy a természetes állapot elveit kívántam megismerni és azt az utat, mely ehhez könnyen visszavezethetne onnan, ahol vagyunk. Ez könyvem célkitűzése." *(A. Soboul)*.

*** Itt kezdődik Saint-Just páratlan élességű Rousseau-polémiája; 1792-ben Saint-Just nem a „Társadalmi Szerződés" államához akarta elvezetni az embereket „onnan, ahol vagyunk." *(L. M.)*

kialakít egy társadalmi szerződést, de mennyi erőszak és mennyi gyengeség kell addig, amíg a természetet idáig kényszerítik, ahol elfeledik és meggyalázzák! Ezek a társadalmak a kalózhordákhoz hasonlatosak, melyeknek nincs más védelmük, mint a kard. E rablóbandáknak is van társadalmi szerződésük, mely hajóik rendjét szabályozza.

Az emberek rosszul alkalmazták az önfenntartás elvét. Ez csak a nemzetek jogához tartozik, azaz a népnek néphez való viszonyára vonatkozik, és mégis ez vált a társadalom belső alaptörvényévé. Azonban nem az emberek, hanem az államok viselnek háborút egymás ellen.

Ahogyan az emberek független lények a társadalmi állapotban, úgy a népeknek, mint társadalmi-kollektív lényeknek szintén megvan a maguk függetlensége az általános társadalomban. De ez többé nem erkölcsi függetlenség, mivel azok a kötelékek, melyek az embereket egyesítik, nem léteznek a népek között, melyeket mintegy csak fizikai kapcsolat köt össze.

A népek függetlenségének csak egyetlen erkölcsi oka van: a hódítás haszontalansága. Sokáig ez az ok tartotta fenn az első társadalmakat, az általuk lakott föld kielégítvén népességük szükségleteit.

Abból az eszméből, hogy a népek a hódítás szükséglete miatt lettek hódítók, született egy másik eszme, mely szerint a családok megnövekedése szükségszerűen felfegyverzi a férfit a férfi ellen, hogy földterülete kiterjesztéséért küzdjön. De ha megvizsgáljuk közelebbről, kiderül, hogy míg az egyik népnek a másik néppel szembeni kegyetlensége elszigeteltségükből következik, addig az embert az emberrel teljes azonosság fűzi össze. Ha azt a mozgást tekintjük, mely az emberek közt alkalmanként túlnépesedéshez vezethet, mely miként a forgószél a legszélre csap ki mindent és sohasem mozog a közép felé, láthatjuk, hogy a túlnépesedés csak a szomszéd népeket zavarhatja. Az Északiak kivándorlása ezer éve ezt az igazságot támasztja alá. Ezek a más népekkel szemben oly kegyetlen emberek otthon igen gyengédek, szelídek — abban az otthonukban, melynek másokénak a lerombolásával teremtettek helyet. Nem mintha a saját földterületük nem tudná kielégíteni szükségleteiket, de a fegyverek szeretete és a hagyományos erkölcsök akadályozzák a békés földművelés kialakulását; a hódítás vágya egyáltalán nem a nyomorból születik, hanem a kapzsiságból és a lustaságból.*

Amerikában lakott területeket fedeztek fel. Világos volt, hogy a békés kivándorlás lehetetlen. Az erőszakot nemző erőszakhoz kellett fordulni, mert vagy kielégíti a föld a rajta élők szükségleteit, vagy különböző népeket alkotnak, hogy egymást kiirtsák. Igaz, így egyedül a nemzetek vannak a háború állapotában és nem az emberek.

Tévedés azt hinni, hogy az első emberek vadak voltak és azért egyesültek a polgári állapotban, hogy megőrizzék magukat. E felfogás szerint fel kell tételezni, hogy volt valamiféle veszedelem, ami miatt az első ember felfegyverkezett. És hogy megmagyarázzák, miért fegyverkezett fel, kigondolják, hogy az emberek önmagukat megvédeni egyesültek; de arra nem gondolnak, hogy hogyan egyesültek a támadás céljából és egyáltalán miért tűzték ki a támadást célul. Az emberek hosszú időn keresztül egyességben és együtt éltek, mielőtt háború létezett volna. Ez a társadalom nem volt a politika zsákmánya, a természeti törvény szabályozta életét. Az ember olyan mértékben vált vaddá, amilyen mértékben összekeverte azokat a törvényeket, melyeknek a népek kapcsolatát kell szabályozniok, azokkal a törvényekkel, melyek az embereket irányítják. A népek közösségei nem rendelkeznek többé az individuumok affekcióival. Az önfenntartás szükségletének ismeretében a nemzetek úgy viselkednek, ahogy az emberek nem cselekedhetnek: minden nép erőviszonyt alakít ki a más népekkel való kapcsolatában. Meg kellett védelmeznie földterületét — és növelni akarja.

Amikor a társadalmi avagy természeti törvény szabályozta az emberi életet, az emberek egyáltalán nem az erőszak állapotában éltek. De amióta a politikai törvény behálózta a polgári állapotot, hogy a nép kizárólag kormányzottá váljon, hasonlóképp minden egyes ember, miként egy nép, csak kormányzott lett. A társadalmi egység elveszett. Mindenki úgy törekszik megőrizni magát, hogy mindenki mást elnyomasson a magisztrátus erőszakhatalma által.

Az ember egyedül önmagáért él a vad életben vagy a köztársaságban az alávetettség miatt, míg mindenki mindenkiért él a társadalmi állapotban a személyi függetlenség révén.

* Ez a kettősség — a „belső" demokrácia és a „szomszéd népekkel" szembeni terror békés egymásmellettisége, ugyanakkor az a felismerés, hogy a „kifelé" fordított erőszak befelé fordulhat és a külső hódítás nem független a belső szubordinációk születésétől — végigkíséri Saint-Just politikai pályafutását. (Filozófiai előzmény Spinoza Hobbes-kritikája, melynek lényege, hogy a „háború állapota" nem az emberek, hanem a népek természetes állapota; politikai utóélete pedig a jakobinizmustól a bonapartizmusig terjedő francia nacionalizmus.) Egyetlen áthidaló megoldást talált: „a tökéletes elzárkózás boldogságát" (az „an II"-beli „Köztársasági Intézmények"-ben). *(L. M.)*

Ezt a következőképpen kell elképzelnünk: az első esetben a politikai törvény mindenkit elszigetel, hogy minden egyest külön védjen meg belülről, ami fölösleges vagy zsarnoki. A másik esetben a társadalmi törvény mindenkit egyesít, kívülről, ami szükség- és jogszerű.

Egyszóval ahhoz, hogy egy nép saját politikai erejét egyesítse a szomszédaival szemben, egyáltalán nem kell tagjai társadalmi függetlenségét feláldoznia.

A vezető vagy uralkodó, aki megkaparintja a politikai hatalmat, hogy saját erejét szervezze meg, belülről semmi sem, és befelé nem használhatja ezt az erőt.

A nép csak önmagát kormányozhatja. Szörnyűség, ha egy idegen horda uralkodik a nép felett.

Hátra van még annak eldöntése, hogy ha a népek egymás közötti kapcsolatai igazi korlátaik között maradnak, és ha ennek megfelelően a belső viszonyok a polgári rendre korlátozódnak, kell-e egyáltalán egy elkülönült erőszakhatalom az első esetben, ahelyett, hogy a nép egésze gyakorolná ezt a hatalmat, míg a másik esetben elöljárók kellenek, meg adók — hogy megfizessék a jármot.

Ez nem valami paradoxon. Én nem kívánom az embereket visszavetni az erdőkbe, ellenkezőleg, a társadalmi rendbe szólítom őket, az igazi természetbe. A napfény talán nemcsak a vadállatokra ragyog?

III. fejezet

A TÁRSADALMI EMBEREKRŐL AVAGY AZ ELSŐ EMBEREKRŐL

Az emberek közötti háborúság emez állapota elsorvasztotta a lelküket, egyetlen ember sem boldog többé, mindenki csak sínylődik. Az emberek elemésztik magukat, hogy szabadságukat a szolgaságban, a civilizációt a barbárságban és a természetet a szenvedélyekben keressék. Az indiaiak, akiknek a boldogságot a cselekvés hiánya jelenti, a Legfőbb Lénynek a Mozdulatlanság nevet adták. Amikor elnézem, hová tarthat a mi nyughatatlanságunk, úgy találom, hogy az indiaiak nyugalma maga a megtestesült bölcsesség.

Az első emberek, kétségkívül, nem szántották fel a földeket azzal a mohósággal, mint mi, és azt kell higgyem, hogy nyugodalmukban és az első szükségletekkel való megelégedésükben lehetett a boldogságuk. Mekkora lett volna ezeknek az egyszerű és boldog őslakóknak a megdöbbenése, ha megpillantották volna a ház-nagyságú hajókat és a minden évszakot átfogó szörnyű munkákat. Sajnos nem lehet többé arról ábrándozni, hogy miképp lehetne az emberekkel megízleltetni az ártatlanság vonzó ízeit. Már csak gyenge és romlott emberek vannak, maga az erény sem lehet többé ártatlan.* De a természetet talán nemcsak a fák számára teremtették. Hogyha az ember abban találta meg boldogságát, hogy átszelje a tengereket, megtermékenyítse a földeket, hogy tengerész vagy földműves legyen, akkor ezekben vélte megtalálni igazi méltósága visszaállításának feltételeit. De tudnunk kell, hogy boldogságának, gyönyörének, jólétének és megmaradásának feltételei csak a társadalmi állapotban találhatók, melyet nem ismer többé.

Az ember, aki saját magát sem ismeri többé, s olyannyira büszke arra a hamis természetre, melyet maga magának alkotott — hogyan találhatná meg újra az igazi természetet? Az ostobaság, melyet Montesquieu tulajdonít a társadalmak megalapítása előtt élő embereknek, egyáltalán nem olyan, ahogy ő elképzeli. A következő tényt hozza fel ezen ostobaság bizonyítékául: „Az ember — mondja — a természeti állapotban csak gyöngeségét érzi, félénkségének végletesnek kell lennie, ha erre valakinek tapasztalati bizonyíték szükséges, az egyes erdőkben található vadembereket hozom fel — mindegyik fél és menekül." Ez a vadember, aki fél és menekül egy olyan elől, melyet érzékei nem ismernek fel fajtájabeliként, nem remegne és nem futna el, ha egy másik vademberrel találkozna. Hamisan hiszik, hogy az első emberek féltek egymástól és elmenekültek egymás elől. Egyetlen lény sem fut fajtája elől — mind a más fajútól menekül. A félelem uralja minden létező viselkedését, ha olyannal találja szemközt magát, aki nem hasonlít reá, miként az öröm önti el, ha hasonmásra lel. Az első ember, csakúgy, mint mi, elsápadt egy tigris vagy párduc láttán; de elsőnek családokba, majd népcsoportokba és végül nemzetekbe egyesülve, senki sem menekül már a saját nyelv hallatán, a saját ruházat láttán.

Hobbes azt kérdi: „Ha az emberek nem lennének természettől a háború állapotában egymással, miért vannak felfegyverkezve és miért tartanak kulcsokat házaik bezárására?"

* A „totális" romlottság Roussean-tól Robespierre-ig kísértő képe ez — de az erény totális hatalma iránt mennyivel szkeptikusabb; a „tökéletes bűnösség korában" elvész az ellene küzdő erény (és terror) ártatlansága is. *(L. M.)*

Montesquieu azt válaszolja erre, hogy „Hobbes nem tudja, hogy olyasvalamit tulajdonít azoknak az embereknek, akik a társadalmak megalapítása előtt éltek, ami csak a társadalmak megalapozása után jellemezheti őket. Mert csak ez a berendezkedés találtatja fel vélük egymás támadásának és az egymás elleni védekezésnek a motívumait."*

Valójában Hobbes a vaddá vált embert ábrázolta, és Montesquieu, aki pedig olyan közel került az igazsághoz, maga sem vette észre ezt. Még ő is természeti törvénynek nevezi a társadalmi élet utáni vágyat. A társadalom azonban megelőzte a politikai konvenciókat, és az emberek ebben az állapotban nem voltak sem ostobák, sem vadak. Az a kötelék, mely egyesítette őket, a kölcsönös gyönyör volt, tehát mi sem késztethette őket egymás előtt félelemre vagy futásra.

A társadalmi ember egyszerű lény, embertársa barátja. A vad vagy politikai ember pedig nagyon kegyetlen állat, a törvény ereje megfosztja az embert természetétől és elszakítja önmagától. Például a legtöbb helyen a nemesek kizárólag elsőszülöttük sorsát viselik a szívükön, a többi gyermeküket elhagyják; mint méltatlan utódok, ezek nem részesedhetnek a törzs éltető nedvéből. A „nyers" ember, teljesen megfelelően emberi mivoltának, kevésbé vad, mint az, aki földtulajdonát védi. Az eredeti ember ugyanazzal a szeretettel, ugyanazzal a gonddal, egyazon örömmel és egyazon bánattal neveli-táplálja minden gyermekét.

IV. fejezet

A VADSÁG ÁLLAPOTÁNAK AZ EREDETÉRŐL

Az emberek nem önmaguktól hagyták el a társadalmi állapotot. A vad élet egy hosszú, észrevétlen elfajulás végén érkezett el. Ha az emberek hirtelen egyesültek volna az önfenntartás céljából, hogyan őrizhették volna meg magukat addig a pillanatig, amikor egy akarati aktus következtében egyesültek — ami már eleve feltételezi a tökéletes egyetértést. Ehhez előzőleg beszélniök kellett egymással és érteniök kellett egymást — és ha beszélgettek, ha megértették egymást, már szükségszerűen előzőleg kapcsolatban kellett állniok egymással.

A vad élet így következett be: kezdetben a népek kormányzás nélkül éltek, csak vezetőik voltak. A régi frankoknak, a régi germánoknak, akik a mi rokonaink, egyáltalán nem voltak elöljáróik, maga a nép volt a szuverén uralkodó. De amikor a népek elveszítik a népgyűlések iránti igényüket, és a közéletet felcserélik az üzleteléssel, a földműveléssel vagy a hódítással, az uralkodó elszakad a szuverenitástól. Itt ér véget a társadalmi élet és kezdetét veszi a politikai élet avagy a konvenció uralma.**

V. fejezet

AZ ELSŐ KONVENCIÓRÓL

A társadalmi állapot átváltván politikai állapotra, kettős konvenció szükséges: a polgárok megegyezése egymás között, valamint a polgárok és az uralkodó közti konvenció, bármilyen is legyen ez, szenátus avagy király. Az első által minden egyes elkötelezi magát minden más polgártársával szemben, a második révén mindenki az engedelmességre kötelezi magát, lévén az a hatalom, melynek engedelmeskedni kell, az összesség helyén.

Az uralkodó, hogy megerősítse bitorlását, olyan köteléket kovácsol önmaga és az összesség közé, mint amilyen mindenkinek a másikhoz való köteléke. Miképpen ő lett minden polgári kapcsolat elve és mozgatója, akképpen az ő akarata alkotja a jogot.

Előttem mondották, hogy a politikai törvény nem a népnek az uralkodóval való szerződése, hanem a polgárok egymás közötti megegyezése. De mire szolgálna ez utóbbi

* Jól nyomon követhető e kézirattöredék alapján, hogy milyen forrásokból merítette a Konvent legfiatalabb képviselője társadalmi teóriájának elemeit (beleértve persze a forráskritikákat is): mindenekelőtt Montesquieu és Rousseau; valamint Hobbes, Spinoza, s Locke munkáin alapuló tulajdon-koncepciója. A „De la Nature"-ből kiolvasható „klasszikus" anarchizmus azonban előkép nélkül való. *(L. M.)*

** A Saint-Just-féle Éden elvesztése (a különálló közhatalom születése) pillanatában egy rövid terminológiai-tisztázás szükséges. A „szuverenitás" teljesen a rousseau-i népszuverenitás értelmében az egész nép politikai uralmát jelzi. Az elfajulás (altération) mélypontja, ahol elkülönült uralkodó (prince) bitorolja a szuverenitást. A magisztrátus (vagy elöljárók) uralma szintén az elkülönült közhatalom „elfajult" formája, majdnem mindig pejoratív értelemben (nagyon nem Rousseau — és Robespierre — szellemében!). Az emberi lét természettörvényének, a „conservation"-nak (önfenntartás, megőrzés törvénye) m i n d e n politikai forma, így a demokrácia is, csak inadekvát „fejlődési" vagy inkább fajulási formája — egyedül a természeti princípium, a *harmónia* felel meg az igazi emberi együttélés elvének. Ezt a természeti harmóniát zúzza szét a konvenció, a politikai törvény uralma. *(L. M.)*

szerződés, hisz az eddigiekből evidens, hogy e megegyezés célja nem lehet sem a társadalom megalapozása, sem megőrzése, hanem csak a társadalom leigázása. A nehézséget annak megmutatása jelenti, hogy egy nép miképpen kormányozhatja saját magát anélkül, hogy a hatalmi szerveket elválasztanák a szuverenitástól. Mert a természeti szerződés kizárja minden olyan elkülönült erő létét, mely független a szuveréntől. Tárgyalni fogom ezt a kérdést e mű folyamán*; itt csak azt kell figyelembe vegyem, hogy minden olyan konvenció, mely elválasztja a népet és az uralkodó hatalmat, illegitim. Erre egy okot is elég felhozni: hogy ez az elválasztás egy konvenció volt, vagy legalábbis, hogy ez a megegyezés személyes megállapodás lévén, sem visszamenőleg sem a jövő cselekedetekre vonatkozó hatálya nem lehet, csakis egyidejű hatása, mely senkit, semmi másra sem kötelez, mint amit tetszése szerint amúgy is megtenne.** Azonban maga ez a megegyezés, melyről beszéltem, sem állhat fent másképp, mint minden egyes polgár között, mivel ha az uralkodó hatalom elkülönült, a nép és vezetői között nem lehet közvetlen szerződés, hanem csak szükségszerinti megbízatás (mandátum).

Rousseau szünet nélkül a természetre függeszti tekintetét, egy független társadalmat keres, de ez egyáltalán nem egyeztethető össze azzal az erős kormányzattal, melyet elképzel. Saját kezével fojtja meg a szabadságot, és minél több eszközt alkot a szolgasággal szemben, annál több fegyvert kovácsol a zsarnokság számára.

Megkérdezhetik, hogy egy nép miképp maradhat fenn szerződés nélkül, de én visszakérdezek, hogy melyik nép az, mely szerződés szerint él. A nemzeteknek nincs semmiféle szerződésük vagy paktumuk — mindenütt az erő uralkodik.

VI. fejezet

A TÖRVÉNYHOZÁS ELVÉRŐL

Minos megérezte, hogy mennyire nem megfelelő az, hogy a nép és az uralkodó hatalom el vannak választva egymástól, de mivel ő egy korlátlan demokrácia veszélyeit is figyelembe vette, olyan törvényt alkotott, mely a hatalmi szerveket és a népet egyaránt megfékezi. Ha tehát a nép félti a szabadságát, fegyvert kell fognia és el kell űznie az elöljárókat.

Biztos vagyok benne, hogy meg lehet különböztetni a demokráciát, melyben a nép önmagának van alávetve, a társadalmi állapottól, amelyről inkább azt lehet mondani, hogy egyáltalán nincs uralkodó, mint azt, hogy a nép van uralmon.

Semmi különbséget sem teszek a különböző törvényhozási formák között. Az egyikben a nép egy embernek, a másikban többnek, a harmadikban saját magának van alávetve.

A dolgokat a legmélyebben, a gyökerüknél kell megragadni, és mivel bebizonyítottam, hogy az első társadalmakat nem fenntartotta, hanem lerombolta az erő, arra a következtetésre kell jussak, hogy minden törvényhozás az erő által lévén megszervezve, magában hordja az elnyomás magját, tehát mindenféle törvényhozásnak el kell tűnnie.

Minél erényesebbek voltak a törvényhozók, annál inkább eltávolodtak a természettől, mivel ezt vadnak vélték, és mindent megtettek, hogy civilizálják. Minél több bölcsességet tartalmaznak a törvények, annál inkább szerepet játszanak az emberek, miként az a fa, melyet a legtöbbet nyesnek, más gyömölcsöt hoz, mint az ép fatörzs, melynek íze már elriaszt egészséges keserűségével.

VII. fejezet

A TERMÉSZETI TÖRVÉNYRŐL ÉS ARRÓL, HOGY MIKÉPP VESZETT EL

Azon némely kapcsolat miatt, melyet a földművelés, az ipar és a kereskedelem alakított ki az emberek között, nem kell azt a következtetést levonni, hogy az embereket többé nem lehet természetes módon kormányozni. Az első törvény a társadalmi törvény, minden más törvénynek ehhez kell alkalmazkodnia, mivel ha társadalmatokat az erőszak törvényeire alapozzátok, minden egyes társadalmi viszony erőszakos kényszerítő eszközt

* Erre a tárgyalásra – az elkülönült hatalomba való bekerülése miatt – egész 1794-ig nem került sor. A „Köztársasági Intézmények"-ben már a forradalomban kialakult bürokratikus hatalom problémáit tárgyalja. *(L. M.)*

** Azonkívül, hogy „konvenció", valóban nem igen szoktak más érvet felhozni a XVIII. század forradalmárai valamely történelmi alakulat érvénytelenítésére. „Azért vagyunk itt, hogy újrakezdjük a világtörténelmet" – mondotta Barrère a Konvent megnyitóülésén. *(L. M.)*

fog követelni. Ha társadalmatok alapja a természet, a társadalmi viszonyok egymásból születnek, és még az ipar és a kereskedelem is megtalálhatja törvényeit a természetben.

De ahelyett, hogy a polgári törvény a társadalmi jogból eredne, magát a társadalmi jogot uralják a polgári kereskedelem spekulatív szabályai. És elvész az a természeti törvény, mely az ember polgári állapotát összekötötte a társadalmi állapottal. A polgári törvény az embert a kereskedelem tárgyává teszi, áruvá változtatja, és az ember árát a dolgok ára határozza meg. És mivel az vitathatatlan, hogy minden dolog értéke különböző, az ember és dolog összekeveredvén a polgári véleményben, az emberek is egyenlőtlenek lesznek, mint ahogy az egyik dolog egyenlőtlen a másikkal.

Mindent magával ragad az egyenlőtlenség elve; amíg az embernek és dolognak különbözőnek kellene lennie, amíg az embernek és vallásnak függetlennek kellene lennie, addig a polgári törvény az embert, a dolgokat és az Istenséget az államba helyezi. A társadalmi törvény az ember és teremtője között a gyengéd szeretet kapcsolatát hívja létre; a polgári törvény az embert teremtője félelmére kényszeríti. Ahogyan az önfenntartás az állam számára ürügy volt az erőszak alkalmazására, akképpen az Istenség az engedelmesség ürügyévé vált.

VIII. fejezet

FOLYTATÁS

Valójában a vallási törvény eltörölte a természeti törvényt és a jogot hozta létre helyette. A békesség istensége a hadak istene lett. Minden tele lett olyan istenekkel, akik a természetet sértették a jelenlétük és az akaratuk keltette rémülettel. És az ember imádta ezek zsarnoki erényeit és bűneit; s minél közelebb jut ahhoz a ponthoz, melyen megveti vagy elhagyja a természetet, melyet gyengesége szülőjének vélt, annál közelebbről láthatja a vad életet, mint embertelen erényei szülőanyját. Meg merem jósolni, hogy az ember előbb vagy utóbb lábbal fog tiporni bálványain — melyik nép nem istenei és törvényei megvetésével fejezte be történelmét? Mert minden népet ezek rontanak meg, és önnön romlottsága világosít fel, és ez a felvilágosodás vezeti vissza a természethez. Mikor Róma végezte, Róma sztoikus volt; amikor Görögország lehanyatlott, a görögök filozófusok voltak, és az egyikben is, a másikban is nevettek a törvényeken, a hatalmasságokon és az isteneken.

Ahogyan a törvények megrontják az embereket, úgy minden pillanatban meg kell rontani a törvényeket, hogy még meg tudják őrizni az embereket. Nem kell-e elszörnyednünk, mikor látjuk, hogy milyen áron fegyelmezték a zsidó népet, hogy a hosszas sivatagbéli kínszenvedések közepette miként faragtak belőle szörnyeteget, hogy civilizálják? Mindenekközt a prófétáknak a leggonoszabb törvényhozók. Úgy tüntetik fel, hogy ahelyett, hogy az ember egyszerűen a* . . . alatt volna, közvetlenül isten igájában van. Az istenség osztozik a királyokkal a hatalomvágyban, ez a teremtő elnyomatásra teremtette az embert, és ami a legrosszabb, a papi hatalom általi elnyomatásra. Mennyi égi jellel tudják ezek bizonyítani, hogy e Legfőbb Lény a mennyekben vasjogart tart a kezében. Uralma alatt mindaz, amit az emberrel cselekszik kegyes az emberhez; egyedül a pap-próféta, csak ő intoleráns, aki azt mondatja az istennel, amit ő maga mond**, s amit anélkül kell elhinni, hogy az ember átérezhetné a szíve mélyén. Megfigyeltem, hogy a próféták mindig olyan eredetet tulajdonítanak az emberi nemnek, mely megfelel annak a jogrendszernek, melyet maguk akarnak megalkotni. Mózes megcsinálta a démonokról és az elveszett édenről szóló meséket, hogy elrémítse népét az engedetlenségtől a büntetéssel való fenyegetéssel. És ez a természetéből kiforgatott nép soha többé nem tért magához fanatizmusából. Mózes gondoskodott arról, hogy egyaránt örökkévalóvá tegye az igát és az igába való belenyugvást — a felszabadítóban való reménykedés felkeltésével. Szörnyűséges eszme, mely úgy látszik e hazugsággal örökkévalóvá tette az emberi természet elfeledését. Semmi sem rombolhat le egy ilyen mély benyomást, maga a vas is kicsorbul egy ennyire vallásos előítéleten. Merem állítani, hogy Mózes volt a legalaposabb és a legügyesebb minden ember között, ugyanakkor, hogy ő volt a leggonoszabb. Megtalálta az örökkévaló törvényhozás titkát, mivel ha népe szerencsétlen is, béketűrő, mert kevélysége egy olyan szabadítót vár, aki az egész földet az ő uralma alá hajtja.

Mohamednek hasonló eszméi voltak***, népét a pokol szörnyképeivel fenyegette, és ezáltal vitte be a polgári életbe az erényt. Meghirdette népének, hogy eljő a nap, melyen

* Egy szó olvashatatlan. *(A. Soboul).* Feltehetően: világi törvény (vagy hatalom, pozitív jog) *(L. M.)*

** Ez kivételesen „pozitív" átvétel a *Leviathanból* (Hobbes). *(L. M.)*

*** Mózes és Mohamed a rousseau-i Társadalmi Szerződés pozitív példái a törvényhozó személyére és gyakorlatára. *(L. M.)*

a kereszténynek meghódítják, hogy így bűnhődjenek bűneikért — és ezzel előzte meg a romlást. Dogmái körül szervezte meg a népét, és még kultusza megvetését is megjósolta, ha a vas ereje valaha diadalmaskodik rajta.

Az emberben többé semmi sem maradt a természetből, a teremtője iránt érzett oly édes és jogos szeretet szörnyű törvénnyé vált, mely már csak a kínzások képét mutatja neki. Az erőszak egyesült az ember ellen, a zsarnokok, az istenek és önnön ereje szövetkeztek, hogy ahelyett, hogy ama természetes kötelékeket követné, melyek mindenkivel összefűzik, mindenkitől függjön az ember. A politikai törvény csapdákkal vette körül, s ezzel mindenütt bűnözővé teszi, és az isteni törvény csak a tortúrák képét vetíti elé.

Kétségkívül, az ember függ a legfőbb és jó lénytől, aki teremtette — ez igaz —, de meg kell ismerni eme függőség természetét. Mindenütt elnyomott embereket látok, a papok és a dogmák elnyomottjait, de a papok és a a dogmák nem azonosak az istenséggel. Felismerem Minos, Solon és Krisztus bölcsességét azon intézmények természetében, melyeket alkottak. Mózes és Mohamed kegyetlen istentelenek, kik csak saját ténykedésüket támogatták. Annak a törvényhozónak, aki a társadalmi élet erkölcsiségét és a békességet hirdeti, nincsen szüksége csodákra, hogy küldetését igazolja. A csodák csak az ügyességet igazolják, semmi mást nem bizonyíthatnak. Íme a filozófus és a próféta közti különbség: az egyik tudományát a tények, a másikét a jog támasztja alá.

A vallás, mondotta Montesquieu, égi forrásból ered. Tévedés, ez a forrás a földön található. Nem lehet az ég és az ember között semmiféle tekintély legitim közvetítő. Ez vonatkozhat azoknak a királyoknak a maximájára is, akik úgy tartják, hogy csak az istennek tartoznak számadással.

IX. fejezet

A TÁRSADALMI ÉLET ELVEIRŐL*

Ha azért, hogy úgymond megőrizzék az embert, alávetették, és ha ez szükségszerű a birtoklás biztonsága érdekében, ha mindez a valódi birtok megőrzésére hivatott, akkor mindezen állítások igazsága feltételezi a másik kettő igazságát. Mivel ha az emberek természettől a társadalmi életben egyesültek, nem hajolhatnak arra, hogy a birtoklás és a birtok védelmében elszakadjanak egymástól, ha a birtok és a birtoklás egyesíti őket, nem hajolhatnak a társadalmi testtől való elszakadásra.

Ha az erkölcsi és természeti rendet felváltjátok a konvenció világával, akkor a szuverén nép fegyvert ragad az elöljárók hatalma ellen és a politikai hatalom felfegyverkezik a szuverénnel szemben** — minden felbomlik a hatalomvágy és a mindent átható erőszak következtében. Nem én vagyok következetlen: ha igaz, hogy a megőrzés a társadalmi életben biztosítva van, míg a politikai élet csak a minden rész közötti kölcsönös destrukciót biztosítja, akkor az erőszak alkalmazása hamarosan mindent a hatalmába kerít. A megőrzés tehát csak a függetlenségben avagy a jogok integritásának kölcsönös tiszteletben tartásában található.*** Amíg a vad állapotban az embert elnyomja, megrontja a magisztrátus uralma, addig a társadalmi életben, mely semmiféle hatalomtól sem szenved, az ember sem nem elnyomott, sem nem romlott.

Mivel minden belső bitorlás a hatalmi szervektől származik, egy olyan nép, mely nem ismeri a politikai elöljárók uralmát, nem ismeri a bitorlást sem.

Ha egy népnek nincsenek elöljárói, független, és nemcsak, hogy meg tudja magát őrizni közhivatalnokok nélkül, de inkább a politikai hatalom az, amely elveszejti. A társadalmi élet elve a függetlenség, és a társadalom szilárdsága függetlensége fokától függ.

Igaz az is, hogy a népnek, mint szuverén hatalomnak, cselekvési joggal, hatáskörrel és törvényekkel kell rendelkeznie, hogy közerőt alkothasson a külső támadások és a

* A következő bekezdés, mellyel a fejezet kezdődött, át van húzva: „Semmiféle más igaz politikát nem ismerek, mint a természeti törvényt; ennek uralma alatt minden a helyén van az ember szívében, és minden pontosan meghatározott a társadalmi törvény és a polgári törvény viszonylatában. Semmiféle olyan hatalmat nem ismer a természettörvény, mely alávetné az embert, nincs itt semmiféle tekintély vagy vakbuzgóság, semmi hely a személyes elnyomás törvényei számára, és nincs itt semmiféle úr, aki az állam tulajdonosa lehetne. A nép az ember, mint társadalmi lény által alkotott viszonylatok egysége; mint polgári személyeket a birtoklás, mint kollektív politikai létezőket a tulajdon egyesíti az embereket. A birtoklás a polgári állapot viszonyai között értelmezhető, a tulajdon a reális birtok vagy a birodalom. Ezek az eszmék erősítik a megőrzés elvét, az állam csak mindezen viszonylatok alatt őrzi meg magát, mivel ezen viszonyok azok, melyek alatt az egység létrejött." *(A. Soboul)*

** A *magisztrátus*, az elöljárók vagy köztisztviselők hatalma — általánosabban: a politikai hatalom szervei — és a népszuverenitás összeférhetetlensége az 1793-as Saint Just-i alkotmánytervezetnek is központi gondolata. Az alkotmány és a kritikai gondolatok egyévi „felfüggesztése" után ez az eszme konkretizálódik a „Köztársasági Intézmények" bürokrácia-bírálatában — amikor a „magistrat" is konkretizálódott a „köztársasági" bürokrácia intézményeiben. *(L. M.)*

*** A „conservation"-t a természetes állapotban önfenntartásnak, a „convention" rendjében inkább megőrzésnek fordítottam, mivel ez utóbbi mindig valamivel szembeni vagy a destrukcióval szembeállított megőrzés. *(L. M.)*

belső merények ellenében. De mindez nem jelenti egy uralkodó hatalom létét, mivel az uralom lényege az erő általi megőrzés, és a biztonság csak a birtoklásban van.

A negyedik könyvben szeretnék majd a kívánatos kormányformákról beszélni.*

X. fejezet

A JOGRÓL

Az ember és ember közötti jog a természet avagy a függetlenség, a polgárnak a polgárhoz való viszonyában a birtoklás, a népek kapcsolatában az erő. Ezen dolgok korrelációjában találhatjuk meg a társadalmi test egységét annak minden viszonylatában. A társadalom azért tudja fenntartani magát, mert mindezen viszonyok egysége. A népek is rendelkeznek a birtoklás jogával, de mivel az erővel szemben nincs más törvény, mint maga az erő, az erőszak alkalmazása a népek joga. Ez a jog teszi a népet szuverénné — de ez a szuverenitás csak a külkapcsolatokban értelmezhető, mivel az erőszaknak erővel való ellenállásnak a szükségességéből született. Ebből látható, hogy a nép, mint kollektív lény, azon politikai törvény függvénye, mely függetlenségét konstituálja. De a közösségen belül az egyes tagok, akiknek nincs szükségük arra, hogy önmaguknak erővel ellenálljanak, csakis függetlenségük révén egyesítettek. Ez a függetlenség kizár minden erőszakot a politikai társadalmon belül; és az erőszak kizárása biztosítja a politikai társadalom minden tagjának függetlenségét.

Nem értenek meg azok, akik a függetlenség állapotát anarchiának képzelik, mint ahogy néha a köztársaságok belemerülnek a hatalmi visszaélések zűrzavarába. Maga a nehézség adja a probléma feloldását: ha az anarchia a hatalmak konfúziójából születik, ott, ahol semmiféle hatalom sincs, anarchia sem lehet.

Az anarchia szülőanyja a szabadságért való aggodalom: azonban az emberek egyáltalán nem aggódnak szabadságukért, ha függetlenek és szuverének.

XI. fejezet

A SZUVERENITÁSRÓL

A népszuverenitás oszthatatlan, átruházhatatlan és elidegeníthetetlen. A szuverenitás az az erő, mellyel a nép ellenáll az elnyomásnak. Van egy másfajta szuverenitás is, mely egyáltalán nem oszthatatlan, átruházhatatlan és elidegeníthetetlen: ez minden egyes ember partikuláris szuverenitása, amely révén**

Ezt felfoghatjuk ugyanolyan szellemben, mint a nép szuverenitását: a népszuverenitás is a birtoklás és a tulajdon fenntartását célozza.

Most a tulajdon és a birtoklás, azaz a polgári állapot szabályait kell megalapoznom.

II. Könyv

A POLGÁRI ÁLLAPOTRÓL

I. fejezet

A KÖNYV ESZMÉJE

Az ember a polgári életre született, mivel a birtoklásra született. A birtok cseréje konstituálja a polgári állapotot.

Mint halandó lénynek, az ember természetében adott, hogy önmagát reprodukálja és hogy önmagát táplálja. Ezen kettős kötelékben birtokol és birtokolják. De ettől még megőrzi minden függetlenségét, mivel tulajdonát nem idegeníti el, csak birtokát.***

* Csak a nem-kívánatos kormányzatról szóló részek készültek el; a negyedik könyvnek lényegében még a vázlata sem teljes. Két nagyon fontos „negatívumot" azonban megtudunk a kívánt kormányzásról: nem ismer „olyan elkülönült erőt, mely a szuveréntől független", nem ismeri az előljárók hatalmát, mert a „nép sem ezzel, sem ezáltal nem tudja megőrizni magát" — azaz nem ismeri a kormányzók és a „kizárólag kormányzottak" kárhozatos különbségét. *(L. M.)*

** Két sor kihúzva, „. . . birtoklása szabad használata érdekében függőség . . . " *(A. Soboul)*

*** Egy olyan bekezdés következik, melyet Saint-Just kihúzott *(A. Soboul)*: „A polgári törvény meghatározhatja eme birtoklás szabályait, de nem változtathatja meg sem el nem idegenítheti a birtoklást. Például lehet házassági törvényeket alkotni, mivel a házasság a birtokláson alapul, de nem lehet örökkévalókká tenni a házasságokat, mert ez már a tulajdont idegeníti el.

Hasonló értelemben egy nép választhat vezetőt, hogy az kormányozza, de nem adhatja oda magát a vezérnek."

II. fejezet

A FÜGGETLENSÉGRŐL

A polgári állapotban az ember szükségletei a kereskedelem tárgyát képezik. Az ember, szükségletei mértékében, a polgári rendnek van alávetve, szükségletei körén kívül független. A polgári törvény egyáltalán nem adhat az ember számára függetlenségével ellentétes parancsokat, a polgári törvénynek azon kell őrködnie, hogy mindenki egyaránt független lévén ne lehessen senki a legerősebb, hogy senki se bitorolhassa a politikai társadalom jogait.

Nagy képtelenséget állítanak azok, akik a kormányt társadalmi hatalomnak nevezik: azt akarják mondani, hogy a kormány a társadalmi kötelékek csomópontja. Én azonban bebizonyítottam az első könyv folyamán, hogy a politikai hatalom egy olyan iga, mely alatt elvész az ember szent tulajdona és birtoklása. A politikai hatalom mindent elragad az embertől azzal az ürüggyel, hogy megőrzi, és a társadalmi kötelékek helyébe olyan erőszakos kapcsolatokat tesz, melyek szétszakadnak önnön feszültségük következtében.*

Ahhoz, hogy a polgári szabály legitim legyen, egyáltalán nem szükséges, hogy a politikai törvényből származzék, mivel ha az uralom rendszere alkotja a jogot, a polgári viszonyok többé nem lehetnek szabad szerződések sem lényegük szerint, sem tisztán tényszerűen, hanem csak egy idegen akarat diktálta kötelezettségek.

Közönségesen a polgári állapotot a polgárok egymás közti viszonyaként szokták meghatározni; ez egyáltalán nem lehet igaz azon feltevés alapján, mely a polgári állapotot olyan értelemben használja, hogy ez a politikai törvény által megalapított kapcsolat az emberek között.

A polgári állapot a szó legpontosabb értelmében nem a polgárok egymás közötti viszonya — ez a társadalmi állapot —, hanem szükségleteik viszonya.

Az ember és szükségletei elválaszthatatlanok lévén, és eme szükségletek szabályozása kevert lévén, mivel felöleli magában a polgári szabályt is, minden kötelezettséget a társadalmi törvény által kell szabályozni. A polgári rend kötelezettségei és a társadalmi szabályon alapuló számítások összekeveredvén a társadalmi kapcsolatok mindinkább összeszorulnak, és azt a társadalmat, mely mint mondottam, természetes elv alapján tartotta fenn magát, minden részében megkötözi a polgári szabály.

Miután a társadalmi állapotot a függetlenségre alapoztuk, ésszerűnek tűnik, hogy azon társadalom polgári állapotát, mely még nem hanyatlott zsarnokságba, az egyenlőségre kell alapozni.

III. fejezet

A POLGÁRI EGYENLŐSÉGRŐL

A társadalmi test hasonlatos az emberi testhez, mivel minden folyamat összhangra törekszik. Ha a tulajdont nem tisztelik a társadalmi állapotban, a birtoklást sem tisztelik többé a polgári állapotban, elfeledik az egyenlőséget és a társadalom hirtelen vaddá vagy politikaivá válik.

Minden a természet folyománya és minden a természeten nyugszik, miként a tenger a partjai között, a természeten kívül minden terméketlen és szomorú, miként a sivatag, ahol az élet halott. A természeti állapotban az emberek nem ismerik az egyenlőtlenséget, ellenesetben fel kellene tételezni, hogy zűrzavarosan éltek, miként a fajtalan szörnyetegek. Mindenki egyenlő a természetben, mivel egyazon méhből származván egyformán ver a szívük, és az embertestvére iránt érzett vonzalomban találja meg mindenki egyenlősége zálogát.

Nem így van ez többé a politikai törvény szabta világban, ahol a gyenge és az erős szavai minden bűnt magukba zárnak. Egy politkai lény hiába keresi társát, minden ember elszigetelt, és annál nagyobb az ember magánya, minél erősebb a hatalom. Jól jegyezzétek meg, hogy minden** ... tény semmi** ... egyedül az egyenlőség; és hogy az egyenlőt-

* Saint-Just itt kihúzta a következő passzusokat: „A társadalmi törvény nem más, mint a tulajdon. A polgári törvény a birtoklás. Egyik természetszerűleg következik a másikból.

Ha a társadalmi törvény szerint az ember tulajdonos és független, akkor a polgári törvénynek úgy kell szabályoznia a birtoklás használatát, hogy közben nem változtatja meg a tulajdont, miképpen a szerződést a függetlenség elváltoztatása nélkül kell szabályoznia." *(A. Soboul)*

A margón a következő szöveg található, melynek pontos elhelyezése jelzés hiányában lehetetlen: „Itt kizárólag a polgári viszonyokról beszélek. Tárgyalni fogom a büntetőjogot is. Ez már a nemzetközi jog területére tartozik, mivel aki megsérti (?) a törvényt, kirekesztik a politikai társadalomból." *(A. Soboul)*

** Olvashatatlan szavak. *(A. Soboul)*

lenség csak a hatalom változásai által létezik. Ott, ahol a gyengeség a legfőbb rossz, mert a gyengét mindenki elhagyja, ott, ahol az erő a legfőbb jó, mert az erőst mindenki* ott a természetes érzelmeket elfojtják, és ebben a siralomvölgyben a vad egy még vadabb zsákmánya lesz.

A gazdagság önmagában nem produkálna egyenlőtlenséget. Az egyenlőség nem a kvalitásban áll, hanem a tulajdon és a birtok biztonságában. A római nép egyáltalán nem egalitáriánus törvényeket alkotott, amikor a földeket fölosztotta, hanem természet elleni törvényt, megsértette a föld megművelésén alapuló jogot vagyis a birtoklás jogát — ez a hódítás törvénye volt, mely a társadalmi kötelékeket szétszakítja.**

Amikor Cicero a földtörvényről beszél, igen helyesen jegyzi meg, hogy a politikai társadalmat kizárólag a birtoklás biztosításáért alapították meg.

Hasztalan ismétlem, hogy a hatalom születése a társadalmi test halálát jelenti, de meg kell előzzek egy ellenvetést, melyet megtehetnek, miszerint szükség van a hatalomra — a hatalom megőrzése miatt. Ez igaz lehet a mi társadalmaink vonatkozásában, melyek a természet ellen való alakulatok, és belső egyensúlyuk kizárólag az erőviszonyokon alapul.

Az a kötelék, mely egybefűzi az embereket, a földtulajdon, és azok a viszonyok, melyek a birtoklásból származnak — íme ez az, mely megőrzi a társadalmi testet. Végül eljő az egyenlőség, mely szétzúzza a politikai törvény hatalmát, és örökre elzárja a szolgaság és a bitorlás útját.

A polgári állapotban az emberek kikötik a birtok szabad használatát, de ezzel a szabadsággal nem lehet visszaélni. És maga ez a visszaélés, ha meg is teszik, csupán egy képességgel való visszaélés volna, és nem egy hatalmi visszaélés, tehát nem mérhet csapást a társadalmi testre, mert ez lehetetlen. Célom nem valamely álomkép felidézése, s nem azon puszta óhajé, legyünk jobbak, hogy méltónak bizonyulhassunk a természethez. Ellenkezőleg, azt bizonyítanám, hogy társadalmaink annál törékenyebbek, minél inkább eltávolodtak a természettől. És ahelyett, hogy a hatalom megőrizte volna a társadalmakat, csak széttörte, szétszaggatta azokat.

A társadalmi test élettartalma minden lényeges hatalom gyengeségétől függ.

Nem azt halljuk-é, hogy mindig a természetről beszélnek? Mindenütt csak a természet vizsgálódásaink tárgya, reá irányul minden vágyunk, belőle sarjad minden erényünk. Törvényhozásunk mégsem tartalmaz semmit, ami a természetre emlékeztetne, csakis olyat, ami elrémít minden természetit. Honnan az az ellentmondás, hogy mindenütt az erő alkotja a jogot, mely jog mindenütt ellentétes a természettel? A természetet nem ismerjük többé, csak azon kisszámú emberi kapcsolatban lelhetjük meg még, melyet a politikai törvény eddig nem fertőzött meg*** — de e törvény természete, hogy mindent az igájába hajt. A polgári törvények, melyek a politika alkotásai, a vadak kódexei, a félelem törvényei. E törvénykönyv a zsarnok fegyvere az apák ellen, az apa fegyvere a fiúk ellen, a férjnek a feleség, a holtaknak az élők elleni fegyvere. Minden csak nyomás és elnyomás. Az igazság ideáját a visszájára fordították, többé már nem az emberek egyenlőségére alapított jogát jelenti, hanem az erősebb jogát. Az erőszakhatalom beférkőzvén az emberek közé, saját képmására alakítja őket.

Még a köztársaságokban is csak az erő joga uralkodik; a szabadság Spártában alkotmányos jog volt, és Spártában a rabszolgaság szintén alkotmányos jog volt. Hasonlóképpen van ez a mi metropolisainkban, a színes emberek szolgaságával. Oh emberek, az a jog, mely által szabadok vagytok, ugyanaz a jog, mint mely által elnyomók vagytok!

Valójában ugyanaz a tény, mely miatt az egész népet leigázza a politikai törvény, teszi azt, hogy a polgári állapotban a nép egy része a nép másik részének rabszolgája. Ekképp volt a helotizmus és a feudalizmus, s némely országban az emberkereskedelem szokásjoga. Ebből arra következtetek, hogy a társadalmi szerződés minél inkább eltávolít a természettől, s a polgári állapot minél inkább eltávolodik az egyenlőségtől, annál inkább megközelítjük azt az extrém rendszert, melyben a polgári egyenlőséget a tökéletes függőségben találjuk meg újra.****

* Olvashatatlan szó. *(A. Soboul)* Feltehetően: tiszteli v. köré gyűl *(L. M.)*

** Tulajdonelméletében Saint-Just megőrzi Rousseau és Robespierre egalitáriánus tulajdonos-társadalomról szőtt eszméinek ellentmondásait. Az „egyenlőtlenség eredetéről" ő sem nyilatkozik hizelgőbben, de a politikai állam-teremtette egyenlőségről — a jogfosztottságban, a zsarnoki elnyomatásban való egyenlőségéről — még kevésbé. A „Köztársasági Intézmények"-ben megkísérli a tulajdon és az egyenlőség természetességét valamint a külső-kényszer általi nivellálás és az egyenlőtlenség természetellenes voltát egyszerre hangsúlyozó elmélet ellentmondásainak feloldását: az egyenlőséget, a tulajdon-nivellációt nem állami-hatalmi, hanem társadalmi-erkölcsi nyomás, ellenőrzés biztosítja. *(L. M.)*

*** Elsősorban a nem-intézményesített szerelemben és a barátságban. *(L. M.)*

**** A tyrannia-teremtette „tökéletes" egyenlőség rousseau-i eszme. De Saint-Just itt nem a történelmi társadalmak egyenlő elnyomásáról, hanem a társadalmi szerződés-teremtette „tökéletes függőségben" való egyenlőségről beszél. *(L. M.)*

Az úgynevezett mérsékelt kormányzatokban pedig egy középszerű, de azért aktív erő működik, mely a függetlenségnek és az egyenlőségnek csak kis részét ragadja el; és az állam egymástól kölcsönösen függő rendekben oszlik meg, melyek tagjai azonban egymás között egyenlőek és függetlenek. De ha egy rend, akárcsak a legcsekélyebb mértékben is, magát és ezzel tagjait megrontja, ez a rend már mássá válik a többi rendhez valamint az államhoz való viszonyában, mint amilyen a többi rendnek egymáshoz és az államhoz fűződő kapcsolata. Belátható, hogy aki egy ilyen államban tartja kezében a kormányrudat, minden erőpozíciót meghódíthat, egyiket a másik után.* Abban a mértékben, ahogy minden rend vagy minden egyes tag egyre elnyomottabb lesz, egyre több előnyt kaparint meg — és ez a folyamat olyan sebesen gyorsul, mint a szabadon eső súly.

Ekképpen az egyenlőségből ebben az államban is rabszolgaság lesz, bármilyen formát öltsön is az államhatalom, az elnyomás egyaránt érzékelhető a politikai test minden viszonylatában.

IV. fejezet

REFLEXIÓK

Egy jól szervezett államban ez a nyomás kevésbé érzékelhető az egyes ember számára, vagy, jobban mondva, mivel már nem él bennük egy jobb állapot eszményképe, és a fennállóban megtalálják számításukat, bár minden rosszul megy, azért minden megy. Minden zűrzavarosan megy és ez a zűrzavar tartja fenn a dolgok ilyen menetét.**

A filozófusok túl könnyen tértek napirendre a dolgok ilyen embertelen rendje felett. Seneca és Montaige, és annyian mások, nagy szellemi erővel bizonyították, hogy minden rosszul megy, de mi volt az ellenjavallatuk? Nem szeretem azokat az orvosokat, akik beszélnek. Jobb szeretem azokat, akik gyógyítanak.

Nem kell visszariadni a változások okozta veszedelemtől. E vész csak a változás működésének módját jellemzi. A világ minden forradalma a politika része volt — íme, amiért mind bűnökkel, könnyekkel és katasztrófákkal terhesek. Az a forradalom, mely jó törvények szülötte, és amelyet ügyes kezek irányítanak, a világ arculatát megváltoztatja anélkül, hogy rombadöntené a világot.

Koncepciómat gőg és előítéletek nélkül kívánom kialakítani. Ha meglelem azt az eszközt, mellyel egy társadalmat meg lehet szilárdítani és meg lehet őrizni, s boldoggá lehet tenni, minden részrehajlás nélkül felteszem a kérdést, hogy vajon a királyok és a politikai hatalom tud-é többet tenni.

V. fejezet

A POLGÁRI TÖRVÉNYEKRŐL A TÁRSADALMI TÖRVÉNNYEL VALÓ VISZONYLATUKBAN

Kifejtettem, hogy az ember a társadalmi törvény ereje révén őrizte meg magát. Ha a polgári törvény összeütközésbe kerül a társadalmi törvénnyel, kitépik a fa éltető gyökerét és minden romlásba dől.

Az uralkodó számára nem hiányzik az ürügy ahhoz, hogy erőszakot tegyen a természeten, ha a természetet a vadság és a bűnök állapotának ábrázolják, ahelyett, hogy a bűnök birodalmában fednék fel a politikai törvény hatását. E politikai törvény, azon ürüggyel, hogy megfékezi a természetet, természetellenes bűnök szülője; a politika az általa megmérgezett emberrel mérget itat, hogy meggyógyítsa. Az uralkodó, aki azt akarja, hogy mindenki törvényszékei előtt és minisztériumai előszobájában könyörögjön, mindenütt a meghasonlás mérgét hinti el, az érdekek bűnös megosztásával. A társadalmi törvény, mely nem tűri el, sem senkinek a hatalmassá tételét, sem egyetlen ember megalázását, önmagában találja meg harmóniája elvét. Nem beszélek többé a politikai törvényről. Az általam tételezett állapotból töröltem azt. Keressünk valamely változatlan és szilárd szabályt a polgári társadalom számára.

* A Montesquieu-féle „hatalmi-balansz" államához sem fűződik sok illúzió. *(L. M.)*

** Saint-Just kapitalizmus-képe jó eszmei előzetese a jakobinusok „haute bourgeoisie"-elleni politikájának. *(L. M.)*

VI. fejezet

A TULAJDONRÓL ÉS A BIRTOKLÁSRÓL

Ez a szab[illegible]don és a birtoklás. A társadalmi jogból a tulajdon, a polgári törvényből a birtoklás származik — és egyik a másik folyománya. Ha a társadalmi törvény szerint az ember önmaga tulajdona és földterülete birtokosa, akkor a polgári törvénynek úgy kell szabályoznia a tulajdon és a birtoklás használatát, hogy gátat vessen elfajulásuknak. A polgári állapotban nincs tiszta tulajdon, itt minden birtoklás; ez az oka annak, hogy a tulajdon nem változtatható és ezért nem válhat a kereskedelem tárgyává. Kétfajta tulajdon van: az ember önmaga tulajdonosa és lehet birtoka avagy földtulajdona; a kettő független egymástól és az is marad a társadalmi állapotban. A polgári állapotban az embernek önrendelkezési joga van valamint a földbirtok feletti rendelkezési joga, mely a tulajdonnak csak egy töredéke.

Az ország tehát egyetlen tulajdon, mely az összes partikuláris birtoklásból alakult ki; tulajdonnak kell nevezni, mivel eredete az erőszak és erő ellen erővel tartatik fenn. A birtoklást, ellenkezőleg, a polgári törvény tartja fenn, mivel ez a társadalmi joghoz tartozik, és a birtokos függetlenségének szabályát követi.

Ha a birtokos meghal, elkötelezheti a más számára birtokát, de mivel a szuverén sohasem halhat meg, nem kötheti meg birodalma sorsát, sem valamely királynak sem más uralkodó testületnek. Ebből következik, hogy a polgári tulajdon tulajdonképpen csak birtoklás, míg a reális birtok tulajdon.*

VII. fejezet

A TÖRVÉNYEKRŐL

A törvények a dolgok természetes viszonyai és nem kontingens kapcsolatok avagy az általános akarat viszonylagos következményei. Rousseau, amikor törvényekről beszélt azt mondta, hogy azok csak az általános akaratot fejezhetik ki. És milyen következtetésre jutott? Egy törvényhozó szükségességének a feltételezésére. Azonban a törvényhozó kifejezheti a természet elveit, de nem fejezheti ki az általános akaratot. És mindenképpen: ez az akarat is tévedhet; és az se jobb, ha a társadalmi testet önmaga által méginkább elnyomják, mint a mások általi elnyomás. Minden jogok között legelső a szuverén természet, mely örökkévaló, míg az általános konvenciók csak egy napig érvényesek. Íme amiért a törvény nem terjesztheti ki hatályát a legitim konvenciók szabta lehetőségeken túl, ám ha a törvény pontos és méltányos, a konvenciók sem követelhetnek olyat, ami túl van a törvények hatályán. A törvény foglalja el a természet helyét, a törvény beszél a természet nevében, s aki megsérti, azt kiűzik az államból. Az is belátható, hogy nem lehet ésszerűen megbüntetni a törvények megszegését, csakis ott, ahol a törvények természetesek, és ahhoz, hogy a szerződéssel szembeni lázadás bűnös legyen, előfeltétel, hogy a szerződés legitim legyen.

Szörnyűséges igazság ez, melynek hallatán elsápad minden király és minden politikai hatalmasság, de annál hatalmasabb ez az igazság, minél inkább rettegnek tőle a hatalmasok. Amikor a politikai társadalomról fogok beszélni, ki fogom fejteni, hogy miként kell megszervezni a közhatalmat, hogy elég erős legyen a merényletek megtorlására, azonban anélkül, hogy ezáltal a politikai közösségen belül külön hatalommá válna.

Ez akkor következik be, ha nincsenek szilárd pozitív jogi polgári törvények, és mindenki a maga akaratát erőszakolja, és a törvény az egyes akaratok egyszerű végrehajtójává válik. Jelen társadalmaink khaotikus rendjében arra kell ügyelnie a bölcsességnek, nehogy az ember pillanatonként megsértse önnön jogait. A mi társadalmaink túlságosan áttekinthetetlenek, az érdekek végletesen megsokszorozódtak, a polgári kapcsolatok túlságosan kiterjedtek, ekképpen a partikuláris szerződések szabály és szilárdság nélkül valók, a szuverenitás sokat vesztett erejéből és kollektív egységéből. A politikai társadalomnak tehát lesznek törvényei, melyek minden egyest a polgártársaihoz kötik, avégből, hogy az állampolgárokat ne láncolják az államhoz. Azonban azáltal, hogy az állampolgárok egymás közötti kötelékei alkotják az államot, a törvények alapelve a birtoklás lesz és nem az uralkodó vagy a konvenció.

* A possession-birtoklás és propriété-tulajdon fordítás nem tudja visszaadni azt az alapvető ambivalenciát, hogy a *„természetes"-társadalmi* törvények közt is szerepel *birtoklás*, mint *a munkán alapuló* „tulajdon" (a megművelt föld birtokjoga) és *tulajdon*, mely nem más mint az ember eredendő *önrendelkezési joga*, személyes függetlensége; valamint hogy *a birtoklás a polgári állapot* alaptörvénye és a *tulajdon a politikai* (‚eredete az erő és erő ellen erővel tartatik fenn') törvény terméke. *(L. M.)*

VIII. fejezet

A HÁZASSÁGI TÖRVÉNYEKRŐL

Az a törvényhozó, aki visszavezeti a népet a természethez, egyszerű törvényeket adván a népnek, ezt a népet egyúttal az erényhez vezeti el.

Az az eszköz, mely megfékezi a bűnöket: a kínzások és a halálbüntetés eltörlése; az az eszköz, mely az erkölcsöt beleviszi a házasságba: a házasságok szabaddá tétele.

Ez kétségkívül nem a politikai törvényhozás maximája, hanem természeti igazság. Minden bűn az erőszakból született, az egyáltalán nem az emberi szív jellemzője, hogy másoknak rosszat okozzon, hanem a szolgaszellemek jellemzője, melyek meg akarják őrizni láncaikat és önmagukat még inkább megrontani.

Aki azt meri mondani, hogy az egyik nem a másiknak alávetett, saját szívének hazudik. Alattvalódnak mered mondani szeretett feleséged? Mernéd-e ezt mondani édesanyádról, aki táplált?

A társadalmi állapotban a férfi és a nő egyenlőek, egyenlően szuverének és függetlenek. A polgári állapotban bizonyos megfontolások különleges szabályokat adhatnak az egyiknek és a másiknak, de ez a szabály nem sértheti a társadalmi tulajdon* szerinti egyenlőségüket.

Az, hogy az egyik nem különbözik a másiktól, egyáltalán nem azt jelenti, hogy az egyik nemnek függenie kell a másiktól. Az, hogy az egyik nem gyengébb, egyáltalán nem azt jelenti, hogy engedelmeskednie kell. A férfiúi gőg hazugságai töltik be a világot, és a férfi saját gyengeségének engedelmeskedve követel engedelmességet.

A mi társadalmaink alapelve az erőszak lévén, ez áthatja a polgári állapot minden mozzanatát.

A férfi megszegheti a megállapodást, a törvény csak a feleség törékeny testét fenyegeti — melyet ez a törvény adott el. Mi, szerencsétlen férfiak, azokhoz a rossz építészekhez vagyunk hasonlatosak, akik szellemtelenül művelik vagy nem ismerik mesterségük művészetét, az arányok tudományát, és minden művüket csak az ormótlan vassal tudják megtámasztani. A természet érzelmeinkben megalapozta a társadalom különböző kötelékeit, s nem volt ennyi bűnre szüksége ahhoz, hogy összefűzzön bennünket.

Egy asszony egybekelhet azzal, akit szeret, anélkül, hogy urat adna magának. De még ez utóbbi is kisebb rossz a jelen világban, ahol ahhoz kényszerítik a leányokat, akit egyáltalán nem szeretnek, vagy már nem tudnak többé szeretni — mert a szolgaságban nem lehet többé szeretni. És ha e szolgasorban élő asszony könnyeit letörli egy gyengéd kéz, ez lesz bűnös s az asszony házasságtörő. De nem bűnösebb-é a törvény — mely jogon rendelkezik ez a női test tulajdonával?**

Az a szerződés, melyben mintegy adják-veszik a nőket, nemcsak a természetet sérti meg, hanem a szemérem elleni bűntett is. Egy ártatlan szűz, akit máris saját és gyermekei halálával fenyegetnek, a törvénnyel, mely minden gyengébb mozdulat tanújává teszi magát, és a becéző simogatásokat sírja árnyékával sötétíti el.

Egy utazó hajótörést szenved valahol az Újvilág partjainál; néhány napig minden élelem nélkül bolyong az erdőkben, immár reményét veszti, amikor megtalálja egy vadleány és kézenfogva elvezeti kicsiny kunyhójához, megosztja véle ágyát és osztozik a férfi balszerencséjében. Eltelik egy kis idő, felfedezi őket egy hajó — és a megmentett szerencsétlen eladja megmentőjét, jótevőjét. És ha ez hozzája kiált, könnyekben tör ki születendő gyermeküknek számára könyörögvén kegyelmet, a civilizált férfiazt fogja mondani a hajó kapitányának: halljátok, állapotos, fizessetek eggyel többért.

De a politikai törvény még ennél is kegyetlenebb, eladja a nőket és méhük gyümölcsét, és a szabadulás reménye nélkül. Mert e vadleány még visszatérhet, ha egy szánó szívre talál. Mindnyájan boldogtalanok vagyunk, és bár mindnyájan kesergünk szerencsétlen sorsunkon, mi, boldogtalan férfiak, semmit sem akarunk uralmunkból elveszíteni, és épp ez az uralom tesz bennünket boldogtalanná.

Senkinek sem lehet e földön parancsolni, mindenféle hatalom törvénytelen; egyik nem sem lehet a másik alávetettje. Formoza szigetén a férfiak veszik fel feleségük nevét, a férj válik az asszony családjának tagjává, míg magában Kínában és Japánban ez fordítva

* Azaz a pozitív jog hatályán kívüleső „természetes" szabadságjogok, személyük (pl. testük tulajdonjoga: lásd a későbbiekben) szerinti egyenrangúságukat. *(L. M.)*

** Saint-Just vonatkozó nézeteit egész életére meghatározta a teljes tizennyolcadik századi szentimentális pátosszal átélt nagy regény, a tragikus kamaszkori szerelem élménye. A Saint-Just-szülők által máshoz kényszerített, „rangon aluli" leány (akit mellesleg 1794-ben alig tudott megmenekíteni „saját" kormánya államrendőrségétől) emléke nemcsak e korai, még „antiautoriánus" korszakában ihlette szép házasság-ellenes eszmékre: e z t a későbbi „Köztársasági Intézmények" is megőrzik. *(L. M.)*

van, az a törvényes feleség, aki számára az uralkodó kijelölt egy urat, aki . . . * Az igazi szerető egy rabszolgalány, akinek gyermekei viszont csak az első feleséget ismerhetik édesanyjukként. Az ókor némely népe, a szicíliai Pomponius szerint, a hasonlóság alapján határozta meg a házasságokat. Európában a házasság erkölcsi ügy lett, de ez idegen jelen témámtól. Itt mindkét házastárs tulajdonképpen a törvénnyel köt szerződést elkötelezvén tulajdonát.

A házasság igazi természete szerint a férfi és a nő szabadon egyesülnek, és egyazon feltételek mellett kötik le birtoklásukat, olyan mértékben, ahogy ez nekik tetszik. Egy nehézség merül fel, ha feltételezzük a szabad házasság ezen elvét — a gyerekek sorsa.**

Nem én töröm szét a társadalom kötelékeit, a társadalom törte szét a természeti kapcsokat. Nem újításokat akarok megalapozni, hanem magukat az újításokat lerombolni. Ez újdonságokban én semmi igazságot nem látok, csak kis tévedéseket.

Azt mondottam, hogy a két nem partikuláris, de független szabály szerint kell éljen. Ez a szabály egyáltalán nem a házastársak egymás közötti viszonyára vonatkozik, hanem a szülőknek a gyermekekkel való viszonyára, azaz az örökség problémájára.

Azokban az országokban, ahol a házasság felbonthatatlan, a feleségnek szükségszerűen a férjtől függő lénnyé kell válnia, mivel mindenekelőtt az ő szabadságát korlátozták, és a házasságtöréssel csak ő veszíti el minden birtokjogát.

Nem kívánok az apai hatalomról és a gyermeki függőségről külön beszélni a jelen családi állapotok között. Csak azt kívánom kifejteni hogy az ősök birtoka miként válhat a gyermek örökségévé.

A gyermek örökli atyja és anyja birtokának ráeső részét abban a pillanatban, melyben megszűnik hozzájuk tartozni.

Az, aki létfenntartási célból eladta birtokát, nem rabolta el azt gyermekeitől. Maga diszponálhat a birtok felett, mielőtt az a gyermekeké lenne, ha azonban mások javára rendelkezik, a gyermekei tulajdonát idegeníti el.

Látható, hogy az örökösödési jog és a végrendelkezések tudománya természetellenes, hacsak nem olyan végrendelkezik, akinek nincsenek természetes örökösei.***

Azok a szerződések, melyek a gyermekek számára kötik le a javakat, a természet elvét követik, a természetes örökösödést. De ahhoz, hogy a gyermekek számára lekössék az örökséget, nem szükséges, hogy maguk a házastársak egymás között le legyenek kötve. Az apának különleges kapcsolata van gyermekeivel: ez abból származik, hogy az ő birtokjogát nem befolyásolja a házasságtörés. Amíg a házastársak nem szakították meg polgári társulásukat, az asszonyt köti ígérete, számára a házasságtörés bűn, mely akkor igazán bűn, ha szabadon elhagyhatná házastársát.

Abban a pillanatban, melyben a házastársak elhagyják egymást, birtokuk a törvény uralma alá tartozik, hogy az, ha majd eljő a napja, egyenlő részekben eloszthassa a gyermekek között. A gyermekeket közösen kell nevelni. Ha az elváltaknak újra gyermekeik születnek, ezek között az új kapcsolatban közös birtokot lehet megosztani, de nem az első házasság közös birtokait.

Abból, amit mondottam, egyáltalán nem az következik, hogy a poligámia természetes, mivel a szívet nem lehet megosztani; nem lehet egyszerre többet szeretni és szeretve lenni többektől. Egyazon időben az asszonynak csak egy férje lehet és a férfi sem oszthatja meg elkötelezettségét annak megsértése nélkül.

IX. fejezet

MEGJEGYZÉSEK

Azokban a társadalmakban, melyeket mi ismerünk, léteznek olyannyira szerencsétlen sorsú polgárok, hogy a házasságok felbontása a gyerekeket végtelen nyomorú sorba döntené. De egy hasonló nem kívánatos következményt a politikai közösség bölcs kormányzása elhárithat: ebben a társadalomban a nyomor szónak ismeretlennek kell lennie. Egyébként a törvény a természet megsértése nélkül korlátozhatja kissé a polgári szabadságot bizonyos fajta házasságok esetében. Az állam első törvénye az erkölcs, avagy a népességről való gondoskodás; az állatok is csak akkor válnak el, amikor kicsinyeik már egyedül megélnek.

Ehhez csak egy szót szeretnék hozzátenni: ha a házasságok igazán szabadok volnának, kevés válás lenne.

* Egy olvashatatlan szó következik. *(A. Soboul)*

** E nehézség megoldására Saint-Just a kézirat — valamint publikus-politikai pályája — későbbi fejezetében megtalálja a „princípiumot": a gyerekek közösségi nevelését. *(L. M.)*

*** Ez az eszmefuttatás a majdani jakobinus törvényhozásban is jelentős kitagadás-ellenes jogszabályok előzetese. *(L. M.)*

X. fejezet

ARRÓL, HOGY A HÁZASSÁGOK SZIGORÚSÁGA A ROMLOTTSÁG KÖVETKEZMÉNYE

Erényeink többsége nem más, mint kifinomult bűn. Minél romlottabbak az erkölcsök, annál kegyetlenebbek a törvények.

A rómaiak, akik a világtörténelem legromlottabb népévé váltak, a házasságok szigorúságának legfőbb szószólói voltak. Erre két, a következőkben kifejtendő okuk volt. A háború elnéptelenítette az anyaországot, és a világ minden részéből összerabolt zsákmány a lusta fényűzés és a nőtlenség gyakorlatát alakította ki. Az elnéptelenedés eme két oka váltotta ki azokat a rendkívüli házassági törvényeket, melyeket máig bámulunk.* Annyira meglepődnek, amikor meghallják a népéhez szónokló Numidivus szavait: „Ha lehetséges volna, hogy egyáltalán ne legyen szükségünk asszonyokra, megszabadulnánk e szükséges rossztól, de mivel a természet úgy rendezte be a dolgokat, hogy nélkülük nem élhetünk teljesen boldogan és nők nélkül nem maradna fenn fajunk, többel tartozunk fajunk fenntartásának, mint múló kielégüléseink örömeinek."

Hiába is keresnénk ennél frappánsabb magyarázatot ezen híres társadalom felbomlására; túlságosan eltelvén szerencséjével szörnyű törvények hozatalára kényszerült, hogy megakadályozza azt, hogy önmagát semmisítse meg, miután minden mást lerombolt.

Látható Ulpionusban és Aulugellusnál, hogy mennyi törvénnyel bélyegezték meg a nőtlenséget; az erkölcsi cenzorok és a törvények visszhangtalan kiáltoztak, a bűn a politikai társadalom szívében volt. Augustus megalkotta a házasságok támogatására a „Papia-Popea" törvényét, de azok a konzulok, akiknek nevét viselte e törvény, nem voltak házasok.

Ezen erőszakos törvények, melyek a birodalom totális elnéptelenedését hivatottak megakadályozni, az államot a politikai szolgaság eddig ismeretlen mélységeibe taszítják. A házastársaknak különböző házassági kedvezményekkel kell hízelegni, míg végül olyan alávetettségbe merülnek, melyből többé nincsen kiút. A gyengébb nem lesz az elnyomottabb is, egészen a férfi megalázó vágyainak szolgálatába állítják, teljesen e lealázó kívánalmak felkeltésére és kielégítésére rendelik.

A házasságok romlásának másik oka a vallási hipokrízis; a keresztény császárok hatályon kívül helyezték a köztársaság és a régi birodalom házassági törvényeit, s így országukat, melyet megrendített az elnéptelenedés, a barbárok és a vallásos nőtlenség végleg kiirtotta.

A „Papia"-törvényeket lerombolták vagy megvetették — a pogány rómaiak még kevésbé házasodtak, a keresztény rómaiak pedig egyáltalán nem házasodtak.

A háború és a kereszténység nem annyira az általuk kiontott vér miatt váltak a világ végzetévé, mint a társadalmi törvény végzetes megrontásával.

Egy józan nép a háborút és a morált a köznevelés elveivé teszi — de én azt tanácsolom a népeknek, hogy ne tiszteljék se a hódítókat, se a papokat.

XI. fejezet

A VÉRFERTŐZÉSRŐL

Amikor a rossz valamely megszentelt előítéletben van, az tűnik a rossz apologétájának, aki ezt az előítéletet támadja.

Célom nem az, hogy igazoljam a vérfertőzést; ez bűn annál, aki kegyeletsértésből adja át magát neki — íme, ez a vérfertőzés; de erény annál, aki ártatlanul adja oda magát ennek — ez többé nem vérfertőzés.

A szerelem szemérmes vonzalom, az atya és leánya, az anya és fia, a fivér és nővér közötti közeli kapcsolat szemérmesség nélküli gyengédség forrása, következésképpen szerelem nélküli vonzódás. Az a törvény, mely tiltja az ilyenfajta egyesüléseket, nem a természet parancsa, hanem a szellem kifinomultságáé.** Ezen elv igen elterjedt.

* Saint-Just kihúzta a következő bekezdést: „Az a Franciaország, mely lemond a hódításokról, és melynek a természetet követő törvényei tiltják az elpuhultságot, szükségszerűen visszaállítja a házastársak függetlenségét. Rómában a hódítások hintették el a fényűző puhányság magját, és ez szülte a házasság és az ártatlan örömök megutálását." *(A. Soboul)*

** A „szellem", a „kifinomultság" Saint-Just szótárában mindig a világtörténelmi „elfajulás", az embertelen „újítások" negatívumához tartozik. A szellem, a kifinomult ész szemben a szívvel és az egyszerű bölcsességgel — a girondisták és a dantonisták elleni vádbeszédeknek is ez a dramaturgiája. *(L. M.)*

Figyeljétek meg a különböző népek erkölcseit, olvassátok törvénykönyveiket, a legromlottabbak rettennek a legjobban vissza a vérfertőzéstől, az ártatlan népeknek fogalmuk sincs ennek létéről.

Az erkölcsök műve az, hogy a szemérem nincs vele bizalmas viszonyban.

Az egyiptomiak, a perzsák, az asszíriaiak, a szkíták nőül vették nővéreiket, leányaikat — és igen tiszta erkölcsökkel rendelkeztek. A modern népeknél egy idegent vesznek feleségül, a családtól, néha a hazától távoli leányt, és a szemérem alig éreztette magát az ismeretlenek között.

Kérem figyeljék meg, hogy azokban az országokban, ahol a nők rejtve élnek, mint Indiában, a vérfertőzés kevesebb undort kelt, mint a mi tájainkon, ahol a nők szabadosabbak és kevésbé szűziesek.

A természet egyáltalán nem az erkölcsökben található, és gyakran megtörténik, hogy erkölcstelenségnek bélyegzünk valamely természetes érzületet, melyet bensőnkben magunk is rejtegetünk.

Annak bizonyítására, hogy az incesztus-tilalom természeti törvény az arabok és a malájok példáját szokták felhozni. Csak kontinensünk távolisága és elfogultsága teszi, hogy ezeket a népeket úgy tekintjük, mint a legegyszerűbbeket, és nálunk kevésbé civilizáltakat, de kormányzatuk természete és maga az a rémület, melyet a vérfertőzés kelt bennük, bizonyítja, hogy éppoly romlottak mint mi.

Minél inkább a vadaknak hagyjuk a természetet, annál inkább el kell ismernünk, hogy ez becsületességünk egyetlen szabálya, egyedül a természet védelmezi becsületünket pusztító tévedéseinktől.

Montesquieu azt mondja: „Bizonyos népeknél az unokatestvéreket úgy tekintik, mint az édestestvéreket, mivel egyazon házban laknak. Mások viszont nem ismerik ezt a szokást. Emezeknél a népeknél az unokatestvérek közötti házasságot természetellenes bűnnek tekintik, a másikoknál nem."

Nehéz lenne bármi mást találni, mely ennél megfelelőbben alátámaszthatná amaz elvet, hogy egyedül a bizalmas viszony zárja ki a házasságot és nem maga a természet. De ami a a legfigyelemreméltóbb az az, hogy minden egyes törvényhozásnak megvan a maga külön természetfogalma, és amit az egyik népnél természetesnek tekintenek, a másiknál a legkevésbé sem tartják annak — ez a . . . * romlottságának a jele.

Egyesek meglepődnek, hogy amikor a Phaedrát olvassák egyáltalán nem találják bűnösnek, sőt szerencsétlen vonzalma együttérzést kelt. Én azt tartom, hogy a törvény volt vérfertőző — Phaedra ártatlan.

Mielőtt perbe fognánk az embereket, a törvények ellen kell pert indítanunk.** Attila, aki egy olyan ország szülötte volt, melyet az erkölcsök népessé tettek; saját lányát vette nőül, és ez nékem tiszteletre méltóbbnak tűnik, mint az a IV. Henrik, aki elhagyta istenét szerencséjét szolgálva, s bár hites feleségét megvetette, szeretőjét nem vette el.

XII. fejezet

A HÁZASSÁGTÖRÉSRŐL

A rómaiak kölcsönbe adták feleségüket, ugyanakkor súlyosan büntették az asszony házasságtörését. Cato saját feleségét kölcsönadta Hortensiusnak — ebben ugyebár semmi természetellenes sincs. Az ember nemde diszponál a birtoka felett. De én azt mondom, hogy nem a feleségével rendelkezhet, hanem csak az örökös felett.

XIII. fejezet

AZ ÖRÖKÖSÖDÉSRŐL

A hagyaték és az örökség között a következő különbség van: az első természetes avagy társadalmi jog, a második polgári jog. Nincs más természetes örököse az apának és az anyának, mint gyermekeik, ahogy a gyermeknek is természetes örököse az apa és az anya, még a fivér és a nővér kizárásával is. Úgy gondolom, hogy ezt meg tudom okolni.

A birtok a létrehozás vonalát követi és nem a rokonságáét, és a létrehozóra száll vissza, nem az oldalági rokonra.

Az oldalági rokonok számára az örökség egyáltalán nem természeti jog, hanem politikai vagy közgazdasági jog.

* Egy szó olvashatatlan. *(A. Soboul)*

** „A törvények már forradalmiak, az emberek még nem" — ebből a 93-as tételből ellenkező konzekvenciát kényszerült levonni. *(L. M.)*

Következésképpen a létrehozó és a létrehozott közti ezen azonos viszony azt jelenti, hogy kizárólag a szülők és a gyermekek örökölnek egymás után — íme a tiszták elmélete.

Azok a házastársak, akiknek gyermekeik vannak, semmit sem örökölnek egymás után. Egy anya ne férje túléléséből jusson előnyökhöz, hanem gyermekei hálájából, mivel az apa birtoka őket illeti attól a pillanattól, hogy nincs többé.

A gyermektelen házastársak egymás örökösei. Ha valaki erre bizonyítást követel, azt válaszolom, hogy szívétől kérjen bizonyítékokat. Meg lehet figyelni, hogy miután megengedik a szabadságot a házasságban, a házastársak örökösödése az érzelmeket követi.

Annak, akinek sem felesége sem gyermekei nincsenek, egymaga van a földön, így rokonai semmit sem számítanak, nincsen közöttük semmi azonosság többé. Ez végrendelkezhet ugyan, bár bűnös nőtlensége mindig megérdemelné azt a büntetést, hogy birtoka a politikai társadalomra szálljon vissza.

Az a mód, ahogy az oldalági rokonok megkaparinthatják az örökséget, eléggé bizonyítja, hogy a nemzet meghasonlott kebelében.

Minél inkább ellentmondanak eme maximáknak, annál inkább igazaknak tűnnek.

XIV. fejezet

A FÖLDTÖRVÉNYEKRŐL

Megmutattam, hogy a személyi tulajdon miképpen vált a polgári állapot csírájává, nézzük meg most, hogy a reális birtok avagy a földbirtok miképpen válik a polgári állapot másik magjává.

A föld első tulajdonosának joga a föld megművelése, a munka volt, gyermekei joga már birtokjog.

Egy valóban társadalmi állapotban a szuverén maga sem foglalhatta el egyetlen egyén földbirtokát sem, másképpen ezt az egyént az erősebb joga vetette volna alá.

Ha a közösség szükséglete megkövetelte a birtoka feláldozását, azt nem elrabolták az egyestől, hanem kicserélték a közösség szavatolta jelre.

Az, akinek kevés van, nem követelhet attól, akinek több van, mert a birtokjog sérthetetlen; egyébként minden évben fel kellene osztani a földet, mígnem a földek termékenységének a rovására menne e túlzott forgandóság.

Csak a földbirtok lehetséges maximumát határozza meg az össznépesség érdeke, az, ami túllépi ezt a maximumot, kicseréltetik a közösség kibocsájtotta jelre, és nem lehet visszautasítani ezt az ellenértéket* a többletért, melyet majd annak kell eladni, aki megvételére és megművelésére vállalkozik; így minden egyes birtokossá válhat és ezzel hazát nyerhet.**

A földművelő és a kereskedő foglalkozásai alakulnak ki elsőnek, mivel ezek kapcsolódnak közvetlenül a valóságos birtokhoz, a földtulajdonhoz, mely a birodalom formálója és a szuverén fenntartója.

A földbirtok a politikai társadalomhoz kötő kapocs lévén, a birtok minimuma eladhatatlan, azt sem a hitelező, sem maga a birtokos nem idegenítheti el; a szerencsétlen sorsúak adósságait kifizeti a közösség, míg a züllöttség miatti adósságokat a föld hozamából fizetik ki, vagy ha az adósság meghaladja a föld hozamát, a hitelezőt kell megbüntetni. Róma törvényeket alkotott az adósok ellen, de inkább azok ellen kellett volna törvényt hoznia, akik pénzt kölcsönöznek. A rendszeres pénzkölcsönügylet méreg az állam számára. Rómában ez korrumpálta a szavazásokat és következésképpen az alkotmányt. Olyan berendezkedést kell alkotni, melyben a munka és az erkölcsi szokások kielégítik a szükségleteket.

Abban az államban, melyről beszélek, mivel az önfenntartás a birtokláson alapul, nem lehet az állam tagja az, aki nem birtokol egy földterületet, melynek minimuma meghatározott. Azt is kiűzik a közösségből, aki nem házasodik meg, mivel a politikai társulás minden tagjának kötve kell lennie a társadalomhoz.

Az, akinek semmi földje sincs, nem fél a hódítástól, míg az, aki birtokos, tudja, hogyha a tulajdont avagy a birodalmat meghódítják, birtoka elvész.

A kereskedelem vezette be a világba a birtoklás egy harmadik nemét, melynek természete szerint nincs hazája, csak a nagyvilág külföldi kereskedelmi ügynökségeiben és a hajókon létezik; de melynek törvényét a közérdekkel kell azonosítani, különleges rendszabályok által, mert enélkül megzavarja a közösség rendjét.

* Az assignaták apológiája — de a „Közösség" szankcióit tételezve. *(L. M.)*

** „A nincsteleneknek nincs hazájuk" — írta ugyanebben az időben az „Ami du peuple", *Marat. (L. M.)*

XVI. fejezet

A KERESKEDELEMRŐL*

III. könyv

A POLITIKAI TÁRSADALOMRÓL

I. fejezet

MI A POLITIKAI TÁRSADALOM?

A politikai társadalom a társadalmi test, melyet a törvényhozó, az uralkodó és a szuverén alakított ki. Következésképpen oszthatatlan, mivel egy megosztott társadalom megszűnik társadalomnak lenni.**

A politikai társadalom minden tagja egyenlő; abban a pillanatban, melyben az egyenlőség megszűnik, a társadalom nincs többé, mivel az egyenlőtlenség nem más, mint az erőszak, és az a társadalom, mely az erőn alapul csak a vadak aggregátuma.

Mivel nincs többé társadalom, ha a társadalmat nem a természetre alapozzák, a politikai társadalom sem ismerhet el más törvényeket, mint a természet törvényeit. E törvények: a függetlenség és az önfenntartás. A törvény tehát nem az akarat kifejezése, hanem a természeté.

Az szükséges tehát, hogy a törvény biztosítsa az ember függetlenségét és megőrzését, méghozzá oly módon, hogy minden egyes függetlensége és minden egyes megőrzése az összesség függetlenségét és megőrzését biztosítsa.

A politikai társadalom egyszerre törvényhozó, uralkodó és szuverén. Mint törvényhozó kialakítja a kapcsolatokat, mint uralkodó önmagát kormányozza, mint szuverén ellenáll az elnyomásnak.***

Mindebből az következik, hogy a politikai társadalom oszthatatlan, három modifikációja van, melyek egy célra irányulnak: egysége fenntartására. Ez az egység nincs többé, ha ennél jobban, de akkor sincs, ha kevésbé van megosztva a társadalmi hatalom, mivel másképp minden hatalom összezavarodik.

Ezzel nem azt akarom mondani, hogy ténylegesen a társadalmi test három elkülönült testet alkot, hanem azt, hogy a társadalom egyidejűleg mindeme testek egysége.

Valójában a megosztottság nem abban áll, hogy a nép néha átruházza szuverén jogait különös képviselőire, mivel ezek a képviselők, akik ténylegesen elszigeteltek, olyan testületet képviselnek, mely nem azonos velük, tehát nem képviselhetik az oszthatatlan társadalmi testet, csakis azon sajátos testületeket, melyek megosztottak.

Az mondottam, hogy a törvény a természet kifejezése és nem az akaraté. Ezt itt meg kell magyarázzam.****

* Úgy vélem, nem véletlen, hogy a közösség érdekével összhangba hozott kereskedelemről szóló fejezet hiányzik. (Helyén egy későbbi Konvent-beszédben elmondandó mondat van lejegyezve — vő. A. Soboul 345.) Ezt a kispolgári egalitáriánus elméletek sem politika-ellenes — „De la Nature" — formájukban, sem politikai — jakobinizmus — formában nem tudták megoldani. A jakobinus gazdaságpolitikai gyakorlatban pedig a legkevésbé. *(L. M.)*

** A „cité" fordítása (szószerint „poliszt", városállamot jelentene) kétségkívül problematikus. Értelmileg politikai közösség, politikai társulás — politikailag megszervezett társadalom — de jelentésárnyalata az államtól a közösségig terjed (persze ez utóbbiakra Saint-Justnek megvolt a külön kifejezése). A hármas tagolás logikája szerint — I. természetes társadalom; II. polgári társadalom; III. politikai társadalom — választottam ezt a megoldást a törvényhozó- és a végrehajtóhatalom („uralkodó") s a szuverén nép által alkotott c i t é visszaadására. *(L. M.)*

*** A margón: „Mindenki joga . . . a szuverén védelmezi az emberi jogokat" *(A. Soboul)*

**** Saint-Just kihúzta a következő jelzéseket: „2. fejezet. *Az akaratról*"; majd hat olvashatatlanná vált sor következik. Ezután a jegyzetblokk — Saint-Just számozása szerinti — 36—126. oldala üres. *(A. Soboul)* Feltehetően a 3. könyvnek a közakarat kritikájával kezdődő 2. fejezetétől a képviseletről írandó 16. fejezetig tervezett rész számára kihagyva — vő. A. Soboul 355. *(L. M.)*

A 126. laptól *(A. Soboul:* 355—357.*)* az egész könyv tervezete található. Az első két könyv tartalomjegyzékét fölöslegesnek tartottam még egyszer leírni, mivel ezek megegyeznek a már lefordított fejezetek címével. A harmadik könyv tervezetét lefordítottam, mivel ennek csak első fejezete („Mi a politikai társadalom?") készült el. *(L. M.)*

III. könyv

A POLITIKAI TÁRSADALOMRÓL

1. fej. Mi a politikai társadalom
2. fej. Az általános akaratról
3. fej. A törvényhozásról
4. fej. A törvényhozóról
5. fej. A szuverenitásról
6. fej. A szuverénről
7. fej. A szuverén funkcióról
8. fej. A szuverén felosztásáról
9. fej. A hadseregről
10. fej. A vádakról
11. fej. A halálbüntetésről
12. fej. A nemzetek jogáról
13. fej. A szavazásról
15. fej. Arról, hogy a nép mikor gyakorolja az uralkodó funkcióit és mikor a szuverenitás funkcióit
16. fej. Arról, hogy miként lehet a politikai társadalmat képviselni*

I. fejezet

A TERMÉSZETRŐL**

Mindent isten teremtett. Nem kutatom az ő természetét. Nincs is ilyen isteni természet, az istenségnek elve van — ezt akarom megkeresni.

Valamely dolog természetén és elvén annak szubsztanciáját és eredetét értik: mondottam, istennek egyáltalán nincs természete. Isten elvén azt a szabályt értem, melyet isten maga teremtett önmaga számára minden dolgok keletkezése idején. Mindaz, ami örökkévaló természet nélkül való, mivel elpusztíthatatlan. Minden, ami teremtett, az elve szerint tartja fent magát, és addig tartja fent magát, amíg megőrzi emez elvét.

Azon elv, mely az istenség szabálya volt alkotja minden létezőnek az istennel való viszonyát. E viszonyok: a morál, a természet avagy a harmónia.

Oh Legfőbb Lény, fogadj kebeledre egy ártatlan lelket, ki Tőled jött és Hozzád tart.

II. fejezet

AZ ISTENSÉG ELVÉRŐL

Ítéljen meg mindenki tetszése szerint. Hazug históríkusok és az igazság krónikásai — mindenkihez szólok; minden népről, minden vallásról és minden törvényről beszélni fogok, mivel én nem tartozom egyetlen néphez, egyetlen valláshoz, egyetlen törvényhez sem. Mindentől és mindenkitől elszakítom magam, hogy mindenkihez kapcsolódni tudjak.***

Minden nemzet más-más elvet tulajdonít az istenségnek, saját társadalmi szerződése természetének megfelelően. A szerződés az a kapcsolat, melyet az ész alakított ki az em-

* A negyedik könyv előzetes tervezete („Az uralkodóról") már 1792. augusztus 10-én elavult, mint a monarchia *alkotmányjogi* felszámolása; egy év után pedig a hatalom gyakorlása tette elévültté a hatalom filozófiai felszámolásának kidolgozását. *(L. M.)*

** Hogy ez a „terven felüli" 5. könyv első fejezete avagy a legelső fejezethez való visszatérés, mint a polgári társadalom és a politikai társadalom „megszüntetése" után megőrzött természethez, az azt hiszem, eldönthetetlen. A következő „lokalizálhatatlan" három fejezet mindenképpen a legradikálisabb, inkább megszünteti mintsem megőrzi a megelőző két könyv polgári és politikai koncesszióit. *(L. M.)*

*** E sorok lírai zaklatottsága sokban rokon a „Köztársasági Intézmények" 1794-beli részleteivel, melyek hasonló súlyosságú döntéshelyzetben keletkeztek. Itt a robespierre-i „egyetlen szűk út" elfogadása, az „Intézmények"-ben ezen út bürokratikus burjánzása miatti elvetése jelenti a dilemmát. A gyakorlatban nem lehetett hova letérni erről a szűk útról — ezt a „frakciókat" felszámoló Saint-Just látta a legtisztábban. De hogy a robespierre-i útra való rátérés konfliktusait nemcsak a „lebírhatatlan papirosvilág" kialakulása után láthatta, azt a Rousseau hobbes-izmusáról szóló III. fejezetből is kiolvashatjuk. *(L. M.)*

berek között, hogy megőrizzék magukat miután félreismerték természeti viszonyaikat, vagy természeti kapcsolataik elvét.

Ebből az következik, hogy a népek szerződései nem a természetben találhatók, mint ahogy azt vélik. Ezért e szerződésekben hiába keresik a boldogság és a szabadság elveit. A társadalmi jólét annak az eredeti boldogságnak az elfajulása, mely az ártatlanság volt; a társadalmi szabadság annak a természeti függetlenségnek az elfajulása, melyet a szeretet alkotott. Hasonlóképpen eredetileg az istenség elve is az ártatlanság és a szeretet volt.

Miként az ártatlanság volt a boldogság, úgy a társadalmi életben az erény a boldogság elve. Ahogyan a szeretet alkotta a függetlenséget, akképpen a társadalmi életben a népjog lett a szabadság elve.

A természetben az emberek jók, a társadalmi életben ésszerűek. A természetben az emberek szeretik egymást, a társadalmi életben felügyelnek egymásra.

III. fejezet

A TÁRSADALMI ÉLETRŐL

Társadalmi életnek neveztem azt, melyben az emberek írott szerződés által egyesültek, másképpen nem fognak engem megérteni.* Az, amit mi társadalmi szerződésnek nevezünk, nem más, mint egy politikai szerződés. A társadalmi szerződés az embernek emberhez való természeti viszonya. A politikai szerződés az egyesnek mindenkihez való és mindenkinek az egyesekhez való ésszerű viszonya.** A természeti állapotban élnek az emberek igazi társadalmi életet, lévén életelvük a szeretet. A politikai állapotban az emberek vad életet élnek, mivel alapelvük az erőszak.

Meg kell előzzek egy ellenvetést, melyet itt megtehetnek, megkérdezvén tőlem, miként lehet az, hogy az elfajzott emberi nem, mely a társadalmi életet politikai léttel váltotta fel, meg tudta őrizni ésszerűségét a vad állapotban. Íme válaszom:

Ez az ész, mely ezt a rendszert alkotta és mely ma vezérli a világot, egyáltalán nem természetes az ember számára. Ez az ésszerűség az ember eredeti értelmi képességének az elfajulása, miként a nagyravágyás magának az észnek az elfajulása. Az ész nem természetes az ember számára, mivel szervek szerint változik***, mi másra sem alkalmazzuk eszünket, minthogy ellentmondjunk vele a természetnek. Ezzel ellentétesen, az az értelem, melyről beszéltem, mindenki számára természetes, miként mindnyájan ártatlannak és jónak születünk. Íme az egyenlőség alapja, melyet abban a vad vagy politikai életben, melyet mi társadalminak nevezünk, hiába próbálnak megőrizni.

A társadalmi életet egy olyan értelem rontotta meg, mely egyáltalán nem állati intelligencia. Emez értelem volt az a kapocs, melyet az istenség teremtett önmaga és az ember között, hogy hálás és nagylelkű legyen. Enélkül az értelem nélkül az ember csak mechanikai viszonyokat követne, miként a vadállatok.

Montesquieu általánosságban úgy definiálta a törvényeket, mint „a dolgok természetéből következő szükségszerű viszonyokat"; ez nekem egyáltalán nem tűnik pontosnak, mivel nincs másban szükségszerű viszony, mint a fizikai törvényekben. Azok a törvények, melyek az emberi természetből következnek, értelmi viszonyok. Igaz, Montesquieu a politikai viszonyokról beszél, de ezek nem annyira szükségszerű viszonyok, mint inkább szükségszerű következmények.

A boldog ember az erdőkben élt igazi társadalmi életet — ez különösnek tűnik, de amaz előítélet a különös, mely társadalmi életnek nevezi azt, ahol az emberek irigykednek egymásra, ahol gyűlölik egymást és mindenki retteg mindenkitől. Hobbes-nak igaza volt, rendszerének nem az alapja, csak az alkalmazása hibás. Pontosan ott ragadja meg az embert, ahol az emberiség végezte történelmét; azt hiszi, hogy a természetes embert festi, mikor a vaddá vált ember képét rajzolja. Ezért zavarodott bele elméletébe, mely nagy naivitással alkotja meg az ember eme rettentő portréját.

Rousseau ugyanúgy látta az embert, mint Hobbes, de ő sok bölcsességgel alapozza meg a vadság állapotának elveit; és az embert elvezeti ahhoz az értelemhez, melytől az

* A megelőző két fejezetben valóban természeti vs. társadalmi (azaz Rousseau-t követő) a szembeállítás. Az első két könyvben viszont egyrészről a természeti-társadalmi, másrészről a történelmi-politikai fogalompárok szerepeltek; azaz az ember természettől társadalmi állapotban él, míg a történelmi „elfajulás" politikai állattá teszi. *(L. M.)*

** Itt visszatér az eredeti terminológia. *(L. M.)*.

*** Feltehetően: mivel érzékszervek stb. élessége szerint különböző tehát egyenlőtlen — így „természetellenes". Ez a felfogás (mármint az észbeli és az érzékszervi változások paralelizmusáé) igen általános a században, még Diderot-nál is kísért. *(L. M.)*

ember éppúgy eltávolodott, mint a természettől. Ez a nagy filozófus is úgy gondolta, hogy az ember vadként kezdte a történelmét, azonban a vadsággal végeztük azt. A művészetek, a felvilágosodás és a tudományok, melyeket ma imádnak, csupán az elkárhozott szerencsétlenek számára értékesek. Arra kárhoztattunk, hogy már csak mesterségesen tudjuk magunkat megőrizni; de mindenkinek el kell vetnie azon eszmét, hogy az első emberek vadak voltak és hogy mi vagyunk civilizáltak.

Ha a művészetek nem annak jelei lennének, hogy az ember vaddá vált, miért volnának az emberek annál kegyetlenebbek és annál gonoszabbak, minél műveltebbnek vélik magukat? Tudásunk nagy része korrupciónk következménye; idézzük fel az ártatlan lények képét: ezeknek kevés felvilágosodásra van szükségük.

Az első rómaiak kevés törvényt ismertek, és igazságosabbak és boldogabbak voltak. Az utolsó rómaiak oly sokat tudtak, és igazságtalanok s szerencsétlenek voltak.

Lassanként ki kell alakítanom saját eszméimet. Ha az, amit elmondtam, igaz, senki, akiről tudhatok, nem kételkedhet többé a természetben — ezért beszélünk nap mint nap a természetről. Talán egy boldog tekintet még megpillanthatja újra a régi Róma romjait és a Szépség képét, mely nincs többé.

(*Fordította:* Ludassy Mária)

SZIMBOLIKUS LOGIKAI KUTATÁSOK A SZOVJETUNIÓBAN

III. RÉSZ. MODÁLIS LOGIKA*

RUZSA IMRE

A szovjet logikai irodalomban a modális logika viszonylag csekélyebb súllyal szerepel. Az idevágó tanulmányok jó része ismertető jellegű. Úgy tűnik, a szovjet logikusok még nem kapcsolódtak be a modális logikának abba az új, igen termékeny áramlatába, amely a modális szemantika kialakulásával vette kezdetét.[1] Mégis figyelemre méltóak a modális logikát érintő szovjet tanulmányok, mert állást foglalnak néhány elvi jelentőségű kérdésben, sőt fontos új elvi problémákat is vetnek fel.

ŁUKASIEWICZ ÖRÖKSÉGE

A húszas évektől kezdődően a modern modális logikai kutatások terén egy ideig két riális irányzat szerepelt: a Lewis-féle és a Łukasiewicz-féle modális elmélet. C. I. Lewis programja az volt, hogy a *Principia Mathematica* „extenzionális" logikájával szemben megteremtsen egy „intenzionális" logikát, mégpedig a *Principia* jellegzetes *logisztikai* módszerének, a deduktív-axiomatikus módszernek alkalmazásával, és ebben az „intenzionális" logikai keretben helyezze el a modális fogalmakat. Ezzel szemben Jan Łukasiewicz, fölismervén, hogy a kétértékű logikában nincs olyan *igazságfüggvény*,[2] amely a „szükségszerű" és a „lehetséges" modalitások kifejezésére alkalmas lenne, és *föltételezvén, hogy e modalitások igazságfüggvényekkel kifejezhetők, a többértékű logika* felhasználásával óhajtotta értelmezni a modális fogalmakat. E célra először egy háromértékű, élete vége felé pedig egy négyértékű logikai rendszert alkotott. Az alábbi táblázat mutatja, hogy a négyértékű rendszerben a modális állítások logikai értékei hogyan határozhatók meg. (Itt Mp = „lehetséges, hogy p", Np = „szükségszerű, hogy p"; és p tetszőleges kijelentés. Az „1" az „igaz", a „4" a „hamis" logikai érték képviselője, „2" és „3" pedig az „igaz" és a „hamis" közé eső értékek. Összehasonlításul a negáció értéktáblázatát is közöljük.)

p	Mp	Np	$\sim p$
1	1	2	4
2	1	2	3
3	3	4	2
4	3	4	1

Łukasiewicz modális elméletét általában éles kritikával fogadták. A bírálat néhány szempontja:

(1) Az elmélet tagadja a szükségszerűen igaz és a szükségszerűen hamis kijelentések (ezek az ún. *apodiktikus* kijelentések) létezését. A fenti táblázat mutatja, hogy Np sohasem veheti fel az „igaz"-at jelentő „1" értéket. A Mp („lehetetlen, hogy p") kijelentés sem lehet igaz sohasem.[3]

(2) Mindig igazak (érvényesek) az alábbi formulák:

$$NMp \supset Np,$$
$$M(p \supset q) \supset (Mp \supset Mq),$$
$$(Mp \,\&\, Mq) \supset M(p \,\&\, q),$$
$$(Mp \,\&\, M \sim p) \supset Mq,$$

$$Mp \supset MNp,$$
$$(p \supset q) \supset (Np \supset Nq),$$
$$N(p \vee q) \supset (Np \vee Nq),$$
$$(Np \,\&\, q) \supset Nq.$$

* E cikksorozat I. és II. része megjelent: *Magyar Filozófiai Szemle* XVI (1972), 2, 262–281; és 3–4, 542–562.

[1] Korábbi cikkeimtől eltérően, itt mellőzöm a téma alapjainak ismertetését; e helyett utalok a következő bevezető jellegű tanulmányaimra. „Modális szemantika", *Magyar Filozófiai Szemle XV* (1971), (1–2), 216–241. „Újabb eredmények a modális logikában", *Logikai tanulmányok* (szerk. Tamás György), Akadémiai Kiadó, 1971, 283–321.

[2] Igazságfüggvény: olyan logikai műveket, melyben az eredmény logikai értékét a komponensek logikai értéke(i) egyértelműen meghatározza (meghatározzák).

[3] A következő logikai jeleket használjuk: $\sim$ (negáció), & (konjunkció), $\vee$ (diszjunkció), $\supset$ (materiális implikáció), $=$ (materiális ekvivalencia).

De ezek az állítólagos „logikai igazságok" konkrét ellenpéldákkal cáfolhatók; a logikusok túlnyomó többsége elutasítja őket. Általános az a vélemény, hogy Łukasiewicz rendszerében az M, N operátorok *nem* fejezik ki a „lehetséges" és a „szükségszerű" kategóriákat.

Łukasiewicz halála után modális logikája *mint modális logika* szinte teljesen feledésbe merült. Ám időnként megjelennek olyan tanulmányok, amelyek azt vizsgálják, hogy milyen jelentést lehetne tulajdonítani a Łukasiewicz féle „kvázi-modális" operátoroknak.

Részben ez a témája A. A. Ivin [2] cikkének is. Megmutatja, hogy Łukasiewicz négyértékű rendszere teljes egészében befoglalható a kétértékű logikába, ha az utóbbit kibővítjük egy konstans α állításszimbólummal. Vezessük be ugyanis a következő definíciókat:

$$(*)\quad Np = \sim (p \supset \alpha), \qquad Mp = \sim p \supset \alpha.$$

Be lehet bizonyítani, hogy Łukasiewicz négyértékű logikájának bármely formulája akkor és csak akkor érvényes, ha a benne előforduló M, N jeleket a fenti definíciók szerint kiküszöbölve, a kétértékű logikában érvényes formulához jutunk. (E formulában az α konstanst úgy kell kezelni, mintha közönséges kijelentésváltozó volna.)

Ivin cikkéből az is kiderül, hogy a fenti α tulajdonképpen nem más, mint a Łukasiewicz bevezette négy logikai érték egyike, nevezetesen a „3". Már Łukasiewicz is észrevette, hogy ha ezeket az értékeket logikai konstansokként kezeljük, akkor segítségükkel és a négyértékű implikációval az egyargumentumú műveletek kifejezhetők. Például:

$$\sim p = p \supset 4, \qquad Mp = 2 \supset p,$$

$$Np = (p \supset 3) \supset 4 = \sim (p \supset 3).$$

Ez azon múlik, hogy a materiális implikáció négyértékű táblázata a következő:

$\supset$	1	2	3	4
1	1	2	3	4
2	1	1	3	3
3	1	2	1	2
4	1	1	1	1

A negyedik oszlop azonos a negáció értéktáblázatával, a második sor pedig M értéktáblázatával. (Hasonlítsuk össze a korábbi táblázattal.)

Ivin nem foglalkozik Łukasiewicz négyértékű logikájának filozófiai értékelésével. Viszont Eramisz Bueno [1] cikkében találunk idevágó állásfoglalást. Bueno elsősorban arra mutat rá, hogy a „2" és a „3" értékeket nem lehet úgy interpretálni, hogy a modális operátorokra elfogadható legyen. Álláspontjának lényege megegyezik az (1) alatt mondottakkal.

Bueno a négyértékű logika 2^n-értékű általánosításaival foglalkozik. Az $n = 2$ esetet Łukasiewicz részletesen kidolgozta, és az $n = 3$ esetet (nyolcértékű logika) is vázolta. Már a négyértékű esetben is föllépnek az ún. ikermodalitások. Ez azt jelenti, hogy M bevezetésére az imént említett $Mp = 2 \supset p$ definíció helyett az $Mp = 3 \supset p$ értelmezést is lehetne választani. Mivel $Np = \sim M \sim p$ általánosan elfogadott, M kétféle értelmezésének lehetőségéből következik, hogy N is kétféle módon definiálható. Ezeket nevezte Łukasiewicz ikermodalitásoknak (iker-szükségszerűségek és iker-posszibilitások). A 2^n-értékű logikákban, $n > 2$ esetén, M és N értelmezésének lehetőségei tovább szaporodnak. Ezek az összefüggések matematikailag igen érdekesek, logikailag azonban egyelőre teljesen közömbösnek tűnnek — hiszen a szereplő értékeknek nincs elfogadható logikai interpretációjuk.

A KLASSZIKUS MODÁLIS LOGIKA

Klasszikus modális logikának a modális logika Lewis- féle irányzatát tekinthetjük. Ide tartoznak az $S1$—$S5$ rendszerek, a Feys-, von Wright-féle T (vagy M) rendszer, a Brouwer-féle B-rendszer, és e rendszerek „mellékhajtásai".

Tömör általános összefoglalást kapunk a modális logikáról Ja. A. Szlinyin [11] cikkében. E tanulmánynak mintegy kiegészítője Szlinyin [12] cikke, melyben az iterált modalitások problémájára vonatkozó kutatások eredményeiről számol be.

A beszámoló-összefoglaló jellegű tanulmányokról szólva, hadd említsünk itt néhány olyan munkát, amely bizonyos kapcsolatban van a modális logikával. A modális logikából ágazott ki *az idő logikája* (az angolszász irodalomban: tense logic). Erről nyújt jó körképet Ivin [3] cikke. A valószínűségi (induktív) logika áttekintését kapjuk G. I. Ruzavin [8] és [9] cikkében.

Néhány technikai jellegű cikket is találhatunk a klasszikus modális logikára vonatkozóan. Így pl. Ivin [4] cikkében megmutatja, hogy néhány klasszikus modális kalkulus felépítésében az axiómák számát eggyel csökkenteni lehet. O. F. Szerebrjannikov pedig a [10] tanulmányban bemutatja a T, B, $S4$, $S5$, rendszereknek az ún. „természetes levezetés" rendszerébe (Gentzen-típusú rendszerbe) való transz-

formálását. E rendszerek Gentzen-típusú variánsai a nyugati logikai irodalomból is ismertek, Szerebrjannikov azonban ezektől eltérő, önálló felépítést mutat be (bár néhány fogása kétségkívül más szerzőktől kölcsönzött).

A modális logika modern szemantikai elméletére vonatkozóan csupán egy utalást sikerült fölfedeznem a szovjet logikai irodalomban: Szlinyin már idézett [11] beszámolójában megemlékezik Carnap, Kripke és Hintikka modális szemantikai vizsgálatairól is. Azonban Szlinyin elutasító álláspontot foglal el az itteni eredményekkel szemben. Hogy véleményét megértsük, idézzük fel röviden a modális szemantika alapgondolatát.[4]

A klasszikus kétértékű logika szemantikai elméletében egy formula egy *interpretációján* lényegében a formulában szereplő összes atomi (felbontatlan) formula logikai értékének megadását értik. Ezek ismeretében az adott formula logikai értéke egyértelműen „kiszámítható" (a logikai műveletekre vonatkozó ismert értékelési szabályok alapján). Az atomi formulák logikai értékének megadását felfoghatjuk úgy, mint egy *szituációnak* a leírását. Egy formula kielégíthető, ill. kielégíthetetlen aszerint, hogy van, ill. nincs olyan szituáció, amelyben az „igaz" értéket veszi fel, és egy formula *érvényes* (logikai igazságot fejez ki), ha nincs olyan szituáció, amelyben hamis.

A modális szemantikában egy formula egy interpretációja általában nem szorítkozik egyetlen szituáció megadására, hanem szituációk egy *rendszerének* leírását kívánja meg. A klasszikus logika értékelési szabályai minden szituációban érvényesek. A szituációk közötti kapcsolatot csak akkor kell tekintetbe vennünk, ha Mf vagy Nf alakú modális formula értékét kell meghatároznunk valamely szituációban (itt f tetszőleges formula). Ehhez föltételezzük, hogy a szituációk között értelmezve van egy ún. *alternativareláció*, és ennek megfelelően minden egyes szituációnak ismerjük (az adott szituációrendszerben) az alternatíváit. Mf akkor és csak akkor számít igaznak valamely szituációban, ha e szituációnak van *legalább egy* olyan alternatívája, amelyben f igaz. Nf pedig akkor és csak akkor igaz egy szituációban, ha f igaz e szituáció *minden* alternatívájában. Kevésbé pontos, de a lényeget jobban kidomborító megfogalmazásban: szükségszerű az, ami minden (megengedett) alternatívában igaz, lehetséges az, ami legalább egy (megengedett) alternatívában igaz. Ez a modális szemantika alapgondolata.

[4] A részletesebb kifejtést illetően az 1 lábjegyzetben említett irodalomra utalunk.

Az alternatívarelációra vonatkozó különféle kikötésekkel különböző típusú modális logikákhoz (és ezzel a „szükségszerű" és a „lehetséges" kategóriák különféle logikai modelljeihez) juthatunk.

Egyes szerzők „szituációk" helyett „világok"-ról beszélnek (Leibniz kifejezését használva), és egy modális interpretáció megadását úgy fogalmazzák meg, mint „a lehetséges világok egy rendszerének" megadását (e lehetséges világok között ott van az „aktuális világ" is). Ez a megfogalmazás azonban közömbös, és a lényeget nem érinti, hiszen teljesen mellőzhető.

Szlinyin a következő szavakkal értékeli a modális szemantikát: „Megjegyezhetjük, hogy minden olyan modális rendszerben, amelyhez adekvát interpretáció a lehetséges világok elméletének valamely variánsa, az N, M modális operátorok inadekvátak a szükségszerűség és a lehetőség fogalmának kifejezésére. Ezekben a rendszerekben N és M csak a ‚mindig és mindenütt igaz (ill. létezik)' és a ‚valamikor és valahol igaz (ill. létezik)' fogalmak adekvát kifejezői." (I. m. 137.)

Ám téves az a vélemény, hogy a „szükségszerű" a modális szemantikában azt jelenti, hogy „mindenhol és mindig", a „lehetséges" pedig azt, hogy „valahol és valamikor". Egy szemantikai modellben Mf igaz lehet (valamely szituációban) akkor is, ha f egy fizikai lehetetlenséget fejez ki, vagyis olyan állítást, amely (jelenlegi tudományos ismereteink szerint) sehol és semmikor sem lehet igaz. Hasonlóan, előfordulhat, hogy f egy olyan állítás, amely (jelenlegi tudományos ismereteink szerint) sehol és semmikor sem lehet hamis, de egy szemantikai modell valamely szituációjában Nf mégis hamisnak bizonyul. Ilyen esetek előfordulhatnak a *logikai* modalitások elméletében[5] — hiszen nem minden természettörvény logikai igazság (a kétértékű logikában), és nem minden természeti-fizikai abszurditás tartalmaz logikai ellentmondást. De a modalitások más elméletében — tehát amikor a szükségszerűséget és a posszibilitást nem logikai, hanem valamilyen más értelemben használjuk — sincsenek kizárva ilyen esetek. Tekintsük pl. a fizikai (természeti) modalitások elméletét, és ebben egy olyan szituációt, amelyben minden természettörvény szükségszerűen igaz. Képezzük ennek egy alternatíváját. Semmiféle garancia nincs arra, hogy ez az alternatíva a természetben „valahol és valamikor" megvalósul. De ha mégis úgy állana a dolog, hogy mindaz, ami az alapvető ter-

[5] A logikai modalitások elméletében Nf azt fejezi ki, hogy f logikai igazság, Mf pedig azt, hogy f nem önellentmondó.

mészettörvényekkel összeegyeztethető, az a négydimenziós téridő-világban „valahol és valamikor" megvalósul, az éppen azt bizonyítaná, hogy a természetben a „lehetséges" semmi más, mint „valahol és valamikor igaz".

Amit világosan látnunk kell: nincs és valószínűleg sohasem lesz olyan modális logika, amely *tetszőleges* kijelentés szükségszerűen-igaz (vagy lehetséges) voltát el tudná dönteni — ahogyan nincs és minden bizonnyal nem is lesz soha olyan kétértékű logika, amely *tetszőleges* kijelentés igaz vagy hamis voltát képes volna eldönteni. Bizonyára közhely, hogy az igazság kutatása a tudomány egészének feladata, és nem a logika privilégiuma. A logika szerepe a tudományok közötti munkamegosztásban az igaz (és hamis) kijelentések közötti *kapcsolatok, összefüggések* feltárása, és nem *általában* az igazság kutatása. Ugyanez áll, *mutatis mutandis*, a modális logikára, amelynek fő célja a modális kijelentések egymás közötti, valamint a nem-modális kijelentésekhez való kapcsolatainak vizsgálata. Ahogyan a kétértékű logikának nincs szüksége az igazság és a hamisság kimerítő kritériumaira (csak annyira, amennyi az igaz és a hamis kijelentések kapcsolatainak tisztázásához szükséges), úgy a modális logikának sincs szüksége a szükségszerűség és a posszibilitás kimerítő kritériumaira (ezek kutatása a filozófia, valamint a társadalom- és természettudományok feladata), hanem ezekből csak annyira, amennyi az idevágó kijelentéstípusok kapcsolatainak tanulmányozásához szükséges. (És ezek adekvát föltáráshoz a modális logika szemantikai elmélete — nézetünk szerint — megtalálta a szükséges keretet.) Ezért bizonyára nem helyes Szlinyin következő érvelése: „A szükségszerűség és a lehetőség fogalmak olyan kategóriák, amelyek speciális jelentése semmiféle más fogalmak segítségével nem fejezhető ki adekvát módon... Véleményünk szerint a szükségszerűség és a lehetőség fogalmának azonosítása az igazság (létezés), az általánosság [„minden"] és a különösség [„némely"] fogalmainak kombinációival lehetetlen." (I. m. 136.) Nem vitatjuk, hogy *önmagában* helyes-e ez a megállapítás vagy sem. A modális szemantika ellen azonban akkor sem fordítható, ha helyes. Itt ugyanis semmivel sem *azonosítjuk* a szóban forgó fogalmakat, hanem csupán *modelláljuk* őket, abból a célból, hogy a kijelentések közötti relációkat (elsősorban a következményrelációt) tanulmányozhassuk. Egy modell felhasznált eszközei pedig *elvi alapon* aligha kritizálhatók. A modell eszközeit csak akkor érheti kritika, ha alkalmatlanok a kitűzött feladatok megoldására. *Ilyen* kritikai észrevételt azonban Szlinyin cikkében nem találunk.

NEM-KLASSZIKUS MODÁLIS LOGIKA

Több szempontból bírálja a klasszikus modális logikát A. A. Zinovjev. Bírálatának egyik szempontja az, hogy a klasszikus modális logikában *kijelentések* modalitásairól beszélnek, holott — Zinovjev szerint — a modális fogalmak *eseményekre* vonatkoznak. (Lásd pl. [13], XVI. Kap., §§ 1—2.) Így M és N nem logikai operátorok, hanem speciális *predikátumok*, amelyek terminusokra (elsősorban eseményterminusokra, de más terminusokra is) vonatkozhatnak. Jelöljön p egy tetszőleges kijelentést, és legyen p^* az „az a tény, hogy p" esemény. (Így p^* egy ún. eseményterminus.) Mp^* és Np^* modális kijelentések a p^* eseményről. Közülük az első ezen esemény *lehetőségét*, a második pedig a *szükségszerű fennállását* állítja.

Zinovjevnek ebben a kérdésben tökéletesen és triviálisan igaza van. Világos, hogy sem szükségszerű, sem lehetséges kijelentések nincsenek. Csak igaz és hamis kijelentések vannak, és ezeken belül megkülönböztethetünk szükségszerűen igaz és csak-ténybelileg igaz, ill. szükségszerűen hamis és csak-ténybelileg hamis kijelentéseket. Ha azt mondjuk: „Lehetséges, hogy a kapu zárva van", akkor nem „A kapu zárva van" *kijelentés* lehetőségéről, hanem e kijelentés *igazságának* lehetőségéről, azaz azon tény (jelenség, esemény stb.) fennállásának lehetőségéről beszélünk, hogy a kapu zárva van. Ez természetes, és a modern logikai munkákban sehol sem találkozunk olyan állásponttal, amely maguknak a kijelentéseknek (és nem az igazságuknak, azaz a kijelentések kifejezte jelenségeknek, összefüggéseknek) tulajdonítana modalitásokat. Ez azonban nem változtat azon, hogy pl. a fent idézett modális kijelentés megalkotásakor „A kapu zárva van" kijelentésből képeztünk egy újabb kijelentést, és így, ha ez utóbbit p-vel jelöljük, akkor az előbbit Mp-vel jelölhetjük. Semmi jelentősége sincs annak, hogy Mp helyett Mp^*-ot írjunk (aminthogy az élőnyelvi formában sem mondjuk azt, hogy „Lehetséges az az esemény, hogy a kapu zárva van"). Zinovjev fölöslegesen cipeli, oldalakon keresztül, az állításból eseményterminust képező jelet,[6] megnehezítve ezzel formuláinak megértését. Utolsó munkáinak egyikében azután jobb belátásra jut

[6] Ráadásul Zinovjev jelölése bonyolultabb: a kijelentést kifejező formula elé írt függőleges, lefelé mutató nyilat használ a mi csillagunk helyett.

és a jel bevezetése után rögtön leszögezi, hogy nem fogja használni.

Ezek után meglepetésként hat, hogy egyik legújabb keletű munkájában Zinovjev megállapítja, hogy a modális *predikátumokon* kívül léteznek modális *operátorok* is, és így az M, N modális predikátumok mellett megjelennek az M^*, N^* logikai operátorok.[7] (Lásd [14], XII. fej., 4.§.) De aztán kiderül, hogy az M^*, N^* operátorok kifejezhetők az M, N predikátumok (és más jelek) segítségével, s végül is e fejezetben csupán arról van szó, hogy a modalitások hogyan alkalmazhatók *szubjektum*terminusokra (*esemény*terminusok helyett). Ezt a témát hagyományosan a *de re* modalitások elméletének nevezik.

Zinovjev bírálatának másik szempontja a klasszikus modális logikával szemben az, hogy ez az elmélet *klasszikus*. Cikksorozatunk II. részében említettük, hogyan húzza meg Zinovjev a határvonalat a klasszikus és a nem-klasszikus logika között. A nem-klasszikus logika jellemzője (Zinovjev felfogásában) a belső tagadás és a határozatlanság esetének fellépése. Ennek megfelelően a modális logika nemklasszikus elméletében minden modális predikátum három predikátumra bomlik:

$(+M)$, $(-M)$, $(?M)$; $(+N)$, $(-N)$, $(?N)$.

A három „előjel" fellépése — hasonlóan mint a II. részben említett kvantifikációs előjelek fellépése — ezúttal sem a tények hanem tudásállapotunk kifejezésére szolgál. Egy esemény (jelenség stb.) — a „lehetséges" terminus értelmének valamely rögzítése mellett — vagy lehetséges, vagy nem lehetséges (azaz lehetetlen), harmadik eset nincs. Tudásunk állapotát illetően azonban lehetséges harmadik eset, és ezt fejezik ki a Zinovjev-féle „előjelek". Nevezetesen:

$(+M)\ p^*$: Bizonyított, hogy p^* lehetséges.

$(-M)\ p^*$: Bizonyított, hogy p^* lehetetlen.

$(?M)\ p^*$: Ismeretlen, hogy p^* lehetséges-e.[8]

$\sim (+M)\ p^*$: Nincs bizonyítva, hogy p^* lehetséges. (Az utolsó eset nem zárja ki azt, hogy p^* lehetetlensége bizonyított.) Hasonló a helyzet a szükségszerűségre vonatkozóan is.

[7] Zinovjev az M, N modális predikátumokat ugyanúgy jelöli, mint mi: kurzív nagybetűkkel. A modális *operátorok* jelölésére ugyanezeket a betűket használja kurziválás nélkül (nem alkalmazza a megkülönböztető csillagot). Mivel a sajtóhiba ördöge sohasem alszik, a könyv megfelelő helyein az egyenes és a dőlt betűk végzetesen összevissza cserélődtek; így a szándékolt értelem kihámozása felér egy izgalmas rejtvényfejtéssel.

[8] Másképp: „Sem p^* lehetséges volta, sem p^* lehetetlensége nincs bizonyítva".

A klasszikus modális logikában M, N egyikét szokták alapjelként szerepeltetni, a másikat definiálják; pl.

$$Nf = \sim M \sim f \quad \text{vagy} \quad Mf = \sim N \sim f.$$

Zinovjev mindkét modalitást alapjelként kezeli; a köztük levő összefüggéseket az alábbi axiómákkal szabályozza. (A továbbiakban elhagyjuk a csillagozást és a zárójeleket.)

$$+Nf \dashv\vdash -M \sim f, \quad -Nf \dashv\vdash M \sim f,$$
$$?Nf \dashv\vdash ?M \sim f$$

Ezek az axiómák — egyéb modális axiómákkal együtt — hozzáfűzhetők a cikksorozatunk I. részében bemutatott S rendszerek valamelyikéhez (pl. S_d-hez). A „$\dashv\vdash$" jel, mint az I. részben, itt is a kölcsönös következmény jele.

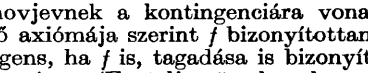
Ugyancsak alapjelként kezeli Zinovjev a *véletlen* (kontingens) modalitás C jelét is. A klasszikus esetben $Cf = Mf \,\&\, M \sim f$ (f véletlen, ha ő maga is és tagadása is lehetséges). Zinovjev axiómái a kontingenciára vonatkozóan a következők:

(1a) $\quad +Cf \dashv\vdash +Mf \,\&\, +M \sim f,$

(1b) $\quad -Cf \dashv\vdash +Mf \,\&\, -M \sim f,$

(1c) $\quad ?Cf \dashv\vdash +Mf \,\&\, ?M \sim f.$

A klasszikus felfogásban a kijelentések (pontosabban: a kijelentések kifejezte összefüggések) modalitás szempontjából két diszjunkt osztályba sorolhatók: a kontingens és az apodiktikus kijelentések osztályába. Az utóbbi tovább bontható a szükségszerű és a lehetetlen kijelentések osztályára.[9] A teljes felosztást mutatja az alábbi diagram.



Zinovjevnek a kontingenciára vonatkozó első axiómája szerint f bizonyítottan kontingens, ha f is, tagadása is bizonyítottan lehetséges. (Ez teljes összhangban van a klasszikus felfogással.) Mivel a nem-kontingens azonos az apodiktikussal, azt várhatnánk, hogy f bizonyítottan nem-kontingens (azaz $-Cf$), ha f bizonyítottan apodiktikus, azaz ha $+Nf$ és $-Mf$ egyike fennáll.

Vagyis ezt várhatnánk;

(2) $\quad -Cf \dashv\vdash +Nf \vee -Mf.$

[9] A kontingens kijelentések osztálya is felbontható a kontingens tényigazságok és a puszta lehetőségek osztályára; ez azonban, a Zinovjev elméletével kapcsolatos mondanivalónk szempontjából, közömbös.

Figyelembe véve, hogy Zinovjev elméletében

(3) $\quad +Mf \,\&\, -M \sim f \dashv\vdash +Nf$

bizonyítható (ehhez néhány, itt nem közölt axióma felhasználása is szükséges), (1b)-ből és (3)-ból ezt kapjuk (2) helyett:

$$-Cf \dashv\vdash +Nf,$$

azaz f kontingenciája akkor és csak akkor cáfolt, ha f szükségszerűsége bizonyított. Márpedig teljesen evidens, hogy f véletlen (kontingens) voltát az is cáfolja, ha f lehetetlensége bizonyítást nyer. A kontingencia „belső tagadását" (azaz $-Cf$-et) definiáló (1b) axióma nincs összhangban a „véletlen" fogalmával. Hasonlóan, a kontingencia kérdésességét definiáló (1c) axióma helyett ez volna helyes:

$$?Cf \dashv\vdash ?Mf \vee ?M \sim f.$$

Ha a „nem-klasszikus" elméletből elhagyjuk a „$?$"-re vonatkozó axiómákat, és a megmaradó axiómákban a belső tagadás ($-$) jelét a közönséges negáció ($\sim$) jelével helyettesítjük, megkapjuk Zinovjev „klasszikus" modális kalkulusát. Zinovjev még megkülönböztet logikai és nemlogikai modalitásokat, az előbbieket az *LM*, *LN* (és *LC*) szimbólumokkal jelöli. A logikai modalitásokat mint „a modalitások határait" tekinti; ezt a szemléletet fejezik ki az idevágó axiómák:

$$LNf \vdash Nf, \quad Mf \vdash LMf$$

(ami logikailag szükségszerű, az szükségszerű, és ami lehetséges, az logikailag is lehetséges).

Az iterált modalitások redukcióját illetően Zinovjev álláspontja ingadozó. [15]-ben elfogadja a következő redukciós axiómákat:

$$MMf \vdash Mf, \quad MNf \vdash Mf,$$
$$\sim Nf \vdash N \sim Nf;$$

viszont a [16] cikkben ezek közül csak az elsőt fogadja el. Meglepő, hogy a [15] könyv XII. fejezetének 8. §-ában, amelyet kifejezetten a *logikai* modalitások elméletének szentel, egyetlen redukciós axiómát sem említ.

Ha Zinovjev „klasszikus" modális kalkulusait az S_d rendszerhez csatoljuk (ld. cikksorozatunk I. részében), a kapott kalkulusban „$\vdash f$" akkor és csak akkor bizonyítható, ha f bizonyítható a klasszikus *S5*, *S4*, ill. *T* kalkulusban, attól függően, hogy a [14] XII. fej. 6. §-ának, vagy a [15] 19. §-ának, vagy a [14] XII. fej. 8. §-ának rendszerét használjuk. Ezzel kapcsolatos kritikai észrevételünk a következő. Általánosan elfogadott, hogy a logikai modalitások elmélete *S5*-típusú, a fizikai modalitások elmélete pedig *T* típusú. Ezzel szemben Zinovjev egy *S5* vagy *S4* típusú rendszerbe ágyazza a modalitások *általános* (tehát a fizikai modalitásokat is felölelő) elméletét, míg a *tiszta* logikai modalitások elmélete nála csak *T* típusú. Semmi sem utal arra, hogy e megoldásnak elvi alapjai lennének. Valószínűbb, hogy csupán az axiómák felületes összeválogatásáról van szó.

A modalitások és a kvantifikáció kombinálását illetően Zinovjev elfogadja a Barcan-formulákat.[10] Mint Hintikka szellemesen megjegyezte, e formulák igazságából következne a születésszabályozás lehetetlensége. Ugyanis az egyik Barcan-formula szerint a következő mondat logikai igazság:

Ha lehetséges az az esemény, hogy „Amáliának gyermeke van", akkor *van* olyan x individuum, amelyre vonatkozóan lehetséges az az esemény, hogy „x gyermeke Amáliának". (Röviden: „Ha Amália érett nő, akkor van valaki, aki az ő gyermeke lehetne.") Nem tudjuk, mi késztette Zinovjevet arra, hogy ezt a paradox formulát (amelyet a modális logika szemantikai megalapozásával sikerült eltávolítani a modális predikátumlogikából) fölvegye axiómái közé.

DEONTIKUS LOGIKA

A normák logikája vagy deontikus logika a modális logika azon speciális eseteként kezelhető, amelyben a szükségszerűséget és a lehetőséget kifejező *N*, *M* operátorok szerepét a kötelezést és a megengedést kifejező *O*, *P* operátorok veszik át. Ha p tetszőleges mondat, akkor Op jelentése: „Kötelező, hogy megvalósuljon a p leírta esemény (jelenség stb.)", vagy rövidebben: „Kötelező, hogy p". Pp jelentése pedig (most már csak rövidített megfogalmazásban): „Megengedett, hogy p." A két deontikus operátor kifejezhető egymással és a negációval:

$$Op = \sim P \sim p, \quad Pp = \sim O \sim p$$

(Kötelező az, aminek a tagadása nincs megengedve; megengedett az, aminek a tagadása nem kötelező.) A tiltást, ill. a morális közömbösséget kifejező *F* és *I* operátorokat így definiálhatjuk:[11]

[10] Lásd az [1] lábjegyzetben idézett munkákban.

[11] *O*, *P*, *F*, *I* rendre az angol obligatory (kötelező), permitted (megengedett), forbidden (tilos) és indifferent (közömbös) kezdőbetűi.

$$Fp = \sim Pp = O \sim p,$$
$$Ip = Pp \,\&\, P \sim p.$$

(Tilos az, ami nincs megengedve, azaz aminek a tagadása kötelező; p közömbös, ha ő maga is és tagadása is megengedett.)

Ezekkel az alapfogalmakkal dolgozik a deontikus logika. Célja annak vizsgálata, hogy a normatív előírásokat hogyan lehet szabatosan formalizálni, és hogy a normatív előírások egy összességéből (egy „normakódexből") logikai úton milyen következtetéseket lehet levonni.

A szovjet logikai irodalomban e témakörbe vágó tanulmányt igen keveset találunk. Ivin [5] tanulmánya gazdag összefoglaló az értékítéletekre és a normatív ítéletekre vonatkozó modern logikai kutatások köréből. Jó áttekintést nyújt e cikk a deontikus logika kialakulásáról és fejlődéséről is. Csak azt hiányolhatjuk, hogy kizárólag a szintaktikai-deduktív megközelítésekről számol be, és nem érinti a legújabb *szemantikai* jellegű kutatásokat, a deontikus logika szemantikai megalapozása terén elért eredményeket.

Ivin a már korábban idézett [2] cikkében is kitér a deontikus logikára. Mint cikkünk elején említettük, e tanulmányában Ivin a Łukasiewicz-féle négyértékű modális logika N, M operátorait fejezi ki a materiális implikáció és egy α konstans segítségével. Ezt a fogást megkísérli kiterjeszteni a deontikus logikára is. Definíciója a következő:

$$Op = \sim (p \supset \beta), \qquad Pp = \sim p \supset \beta.$$

Ez ugyanaz, mint Np és Mp definíciója (*) alatt, eltekintve attól, hogy az ottani α helyett most β-t írunk. Mivel ott $Np \supset p$ bizonyítható, közvetlenül adódik, hogy a fenti definíció miatt $Op \supset p$ is bizonyíthatóvá válik. Valóban, $\sim (p \supset \beta) \supset p$ a kétértékű kijelentéslogika egy tautológiája (érvényes formulája). De $Op \supset p$ a deontikus logika számára elfogadhatatlan, hiszen e formula azt állítja, hogy ami kötelező, az igaz is. Ez pedig csak abban az ideális világban teljesül, amelyben minden normát betartanak, ám ez a világ még nem érkezett el.

Ivin természetesen tudatában van annak, hogy az $Op \supset p$ formula nem fogadható el érvényesnek a deontikus logikában. Cikkében azt állítja, hogy e formula a kijelentéslogika törvényei és Op fenti definíciója alapján nem bizonyítható. Ez az állítás azonban, mint láttuk, téves. Ugyancsak bizonyítható $p \supset Pp$ is (mivel $p \supset (\sim p \supset \beta)$ a kétértékű logika egy tautológiája), és persze ez is elfogadhatatlan (hiszen azt fejezi ki, hogy minden megvalósult aktus morálisan megengedett).

A fentebbi mellett még három más definíciót is bemutat Ivin az O operátor bevezetésére. Ezek a következők:

$$Op = \sim p \supset \gamma; \quad Op = \delta \supset p,$$
$$Op = \delta \supset (\sim p \supset \gamma).$$

Sajnos, mindhárom definíció mellett bizonyítható lesz (most nem $Op \supset p$, hanem) $p \supset Op$. Ez a formula egy olyan világot ábrázol, ahol minden, ami megvalósul, egyben kötelesség is, vagyis ahol a normák utólag szentesítik a cselekedeteket. (E világ lakóinak jelszava ez lehetne: „Amit mi csinálunk, az az erkölcs".) Világos, hogy emiatt *Op fenti definíciói* is elfogadhatatlanok. A deontikus operátorok nem definiálhatók a materiális implikáció és egy állításkonstans segítségével.

Zinovjev a logikának szinte minden területét figyelembe veszi „komplex" logikájában. Így a deontikus logikával is foglalkozik. (Lásd [13], XVI. Kap., § 21.) Felfogása szerint O, P és I nem operátorok, hanem *predikátumok* (csakúgy mint N és M), amelyek bizonyos speciális terminusokra vonatkozhatnak. E speciális terminusok *aktusterminusokból* keletkeznek, ha reájuk a „realizálás" vagy a „nem-realizálás" jelét alkalmazzuk. Így ha a egy aktusterminus, akkor „εa" és „$\bar{\varepsilon} a$" olyan terminusok, amelyek az a-val jelölt aktus realizálását, ill. nem-realizálását fejezik ki. Ezekre alkalmazhatunk deontikus operátorokat. Pl. „$O(\varepsilon a)$" azt jelenti, hogy „az a aktus realizálása kötelező", „$P(\bar{\varepsilon} a)$" pedig azt, hogy „megengedett az a aktus nem-realizálása". Természetesen elég lenne ezek helyett „Oa"-t, ill. „$P\bar{a}$"-t írni (és „kötelező a", ill. „megengedett nem-a" alakban kiolvasni).

Eltekintve a jelölés mesterséges elbonyolításától, viszontlátjuk itt G. H. von Wright első deontikus logikáját. Természetesen, Zinovjev általános vonalvezetésével összhangban, itt is föllép a „klasszikus" és „nem-klasszikus" eset megkülönböztetése; az utóbbi esetben O, P és I előtt szerepel a $+$, $-$, $?$ jelek valamelyike. A „tilos" a „megengedett" belső negációjával fejezhető ki: „$-Pa$" azt jelenti, hogy „tilos a", míg „$\sim Pa$" csupán azt, hogy a megengedett volta nincs kimutatva. A klasszikus eset pontosan reprodukálja von Wright már említett rendszerét, azzal a különbséggel, hogy az S_5 vagy az S_4 logikai keret használata mellett a von Wright-rendszer bizonyos paradoxonai elkerülhetők.

A deontikus logika Zinovjev-féle reprodukciója azonban mindenképpen túlhaladott. A valóságos normák sokkal bonyolultabbak, semhogy aktusokra vonatkozó egyszerű parancsok, tilalmak és meg-

engedések formájában megfogalmazhatók lennének. A deontikus logika továbbhaladása a kvantifikációval való kombinálás nélkül elképzelhetetlen.[12]

ZÁRÓ MEGJEGYZÉSEK

Cikksorozatunk végére értünk, anélkül, hogy témánkat kimerítettük volna. Csak válogatott szemelvényeket nyújthattunk itt az olvasónak a Szovjetunióban folyó szimbolikus logikai kutatásokról. A válogatást sok tényező befolyásolta. Természetes, hogy csak olyan munkákról írhattam, amelyekhez egyáltalán hozzáférhettem, és ezek közül is csak azokról, amelyeknek a mondanivalóját szakmai (és nem utolsósorban szerény orosz nyelvi) ismereteim alapján megérteni képes voltam.

Úgy hiszem, hogy a szovjet logikai kutatások igen gyors ütemben zárkóznak fel a „nyugati" országokban folyó kutatásokhoz. (Ezt a felzárkózást természetesen megkönnyíti az, hogy — mint a cikksorozat bevezetőjében említettük — létezik egy nagy múltú és igen kiváló szovjet *matematikai* logikai iskola.) De a felzárkózáson kívül új eredmények megszületését, sőt új kutatási ágak kibontakozását is regisztrálhattuk. Ezek némelyikére ma már a Szovjetunió határain túl is kezdenek felfigyelni.

Az egyes témákat, puszta ismertetés helyett, igyekeztünk fejlődéstörténetileg és más logikai témákkal kölcsönhatásban bemutatni. Az ismertetést méltatással, és ahol szükségesnek mutatkozott, kritikai észrevételekkel egészítettük ki. A szerző ennek során arra törekedett, hogy maximális mértékben a tárgyilagosság keretei között maradjon: ne nyilatkozzék, hanem bizonyítson, ne ítéljen, hanem cáfoljon. Mint ahogyan bizonyításnak szánta e cikksorozatot is: annak bizonyítására, hogy létezik és fejlődik a szovjet szimbolikus logika, érdemes felfigyelni rá, és tanulni is lehet tőle.

IRODALOM

[1] Eramisz Bueno, Ob odnom klassze mnogoznacsnüh modaljnüh szisztyem. In: [7], 276–285.
[2] A. A. Ivin, Opredjeljenyija aljetyicseszkih i djeontyicseszkih modaljnüh funktorov v tyerminah matyerialjnoj implikaciji i konsztant. In: [7], 113–123.
[3] –, Logika vremenji. In: [7], 124–190.
[4] –, O nyekotorüh formuljirovkah modaljnüh szisztyem. In: *Isszljedovanyije logicseszkih szisztyem*, Moszkva 1970, 137–141.
[5] –, Nyekotorüje probljemü tyeoriji djeontyicseszkih modaljnosztyej. In: [6], 162–232.
[6] *Logicseszkaja szemantyika i modaljnaja logika*. Moszkva 1967.
[7] *Nyeklasszicseszkaja logika*. Moszkva 1970.
[8] G. I. Ruzavin, Vjerojatnosztnaja logika i jeje rolj v naucsnom isszljedovanyiji. In: *Probljemü logiki naucsnovo poznanyija*, Moszkva 1964, 200–249.
[9] –, Szemantyicseszkaja koncepcija induktyivnoj logiki. In: [6], 84–100.
[10] O. F. Szerebrjannikov, Szisztyemü jesztyesztvennovo vüvoda v modaljnoj logike. In: *Voproszü tyeoriji poznanyija i metodologiji naucsnovo isszledovanyija*, Leningrád 1969, 110. 121.
[11] Ja. A. Szlinyin, Tyeorija modaljnosztyej v szovremennoj logike. In: [6], 119–147.
[12] –, Ob ityerirovannüh modaljnosztjah v szovremennoj logike. In: [7], 286–296.
[13] A. A. Sinowjew, *Komplexe Logik*. Berlin 1970.
[14] A. A. Zinovjev, *Komplekszsnaja logika*. Moszkva 1970.
[15] –, Komplexnaja logika (formaljnoje posztrojenyije). In: [7], 13–47.

[12] A deontikus logika problémakörébe az olvasó betekintést nyerhet az [1] lábjegyzetben említett „Modális szemantika" c. cikkemben, továbbá a „Körkép a deontikus logikáról" c. recenziómban, *Magyar Filozófiai Szemle XV* (1971), (5–6). 768–773.

AZ ÍTÉLET INTENZIONÁLIS LOGIKÁJA*

SZIGETVÁRI SÁNDOR

Az ítélet problematikájának a kutatása, amely a logika történetében mindig rangos helyet foglalt el, az emberi gondolkodás jellemzőinek eleget téve kettős irányultságú. Ennek megfelelően a formális logika a sztoikus tradíciókból kiindulva a szóban forgó gondolkodási formát már a logikai szférán túl a gondolat funkcionálásának eszközeként szinte nyelvi kérdésként vizsgálja, szemben a tartalmi logikákkal, amelyek az ítéletek elemzése esetében is szélesítették a logika illetékességének a területét, megnövelve a gnoszeológiai aspektus szerepét, centrális feladatuknak tartva annak elemzését, hogy miként képesek a gondolkodás formái az objektív realitást fokról fokra megragadni. Ez utóbbi vonatkozásában lépett előre Erdei László az ítéletek dialektikus logikai elméletének kidolgozásával.

A szerző rendkívül jelentős teljesítményt ért el a hegeli, azaz az első dialektikus ítélet elméletre való reflektálással. A Hegelhez történő visszatérést indokolttá tette, hogy először ő valósította meg azt az elképzelést, amely szerint az ítéletek tartalmának a velük végzett logikai műveletekben formális logikai eszközökkel ki nem mutatható szerepe van. Ennek az álláspontnak a felújítása természetesen a marxizmus által kritikailag feldolgozva került napirendre. Azonban mivel első reflektálásról van szó, a dialektikus logika az ítélet vonatkozásában ugyan magas szinten, de mégiscsak kezdeti fokán jelenhetett meg. Ezzel magyarázható, hogy amíg Erdei dialektikus logikai elmélete tartalmát tekintve a formális logikával szemben fejlettebb fokot képvisel, addig az objektív látszat szerint formájában alacsonyabb szintet mutat, jóllehet valóságosan nem fejletlenebb ebben a vonatkozásban sem, mivel a dialektikus logika által feltárt formák egyike sem azonos teljesen a formális logika — terminológiailag talán nem különböző — elemével.

A mélyen átgondolt, színvonalasan kidolgozott tartalmi logikai elmélet elsősorban a marxista dialektikus módszernek a megismerő gondolkodásra, közelebbről az ítéletekre való kiterjesztésének az eredménye. Különösen kiemelkedik a fejlődés elvének az egész munkát átható logikai konkretizálása, amely szükségessé tette a kezdetből „a még nem-ítéletből" való kiindulást, valamint a másik póluson a „már nem-ítéletbe", a következtetésekben kiteljesedő gondolkodáshoz átvezető folyamat bemutatását is, amely ebben az esetben a fogalomalkotás folyamatának egy ítéletcentrikus leírását is szükségessé tette.

E kezdet a gondolkodás belső mozgásaként az objektum kiválasztását, később absztrakt-általános fogalmának a megalkotását foglalja magába. Ezt a tevékenység-összetételt kiegészíti és egyúttal túl is lép rajta a magára reflektálás, amely a már magalkotott fogalomnak saját alapjára, érzéki nyersanyagára való vonatkoztatásából áll. Ily módon létrejön az objektum különösségének konkrét különbségeket magában foglaló fogalma. Végül megalkothatjuk az előbbi két fogalom egységeként az egyedi fogalmat. Ez utóbbi egyben az ítélet alanyának reális lehetősége, mivel közelebbről is meghatározható a magára reflektálás során felvett konkrét érzéki anyag alapján, de a meghatározás pusztán a fogalomalkotás eszközével már nem valósítható meg. Ugyanis közelebbi meghatározásra van szükség, a magára reflektálás után a formális elvonatkoztatás eljárását is igénybe kell venni, mert nélküle nem lehet a reflektált érzéki anyagon belül az egyik mozzanatot kiválasztani és elgondolni. Az egyedi fogalom magára reflektálva implikálja a folytatást, tekintve, hogy a benne levő érzéki anyag révén egy további fogalmat takar. Azaz a magára reflektált egyedi fogalom az alany, a tételezés eredménye, az érzéki

* Erdei László: „Az ítélet dialektikus logikai elmélete", Akadémiai Kiadó, Budapest 1971.

anyag objektív mozzanatának a megragadása pedig az ítélet állítmányának a felmutatása. A kiemelt érzéki mozzanat és az egyedi fogalomban reflektált érzéki anyag összes többi része között jelen van egy objektív tevékenység, viszony, amely az alany és az állítmány közötti viszony megléténck az állítása, s mint ilyen eredendően pozitív. A harmadik tagnak, a kopulának a szerző alapvető fontosságot tulajdonít, a fejlődés általános dialektikus elvét elsősorban rajta keresztül érvényesíti, aminek következtében nem csupán az alany és az állítmány, hanem a három mozzanat egységének, azaz az ítéletnek, valamint az azt létrehozó ítélés tevékenységének a genezisét sikerült feltárnia. A kopula természetének figyelembe nem vétele megakadályozza a szóban forgó ítéletelmélet megértését, mivel a szerző szerint „Az ítélés és az ítélet... semmi más, mint a kopula fejlődésének a kibontakozása, a kopula mint kopula első létrejöttétől addig a pontig, amíg a teljes tökéletesen kialakult, mozzanatainak a totalitásává lett kopula vagy tevékenység létre nem jön, meg nem születik, mint önálló testet öltött tevékenység, azaz mint önálló fogalom." (122.)

A szóban forgó genezis a megismerő gondolkodás absztrakt-általánosító és reflektáló tevékenységének alapján valósul meg hasonlóan az alany és az állítmány kialakulásához. Ez a gondolati munka magában foglalja az elmúlt évtizedekben feledésbe merült eljárásokat, amelyeket először Hegel fejtett ki, Marx a „Tőké"-ben alkalmazott és Lenin a „Filozófiai füzetek"-ben jellemzett. Felújításuk nem csupán a dialektikus logika kidolgozása, hanem a marxista filozófia reneszánsza szempontjából is rendkívül jelentős, mivel ezek az eljárások a gondolkodás természetében gyökereznek, objektív voltukat az emberiség szellemi munkájának kiemelkedő produktumai igazolják. A tudomány, a filozófia történetében kimutatható, hogy a gondolkodás absztrakt-általánosító és a gondolatot önmagára reflektáló mozgásán keresztül bontakoztak ki az új ismeretek. Példaként említhetjük a biológiai gondolkodás történetéből Erdei elgondolásának alátámasztására az élet fogalmának evolúcióját. Ugyanis a gondolkodás az életet először absztrakt-általános formájában ragadta meg az arisztotelészi „anima vegetativa" és az „anima sensitiva" — a minden növényre és állatra vonatkoztatott jegyek—segítségével, amelyek az élőlényekben meglevő maradandóságnak, közösnek még érzéki közvetlenséget ki nem fejező megjelölései. Az életnek ez a tartalmilag szinte üres egyszerű fogalma tárgyát teljesen differenciálatlanul ragadta meg. E vitalista életkoncepció mindvégig megőrzi elvetendő idealista tartalma mellett az élet magasabb minőségére való utalást. Azonban a szóban forgó fogalom fejlődésében is elérkezett az a szakasz, amikor a vitalista álláspont összeütközésbe került az élet tulajdonságait pontosabban megragadó érzéki nyersanyaggal és ezért szükségessé vált ez utóbbi gondolativá tétele érdekében a reflektálás, amelynek eredménye a mechanista életfogalom volt. Ez utóbbi a vitalista értelmezésnek egyenesen ellenpólusa. Amíg a mechanista életfogalomban kiindulópontként az élet érzéki anyaga, addig a vitalistáéban a gondolat, az absztrakt-általános szolgált. Továbbá az utóbbi fogalom tartalma, az újabb tapasztalati tényekre való alkalmazása erősen problematikus volt, ezzel szemben a mechanista felfogás az életműködéseket illetően már egyféle reális magyarázatot nyújtott. Mivel a mechanizmus — ellentétben a vitalizmussal, amely a szubsztrátumtól elválasztott minőség megragadásával roppant elvontan jelölte meg az élet differencia specifikáját — az élet jellemzőjeként a szubsztrativ oldalhoz tartozó, az életet lehetővé tevő mechanikai, fizikai, kémiai tulajdonságokat hangsúlyozza, szükségessé válik az élet lényegére való teljesebb utalás, olyan szubsztrátum megkeresése, amely egyedül az élet alapja. E feladat megoldásához az élet absztrakt-általános fogalmának általánosságát és a magára reflektált fogalmának különösségét kellett szintézisbe hozni. A szintézist Engels a marxista filozófia és a szaktudományok korabeli fejlettségi fokán valósította meg az élet szubsztrátuma és funkciója egymást átható egységének a bemutatásával. Külön tanulmányt igényelne, hogy az élet fogalma napjainkig miként fejlődött az egymást felváltó absztrakt-általánosító és reflektáló gondolati tevékenység nyomán, azonban úgy érezzük, az elmondottak is igazolják, hogy a szerző fogalomkoncepciójától nem idegenek a történeti tények. A fent említett logikai eljárások a filozófiai gondolkodás történetében is nélkülözhetetlen szerepet játszottak. Amint az ismeretes, a dialektikus módszert első rendszeres formájában absztrakt-általános módon Hegel fejtette ki, elszakítva alapjától, az emberi munkától, amennyiben az abszolút szellem logikai tevékenységeként mutatta be. A valóságos alap azonban, ha eltűnten is, de jelen volt a hegeli dialektikában is. Ezt felfedezve reflektálta Feuerbach a hegeli filozófiát az alapként szolgáló anyagra s kimutatta, hogy az abszolutum nem egyéb, mint az ember pusztán tudativá és

természetfelettivé absztrahált-általánosított természete. Azonban Feuerbach elszakadt az általánostól, megállt a különösségnél, azaz az idealista ködösítéssel együtt a dialektikus módszert is elutasította. Végül is Marx volt az, aki a reflektálás folyamatát végigvitte, magasabb szintézisbe hozva egymással a különöst és az általánost, s ily módon a valóságos alap, a konkrét társadalmi-történeti ember jelent meg a filozófiai gondolkodásban.

Az Erdei által felújított reflektálási tevékenység a politikai tudatforma szempontjából sem neutrális probléma. A tények igazolják, hogy a hatalmát kivívó munkásosztály és kommunista pártja számára a szocializmus először a maga általános természete szerint objektiválódik, azokat a formákat, törvényeket érvényesítik, amelyek minden szocializmus általános vonásai. Azonban kezdetben általában mellékes körülménynek tekintik, hogy a társadalom mindig konkrét módon meghatározott, s előbb-utóbb csődöt mond a valamiféle általános szocializmus felépítésére tett erőfeszítés. Ilyen körülmények közepette egyesek számára az ellentétes irány válik vonzóbbá, s a szocializmus további kibontakoztatásában a nemzeti sajátosságokat állítják előtérbe. Ez a reflektálás azonban a különösben való megrekedést eredményezi. A párt feladata a reflektálás végigvitele, az általános és a különös egységének a létrehozása, amely az általános törvényszerűségeknek a különös nemzeti sajátosságokkal összhangban való realizálásában fejeződik ki.

A szerző a dialektikus logika ítéletelméletének kidolgozásához nem csupán a marxizmus által feldolgozott hegeli dialektika általános tanulságait vette alapul, hanem a logika történetének eddig még alig kutatott területét, Hegel ítéletfelosztását, amelyet az engelsi konkrét útmutatások alapján emelt magasabb szintre. Ennek megfelelően az ítéleteket a következőképpen tipizálta: létezési, reflexiós, szükségszerűségi, valamint fogalmi ítéletek.

A létezési ítélet az alany érzéki szemléleti anyagát fejezi ki, állítmánya, amely általában az alany minősége, az alanyban inhereál. E legegyszerűbb ítéletek fejlődése a pozitív ítéletből indul ki s a negatívon keresztül érkezik el a végtelen ítéletekhez. A későbbi folyamatban nyer megalapozást az érzéki tartalom, aminek a következtében már az alany és az állítmány látszik a másikon. A gondolkodás az előző szinten nyert eredmények magára reflektálása útján nyert reflexiós ítéletekben már nem a szemléletet, hanem a szemlélet általánosítását, a tapasztalatot dolgozza fel, s az ítélés nem a puszta érzéki anyagnak, hanem a benne megjelenő lényegi mozzanatnak a közvetlenné tevése. Az állítmány ezért reflexiós meghatározássá lép elő, s ily módon a benne levő jegyek már belsők, rejtettek, s csak valamilyen aspektusban fejeződnek ki közvetlenül az alannyal összekapcsolva. Mivel a reflexiós ítéletek a végtelen ítéletből jöttek létre, ezért a főbb alakjai: a szinguláris, a partikuláris és az univerzális ítéletek pozitívak és negatívak is. A továbbiakban még az előbbi szintet is jellemző külsőleges viszony átmegy szükségszerű, szubsztanciális azonosságba, a gondolati tartalom megalapozásába. Az így létrejövő szükségszerűségi ítélet, amelynek állítmánya az alanyt szükségszerűen megillető nemet (fajt) fejezi ki, a kategorikus, a hipotetikus és a diszjunktív ítéleteken keresztül haladva teljesedik ki. Végül a megvalósult lényeges azonosságban az alany és az állítmány különbsége formává lesz. Ezen a szinten a szubjektumnak már az objektumról van fogalma, ennélfogva az ítélet magában foglalja a szubjektív fogalom és az objektum ellentétét, valamint a kettő összevetésének az eredményét. Az alacsonyabb szinteken jelentkező vonás, hogy az ítélés közvetlenül az alany fogalmára vonatkozott, a legfelső fokon is fennáll. Ezen belül azonban az ítélés magára az objektumra vonatkozik, erről állapítja meg, hogy megfelel-e fogalmának vagy sem. Ha a tudományos gondolkodás tárgyát objektívként mutatja fel, végig kell haladnia az asszertorikus, a problematikus, valamint az apodiktikus ítéletek során.

Ez a gondolkodás természetes genezisét modellező ítéletfelosztás mind koncepciójában, mind kifejtésének totalitásában meghaladja a logikatörténetéből eddig ismerteket, beleértve a szimbolikus logikának a kijelentés- és a predikátum-logikában megtalálható, az ítéletekre alkalmazható részeit is. Az eddigiekből is kitűnik, hogy a formális logikai elméleteket a szerző elmélete vitathatatlanul felülmúlja abban, hogy az ítéleteket nem egymás mellé rendezi, hanem egymásból vezeti le. Azonban úgy tetszhet, hogy a fent említett, rendszerezésre és leírásra törekvő logikákat új ítélettípusok felfedezésével nem lehet meghaladni. Erre a felfogásra Erdei ítéletfelosztása erősen rácáfol, számos eddig ismeretlen tartalmas formát foglalva magában, még Hegelen is túlmegy, aki csak a fő típusokat, s azokat is rendkívül absztrakt módon fejtette ki. A szerző valódi tudományos teljesítményt ért el a hegeli felosztás konkretizálásával, amelynek folyamán nem csupán a logika történetében járatosak számára ismert, s a formális logikusok elutasító magatartásába ütköző ítéletek racionális, intenzionális logikai ter-

mészetét tárta fel, hanem a hegeli gondolatok már említett magasabb szintre emelését eddig ismeretlen ítéletek felfedezésével is párosította. Ezek az új ítélettípusok a következők: a létezési ítéletek közül az individuális pozitív, az egyszerű negatív, a kiteljesedett negatív, a pozitív végtelen (a tulajdonképpeni pozitív végtelen és az analogikus pozitív végtelen), a negatív végtelen (az egyszerű negatív végtelen és a kiteljesedett negatív végtelen) ítéletek. A reflexiós ítéletek felfedezett altípusai közé tartoznak: a pozitív és a negatív szinguláris (az egyszerű és a kiteljesedett negatív szinguláris), a pozitív és a negatív partikuláris (az egyszerű, valamint a kiteljesedett negatív partikuláris), a pozitív és a negatív univerzális ítélet. A szükségszerűségi ítéletek új változatai: az egyedi és a különös kategorikus, a megfordított pozitív és negatív kategorikus, a pozitív és a negatív hipotetikus, a pozitív és a negatív diszjunktív ítélet. Végül a feltárt fogalmi ítéletek a pozitív és a negatív asszertorikus, a pozitív, valamint a negatív problematikus, továbbá a pozitív és a negatív apodiktikus ítéletek.

A felsorolt ítéletek újszerűségét legfeljebb az rejti el némileg, hogy a tartalmas formájú ítéleteket a tradicionális logika közismert terminológiája jelöli meg. Az elnevezések eredetisége, a logikai kérdések külsődleges vonatkozásaira érzékenyebben reagálók számára, több segítséget nyújthatott volna az alapvető mondanivaló helyes megközelítéséhez. Persze tudjuk azt, hogy a dialektikus logika, amely legalábbis marxista válfaját tekintve fejlődésben levő tudomány, elsősorban tárgyának minél pontosabb megragadását igényli, nem tart még ez irányú feladatai kimerítésénél, amelynek képzelt vagy valódi elérése már az esetleg megfelelő terminológia, szimbolika folytonos cseréjét eredményezhetné az érdemi kutatás illúzióját keltve. Ugyanakkor hangsúlyozni kívánjuk az ítéletek és szigorú formalizálásuk különbözőségét, amely csak növekszik a matematikai logika absztrakciós szintjén. Természetesen nem férhet kétség az iránt, hogy az ítéleteknek a kijelentés-, illetve a függvénykalkulusban való kifejezése extenzionális szempontból szisztematikusabb, egzaktabb a szerző által alapul vett hagyományos logikai tanításoknál. Azonban a dialektikus logika ítélettípusai a maguk totalitásában nem fejezhetők ki csak a modern formális logika eszközeivel, mivel az előbbiek főképpen intenzionális kapcsolatokat foglalnak magukban. Ezért, ha valaki a gondolkodás különböző szintjein kialakult ítéleteket a matematikai logikai formalizmusba kényszerítené, elkerülhetetlenül azonos fokra emelné, vagy redukálná, az előbbieket kizárólag a kvantitás szempontjából közelítené meg, figyelmen kívül hagyva, hogy a mennyiségi vonatkozások a létezési ítéletekben még nem, a szükségszerűségiekben már nem állnak a központi helyen. Legfőképpen azonban azt nem fejezné ki, amit kellene, ti. az ítélet kopulájának tartalmi különbségét, aminek következtében benne a létezési és a reflexiós szinteken az ítélet elemeinek összefüggése egyre kevésbé ugyan, de laza, azonban feljebb haladva már szoros szükségszerű kapcsolat. Azaz, amíg a szimbolikus logika az ítéleteket legelvontabb formájuk szerint differenciálva közömbös marad tartalmas formájuk iránt, addig a dialektikus logika ez utóbbiak fejlődését követve, végső soron mind a kétféle forma összhangját feltárja. A matematikai logika pl. minden diszjunktív formájú tételt diszjunktívnak tekint, ezzel szemben a dialektikus logika számára csak az a tétel diszjunktív, amelyik tartalmilag is az. Ebből következik az is, hogy amíg a matematikai logikában az ítéletek külső formájuk alapján mechanikus eljárással egyenértékűekként átalakíthatók, addig ezeknek az ítéleteknek a tartalmas formája érintetlen marad, megváltozásukat csupán dialektikus logikai eljárások teszik lehetővé. Amíg az implikáció $(A \rightarrow B)$ átalakítható megengedő diszjunkcióvá $(\bar{A} v B)$, értékeik ugyanazokon a helyeken azonosak, addig tartalmas formájukban semmilyen változás sem szükségszerű. Ahhoz, hogy a tartalmilag diszjunktív ítéletbe konkrét levezetett módon mehessünk át, előbb létre kell hoznunk a negatív hipotetikus ítéletet, amelynek következtében negatív és pozitív partikularizálódnak, mint egyazon tartalom kifejezői. A pozitívba belegondolva a negatívat, adva van a továbbhaladás alapja. Ugyanis a magára reflektálás révén kikapcsoljuk az ítéletből a feltételességet s az így nyert kategorikus ítéletet megfordítjuk, aminek következtében felszínre tör a belső partikularizáció. Ezzel lehetőség nyílik az igazi alapnak megfelelő, az alany helyén való tételezésére, továbbá a fajok tételezésére, amelynek eredményeképpen a lehetséges elégséges alapok teljes köre adódik elvileg, mint állítmány. Azaz a kizáró részlegességű pozitív és negatív közvetített különös kategorikus ítéleteket egyesítve, felvéve az ítéletbe a magára reflektálás eredményét, megkapjuk a diszjunktív ítéletet. Mivel a matematikai logika a gondolkodás belső formája iránt teljesen közömbös, ezért szimbolikája sem lehet megfelelő a megismerés fejlődését tükröző ítéletsorok leírására. Ennek elle-

nére sem vethetjük el annak lehetőségét, hogy a matematikai logika jelrendszere nagyon korlátozottan felhasználható ott, ahol a belső és a külső formák érintkeznek egymással. Azonban, ahogy az eddigi különböző kísérletek, pl. Rogowskié is mutatják, nem célravezetők azok az eljárások, amelyekben az értelemszerű gondolkodás sajátosságait kivetitik az ész szintjére. Erdei könyvének tartalma azt mutatja, hogy a természetes nyelv viszonylag jobban fejezi ki az intenzionális kapcsolatokat, ezért a dialektikus logika által feltárt ítéletek megfelelő formalizálása a későbbiek során nincs kizárva, egy a tartalmi logikai összefüggések megjelölésére alkalmas sajátos jelrendszer segítségével. A szerző ebben a vonatkozásban megtette az első lépéseket azzal, hogy következetesen alkalmazta az egyes, a különös és az általános tartalmi vonatkozásának megjelölésére az *E*, *K*, *Á* szimbólumokat s a felhasználásukkal fejezte ki a különböző dialektikus logikai kapcsolatokat.

A matematikai jelrendszer korlátozott alkalmazhatóságát is szem előtt tartva úgy véljük, hogy bátrabban lehetett volna a dialektikus logikai problematika kifejtéséhez szükséges elvont formák kifejezésére a szimbolikus logika eszközeit felhasználni, ahogy ez pl. az univerzális ítéletek szintjén a reflexiós meghatározások skálájának felírásánál a konjunkció jelének valóban jó igénybevételével megtörtént.

Végül is abban a kérdésben, hogy a dialektikus logika mennyiben és hogyan formalizálható, megnyugtató módon csak további elmélyült kutatások alapján lehet dönteni. Ezért feltétlenül helyeseljük a szerzőnek azt az álláspontját, amelyben nem zárja ki a formalizálás lehetőségét, határozottan hangsúlyozza azt, hogy ennek előfeltétele a formalizálandó anyag kidolgozása.

Erdei László könyvének a jelenkori filozófiai viták számára is van tanulsága, amelyet egyes esetekben explicite is kifejez. A szóban forgó dialektikus logikai ítéletelmélet filozófiai implikációinak végső kicsengése abban foglalható össze, hogy mivel a filozófiai kérdésfeltevések, viták még marxista körökben is nélkülözik a tartalmi logikai nézőpont tudatos bevonását, ezért a marxizmus hegemóniáját biztosítani hivatott nézetek, bármennyire eredetieknek is látszanak, még mindig módosíthatók. Ez különösen lehetséges azoknál a tételeknél, amelyek a formális logikai nézőpont megmakacsolása, abszolutizálása alapján fejlődtek tovább.

A szerző munkája egyúttal ad is egyféle lehetőséget a marxista filozófia tartalmi logikai elemzésére, amelynek során fel lehet tárni, hogy mely gondolatok azok, amelyek alkalmasak az autentikus tartalom megőrzésén túl a formaváltozásra. Ez utóbbi korunk marxista gondolkodásának olyan feladata, amelyet a formaváltozás logikájának tudatosítása nélkül alig lehet megvalósítani. Erdei munkája rendkívül jelentős segítséget nyújt a formaváltozás logikai értelmezéséhez, mivel ítéletelmélete a legegyszerűbb ítéletektől a legfejlettebb típusokig mutatja be a formaváltozást. Nem csupán arról alkothatunk fogalmat, hogy mi is tulajdonképpen a formaváltozás, hanem arról is, hogyan valósíthatjuk meg, melyek a megvalósulásukhoz szükséges tartalmi logikai eljárások. Jelentős teljesítményt mutathatna fel az, aki vállalkozna a marxista filozófia tétel- és fogalomrendszerének logikai-ismeretelméleti analízisére, amelyben feltárná, hogy az egyes tételek a megismerő gondolkodás mely szintjén állnak. Ily módon elkerülhető lenne, hogy a létezés, illetve a reflexió szintjén megrekedt ismereteket a marxizmus végleges álláspontjának tekinthessék, de az is, hogy a szükségszerűségi és a fogalmi ítéleteket a marxizmus megújítása ürügyén visszavessék az alacsonyabb szférákba. Természetesen nem azt kívánjuk mondani, hogy a dialektikus logika elfogadásától és alkalmazásától függ döntően a marxista filozófia fejlődésének az iránya, hisz meghatározóbb közös szociális alapjuk, hanem csupán annak a módszertani segítségnek az előnyeit, amit a dialektikus logika alkalmazása biztosíthat, szeretnénk hangsúlyozni.

Ahhoz, hogy a dialektikus logikát felhasználhassuk, azokkal a szerző által tudatosan vállalt alapelvekkel is meg kell ismerkednünk, amelyek felhasználásával kiemelkedő tudományos teljesítményét elérte. Ez annál is inkább indokolt, mert ahogyan ezek alkalmazása nélkül nincs dialektikus ítéletelmélet, úgy megértésük híján nem lehet a mű tartalmát immanensen feldolgozni. Viszont ahhoz, hogy valaki a témához akár kritikai megjegyzéseket fűzhessen, vagy esetleg a szerzőéhez hasonló alkotótevékenységet fejthessen ki, feltétlenül ismernie kell ezeknek az alapelveknek legalább a minimumát. A dialektikus logikai vizsgálatnak első követelménye az, hogy az ítéletek tartalmi elemzésének lehetségessé tevése érdekében csak az ugyanazon objektumról megalkotott ítéleteket vegyük tekintetbe. A szerző ennek érdekében olyan ítéleteket állított vizsgálatának homlokterébe, amelyekben az alany azonos, ide sorolva az ítélet megfordított alakját a reflexiós szint befejeztével, vagy a diszjunktív ítélet esetében.

További tanulságul szolgálhat, hogy a

szóban forgó dialektikus logikai ítéletelméletben a szerző kizárólag magukra reflektált ítéleteket használt, nyilván abból a megfontolásból kiindulva, hogy az objektum nem valami az ítélésen és az ítéleten kívülálló cselekmény, hanem a gyakorlat közvetítette tényanyag révén nem csupán jelen van az objektumról ítélő tudatban, hanem az ítéletnek szerves részét is alkotja.

Valamint az ítéletek dialektikus logikai elemzése nem csupán az előbbi módon lehatárolt ítéletek alanyainak, hanem állítmányainak oldaláról is szükségesnek mutatkozott. A szerzőnek el kellett dönteni, hogy mit ragadnak meg az állítmányok a közös alanyukból, ily módon az objektumból, s ennek megfelelően milyen logikai szerkezettel rendelkeznek. Ennek érdekében szem előtt tartotta, hogy minden ítélet tartalmát alanyának, valamint állítmányának általánossága együtt determinálja.

Továbbá az ítélet különböző szintjeinek az eredményét a kiinduló pozitívval szemben, ellentmondó állítmányú ítéletek megalkotásaként fogta fel, amelynek következtében jött létre az ítéletek objektív alakra hozásának a lehetősége. Ez utóbbi megvalósítása útján bontakozott ki az ítéletek logikailag összefüggő sora, evolúciós lánca, amelyben az alany, az objektumnak az ítéletekben való kifejezése, a legegyszerűbbtől a legmagasabb szintűig határozódik meg.

A szerző által alkalmazott alapelvek nem csupán a szűken vett ítéletelmélet, hanem a dialektikus logika egyéb területeinek a kidolgozását is meghatározzák, sőt a marxista filozófia tudatosabb művelését közvetlenül is befolyásolják. Ilyen lehetőség származik annak a felismeréséből, hogy az ítéletek A — nem-A viszonyában kifejezésre jutó ítélettartalmak lehetséges logikai szerkezetének száma négy. Ennek a megállapításnak a dialektika alaptörvénye genezisének értelmezése szempontjából van elsősorban jelentősége, mivel a négy lehetőség nem a statikus, hanem a dinamikus megközelítésből áll elő.

A létezési szinten a nem-A tartalma alá tartozó több, elvileg végtelen előfordulás, valamint ezek és az A alá rendelt pozitív között is, külsőleges, esetleges feltételezés, különbség van jelen. Viszont a reflexiós ítéletek szakaszán a nem-A által összefoglalt esetek száma az A-val, mint pozitívval szemben kettőre redukálódik: a közömbösre és az ellentétesre; s a két szélső viszonya pedig szükségszerűvé lép elő. A szükségszerűségi szférában szintén több esetről van szó; de ezek már elválaszthatatlanul feltételezik egymást és szükségszerűen zárják ki egymást. A fogalmi szinten a pozitív és a negatív szerves egységet, valóban ellentmondót alkot, s ezért a nem-A csupán egyetlen esetet foglal magában.

Az alapelvek között megtalálhatók a dialektikus logika alkalmazására vonatkozók is. Ugyanis a dialektikus logika minden egyszerű ítélet mellé alárendeli lehetséges vagy tényleges tartalmi struktúrájának ítéletét, s ezzel egyúttal meghatározza a megismerés előrehaladásához szükséges dialektikus logikai műveleteket, azt hogy az objektum megítélésének a folyamata mely fokon tart, melyek a megelőző és a soron következő lépések. Ez az alapelv a dialektikus logikának a tudományos gondolkodásban való alkalmazhatóságának kérdésén keresztül elvezet egy a marxista válfaját tekintve még kialakulóban levő diszciplínának, a tudományelméletnek a kérdéseihez. A dialektikus logika és a tudományelmélet viszonyának a megvonását különösen indokolttá teszi az, hogy a tudomány által a logika és a filozófia elé állított gyökeres kérdéseket a neopozitivista tudományelmélet nem válaszolta meg. A tanulmányozott téma tanulsága ebben a vonatkozásban abban összegezhető, hogy a tudományos ismeret modern elméletének a gerincét, az új ismeretekben való mozgásának a logikáját, a materialista dialektikának gondolati formaként való kidolgozása és felhasználása alkotja. A dialektikus ítéletelmélet ilyen irányú felhasználása a formális logika apparátusától némileg eltér, mivel a legtökéletesebb formális dedukció sem biztosíthatja a tudományos gondolkodáshoz oly nélkülözhetetlen szintetikus gondolati tevékenységet. Ugyanakkor a dialektikus logika nem azonosítható a tudományelmélettel, mivel az előbbi — ahogy az eddig kidolgozott részterületeiből kiderül — nem foglalja magába a formális logika eszközeinek, a mesterséges nyelvek kimunkálásának stb. a problémáit. Ezért káros illúzió lenne azt hinni, hogy a tudományelmélet jelenlegi kidolgozásában, akár csak részben is, egybe esnék a dialektikus logika kidolgozásával. Viszont a fejlődés útja a szóban forgó tárgyköröknek megfelelően a részbeni egybeesés irányába halad. A dialektikus logika a tudományelmélet egy oldalát alkotja, de ugyanakkor minden tudatformában ösztönösen vagy tudatosan felhasználják. Ez utóbbit kétségbe vonva egyesek a dialektikus logika logika voltát vitatják el, rendszerint a logika univerzális fogalmát — amely a gondolkodási formáknak a különböző korokban, más-más módszerekkel, az elvonatkoztatás eltérő szintjein történő vizsgálatából következően terhes a partikularitásoktól — azonosítják, valamely neki alárendelt

részével, rendszerint a modern formális logikával. Az ilyen eljárás vagy a partikuláris vonásokat nyilvánítja egyetemesnek, vagy a különösből csupán az általánost engedi észrevenni.

A logika tárgyát illetően mind a két alapállás megtalálható a dialektikus logika ellenzői körében, amennyiben a logika tudományát a mai matematikai logika rekvizitumaival ruházzák fel, de az is, amikor csak azt veszik észre, hogy a matematikai logika a gondolkodás formáit vizsgálja, de arra, ami az intenzionális logikáktól megkülönbözteti — a statikus, egydimenziós, leíró megközelítés —, nem reagálnak. Ezek a nézetek rendszerint a gondolkodás formáinak eltérő megítélésében ütköznek ki, oly módon, hogy a tartalmi logika eredményes kidolgozásának kritériumát új gondolkodási formák felfedezésében látják, aminek lehetetlenségéről meg vannak győződve.

Erdei László ítéletelmélete az elvont vitákat a kidolgozás során nyert eredmények megvizsgálásához utasítja. Ennek alapján arról győződhetünk meg, hogy a szerző valódi érdeme a gondolkodás külső formái mögé hatolás, az eddig nem ismert tartalmas formák és fejlődési soruk felfedezésében vonható meg.

HÁRSING LÁSZLÓ „A TUDOMÁNYOS MEGISMERÉS ÉS A PLAUZIBILIS KÖVETKEZTETÉSEK LOGIKÁJA" CÍMŰ KÖNYVÉRŐL*

FÖLDESI TAMÁS

Debütálni, első könyvvel jelentkezni a tudományban mindig felelősségteljes dolog, írója felkészülhet arra, hogy későbbi műveinek fogadtatása, olvasottsága, különösen a szakmai körökben, jelentős mértékben attól függ, hogy „mit tett le elsőként az asztalra". Hársing László, az ELTE Bölcsész Kara Filozófiai tanszékének oktatója jól mutatkozott be, olyan művet írt, amely méltán tarthat érdeklődésre számot a tudomány bármely ágában foglalatoskodó kutatók, de a filozófia iránt érdeklődő szélesebb olvasóközönség körében is. Még akkor is, ha a kissé szokatlan, idegenszerű cím-rész („a plauzibilis következtetések logikája") esetleg visszariaszthat olyanokat, akik „teszik, de nem tudják" alapon saját tudományukban, vagy akár a hétköznapi életben is nemegyszer ösztönösen-tudatosan alkalmazzák a plauzibilis következtetések különböző formáit, de idegenkednek attól, hogy közelebbről megismerkedjenek az általuk alkalmazott logikával, illetve azokkal a problémákkal, amelyek e logika felhasználása során jelentkeznek. A plauzibilis következtetések logikája ugyanis korántsem egyik jelentéktelen ága a modern szimbolikus logikának, hanem a tudományos fejlődés és a köznapi élet számára is igen jelentős hajtása, amely a nem demonstratív valószínűségi következtetésekkel foglalkozik. Elemi példát alapul véve, amíg az alábbi következtetés logikai szükségszerűséget tartalmaz, s így demonstratív (bizonyosságot adó):

$$\frac{\text{ha } A, \text{ akkor } B \qquad A}{B}$$

addig a

$$\frac{\text{ha } A, \text{ -akkor } B \qquad B}{A}$$

típusú következtetés már csak A valószínűségét jelzi, mert abból, hogy A implikálja B-t, nem következik logikai szükségszerűséggel, hogy B is implikálja A-t.

A modern tudományelmélet szerint egy tudományos hipotézis egyik legjelentősebb próbaköve, ha belőle empirikus tapasztalati következtetéseket vonunk le a jövőre. Nem nehéz felismerni, hogy a gyakorlati tények bekövetkezése logikailag olyan kijelentéseket eredményez, amelyek az utóbbi képletnek felelnek meg (ha A hipotézis igaz, akkor B ténykijelentések következnek belőle, B ténykijelentések igazak, tehát A hipotézis valószínű). Bármennyire is jelentős azonban a plauzibilis következtetések logikája, a modern tudomány-elméletben is csak nehezen tört utat magának (az irányzat egyik első kiemelkedő képviselője a magyar Pólya György volt). A logikusok és matematikusok számottevő része sokáig ellenérzéssel viseltetett a nem bizonyító erejű következtetésekkel szemben. Ezért nem véletlen, hogy míg a valószínűségszámítás mint a matematika sajátos ága (méghozzá olyan

* Akadémiai Kiadó 1971.

ága, amely sokrétű gyakorlati eredményt hoz) Magyarországon is nagymértékben fejlődött, addig a valószínűségi logika magyarországi elterjedésére csak most kerül sor. Hársing László érdeme, hogy az idevágó nemzetközi kutatások rövid összegezését, adaptálásának feladatát is vállalta, s ehhez kapcsolódnak saját kutatásai.

Ezzel magyarázható a nem túl terjedelmes (180 oldalnyi) munka hármas tagozódása. A három résznek csak egyikében foglalkozik a szerző a plauzibilis következtetések különböző formáival. A másik két rész azt a hézagpótló funkciót látja el, hogy megismerteti az olvasót a valószínűségi logika különböző koncepcióival, illetve — s erre külön is ki kell térnünk — tudományelméleti alapvetést ad. A plauzibilis következtetések logikája ugyanis egyben a tudományelmélet sajátos része, s mivel sajnálatos módon a tudományelméletnek mindmáig nem jelent meg Magyarországon kézikönyve, a szerző arra kényszerül, hogy a könyv bevezető fejezeteiben, első harmadában áttekintést adjon a tudományelmélet hipotézis-koncepciójáról a hipotézisek elő- és utóértékelésének szempontjából. Tegyük rögtön hozzá, ez a tömör — helyenként túlságosan is tömör — összefoglalás igen színvonalas, arról tanúskodik, hogy szerzője, aki a matematikai alapképzettséggel rendelkezik és a matematikai logikában és filozófiában is járatos, belülről ismeri és érti a problematikát. Míg azonban az első résznek a tömörség elsősorban erénye, s csak egy-két esetben (ezekre később térek ki) vezet elnagyoltsághoz, addig a valószínűségi logikákkal foglalkozó harmadik rész már erősen megsínyli a rövidségre való törekvést. Keynes, Pólya vagy mások koncepciójának egy-két vonással való jellemzése még akkor sem elégítheti ki az olvasót, ha az adott rész még így is újszerű.

Néhány kritikai megjegyzést is fűznék az alapjában jól sikerült és színvonalas könyvhöz.

Megítélésem szerint a szerző helyenként elvéti az arányt egy-egy probléma kifejtésének részletezésében, illetve tömörítésében. Így például fölöslegesnek tartom a kijelentéskalkulus főbb azonosságainak és néhány következtetési szabályának szerepeltetését a könyvben. A szerzőt e rövid fejezet beiktatásánál nyilván az a meggondolás vezette, hogy mivel a plauzibilis következtetések logikájánál alkalmazza a matematikai logika kijelentéskalkulusának műveleteit és következtetési sémáit, meg kell hogy ismertesse az olvasót ezzel az anyaggal. A valóságban azonban két eset áll fenn.

Az olvasó vagy járatlan a matematikai logika eme ágának „rejtelmeiben" (s ez rendszerint azt jelenti, hogy elemi szinten sem ismeri a matematikai logikát), s ebben az esetben — mivel az idevágó szabályok és műveletek megértése és alkalmazása komolyabb ismereteket, gyakorlást igényel — a könyvbeli fejezet elolvasása után sem lesz képes arra, hogy a szerzőt a matematikai logika technikájának alkalmazásában kövesse, vagy pedig járatos a matematikai logikában, s akkor számára ez a fejezet teljesen felesleges.

Ugyanakkor alighanem a tömörségre való törekvés számlájára írandó az, hogy a valószínűségi logika alapvető gondolatának számító komparativitás tekintetében megadott lehetőségek nincsenek kellően megindokolva. A szerző abból indul ki, hogy egy „a" kijelentés valószínűsége k kijelentés alapján (0,1) intervallumba eső valós szám, amelynél az esetek túlnyomó többségében nem adható meg ugyan a pontos számmérték, de megadhatók bizonyos egymástól eltérő esetek. A szerző öt lehetséges esetet sorol fel, amelyek közül azonban csak három látszik valóban indokoltnak. Ez a három eset a következő: 1. $P\ (a/k) = 0$, ami annyit jelent, hogy a összeegyeztethetetlen k-val, és ezért plauzibilitása (P) 0.

2. $P\ (a/k) = 1$, ami annyit jelent, hogy a következménye k-nak, és ezért plauzibilitása 1.

3. $0 < P\ (a/k) < 1$, ami annyit jelent, hogy a összeegyeztethető k-val, de nem következménye (a esetleges k-hoz képest).

E három egymástól jól megkülönböztethető eset mellett még két másik lehetőséget is felsorol, mégpedig azt az esetet, amikor $P\ (a/k)$ nagyobb 0-nál, illetve azt az esetet amikor $P\ (a/k)$ kisebb 1-nél. A szerző ezt a két esetet külön formaként tartja nyilván (noha rámutat arra, hogy elvileg ez a két eset kifejezhető a többi három segítségével), s ennek alapján a következő oldalon még külön alá is húzza, hogy a 0-nál nagyobb forma azt hivatott jelölni, hogy a hipotézis nem kizárt, míg az 1-nél kisebb forma azt, hogy a hipotézis nem biztos. Nézetem szerint ez a különbségtétel így nem megalapozott, mert amennyiben (0,1) intervallumba eső számokról csak annyit adunk meg, hogy 0-nál nagyobbak, illetve 1-nél kisebbek, akkor ezek valószínűségi fokuk alapján még nem különböztethetők meg egymástól, mert a 0-nál nagyobb és az 1-nél kisebb egyaránt lehet 0,001 és 0,999. Ezért különböző elnevezésük sem indokolt.

Természetesen más a helyzet akkor, ha a (0,1) intervallumot egy a középen elhelyezkedő „s" értékkel két részre osztjuk,

mert ebben esetben a 0-nál nagyobb de „s"-nél kisebb érték egymástól viszonylag jól elkülöníthető és különböző elnevezéssel is jelölhető. A későbbiekben a szerző ezt meg is teszi, amikor az $s < P\ (a/k) < 1$ esetén a (relatív) igazságáról és $0 < P\ (a/k) < s$ esetén a (relatív) hamisságáról beszél. Ezzel szemben is felvethető azonban, hogy bizonyos határesetek előfordulásakor szerencse-e az adott elnevezéseket használni. Így például ha $P\ (a/k)$ azonos s-sel, még a relatív hamisságáról kell beszélni, míg ha $P\ (a/k)$ valamivel is nagyobb s-nél, akkor már a relatív igazságáról, és a kifejezések ellentétessége nem tükrözi kellően a hipotézis valószínűségének csekély növekedését. (Itt tehát további finomításra lenne szükség.)

Mindennek szóvátétele talán szőrszálhasogatásnak tűnik, amikor a könyv számos más következtetési sémát, illetve osztályozást is tartalmaz. A bírált rész azonban nem egy a sok közül Hársing László könyvében, hanem alapvető jelentőségű, hiszen a könyv alapgondolata az, hogy a valószínűségi logika — mai fejlettségi szintjén — komparatív logika, amelyben éppen ezért az összehasonlítás alapjául szolgáló fokoknak kiemelkedő jelentőségük van.

A szerző munkáját általában az jellemzi, hogy igen gondosan ügyel arra, hogy fogalmait lehetőleg egyértelműen meghatározza, s ahol ez szükséges, a fogalmak egymás közötti viszonyát is tisztázza. Egy alapvető kérdésnél azonban elmulasztja ezt, mégpedig az igazság és valószínűség kapcsolatánál, amely pedig szintén alapvető kérdés.

Egy-két megjegyzést szeretnék fűzni a szerző által megadott logikai, ismeretelméleti és ontológiai kritériumokhoz, amelyek segítségével eldönthető, hogy egy teoretikus hipotézis tudományos-e vagy sem. Ezek a kritériumok általában hűen tükrözik a modern tudományelmélet követelményeit. Egy kritériummal, az ontológiaival kapcsolatban lenne kifogásolnivaló. (Erre a kritériumra azért kell különösen ügyelni, mert ez tartalmaz leginkább filozófiai posztulátumokat, s így a benne kifejeződő marxista filozófiai tartalomnak feltétlenül egyértelműnek kell lennie.) Az első ontológiai kritérium meghatározása a következő: „A teoretikus hipotézisek nem tartalmazhatnak olyan fogalmakat, amelyek referensei az objektív valóság már ismert jelenségeitől legáltalánosabb tulajdonságaikban különböznek." Szerző szerint e kritérium segítségével a teoretikus hipotézisekből kiküszöbölhetők a különböző idealista hiposztazációk. Úgy gondolom, hogy ennek az egyébként szükséges követelménynek a megfogalmazása nem egészen pontos. Pontatlansága abban áll, hogy nem határolja el a hiposztazációkat a logika úgynevezett üres osztályaitól (amelyeknek nincs egyetlen létező, valóságos eleme sem). Egy teoretikus hipotézis — nézetem szerint — nem akkor nem felel meg az ontológiai kritériumnak, ha valamelyik kijelentése üres osztályt — akár hiposztazációt — tartalmaz, hanem akkor, ha ezt valóságos létezőnek, tehát nem üres osztálynak fogja fel.

A szerző viszonylag gazdag példatárral illusztrálja, hogy módszerei, eljárásai, követelményei mennyiben érvényesíthetők a tudományos gyakorlatban. Ezek a példák általában jók, a tudománytörténet lényeges problémáit ölelik fel, helyenként azonban túlságosan rövid az elemzés. Ez jellemző a történelmi materializmussal kapcsolatos fejtegetésekre is. A szerző megkísérli bemutatni, hogy az általa felvázolt kritériumok alapján miért kell előnyben részesíteni a történelmi materializmust a rivális hipotézisekkel szemben. Ez az elemzés azonban — sajnos — sok szempontból nem meggyőző. Az, hogy e szerző mely elméleteket tekint a történelmi materializmus rivális hipotézisének, erősen vitatható. E tekintetben túlságosan „radikális", amikor arra a következtetésre jut, hogy a történelmi materializmussal szemben csak a naturalista társadalomfelfogás tekinthető rivális hipotézisnek. Ha ez a megállapítás — esetleg — a történelmi materializmus keletkezési idejére vonatkoztatva helytálló lenne is, a jelenre vonatkoztatva — a történelmi materializmust fejlődésében tekintve — semmiképpen sem fogadható el. A modern polgári szociológiák közül nem egy tekinthető rivális hipotézisnek, s számolni kell azzal is, hogy a marxista filozófián belül is többféle, egymástól jelentősen különböző értelmezése van a társadalomfilozófiának. Ha mindezeket figyelembe vesszük, akkor a logikai, ismeretelméleti és ontológiai kritériumok egyké mondatos alkalmazása a történelmi materializmusra sok kívánnivalót hagy maga után, még akkor is, ha részleteiben helyes elemeket tartalmaz.

A fogyatékosságok és pontatlanságok szóvátétele korántsem azt jelenti, hogy a könyv egészére elsősorban ezek lennének jellemzők. A munkát döntően erényei fémjelzik, a könyv értékes adalék a plauzibilis következtetések logikájának kidolgozásához, s fontos szerepet játszik a tudományelmélet, s ezen belül a valószínűségi logika hazai adaptálásában.

MEGJEGYZÉSEK A VILÁG MEGISMERHETŐSÉGÉNEK EGYFAJTA ÉRTELMEZÉSÉRŐL

GONDI JÓZSEF

Az utóbbi időben — örvendetes módon — egyre gyakrabban kerülnek szóba a marxista ismeretelmélet fő kérdései is az alaposabb kidolgozás és elemzés, az újraértelmezés és korszerűsítés igényével. A marxizmus—leninizmus klasszikusai ezeket a legtöbb esetben szinte csak felvázolták. Korszerű kidolgozásukat hátráltatta a dogmatikus időszak leegyszerűsítő s a továbbfejlesztést fékező tendenciája. A marxizmus azóta kibontakozott alkotó fejlesztésének szükségletei, a szaktudományok újabb eredményei, a polgári filozófia modern áramlatainak új megközelítései és érvei a dialektikus és történelmi materializmustól is e kérdések alaposabb elemzését, sokoldalú kidolgozását, új érvek és ellenérvek rendszerének kiformálását követelik meg. E törekvésnek a legkülönbözőbb területen már számottevő eredményei vannak. Különösen a megismerés útjával, formáival, az igazság és a gyakorlat ismeretelméleti szerepével kapcsolatos problémakörökről mondható ez el.

E munka során természetes, hogy különböző álláspontok, megközelítési módok — és hibás elgondolások is — jelentkeznek. Gyakran nem is külön-külön, hanem együtt. Ezért természetes, fontos szerepük van e folyamatban a vitáknak is.[1] Írásunk is vitairat.

Legutóbb Földesi Tamás tett kísérletet *a világ megismerhetősége* dialektikus és történelmi materialista elvének alapos és korszerű értelmezésére.[2]

Munkájának érdeme, hogy felhívta a figyelmet arra, hogy ezt az elvet eddig alig tettük komoly vizsgálat tárgyává, leegyszerűsítve, ellentmondásmentesen fogtuk fel, ami nem felel meg sem Engels vázlatosan kifejtett álláspontjának, sem az újabb tudományos követelményeknek, és nehezíti harcunkat is a modern agnoszticizmus különféle formáival szemben. A világ megismerhetőségét hangsúlyozva nem, vagy nem kellően vettük tekintetbe, hogy a világ tartalmaz bizonyos vonatkozásban meg nem ismerhető mozzanatokat is, hogy a világ tér- és időbeli végtelensége nem könnyen feloldható tartalmi és logikai ellentmondást rejteget a világ megismerhetőségét állító filozófusok számára. Földesi elvtárs azonban e fontos mozzanatoknak a maguk ellentmondásosságában való elemzése és értelmezése során — megítélésem szerint — egy-egy ponton áttéved az agnoszticizmus határán. Ilyen pont az, amikor „a világ jelenségei megismerhetők" elvet „elvi lehetőségként", „a lehetséges gyengített formájaként"[3] fogja fel, amely egyfelől igen lényeges részleteiben „konkrét", azaz „a realizálhatóság bizonyos valószínűségét"[4] jelenti, másfelől viszont olyan lehetőség, amely konkrétan sohasem realizálható.[5] Így az elvileg megismerhető egyben meg nem ismerhető mozzanatokat is tartalmaz, alárendelten magában foglalja saját ellentétét, a gyakorlati, *átmeneti meg-nem-ismerhetőség mozzanatát* is,[6] sőt a „végtelenségnél jelentkező megismerhetetlenség, pontosabban a megismerhetetlenség egy része *abszolút*, amely sohasem válik megismerhetővé,[7] (tehát a megismerhetőségi elvnek van nem gyakorlati és átmeneti, hanem elvi és abszolút megismerhetetlenségi mozzanata is).

A megismerhetőségi tétel ilyen korlátozására döntően azért van szükség, mert a „rossz végtelen" a dolog lényegénél fogva nem ismerhető meg teljesen, térben és időben végtelen törvényeinek változatossága és relativitása magában foglal olyan szférát is, amelyhez az ember a maga teljességében sohasem fog eljutni. Ezért „a világ tér- és időbeli végtelenségének és a világ megismerhetőségének tételei között — legalábbis részleges, a rossz végtelen egy részére vonatkozó — logikai ellentmondás áll fenn".[8]

Mivel a világ időbeli végtelenségéről szóló tételt a dialektikus materializmus szerves elvének, oszthatatlan részének

[1] A vitákról is vitatkozunk — okkal, mert a nem megfelelő módon folytatott viták szintén akadályozzák a tudományos előrehaladást. Vitákban — szerencsére — nem is szűkölködik filozófiai életünk. Vitáinkban is van — többek között — egy káros tendencia. A korábbi, leegyszerűsítő, dogmatikus elgondolásokat gyakran sommásan, elemzés nélkül minősítik, s így nemegyszer a leegyszerűsítésekkel együtt az igaz alapelveket is gyanúba keverik. Másfelől az új elgondolásokkal, értelmezésekkel szemben — mert antidogmatikusak — sokszor túlságosan kritikátlanok vagyunk, még akkor is, ha az egy-egy alapvető marxista—leninista elv döntő mozzanatát vonja kétségbe.

[2] Földesi Tamás: „A »megismerhetőség« modern problémái", Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1971.

[3] Uo. 96.
[4] Uo. 97.
[5] Uo. 103.
[6] Uo. 184—185.
[7] Uo. 199.
[8] Uo. 195.

kell tekinteni (bár bizonyítása még perspektívában is elég bizonytalan), „nem marad más lehetőség, mint . . . a világ megismerhetőségéről szóló tétel valamilyen irányban való korrigálása".[9] „Ennek a korrekciónak legjárhatóbb és az agnoszticizmus elleni harc szempontjából is legeredményesebb útjának az látszik, hogy a *világterminust ‚szűkebben' értelmezzük*, vagyis nem azonosítjuk magával az időben (és térben) végtelen világgal, hanem ‚. . . annak egy csökkentett változatá'-val, a világnak azzal a szférájával, amely valóban megismerhető"[10]; „. . . . csak a világ redukált formája ismerhető meg"[11].

Ezekben a kérdésekben Földesi elvtárs — bár számtalanszor próbálja az ellenkezőjéről meggyőzni az olvasót — lényeges mozzanatokban eltér Engels felfogásától. Amíg Földesi elvtárs a világ megismerhetőségét a „legyengített", a *korlátozott* lehetőség körébe utalja, addig Engels — e tekintetben — az emberi gondolkodás *korlátlan* és *szuverén* lehetőségéről, „a világrendszer . . . egyetemes összefüggésében való" „kimerítő" megismerhetőségéről beszél,[12] arról, hogy „sehol a természetben nincsenek . . . olyan területek",[13] amelyekről azt mondhatnánk, hogy felfoghatatlanok. Azokat a filozófusokat, akik „a világ *kimerítő* megismerésének lehetőségét" tagadják, az agnosztikusok közé sorolja.[14] Igaz, Engels azt is hangsúlyozza, hogy az emberek, a világrendszert a maga egyetemes összefüggésében, saját maguk és a világrendszer természete miatt, sohasem tudják teljesen, kimerítően megismerni, hogy a végtelen megismerhető és megismerhetetlen, hogy az emberi megismerés nem-szuverén, korlátozott is. Ez nem éppen azt jelenti-e, hogy a legáltalánosabb értelemben vett „világ-megismerhetőségi" tétel alárendelten tartalmazza a megismerhetetlenségi elvet is? Nem. Földesi elvtárs éppen abban tér el Engelstől, hogy a fentieket így értelmezi.

Megítélésem szerint a megismerhetőségi elv *legáltalánosabb* értelemben csak azt tartalmazza, hogy „a természet nem . . . ésszerűtlen . . . az ész nem . . . természetellenes",[15] hogy egyetlen természeti és társadalmi jelenség sem eleve hozzáférhetetlen számunkra, és megismerőképességünknek sincsenek olyan korlátai, amelyek a társadalmi fejlődés továbbhaladása során ne lennének kiküszöbölhetők. Tehát e tétel az *egész* világra, a *világ minden* jelenségére és az egész emberi megismerés *egész lehetséges* folyamatára, nem pedig egyes, bármilyen nagy véges szakaszaira vonatkozik. *Ebben a legáltalánosabb vonatkozásban ez az elv semmiféle megismerhetetlenségi mozzanatot nem tartalmaz.*

Az emberiség történelmi fejlődésének *egyes* korszakaiban, illetve *bármely véges szakaszán* a világ egésze csak bizonyos vonatkozásaiban, a jelenségeknek csak bizonyos köre és lényeges összefüggéseik is csak bizonyos mélységig ismerhetők meg. E — *nem* legátfogóbb vonatkozásban — a megismerhetőségi tétel már valóban a megismerhetőség és a megismerhetetlenség egysége: van, ami *már akkor* megismerhető és van, ami *akkor még* nem megismerhető. Van, aminek a megismerhetősége, *adott időpontban* már *konkrét* (teljes) lehetőség és van, aminek megismerhetősége, *ugyanekkor* még csak *absztrakt*, elvont (nem-teljes) lehetőség.[16] Ennek az utóbbi vonatkozásnak az utóbbi mozzanatát Földesi elvtárs átviszi a megismerhetőségi elv legáltalánosabb szintjére *is* és úgy fogalmazza meg „az elvi megismerhetőséget", mint a megismerhető és a meg-nem-ismerhető egységét. Egy adott pontra vonatkozóan és bármely pontra vonatkozóan azt mondani, hogy *akkor* még nem minden ismerhető meg, — az igaz; de ezt az *egész megismerési folyamat* vonatkozásában, a legáltalánosabb értelemben vett megismerhetőségi elv tartalmába is bevinni — már agnosztikus mozzanat.

Nem érthetünk egyet azzal — az előbbivel összefüggő — tétellel sem, hogy „a ‚gyakorlatilag megismerhető' kifejezés csak a jelenségek összehasonlíthatatlanul kisebb körére érvényes, mint az ‚elvileg megismerhető' ".[17] Mivel ez egészen általános kijelentés, feltehetőleg nincs másról szó, mint arról, hogy a jelenségek egy igen széles köre nem ismerhető meg.

Természetesen, ha a történelmi fejlődés *adott korszakáról* és nem legáltalánosabban, az egész lehetséges megismerési folyamatról van szó, az „elvileg megismerhetők" köre valóban jóval szélesebb, mint a gyakorlatilag is megismerhetőké. Földesi elvtárs azonban a két vonatkozást itt is összekeveri, pontosabban az utóbbit az előbbi részévé is teszi. Jól mutatja ezt az, hogy előbb megfogalmazza egészen álta-

[9] Uo. 197, 198.
[10] Uo. 199.
[11] Uo. 201.
[12] MEM 20, 40.
[13] Uo. 496.
[14] Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége; MEM 21. Budapest 1970, II. fejezet 264. (Kiemelés tőlem — *G. J.*)
[15] MEM 20, 496.

[16] Vitatható az is, ahogyan Földesi elvtárs az „absztrakt" és „konkrét" kategóriáit használja. Marx konkrétnak „a sokféleségek egységét", „elvont"-nak az „adott konkrét *egyoldalú* vonatkozását", a nemteljeset nevezte. (MEM 13, 166–167.)
[17] Földesi Tamás: Id. mű, 89–90.

lánosan a tételt, majd utána zárójelben, *ennek* magyarázataként már egy adott „most"-ra vonatkoztatja:: „Természetesen e megállapítás meghozatalakor nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt, hogy a ‚gyakorlatilag megismerhető' predikátum csak azokra a jelenségekre alkalmazható, amelyek már *most*, a *jelenben* megismerhetők, mert e jelenségeknek az a szintje, amely pl. csak évszázadok múlva lesz gyakorlatilag megismerhető, ma legfeljebb elvileg megismerhetőnek tekintendő."[18] Az egész (végtelen) megismerési folyamat mint lehetőség végtelen „most"-ból áll, s benne az „elvi" és gyakorlati lehetőség — lehetőség szerint (másról nem is beszélhetünk) — fedik egymást.

Egyetlen esetben lenne indokolt az elvi és gyakorlati lehetőséget így egészen általánosan is, lényegesen különböző körűnek tekinteni: ha állítanánk, hogy az egész világmindenségben csak a Földön létrejött ember rendelkezhet a megismerés *lehetőségével*, és ez is csak véges ideig képes végtelen fejlődésre. Földesi elvtárs azonban ezt nem állítja. Az emberiség és az emberi megismerés „szinte korlátlan fejlődési lehetőségéről",[19] s arról is ír, hogy „reális, anyagi fejlődés útján más lények is elérhetik azt a fokot, amelyen a világ megismerhetősége számukra is reális problémává válhat", s a fejlődésnek az embernél magasabb fokára is eljuthatnak.[20]

Ezzel tulajdonképpen már érintettük is a nézeteltéréseink tárgyát jelentő másik kérdést is, ti. hogy a világ a térben és időben végtelen változatossága és relativitása magában foglal egy olyan szférát is, amelynek teljességéhez az ember sohasem fog eljutni,[21] azaz e tekintetben *abszolút* megismerhetetlenségről kell beszélnünk.[22]

Ez az álláspont — azon túlmenően, hogy tartalmi és logikai ellentmondásban is áll Földesi elvtársnak azokkal a tételeivel, hogy a világ elvi megismerhetőségének tétele csak gyakorlati, átmeneti meg-nemismerhetőséget foglal magába — önmagában is problematikus. Ebben a vonatkozásban is érvényes az — és ebben az összefüggésben is ez a legalapvetőbb tartalma „a világ megismerhető" elvnek —, hogy a térben és időben végtelenül változatos dolgok, részrendszerek egyike sem észellenes, és az ész ezek egyikére sem és ezek egészére, teljességére vonatkozóan sem természetellenes.

Nem azonos kérdés ezzel az, hogy a végtelen változatossághoz, annak teljességéhez az ember eljut-e valaha, azaz a végtelen sok különböző véges megismerésének egyszer a végére ér-e. Bármeddig létezik is az ember, mindig végtelenül sokféle véges dolog és azoknak végtelenül sokféle mozzanatuk lesz, amit még nem fog ismerni, de sohasem jut el a megismerés folyamán olyan határhoz, amelyet ne léphetne át.

Engelsnek az a megállapítása, hogy a végtelen megismerés csak végtelen aszimptotikus progresszusban valósulhat meg, nemcsak az intenzív végtelen megismerhetőségét, hanem a ‚.rossz végtelen" megismerhetőségét is jelenti. Ugyanis a végtelen, ha sok véges végtelen sokfélesége is, a végtelen, aszimptotikus progresszusban haladó megismerés útján ténylegesen is megismerhető. Természetesen soha nem befejezett módon, mert lényege éppen az, hogy ez is, az is végtelen, azaz befejezetlen és befejezhetetlen.

Ezt és az előbbi kérdést nem lehet összekeverni, egy szintre hozni, ahogyan Földesi elvtárs teszi. Itt is arról van szó, mint egészen általánosan: a végtelen megismerése is (beleértve a rossz végtelent is) korlátlan, abszolút a lehetőség, a történelmi végcél tekintetében és korlátozott a mindenkori és az egyéni megvalósítás értelmében.

Engels számára itt — teljesen érthetően — az a probléma okozott bizonyos nehézséget, hogy ismereteinkben „teljesen a kis Földre vagyunk korlátozva",[23] hogy „egész hivatalos fizikánk, kémiánk és biológiánk kizárólagosan *geocentrikus*, csak a Földre szabott".[24] Anélkül, hogy számbavehette volna azokat az ismereteket, amelyeket egy évszázad múlva az ember más bolygókról szerzett, úgy vélte, hogy a megismerésnek kizárólagosan e kis Földre való korlátozása sem „csorbítja lényegesen a jelenségek gyakorlatilag végtelen változatosságát[25] és a természetmegisme-

[18] Uo. 90.
[19] Uo. 294.
[20] Lásd uo. 310–311. Azzal, hogy a világ megismerhetősége az emberen (ezen természetátalakító, gondolkodó lényt értek) kívül más lények számára is reális problémává válhat, és hogy ezek a fejlődésnek az emberinél magasabb fokára is eljuthatnak, nem tudok egyetérteni. Az ember nemcsak most, és itt a földön létezhet, hanem a térben és időben végtelen világegyetem számos helyén és különböző időben. Természetátalakító tevékenysége sohasem érhet el olyan szintet, amelynél magasabbra nem juthatna, s mivel a természetet átalakítva magát s megismerőképességét is átalakítja és fejleszti, az embernél magasabb rendű lények elvileg nem lehetnek, s az emberi megismerésnél magasabb rendű megismerés sem. (Az viszont természetes, hogy a világegyetem különböző pontján és a különböző időben létrejött természetátalakító és megismerő lények igen különböző nagyságú fejlődési szakaszt futhatnak be s egyazon időben is igen különböző fejlettségi fokon állhatnak.)
[21] Lásd uo. 189.
[22] Lásd uo. 193.
[23] MEM 20, 509.
[24] Uo. 510.
[25] Nyilvánvalóan itt Engels rövidítéssel fogalmaz. Nem a végtelen változatosság, hanem a végtelen változatosság megismerésének lényegtelen csorbításáról van szó.

rést . . ."[26] Földesi elvtárs figyelmét ez elkerüli, pedig ez ténylegesen a modern fejlődéssel és az újabb eredményekkel kapcsolatos. Itt az új helyzet valóban korrigálja Engelst, de nem a korlátlan megismerhetőséggel kapcsolatos problémák növekedése, hanem éppen ellenkezőleg, csökkenése értelmében. Földesi elvtárs még az Engelsnél meglevő problémát is felnagyítja, abszolút megismerhetetlenségi elemmé torzítva viszi be a világ megismerhetőségének marxista—leninista elvébe.[27]

A megismerhetőség *modern* problémái körében központi helyet foglal el Földesi Tamás elgondolásában az, hogy a modern tudományok nem a világot mint olyant, hanem a problémák prizmáján áttört világot kutatják. Ily módon a megismerhetőség sem a térben és időben végtelen univerzumra, hanem csak a világnak erre a részére vonatkozik, azaz: az a világ megismerhető, amelyre vonatkozóan a tudományok problémákat állítanak fel és amelyhez az ember, amíg egyáltalán létezik, el fog jutni. Ezzel a marxista filozófia megismerhetőségi elve csak „olyan területről mond le . . . amely a *tudományok számára teljesen indifferens*". De hát a szaktudományokat sohasem tárgyuk abszolút totalitása érdekli, amelynek megragadása elvileg lehetetlen, hanem az, hogy az általuk feltárt problémák, illetve jelenségek megismerhetők-e vagy sem".[28] Ennek megfelelően kell átfogalmazni a megismerhetőségi tételt is: „a feltárt jelenségek megismerhetők", „a problémák viszonyára redukált világ ismerhető meg".

Kétségtelenül igaz, hogy a gyakorlati tevékenységtől (közvetlenül vagy közvetve) inspirált tudat a még nem ismert tárgyak vagy összefüggések megismerését rendszerint problémafelvetéssel kezdi. A probléma a még nem ismert tárgyak, összefüggések gondolati kifejezése, azoknak mint megismerendőknek (megoldandóknak) megjelölése, s ennyiben valóban a nem-tudás fogalmazódik meg bennük. Ugyanakkor ahhoz, hogy meg tudjam fogalmazni a megoldandó problémát, bizonyos ismeretekre van szükségem a még nem-ismertről. A problémában tehát a nem-tudással együtt tudás is kifejeződik.

Véleményeltérésünk ott kezdődik Földesi elvtárssal, hogy ő nemcsak ezt állítja, hanem azt is, hogy csak az ismerhető meg, amire vonatkozóan a megismerés problémákat állít fel. Ez pedig már nem igaz. Egy terület vagy összefüggés nem *az által* lesz megismerhető, hogy a tudomány problémákat fogalmaz meg vele kapcsolatban. A problémák megfogalmazása már a dolgok megismerésének kezdetét, megismerésükben való bizonyos előrehaladást jelez, már a megismerhetőség *realizálásának* megkezdése. Így az az állítás, hogy csak „a problémák viszonyára redukált világ ismerhető meg", annyit jelent, hogy csak az ismerhető meg, aminek a megismerése már megkezdődött, vagy — ahogy Földesi elvtárs meg is fogalmazza — amit az ember ténylegesen megismer léte folyamán, ha feltesszük, hogy élete a bolygón egyszer véget fog érni. Erre — bizonyos változtatással — ugyanazt lehet mondani, amit Lenin mondott Csernov álláspontjára: a megismerhetetlent *felcserélte az ismeretlenül maradóval*.[29] Ugyanis, ha csak az ismerhető meg, amire nézve az ember problémát fogalmaz meg, amit ténylegesen meg is ismer, akkor a megismerhető egyenlő *lesz* a megismerttel, ami pedig számára ismeretlen marad, az a megismerhetetlennel. Ha lehetséges is, hogy a Földön kialakult ember egyszer elpusztul, annyi bizonyos, hogy „az anyag örökké, minden változásaiban ugyanaz marad, hogy attributumainak egyike sem mehet veszendőbe soha, és . . . ezért ugyanazzal a vasszükségszerűséggel, amellyel a Földön legnagyszerűbb virágát, a gondolkodó szellemet . . . ki fogja irtani, máshol és más időben megint létre is kell hoznia azt",[30] s így a megismerés mindig újból és újból elkezdődik és folytatódik. Ami amott ismeretlen maradt, nem lett egyáltalán vagy mindörökre megismerhetetlenné.

Igaz, hogy a tudományok nem tesznek minden, számukra gyakorlatilag is elérhető és megismerhető jelenséget, összefüggést kutatás tárgyává, s így azokat megismerni sem fogják. Ez sem jelenti azonban azt, hogy ezek a jelenségek megismerhetetlenek. A megismerhetőnek nem kritériuma az, hogy megismertté is váljon.

[26] Uo. 509.

[27] Földesi elvtárs nem tér ki Engels több olyan megállapítására sem, ahol a végtelen, illetve a végtelen sokféleség megismerhetőségéről van szó. Pl. „. . . . minden minőségnek végtelen sok mennyiségi fokozata van . . . noha minőségileg megkülönböztetettek, mérhetők és megismerhetők". Két végletesen különböző dolog közé (pl. meteorit, ember) „más természeti dolgok és folyamatok végtelen sora iktatódik be, amelyek megengedik nekünk, hogy a sort a meteorittól az emberig teljessé tegyük és mindegyiknek kijelöljük helyét a természeti összefüggésben, s ezzel *megismerjük*". „Akárhová nézünk, sehol a természetben nincsenek olyan ‚minőségileg vagy abszolute különböző területek', amelyekről azt mondják, hogy felfoghatatlanok." (MEM **20**, 505—506.)

[28] Földesi: Id. mű, 202.

[29] Lásd Lenin Összes Művei, **18**, Kossuth 1964. 89. Leninnél: „a megismerhetetlent felcserélte az ismeretlennel".

[30] MEM. **20**, 340.

Az, hogy a megismerhetőség nemcsak a problémává tett jelenségekre vonatkozik, jól mutatják azok a felfedezések is, amelyekhez mintegy véletlenül jutott az emberiség. Más volt a probléma, mást kerestek, és egészen mást fedeztek fel, ismertek meg. Gondoljunk például a középkori alkimisták céljára, problémáira és ennek során véletlenül tett felfedezéseikre.

Engels és Lenin sem a problémák prizmáján áttört világra, s kimondottan a kutatás tárgyává tett valóságra vonatkozóan állították a megismerhetőséget. Engels már a kérdést is úgy fogalmazza meg, hogy hogyan viszonylanak a bennünket körülvevő világról alkotott gondolataink *magához ehhez a világhoz?* Képes-e gondolkodásunk a *valóságos világot* megismerni?

Lenin az agnosztikus álláspont lényegének azt tartja, hogy „megáll a jelenségeken innen . . . Azt állítja, hogy *magukról* a dolgokról (tudniillik a magánvaló dolgokról . . .) nem tudhatunk semmi bizonyosat . . . A materialista . . . azt állítja, hogy magánvaló dolgok léteznek és megismerhetők".[31] „Az egyes emberi egyedek tudatának fejlődése és az egész emberiség kollektív tudásának fejlődése lépten-nyomon tanúsítja, hogy a fel nem ismert ‚magánvaló dolog' ismert, ‚nekünk való dologgá' alakul át, hogy a vak, fel nem ismert szükségszerűség, a ‚magánvaló szükségszerűség' ismert, ‚nekünk való szükségszerűséggé alakul át' ".[32]

Földesi elvtárs természetesen nem áll meg a „jelenségeken", a problémákon innen, hanem túlmegy rajtuk. A problémákat úgy fogja fel, mint amelyek a rajtuk kívül levő objektív valóságra vonatkoznak. Azt viszont állítja, hogy az objektív valóságnak csak azok a mozzanatai ismerhetők meg, amelyekre problémákat vonatkoztatunk, s ennyiben ezek már nem „magukban valók", hanem el vannak látva a problémák „indexével". Akárhogy is nézzük, ebben a tételben van egy elem, ami lényeges vonatkozásban korlátozza azt az engelsi és lenini elvet, hogy a magánvaló világ, a tudattól független világ megismerhető.

G. SZVECSNYIKOV: AZ OKSÁG ÉS AZ ÁLLAPOTOK KAPCSOLATA A FIZIKÁBAN*

MÜLLER ANTAL

A fizika filozófiai kérdései iránt érdeklődő és a szovjet szakirodalmat is figyelemmel kísérő olvasó számára Szvecsnyikov neve jól ismert, mint olyan szerzőé, akinek meglehetősen aktív publikációs tevékenysége közvetve vagy közvetlenül mindig az okság-determinizmus problémakörben mozog. Jelen könyve közel kétévtizedes kutatómunka során kialakított nézeteinek, illetve elért eredményeinek egységes koncepcióba foglalását célozza. Szaktudományi vonatkozásban a szerző kizárólag a fizikára alapozza elképzeléseit, amivel kétségtelenül korlátozza koncepciójának általánosságát; ugyanakkor az alapul választott szaktudomány, illetve a saját szemléletmódja által megszabott körön belül igen széles körűen és elmélyülten elemzi az okság problematikáját, s ez megítélésünk szerint kétségtelen előnye e munkának az e témakörrel talán szélesebb körű szaktudományi megalapozottsággal és magasabb általánossági szinten, de kevésbé elmélyülten foglalkozó tanulmányokkal szemben.

Szvecsnyikov könyve a rövid Bevezetésen és Zárszón kívül hat fejezetet tartalmaz. Az első fejezetben (Az okság fogalmának fejlődése a marxizmus előtti filozófiában) a szerző az általa vizsgálandó kategória filozófiatörténeti útját vázolja fel röviden — lényegében Thalésztől Hegelig. Ennek során főként az oksági elvnek az emberi megismerésben játszott heurisztikus szerepét állítja előtérbe, hangsúlyozva azt is, hogy adott kor oksági koncepciói szoros összefüggésben állnak a kor ismeretszintjével és megismerési módszereivel. Emellett kimutatja, hogy az oksági meghatározottság azon jellemvonásai, amelyeket a később kifejtendő saját koncepciójában mint alapvetőeket határoz meg, többé vagy kevésbé, nyílt vagy burkolt formában a korábbi filozófiai irányzatok okság-felfogásában is megvoltak.

A második fejezetben (Az okság dialektikus materialista koncepciója) a szerző, miközben ismerteti és értékeli a marxista filozófiai irodalomban található oksági

* *G. Szvecsnyikov:* Pricsinnoszty i szvjaz szosztojanyij v fizike. Nauka Moszkva 1971.

[31] Lenin Összes Művei **18**, 94.
[32] Uo. 174.

koncepciókat, módot talál saját felfogásának körvonalazására is. A teljesség igénye nélkül csupán néhány jellemző mozzanatot ragadunk ki itt kifejtett nézeteiből. Szvecsnyikov mindjárt első helyen, mintegy alaptételként hangsúlyozza az oksági kapcsolat *kölcsönhatás* jellegét. A és B esemény oksági kapcsolata esetén nemcsak az A hat a B-re és okozza annak meghatározott változását, de B is visszahat az A-ra, abban megfelelő változást okozva. Természetesen adott esetben, ha csupán B változása, illetve az azt kiváltó ok érdekel, el lehet vonatkoztatni B-nek az A-ra való visszahatásától. Ilyen absztrakció eredményének tekinti a szerző az események klasszikus fizikai leírásában szereplő „egyoldalú" oksági kapcsolatot, amikor is valamely fizikai rendszer állapotváltozásának okaként nem egy másik konkrét rendszert, hanem egy absztrakt erőt vettek számításba.

Az oksági kölcsönhatás eredménye lényegében három tényezőtől függ. Hogy A *milyen hatást* gyakorol B-re, az mindenekelőtt A intern sajátságaitól, struktúrájától függ; viszont, hogy B *hogyan reagál* az adott hatásra, azt e hatás jellegén kívül B saját tulajdonságai, belső struktúrája is meghatározzák; s végül, adott oksági kölcsönhatás lefolyása, illetve eredménye az említett tényezők mellett még annak is függvénye, hogy A és B milyen kölcsönhatásokban vesznek részt az adott pillanatban (nemcsak egymással, hanem más objektumokkal is). Ezeket nevezi a szerző feltételeknek. Nagyon lényeges az itt felsorolt mozzanatok közül az első, nevezetesen az oksági hatásnak A tulajdonságaitól, struktúrájától való függése. Ez ugyanis lényegében azt jelenti, hogy az oksági hatás során A nemcsak energiát, impulzust stb. ad át B-nek, hanem egyúttal információt is saját tulajdonságairól, struktúrájáról. Az e tényezőtől való elvonatkoztatás tette lehetővé (a struktúra nélküli tömegpontok absztrakt fogalmára épülő) klasszikus mechanikában a kölcsönható partner struktúrájára nem utaló elvont erőfogalom használatát, illetve a már említett „egyoldalú" oksági leírást.

A kölcsönhatásként értelmezett oksági kapcsolat egyaránt felléphet adott rendszer elemei között (oksági kapcsolat, mint belső kölcsönhatás), vagy különböző rendszerek között (oksági kapcsolat, mint külső kölcsönhatás). Az oksági meghatározottság külső és belső faktoraira támaszkodva határozza meg a szerző a véletlen és a szükségszerűség viszonyát, illetve kapcsolatát. Szükségszerű az, ami az objektum belső tulajdonságai, törvényszerűségei által meghatározott, míg a véletlen kívülről adott, más tényezők által meghatározott, ezért az adott objektum vonatkozásában esetleges. Általában minden dolog oksági meghatározottságában belső és külső faktorok is szerepelnek, így a jelenség a szükségszerű és a véletlen egysége. Nagyon lényeges pozitív mozzanata Szvecsnyikov felfogásának, hogy a véletlen az oksági struktúra elemeként szerepel, tehát eleve fel sem vetődhet a véletlen és az okság szembeállítása. Véleményünk szerint viszont kétséges, hogy a szükségszerű, illetve a véletlen ennyire egyértelműen a belső, illetve külső faktorok által való meghatározottsághoz kapcsolható.

Lényeges mozzanata a szerző oksági koncepciójának a közvetlen és közvetett okság megkülönböztetése. Közvetlen okságról beszélhetünk, ha a két rendszer közvetlenül érintkezik; ebben az esetben az ok-hatás kezdete és vége időben egybeesik a következmény-hatás kezdetével és végével. Közvetett az oksági kapcsolat, ha az A és B rendszer nem érintkezik, közöttük a kölcsönhatást valamilyen közeg közvetíti; ebben az esetben az ok-hatás kezdete és vége mindig megelőzi a következmény-hatás kezdetét és végét annyi idővel, amennyi a hatásnak a közegben az AB távolság megtételéhez kell. Itt tehát az oksági koncepcióba szervesen beépül a fizikai hatások véges terjedési sebességéről szóló einsteini tétel. A közvetlen és közvetett oksági kapcsolatot a szerző egyenrangú kategóriának tekinti. Megítélésünk szerint az utóbbinak ugyan számottevő gyakorlati jelentősége lehet a fizikai jelenségek leírásánál, de elvi szempontból minden oksági kapcsolat közvetlen. Az előbb vizsgált esetben ugyanis a valóságban az történik, hogy az A objektum közvetlen oksági kölcsönhatásba lép a „közvetítő" közeggel, aminek eredményeként egy perturbációs hullám indul el e közegben. Amikor ez a hullám eléri a B rendszert, akkor a közeg lép közvetlen oksági kölcsönhatásba a B rendszerrel, aminek eredményeként az utóbbin meghatározott változás jön létre. Itt tehát egy *oksági láncról* van szó, melynek minden „láncszeme" közvetlen oksági kapcsolat és közvetett oksági kapcsolatról csak azért beszélhetünk, mert egy, vagy egynéhány láncszemet figyelmen kívül hagytunk. (Egyébként a 140. oldalon implicite a szerző is alátámasztja ezt, amikor az energiamegmaradás tételére hivatkozva általánosan bizonyítja, hogy az ok-hatás és következmény-hatás kezdete egybe kell essen.)

A harmadik fejezet (Az okság és az állapotok kapcsolata) lényeges mondanivalója az oksági kölcsönhatás és a fizikai rend-

szerek állapotai egymásutánjának megkülönböztetése. Adott rendszer jövőbeni állapotát nem a jelenlegi állapota, hanem oksági kapcsolatai határozzák meg alapvetően. (Bár, mint korábban láttuk, az oksági kölcsönhatásra való reagálás miként je nem független az oksági hatást elszenvedő rendszer tulajdonságaitól!) Az állapotok kapcsolata ugyanis mindig időbeni egymásutánt jelent, az ok és okozat, mint folyamatok viszont mindig együtt léteznek. Ezen elvi megkülönböztetés mellett a szerző hangsúlyozza az oksági kölcsönhatások és az állapotok kapcsolatának összefüggését is. Szükségszerű oksági kölcsönhatásnak az állapotok szükségszerű kapcsolata felel meg, míg véletlen oksági kapcsolat esetén az állapotok kapcsolata is véletlen jellegű. Relatíve zárt rendszerekben (pl. a klasszikus mechanikai rendszerekben) az állapotváltozást okozó oksági kölcsönhatások belsőek (vagyis a szerző korábbi értelmezése szerint szükségszerűek), ezért a szükségszerű kapcsolatban lévő állapotok sorának matematikai leírása egyúttal az objektív determináltság tükröződése is. Amennyiben a rendszer még viszonylagosan sem zárt (pl. a mikrofizikai objektumok), úgy az állapotok egymásutánját leíró matematikai modell (pl. valószínűségi leírás) már nem tükrözheti adekvátan az objektív determináltságot, noha az a valóságban itt is éppen úgy létezik, mint zárt rendszerek esetében. Ebből a mozzanatból látható, hogy a szerző nem tudott teljesen elszakadni a véletlen gnoszeológiai szemléletétől. Úgy véljük, hogy a rendszer nyíltságának megfelelő oksági kölcsönhatás struktúra — vagyis, hogy külsődleges, véletlen elemek is lényeges szerepet játszanak — objektíve is statisztikus jellegű (vagyis adott pillanatban különböző állapotkombinációk meghatározott valószínűséggel mint potencialitások adottak), így a valószínűségi leírás az objektív determináltság adekvát tükrözése, s nem az elégtelen ismeretek miatt bevezetett leírásmód, amilyennek Szvecsnyikov tekinti.

Részletesen foglalkozik a szerző az oksági kölcsönhatás és az állapotok kapcsolata, illetve az idő irányítottságának (egyirányúságának, reverzibilitásának) viszonyával. Felfogásának lényege, hogy — noha *gnoszeológiai szinten* a körülményektől függően egyaránt joggal beszélhetünk arról, hogy az időpontok sorrendje határozza meg az állapotok egymásutánját, vagy fordítva, hogy az állapotok sorrendje határozza meg az időpontok egymásutánját — *ontológiai vonatkozásban* az állapotok egymásutánja határozza meg szükségszerűen az időpontok rendjét.

A továbbiakban a szerző rendre áttekinti a fizikai megismerés főbb fejlődési periódusait, most már konkrétan azt vizsgálva, hogy az egyes fizikai diszciplínákban milyen szerepet játszott az oksági eszme, illetve, hogy az általa a 2. és 3. fejezetben kidolgozott oksági felfogás hogyan érvényesült a fizika egyes fejlődési korszakaiban. A negyedik fejezetben (Az okság és az állapotok kapcsolata a klasszikus fizikában) a viszonylagosan zárt rendszerekre érvényesíthető (egyoldalú) oksági koncepcióról korábban mondottakat alapozza meg részletesen az oksági elvnek a mechanikában, elektrodinamikában és relativitáselméletben játszott szerepét elemezve. Lényeges mozzanat, hogy a szerző a laplace-i determinizmust egyértelműen az állapotok kapcsolatával hozza összefüggésbe. A relativitáselmélettel kapcsolatban a szerző úgy véli, hogy a fénysebesség határsebességként való feltételezését kifejezetten az oksági eszme inspirálta (enélkül ugyanis adott esetben a Lorentz transzformáció következményeként az események sorrendje megfordulhatna). Az ötödik fejezetben (Az okság és az állapotok kapcsolata a kvantummechanikában) Szvecsnyikov lényegében azt kívánja megmutatni, hogy bár a kvantummechanika eredményeinek interpretálását számos esetben megpróbálták az oksági eszme tagadására felhasználni, valójában az oksági meghatározottság feltételezése e diszciplína létrejöttében is döntő szerepet játszott. Hasonló törekvések vezetik az utolsó fejezetben is (Az okság és az állapotok kapcsolata az elemirész-fizikában). E két utóbbi fejezet egyik leglényegesebb mozzanata megítélésünk szerint, hogy a szerző, egyértelműen elhatárolja egymástól a szűkebb értelemben vett kvantumelméletet és az elemirész-fizikát, az utóbbit az előbbitől elvi és módszertani szempontból is lényegesen eltérő diszciplínának fogva fel. Bár a három utolsó fejezet elvileg nem ad újat a 2. és 3. fejezetben kidolgozott oksági koncepció szempontjából — inkább e koncepciónak konkrét szaktudományokra való alkalmazásaként fogható fel —, de helyenként újszerű megvilágításba helyezi a fizika egyes diszciplínáinak már sokszor és sokféleképpen értelmezett eredményeit, módszereit, s emellett, saját koncepciója alapján eléggé részletes bírálatát (s egyúttal rövid áttekintését is) adja az egyes fizikai diszciplínákkal kapcsolatos különféle oksági felfogásoknak.

Igen szimpatikus vonása a szerzőnek, hogy adott esetben mer nyitva hagyni problémákat, nem törekszik minden kérdés erőszakolt megoldására pusztán azért, hogy koncepciója teljesebbnek lássék. A

filozófiai-történeti megalapozásnak szánt első fejezet eléggé elnagyolt. Még általános filozófiatörténeti munkákban is többet szoktak mondani az egyes szerzők oksági felfogásáról, mint amit Szvecsnyikov mond. Bizonyos létjogosultságot csak az ad e fejezetnek, hogy a szerző saját felfogásának tudatában, tehát sajátos szempontból veszi szemügyre ezeket a koncepciókat. Mivel azonban a későbbiekben, ahol lényeges kontaktus van valamely korábbi szerző nézeteivel, amúgy is megismétli összefoglalóan az egyes koncepciók lényegét, véleményünk szerint az első fejezet elhagyása inkább javára, mint kárára válna a könyvnek.

Általános értékelés helyett legyen szabad inkább néhány szót szólni a szerző szemléletmódjáról, problémamegközelítési módszereiről, illetve ezeknek a mai filozófiai irodalomban játszott szerepéről. A fizika filozófiai kérdéseivel foglalkozó szovjet irodalomban — mindenekelőtt az úgynevezett moszkvai iskolához tartozó szerzők munkáiban — napjainkban két határozott tendencia figyelhető meg: a) A filozófiának az ismeretelmélettel való azonosítása és b) Az így értelmezett filozófia problémáinak logikai módszerekkel való megközelítése, illetve megoldása. E törekvések értékelése e helyen nem feladatunk, csupán forrásaikra, illetve ösztönző motívumaikra utalunk röviden, hogy ezek ismeretében meg tudjuk ítélni Szvecsnyikov általánostól eltérő szemléletmódjának jogosságát, illetve heurisztikus értékét. A filozófia egyoldalú, ismeretelméleti felfogását döntő részben a mikrofizikai ismeretek igazságértékének eldöntésével kapcsolatos problémák (a szerzett ismeretek közvetettsége; a mérőberendezés visszahatása a mért objektumra; a mérőszubjektum szerepe; a megismerés formális eszközeinek előtérbe jutása stb.) inspirálták. De nem lényegtelen szerepet játszott e koncepció kialakulásában az a felismerés sem, hogy a mikroobjektumokhoz rendelt tulajdonságokat általában nem lehet elvonatkoztatni attól a kölcsönhatási (mérési) szituációtól, melyben ez a tulajdonság „megjelenik". Az ontológiai ítéletalkotás szempontjából itt adódó nehézségek ösztönös vagy tudatos eliminálását célozza a filozófia gnoszeológiai felfogása.

Ami pedig a problémák logikai megközelítési és megoldási módját illeti, ennek elsődleges ösztönzője az, hogy az empirikus ismeretek közvetetté válása miatt kivételes jelentőségre tett szert a következtetés. (A kísérletek során szerzett — többnyire makro jellegű — közvetlen adatokból csak eléggé hosszadalmas és összetett következtetési lánc révén tudunk a mért objektum tényleges tulajdonságaira vonatkozó ítéletet alkotni.) Természetesen az ilyen „immanens" igények mellett szerepet játszik az is, hogy a fizika filozófiai kérdéseiben a dialektikus materializmus elsődleges ellenfelének szerepét játszó pozitivizmus már évtizedekkel előbb áttért a matematikai logika nyelvére, ami a velük vitázó filozófusokat előbb vagy utóbb rákényszeríti ugyanannak a nyelvnek a használatára.

Ami mármost Szvecsnyikov szemléletmódját illeti, a fentiekhez képest bizonyos értelemben hagyományosnak nevezhető. Számára létezik ontológia és gnoszeológia, mint a filozófiai problémák megközelítésének két egymástól ugyan nem független, de mégis különböző — aspektusa; mindjárt le kell azonban szögeznünk, hogy míg a gnoszeológia területén az oksági elv heurisztikus funkciójának vizsgálata kapcsán elvégzett elemzések sok vonatkozásban újszerűek és általában elmélyültek, addig a szerző ontológiai „tevékenysége" inkább csak a dialektikus materializmus ontológiai tételeinek deduktív alkalmazására szorítkozik. Bár maga a szerző ezt nem mondja ki explicite, de az ontológiai alaptételek okfejtéseiben láthatólag az axiómák szerepét játsszák, ami — ha közvetve is — ugyancsak az ontológiai ítéletalkotás fentebb említett válságára utal. Szemben a „logicista" ihletésű munkákkal, melyek főként a szaktudományi elméletek fogalmi apparátusának és ítéleteinek logikai elemzése révén kívánják megoldani a felvetődő problémákat, Szvecsnyikov okfejtései során szoros kapcsolatban marad a vizsgált objektív valósággal. Az oksági elv heurisztikus funkciójának elemzése során pl. nemcsak a klasszikus mechanikát, mint teoriát veti össze a kvantummechanikával, mint teoriával, hanem az oksági kölcsönhatás objektív struktúráját, az oksági meghatározottság objektív „mechanizmusát" is a két tudományág által leírt jelenség-szférákban. Kétségtelen, hogy ez az „életközelség" többé-kevésbé korlátozza a szerző gondolatmeneténeknek, illetve konklúzióinak általánosságát, s ez nyilvánvaló hátránya a sokkal általánosabb, absztraktabb (és pontosabb !) fogalom-szinten operáló logikai megközelítésmóddal szemben. Ugyanakkor mentes az utóbbi módszer formális kötöttségeitől, s így olyan szituációk megítélése is hozzáférhető számára, melyek egy adott logikai koncepció keretében nem értelmezhetők. Ez utóbbi mozzanat megítélésünk szerint bőségesen elegendő a Szvecsnyikov által is alkalmazott szemléletmód létjogosultságának alátá-

masztására. Az ilyen szemléletmód jelentősége és jogossága különösen olyan szituációkban nyilvánvaló, amikor az adott logikai koncepció módosítása, korrigálása végett mégiscsak ki kell tekinteni a fogalom-szférából, s egy-két pillantást vetni az objektív valóságra. Ebben a vonatkozásban Szvecsnyikov „hagyományos" szemléletmódja és a problémák logikai megközelítésmódja szerencsésen egészítik ki egymást; bármelyiknek egyoldalú eltúlzása előbb vagy utóbb a megismerés gátló tényezőjévé válhat.

GONDOLATOK SZAMUELY LÁSZLÓ „AZ ELSŐ SZOCIALISTA GAZDASÁGI MECHANIZMUSOK (ELVEK ÉS ELMÉLETEK)" CÍMŰ KÖNYVÉRŐL*

SZERBIN PÁL

A tanulmány közgazdasági elmélettörténeti jellegű, de ez a jelleg ne tévessze meg az olvasót, a szerző ugyanis művében a szocialista gazdaság legvitatottabb és legbonyolultabb problémáit tárgyalja: az áru-, pénz- és értékviszonyokat; a szocialista gazdaság irányításának modelljeit, működésüknek mechanizmusát, kialakulását és fejlődését.

A könyv a magyar szakirodalomban elsőként tárgyalja átfogó jelleggel — hiteles történelmi dokumentumok és forrásmunkák alapján — a szovjet gazdaság kezdeti lépéseivel, a hadikommunizmussal és a NEP-pel kapcsolatos elméleti vitákat. Ezek megismerése nemcsak érdekes, hanem fontos is a magyar közgazdák számára ahhoz, hogy reálisan, helyesen ítéljék meg az akkori időszak sok tényét, folyamatát, vezető gazdaságpolitikusoknak, magának Leninnek és az egyes tudósoknak a véleményét.

Szamuely egyértelmű állásfoglalása a szocialista gazdaság „árumodellje" és annak mechanizmusa mellett annyira meggyőző a tények világos és logikus ismertetésével, a megállapítások, idézetek dokumentális felsorolásával, hogy nélkülözni tudja a belemagyarázást, egyéni véleményének túlhangsúlyozását. Mindemellett a szerző érvelésén, mondanivalói csoportosításán érződik, hogy a magyar gazdaságirányítási reform kezdeti időszakában íródott. S noha magával a művel nehéz vitatkozni, hiszen állításai történelmi tényeken alapulnak, a könyv szelleme, az általa sugallt — többnyire kimondatlan, de az olvasóban megfogalmazódó — következtetések vitára ingerelnek, továbbá a könyv tárgykörén túlmenő kérdések megválaszolására inspirálnak. Ilyen kérdőjelként marad az olvasóban az árutermelés és kategóriáinak történelmi jellege, fokozatos elhalása a szocializmusban. A szocialista gazdaságra a marxi tanítások dogmatikus felfogása nélkül is jellemző az a történelmi folyamat, hogy az árutermelés, a pénzforgalom elhal, bár a pénz nagyon hosszú történelmi időszakon át a szocialista gazdaság mozgásának és fejlődésének egyik nélkülözhetetlen eszköze marad.

Ez a szocialista gazdaság megjelenéséig lehetett utópisztikus elképzelés, fejlődésének kezdeti időszakában — az elkövetett hibák, a valóság nem kellő ismerete, rossz politikai vonalvezetés miatt — sokszor káros, elsietett gyakorlat, de élő problémaként jelentkezik ma is.

A gazdasági életben végbemenő mozgások mindenütt a világon — így hazánkban is — azt bizonyítják, hogy az áru és a pénz, valamint ezek kategóriái és az őket felhasználó gazdasági módszerek, szabályok bűvköde fokozatosan eloszladozik nemcsak a szocialista országokban, hanem a tőkés világban is. A legfejlettebb és a legalacsonyabban fejlett gazdaságokban az államkapitalizmus, illetve az állami monopolkapitalizmus játssza ezt a „ködoszlató" szerepet. E fejlődés természetesen nem a primitív naturalizált gazdasági viszonyok újjászületéséhez vezet, de még kevésbé a mindenható szabadpiac követelményei szerint működő gazdasághoz.

Igazságtalanság lenne a szerzővel szemben az a vád, hogy nem érzi vagy nem tudja az árugazdaság fejlődésének történelmi jellegét, de amikor a mostani fejlődési folyamat egyik oldalát túlhangsúlyozottan kiemeli — akár taktikai meggondolásokból is —, valójában a terv és a piac dialektikus egységét ítéli meg egyoldalúan, bizonyos értelemben leegyszerűsíti a jövő gazdaság útkeresésének nehéz és bonyolult folyamatát. Ez persze mit sem von le a szerző ama törekvésének helyességéből, hogy történelmi dokumentumok ismer-

* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1971.

tetésével is bizonyítsa: a mai szocialista gazdaság sajátos piacgazdaság és mint ilyen, nem lehet más, mint szabályozott, éspedig tervszerűen szabályozott piacgazdaság — még csírájában is. Ebben a vonatkozásban a tanulmány jól szolgálja a piaci tényezők gazdasági reformunkkal együttjáróan megnövekedett szerepének igazolását.

A hadikommunizmusról — ellentétben azokkal, akik annak idején azt a szocialista gazdaság alap- vagy kiinduló modelljének tekintették, s sajátos intézkedési rendszerét és működésének mechanizmusát a szocializmussal azonosították — a szerző számos adat és dokumentum alapján kimutatja, hogy valójában hadigazdálkodási kényszerintézkedések összessége volt, az akkori rendkívüli körülmények között.

Az a kérdésfelvetés, hogy a szocializmus építése a Szovjetunióban a hadikommunizmussal kezdődött-e el vagy sem, egyébként is értelmetlen. Ezt a periódust nem tekinthetjük másnak, mint a kialakuló szocializmus szülési fájdalmakkal terhes időszakának, amikor Oroszország a volt tőkés és félfeudális magángazdaság szocialista átalakításának viharos időszakát élte. A forradalmi átalakulás pillanatában tiszta gazdálkodási formák nyilván nemigen létezhetnek, de nem volt vákuum sem; elegendő ha a sok millió kisparaszti magángazdaságra gondolunk, amely ez idő alatt jellegében semmit sem változott.

Az elosztás problémája szintén jelentős helyet kap a tanulmányban, bár ezt a szerző a hadikommunizmus időszakában leszűkíti az anyagi javak, ezen belül is a személyes fogyasztási cikkek egyenlő elosztásának rendszerére. A korszak egyenlősítő felfogását a Szovjetunió akkori rendkívüli gazdasági helyzete determinálta.

Ehhez kapcsolódik a naturálgazdálkodás problémája is, amely nemcsak a hadikommunizmus időszakában jelentkezett, hanem ma is vitatott kérdés a közgazdasági szakirodalomban. A szerző helyesen állapítja meg, hogy Marx és követői a szocialista forradalom győzelme után nem számoltak az árutermelés fennmaradásával, annak rövid idő alatti felszámolásáról beszéltek. Azt viszont, hogy ezt a korszakot valami primitív naturálgazdálkodás jellemezné, a fejlett árutermelés és áruforgalommal szemben — gondolom, sem Marx, sem követői nem tételezték fel. A tanulmányból mégis az tűnik ki, hogy valamiféle leegyszerűsített naturálgazdálkodás alkotta volna a kialakuló szocialista gazdálkodási rendszer lényegét a szovjet hatalom első éveiben. Ennek az elképzelésnek a látszatát erősíti az, ahogyan a szerző az elosztás naturális viszonyait kifejti: a naturálgazdálkodást a fogyasztási javak naturális elosztásával azonosítja. Anélkül, hogy mélyebben belemennénk a naturálgazdálkodás problémáinak tárgyalásába, megállapításként talán célszerű elfogadni, hogy a jelenlegi gazdasági viszonyok mindenütt bizonyos értelemben naturalizálódnak, nem minden áru és szolgáltatás megy keresztül az árucsere klasszikus mozzanatain és formáin, mint ezt megfigyelhetjük a tercier szektorban, vagy a szocialista országokban a társadalmi juttatások szerepének és mértékének fokozódásában. Tehát a modern gazdaságtól sem idegen a naturalizálás ilyen értelmű növekvő tendenciája, bármilyen piaci mechanizmus vagy gazdálkodási modell legyen is az adott országokban.

A szerző okfejtő dokumentálása arról, hogyan kell értelmezni a NEP lényegét, két oldalát, fejlődési szakaszait, eredetinek tekinthető az irodalomban. Maga a tárgyalási mód is szembeszáll a probléma sematizálóival, leegyszerűsítőivel. A NEP kérdése nemcsak a jövőbeli szocialista gazdaság modelljének kérdése, hanem — és ezt a szerző is nagyon jól érzékeli — jelentős politikai kérdés: a szövetségesek kérdése, a proletárdiktatúra fennmaradásának kérdése, amely alapvető probléma volt és marad a szocializmus építésének egész időszakában. Merő ostobaság volna tehát valamiféle tiszta gazdasági megfontolást látni a NEP-re való áttérésben, mintha ebben csupán gazdasági hatékonysági elképzelések játszottak volna szerepet — ez a gondolat, ha a szerző nem is hangsúlyozza külön, végigvonul a tanulmányban.

A szerző vizsgálódásának középpontjában azonban — érthető módon — ma a NEP-problematika előbbi kérdése áll. Azzal a gondolatával, hogy a NEP nem csupán történelmi múlt, hanem az árutermelés továbbélésével és továbbfejlődésével jelen is, a szerző nem áll egyedül. Ezért indokolt, hogy egy egész történelmi korszakot átugorva mai problémáink szempontjából elemezzük a könyv mondanivalóját.

A NEP-problematika tárgyalásakor a szocialista gazdaságnak és irányításának modellje — s ha a szerző nem is mindenütt teszi hozzá a tervszerű szót, akkor is azt kell érteni rajta — a könyvben számtalan esetben különböző aspektusokból merül fel.

Igaz, napjainkban a központi irányítás rendszerére — a szocialista és a nem szocialista gazdaságban — sokan mumusként tekintenek, azonosítják azt a parancsolgatás, a hatósági úton való közvetlen jogi utasítások rendszerével, a puszta

szubjektivizmussal, az olyan bürokratikus hatalmaskodással, amelynek ténylegesen köze sincs a gazdasági élet valóságos folyamataihoz, a gazdasági tevékenységhez és hatékonyságához. A szerző aggálya a túlközpontosított irányítási rendszerrel szemben nem alaptalan, még ha a hadikommunizmus időszakáról ír is. Ennek némely módszerei és intézkedései többékevésbé megtalálhatók voltak — és különböző mértékben még ma is fellelhetők — a szocialista országokban. De a szocialista gazdaság központi tervszerű irányításának rendszere, a gazdasági élet centralizált szabályozása, ha formailag eszközrendszerét tekintve hasonlóságot mutat is a könyvben tárgyalt hadikommunista rendszerrel, mégiscsak az egész szocialista gazdaság immanens része, egyik legjellemzőbb vonása.

Szamuely egyértelműen állást foglal a szocialista gazdálkodás szabályozott piaci modellje mellett, ezt támasztja alá az egész hadikommunizmust elemző bírálata is. Az eszközrendszerében és módszereiben nem bürokratikus, hivatalnoki, hanem az anyagi ösztönzésre épülő közgazdasági szabályzókkal és eszközökkel irányított szocialista gazdálkodási modell az ideálja. Ma már általánosan elismert tény, hogy a szocializmus árutermelési, piaci viszonyok között épül, s ezek törvényszerűségei és kategóriái nem idegenek tőle. A gazdálkodás piaci modellje persze nem szocialista találmány, de eddig is hasznos eszköznek bizonyult a szocialista gazdaság fejlesztésében.

Napjainkban a modern állam-monopolkapitalista fejlődés sajátos piacgazdálkodási modellt eredményezett, amely termelési és forgalmazási viszonyait illetően centralizáltan szabályozott piaci modell, s amelyre az jellemző, hogy a szabad versenyt új versenyformák váltják fel, egyre erősödik az állam központi beavatkozásának szerepe. A gazdasági realitások kedvéért azt is be kell vallanunk, hogy — a szocialista gazdaság irányítási és tervezési rendszerén belül — a piacgazdálkodási szabályzókat illetően sokkal többet, újabbat, hatékonyabbat nem alkottunk új piaci modellünkkel, sőt számtalanszor nem élünk azokkal az eszközökkel és irányítási módszerekkel, amelyek általános jellegük miatt nálunk is jól beválnának a félmegoldások helyett.

A szabályozott piacgazdálkodási modell — amelyet a szerző a szocialista gazdaság működésének egyetlen lehetséges modelljének tart —, ha nem is új, semmi esetre sem valami vétek vagy bűn a szocializmus ellen. Ma már minden szocializmust építő országban — igaz, különböző mértékben — a szocialista tervszerűen szabályozott piacgazdálkodás elismert szükségszerűség. Jóllehet — és ez természetes is — elsődleges hangsúlyt kap a tervszerű központi irányítás szerepe.

A tanulmány íróját, mint mindannyiunkat, a szocialista gazdaság irányításának, működésének szabályozása és mechanizmusa, ha úgy tetszik modellje érdekel. Azt keressük, hogy melyek azok a legmegfelelőbb gazdálkodási formák és módszerek, amelyek a szocializmus sajátos követelményrendszeréből fakadnak. A szerző törekvése, hogy könyvével segítsen megtalálni, kifejleszteni és tovább tökéletesíteni a szocialista gazdálkodásnak azt a modelljét, amely termelési viszonyainak működési sajátosságaiból fakad, természetesen nem elhanyagolva a gazdálkodás különböző rendszereiben fellelhető folyamatosságot, kontinuitást sem.

Azt a merev szétválasztást, amely a szocialista gazdálkodásnak eddigi története folyamán — irányítási, szervezési és működési mechanizmusában — csak két modelljét vagy formáját, a centralizált központi — tervutasításos — modellt, valamint a szabályozott piacgazdálkodási modellt ismeri el, nem lehet helyeselni, különösen a jövő felől tekintve nem. A mű egész szelleme is azt sugallja, hogy a szocialista gazdálkodás kezdeti történeti időszaka sem bírta el a különböző dogmákat, előregyártott, kész formákat és recepteket, hogy a szocialista gazdaság állandó mozgásban, forrongásban van, és ehhez kell mindig alkotóan — a realitások iránti lenini érzékkel — hozzáigazítani, módosítani a gazdaság működésének mindenkori konkrét mechanizmusrendszerét.

A szocialista gazdaság modellje, legyen az „tervutasításos" vagy bármilyen „szabályozott piaci" stb., a módosult árutermelés és árucsere törvényei szerint változik, mozog, sokkal bonyolultabb mozgásformákon keresztül tör utat magának. Ezért is szükséges, hogy a szocialista forradalom győzelme után a megelőző termelési módoktól örökölt viszonyok között a gazdasági építés modellje szabályozott piaci modell legyen, ha biztosítani akarjuk a folyamatosságot, a zökkenőmentesebb, hatékonyabb áttérést a magasabb rendű kommunista társadalomra. Ezért hasznos, hogy a tanulmány arra is rámutat, milyen be nem vált elméleti dogmáktól és gyakorlati módszerektől kell megszabadítani az átmeneti korszakot élő országokat, hogy a szocializmus építésében kevesebb tévelygéssel és áldozattal találják meg a számukra legmegfelelőbb utakat, a leghatékonyabb gazdaságirányítási és tervezési modelleket.

Ami a szocialista árutermelés fennmaradásával kapcsolatos elméleti vitákat és gyakorlati problémákat illeti, ezek véleményem szerint mind ez ideig megnyugtató, tudományosan elfogadható megoldást nem nyertek, s a hibák és tévelygések jelentős része ebből a forrásból táplálkozik. A szocialista gazdálkodás jelenlegi problémáinak fő oka éppen az, hogy nem vettük vagy nem tudtuk eléggé figyelembe venni a szocialista termelési viszonyokból fakadó követelményeket, a gazdasági irányítás, szervezés és tervezés általános tapasztalatait és módszereit az egyes országokban, a piaci szabályozás meghatározó tényezőit, e mozgással szükségszerűen együttjáró konzekvenciákat, amelyek nem mindig és feltétlenül pozitív előjelűek.

Lehetséges, hogy sokaknak naivnak tűnik a kérdés ilyen feltevése, tudniillik amit nem ismerünk — a szocialista termelési viszonyok mélyreható sajátosságait —, azt hogyan és miként tudjuk alkalmazni a gazdasági irányítási rendszer tökéletesítésében. A kérdésfelvetés azonban nem egészen elvont, hiszen a szocializmus — bármily formában létezzen is — ma már valóság, és működési problémái már ismertek, a sajátos megoldási formák a különböző országokban megfigyelhetők.

Az elmondottakból nem következik, hogy valamilyen végleges forma, eszközrendszer és működési mechanizmus kialakítására gondolok, mert a gazdaság konkrét követelményei ugyanúgy, mint a piaci viszonyok, állandóan változnak, és ezekre kész recepteket, előre gyártott válaszokat nem lehet adni.

Szocialista viszonyok között nem elég csupán a gazdaság mozgásának „negatív" hatásait és eredményeit utólag „konstatálni", hanem a gyakorlati élet valóságos tapasztalatai alapján, felhasználva az eddig ismert eszközöket, új megoldási módozatokat és eljárásokat kell kidolgozni és alkalmazni. Ez az elképzelés talán nem hat az újdonság erejével, mégis általánosan követett tendenciának tartom a piacgazdálkodási modell államkapitalista szabályozásának formaváltozásainál is.

A könyv négy fejezete közül a második és harmadik fejezetet tartom érdekesebbnek és értékesebbnek, ezekben veti fel a szerző a legtöbb új gondolatot. Az eredeti forrásmunkák helyes felhasználásában is segítséget nyújt a könyv, mert a szerző számos művet és dokumentumot pontos és hű fordításban közvetít a magyar olvasó számára, korrigálva a régebbi fordítások hibáit.

Az egyes fejezetekben található kisebbnagyobb hiányosságokra vagy pontatlanságokra nem kívánom az olvasó figyelmét felhívni. Ezeket ki-ki máshol érzékeli általában. Célom az volt, hogy a szerző művét az érdeklődő olvasónak azokkal az alapvető kérdésekkel és koncepciókkal foglalkozva ajánljam, amelyek a tanulmány megírására inspirálták a szerzőt. Még sokan és nem keveset fognak írni a szocialista gazdaság modelljéről, irányításának és működésének mechanizmusáról. A tanulmány jó kezdet és vitaalap éppen a történelmi tapasztalatok kritikai értékeléséhez.

EGY LUKÁCS-KIADVÁNY MARGÓJÁRA

BEŐTHY OTTÓ

Negyvennyolc évvel a német eredeti kiadás után (Malik Verlag, Berlin 1923) végre magyarul is napvilágot látott Lukács György „Történelem és osztálytudat" című könyve. A szerző akaratából a német első kiadást negyvenöt esztendeig (1968-ig) nem követte második* és a jelen első magyar kiadás (Magvető, 1971, 750 oldal) ennek a második német kiadásnak az alapján készült. Az alábbi rövid megjegyzések nem a műre, hanem a magyar kiadásra vonatkoznak.

1. A szöveg jól olvasható, tiszta, eltekintve egyes! terminológiai problémáktól többnyire jól fordított és gördülékeny: megérdemli az olvasó elismerését és köszönetét. Sajtóhiba csak elvétve található benne (pl. *megszokott strutúra* (megosztott struktúra — gespaltete Struktur — helyett) p. 378, *otodox*, a 418. oldalon, *Worwort* (741.), *Funktionsvechsel* (742.), *Wiesshaus* (750.)). Egyetlen fordítói baklövés fordul elő a kötetben, a 494. oldal 6. sorában.**

2. Jeles szerkesztői gond látszik a Névmutató összeállításában és a gazdag idézet-apparátusban. A marxista klasszikusokra való utalások már az 1970-es Luchterhand-kiadásban is át vannak állítva (igen helyesen) a Marx Engels Werke

* Más nyelvre fordított szövegek valamivel előbb is megjelentek, pl. egy francia nyelvű kiadás Párizsban, 1960-ban.

** Lásd: *Kritika*, 1972/3. április, 25—26. oldal

(MEW) modern és könnyebben elérhető 44-kötetes Dietz-féle kiadására: ezt a magyar szerkesztés most megtetézte azzal, hogy minden esetben közli a lelőhelyet „Marx és Engels Művei"-nek (MEM) a Kossuth Könyvkiadónál megjelenő gyűjteményes sorozatában. Ez dicséretes és követendő eljárás.

3. E sorok írója két kifogásolni valót talál a magyar kiadásban. Először: hogy a kötet bal-oldali címlapján ez áll: *Lukács György Összes Művei.* Másodszor: hogy bár a címlap (és a gerinc-nyomás) szerint ez a *„Történelem és osztálytudat"*, valójában a tartalom ennél bővebb, ami azonban nincsen a címlapon feltüntetve. A kötet húsz cikket is közöl és a Blum-tézisek egyes válogatott részleteit is tartalmazza.*

Arra, hogy milyen fonák helyzetet okoz, hogy a kiadvány címét megfontolatlanul választotta meg a kiadóvállalat, máris idézhetünk szomorú példát. A *Párttörténeti Közlemények* 1972. áprilisi kötetében található Svéd László jeles tanulmánya a lenini ifjúságpolitikáról. A Kommunista Ifjúsági Internacionálé 1921. évi vitájával kapcsolatban a szerző megemlíti, hogy a vitaindító cikket Lukács György írta (110. oldal). A hivatkozás így szól: *„Lukács György: Történelem és osztálytudat, Magvető 1971. 158—165. old."*

Ez persze helyes: az ilyen című *könyv* tartalmazza a cikket, de a hivatkozás egyúttal teljesen helytelen képzetet teremt az olvasóban, mert az idézett cikk dehogyis jelent meg valaha is a „Történelem és osztálytudat" című *műben.* Az a „Jugend-Internationale" című folyóiratban jelent meg, az 1921. évi 9. számban és a címe (amely a szóban forgó helyen még csak megemlítve sincsen) „Párt és ifjúsági mozgalom Magyarországon". Fokozza a helytelen címadásból fakadó, helytelen tájékozódást szülő zavart, hogy a „Történelem és osztálytudat" című Lukács-mű maga is tanulmányok és cikkek gyűjteménye (egy előszót és nyolc tanulmányt tartalmaz), amely 1923-ban jelenvén meg, elvégre is tartalmazhatta volna a szóban forgó 1921-es megjelenésű vitaindító cikket a kommunista ifjúsági mozgalom feladatairól Magyarországon. De nem tartalmazta, nem tartalmazza, és csak a kiadóvállalat henye címadása okozza a látszólagos belesorolást. A helytelenül adott cím tehát a kifogásom tárgya: magából a fizikai tárgyból, a „Történelem és osztálytudat" című kötetből aztán kiderül, hogy az ifjúsági cikk nem része az idézett műnek.

Idetartozik, de már más kérdés, hogy tudományos folyóirataink (és könyveink) elterjedt az a rossz gyakorlat, hogy a szerzők az idézetek helyét — különösen ha gyűjteményes kiadásból idéznek és ilyenre hivatkoznak — így adják meg: Marx—Engels: Összes Művei. Ez véleményem szerint hibás gyakorlat: sem Marx, sem Engels nem írtak „összes műveket". Azt kellett volna (például) közölni, hogy az „Anti-Dühring" ebben és ebben a fejezetében található az idézett hely, az Összes Művek ilyen és ilyen számú kötetének eme és eme oldalain. (Egyébként az „Anti-Dühring"-nek sem ez a pontos címe.) Jó lenne a tudományos folyóiratok és művek hivatkozási adatainak formájára nézve egy általános helyes gyakorlati norma bevezetése és betartása. Ez kicsinyesnek tűnő szempont, de mégsem kicsi dolog.**

Visszatérve a kifogásolt címadásra: a kiadónak egyáltalában nem szuverén joga, hogy egy műnek milyen címet ad nyomtatásban. Ebbe beleszólása van a szerzőnek és ha a mű már megjelent egyszer, beleszólása van a tényeknek is. Lehet, hogy valamelyik kiadóvállalat szerint nem elég egy kötetben egymagában a „Háború és béke". Lehet, hogy a kiadványba felveszi valamely kiadó az „Iván Iljics halálá"-t is, ugyanettől a szerzőtől. De ezt a tényt — véleményem szerint — a címlapon illik feltüntetnie. És nem jó dolog lenne, az Iván Iljics halálából úgy idézni, hogy „Háború és béke, 896. oldal", ugye? „Ez ellen a morál / A társas illem egykint perorál" (Arany János: Vojtina Ars Poétikája. Összes Munkái, 4. kötet. Elegyes Darabok, 444. oldal. Ráth Mór, Budapest 1884.)

4. Kifogásaimat az alábbi kérdésekbe foglalom:

a) Lukács György Összes Művei Budapest áll a címoldalon. Hány kötetre van tervezve? Ez a hányadik kötet? Mi lesz a művek sorrendje? (Időrendi? Tematikus?)

b) A borító szerint: „megtalálható 1918-tól 1922-ig a szerző minden jelentős politikai és filozófiai írása". Hogyan? Hát

* Fontos szövegek megkurtított közlésének persze mindig van egy velejáró veszedelme. Amikor Friedrich Engels 1892-ben, hetvenkét esztendős korában, saját maga német nyelvre ültette át „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig" angol kiadásának eredetileg általa angolul írt („negyedik") előszavát, és ezt a német verziót beküldötte a Die Neue Zeit-nak: itt a szerkesztő megkurtítva közölte Engels kéziratát, amely — mint köztudomású — a történelmi materializmus híres kifejtését tartalmazza. Az első négy oldalt például egyszerűen kihagyta, mert — úgymond — *„ami bennük van, Németországban nem újság, avagy teljesen érdektelen"* („enthalten nur Notizen, die in Deutschland bekannt oder von keinem Interesse sind"; Die Neue Zeit, 11. évf., 1892, 1. kötet, 15. oldal). Kautskynak hívták e magabiztos szerkesztőt . . .

** Lásd „A citatológia anatómiája" c. dolgozatot a *Világosság* 1973. februári számában, pp, 111—119.

nem „Összes Művek"? Csak „Jelentős Művek"?

c) A „Szerkesztői Utószó" szerint a szerkesztő igyekezett az 1918—1930-as időszakban született *összes* Lukács-írásokat áttekinteni (736. oldal). Hát most már „összes", vagy „válogatott áttekintés a jelentősek közül"? 1922-ig, avagy 1930-ig?

d) A kötet szerkesztője szerint Lukács 1918—1930 között írott igen nagy számú cikkének „túlnyomó többsége aktuálpolitikai jellegű" és így ezek „csak a korszak politikai történetével foglalkozó szakemberek érdeklődésére tarthatnak számot" (736. oldal). Meglehet. De akkor vajon nem még inkább „Válogatott Művek" egy kötete ez, és nem „Összes Művek"-é?

e) A borító szerint: „fölvettük még a könyvbe a Blum-téziseket". Igaz ez? A tartalomjegyzék (8. oldal) szerint ugyanis csak „Részletek"-et vettek fel, éspedig a Blum-tézisek I., IV. és V. fejezetét.

f) Igaz ez? Nem egészen, mert a „Bibliográfia" (742—744. oldal) helyesen közli, hogy az V. fejezetből is csupán az A. és a D. pont került bele e kötetbe. Kérdés: ha a Blum-téziseket töredékesen közlik (pontosan: a „Tézisek" szövegének csupán 40%-át), illik-e a kiadványt az „Összes Művek" köteteként piacra hozni?

g) És: eltekintve a teljességet ígérő címlap-szövegtől, tulajdonképpen miért csonka a Blum-tézisek közölt szövege?

h) A Bibliográfia közli a Párttörténeti Közlemények kísérőszövegét a Blum-tézisekhez, 1956-ból (743. oldal). Miért nem közölték „A magyar forradalmi munkásmozgalom története" (Kossuth Könyvkiadó) második kötetének tizenegy esztendővel később, 1967-ben megjelent értékelését is a Blum-tézisekről (i.m., 89. oldal), amely — rövidsége ellenére — sokrétűbb és kiforrottabb értékelést nyújt? (E párttörténeti munka megírásában részt vett az 1956-os kísérőszöveg mindkét szerzője is. A mű újabb kiadása 1972-ben jelent meg. Itt az idézett hely a 265. oldalon található.)

5. Jó lenne, ha valóban készülne könyvkiadásunk Lukács György *összes* munkáinak kritikai kiadására, miután a kiadás elveit és módszerét tisztázták és megállapították. Egy ilyen vállalkozást nyilván sok esztendeig tartó, megfelelő apparátust megkívánó előmunkálatok után lehet csak elvárni. Érdekes (és tanulságos) lehetne a Lukács-művek kiadástörténete is. És feltétlenül elkészítendő előbb Lukács összes, tehát valamennyi munkájának teljességre törekvő bibliográfiája.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Helle Mária
A kézirat nyomdába érkezett: 1972. VIII. 14. Terjedelem: 25,2 (A/5 ív)
73.74001 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

László Szíklai: The heritage of Plekhanov 545
József Szigeti: Hegel and G. Cantor 573
V. Stoff: The empirical and theoretical level of scientific knowledge 588
Erwin Rozsnyai: Fortunes and misfortunes of the concept of subject-object identity on the bourgeois philosophy 600
Ferenc Pataki: Dilemmas of research in group psychology 625
Mária Ludassy: From philosophy to revolution (The unknown Saint-Just) ... 644
Dénes Kislégi Nagy: Epistemology and sociology 662
M. Kagan: Experiment of the analysis of human activity as a system 674
István Hermann: The capitalist and socialistic kultur in our age 685
András Gedő: The historicism and knowledge (The historicism of Hegel and Marx) 698
Róbert Falus: Heraclit's teachings on harmony, I. 714
Attila Ágh: Some problems of Marx's theory of acquisition, II. 750

REVIEWS

From Saint -Just's inedited Works 779
Imre Ruzsa: Researches on symbolic logic in the Soviet Union, III. 801
Sándor Szigetvári: An intensional logic of judgments. (On László Erdei's monograph „Theory of judgment in dialectical logic") 809
Tamás Földesi: On László Hársing's book „Scientific knowledge and plausible reasoning" 815
József Gondi: Some remarks on the possibility of knowledge of external world 818
Antal Müller: On G. Sevetchnikov' monograph „The relationship between causality and states in physics" (Nauka Publishing House, Moscow, 1971) 822
Pál Szerbin: Reflections on László Szamuely's book „The first socialist economic systems: Principles and theories" 826
Ottó Beőthy: Marginal notes on an edition of Lukács' works 829

СОДЕРЖАНИЕ

Ласло Сиклаи: Наследие Плеханова 545
Йожеф Сигети: Гегель и Г. Кантор 573
В. Штофф: Об эмпирическом и теоретическом уровнях научного познания 588
Эрвин Рожняи: Хождение по мукам единства объекта и субъекта в буржуазной философии 600
Ференц Патаки: Дилеммы исследования малых групп 625
Мария Лудаши: От философии к революции (Неизвестный Сен-Жюст) 644
Денеш Кишлеги-Надь: Гносеология и социология 662
М. Каган: Опыт системного анализа человеческой деятельности 674
Иштван Херман: Капиталистическая и социалистическая культура в наше время 685
Андраш Геде: Историчность и познание (К вопросу гегелевского и марксистского историзма) 698
Роберт Фалуш: Учение Гераклита о гармонии. Ч. 1 714
Аттила Аг: Диалектика форм присвоения в свете перспективы научно-технической революции 750

ОБЗОР

Из неизданных произведений Сен-Жюста 779
Имре Ружа: Исследования символической логики в СССР. Ч. 3. 801
Шандор Сигетвари: Интенциональная логика суждения (О книге Ласло Эрдеи «Теория суждения диалектической логики») 809
Тамаш Фэльдеши: О книге Ласло Харшинг «Логика научного познания и плаусибильных выводов» 815
Йожеф Гонди: Замечания к вопросу толкования познаваемости мира 818
Антал Мюллер: О книге Г. Свечникова «Причинность и связь состояний в физике»... 822
Пал Сербин: Размышления над книгой Ласло Самуели «Первые социалистические экономические механизмы» (Принципы и теории) 826
Отто Бети: Замечания по поводу издания одной из работ Лукача 829

Ára: 36,— Ft
Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535