HUSZONÖTÖDIK ÉVFOLYAM

1981/1

0 120

1981 MÁJ 20

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



SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő)
NYÍRI KRISTÓF

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTÚR, MÁTRAI LÁSZLÓ (ELNÖK), RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, TŐKEI FERENC, VÉSZI BÉLA, VERECZKEI LAJOS



1981/1


## TARTALOM


MAKAI MÁRIA: A közgazdasági cezúra-elmélet bírálatához. 1. ..... 1
CZIRJÁK JÓZSEF: Reform vagy forradalom ..... 36
ROZSNYAI ERVIN: Az ellenőrizhetetlen külső szükségszerűség ideológiai tükröződéséről ..... 54
TUBA IMRE: Fr. W. Nietzsche szerepe az axiológia kialakulásában ..... 85

TÁJÉKOZÓDÁS

PAULIN J. HOUNTONDJI: Mire képes a filozófia? (Fordította: Sipos János) ..... 111

KONFERENCIA

WOLFGANG GRASSL: Mik azok a nyitott fogalmak? ..... 131
BARRY SMITH: Osztrák és magyar filozófia: Wittgenstein és Pauler logikájáról .... 139
A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratainak konferenciája, 1980 . 145

SZEMLE

ALMÁSI MIKLÓS: Egy gondolatrendszer átmeneti korszaktörténete (Hermann István: Teleológia és történetiség) ..... 146
KERÉKGYÁRTÓ ISTVÁN: A társadalmi tudat sajátosságáról (Murányi Mihály: A társadalmi tudat . . .) ..... 151

A külföldi folyóiratokból ..... 154



A szerkesztőség címe:
1014 Budapest I., Úri u. 53. Telefon: 160—160/269-es mellék
Szerkesztőségi napok: kedd és péntek
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE
# 1981. ÉVI (XXV. ÉVFOLYAM) TARTALOM


*Makai Mária:* A közgazdasági cezúra-elmélet bírálatához. I. . . . . 1 1–35
*Czirják József:* Reform vagy forradalom . . . . . 1 36–53
*Rozsnyai Ervin:* Az ellenőrizhetetlen külső szükségszerűség ideológiai tükröződéséről . . . . . 1 54–84
*Tuba Imre:* Fr. W. Nietzsche szerepe az axiológia kialakulásában . . . . . 1 85–110
*Pethő Bertalan:* Bartók . . . . . 2 165–198
*Nyíri Kristóf:* Wittgenstein 1929–1931: A visszatérés . . . . . 2 199–234
*Makai Mária:* A közgazdasági cezúra-elmélet bírálatához. II. . . . . 2 235–261
*Lissák György:* A kettős visszatükrözés a designban . . . . . 2 262–265
*Szabó Máté:* Állam, város, kapitalizmus (Max Weber ambivalenciái a liberalizmus és a történeti iskola tükrében) . . . . . 3 309–326
*Kovács László:* A dialektika próbája. A történeti szemlélet fejlődése a biológiában . . 3 327–349
*Mihály Albert:* Esztétikai tér–termelési tér–társadalmi tér . . . . . 3 350–379
*Szerdahelyi István:* A versritmus szemantikája (Az elvont formák tartalmi problémáihoz) . . . . . 3 380–397
*Redl Károly:* Emlékezés Avicennára . . . . . 3 398–402
*Bayer József:* Érték és ideológia . . . . . 4 481–496
*Andrássy György:* A tagadás tagadása Marx történetfilozófiájában . . . . . 4 497–518
*Bacsó Béla:* A befogadás problémája Lukács heidelbergi írásaiban . . . . . 4 519–533
*Tütő László:* Marx a manufaktúra-időszak ideológiájáról . . . . . 5 597–631
*Bernáth Árpád:* Gottlob Frege jelentéselméletének irodalomelméleti vonatkozásai . . 5 632–653
*Redl Károly:* Megjegyzések a középkor esztétikájáról . . . . . 5 654–672
*Vikol Katalin:* 175 éve született *A demokrácia Amerikában* írója: Clerel Alexis de Tocqueville . . . . . 5 673–688
*Hermann István:* Kétszáz éve jelent meg a Tiszta és kritikája . . . . . 6 745–758
*Erdei László:* Dialektika–dialektikus logika. Hegel halálának 150. évfordulója alkalmából . . . . . 6 759–773


## TÁJÉKOZÓDÁS


*Paulin J. Hountondji:* Mire képes a filozófia? (Fordította: Sipos János) . . . . . 1 111–130
*Selmeczi József:* „Lenin mint politikai gondolkodó" . . . . . 2 266–275
*Bacsó Béla:* A filozófiai platónizmustól a transzcendentális fenomenológiáig (A tanító filozófus – Szilasi Vilmos emlékének) . . . . . 3 403–409
*Ancsel Éva:* Opponensi vélemény López Soria *A tragikumtól az utópiáig* című kandidátusi értekezéséről . . . . . 3 410–411
*Zoltai Dénes:* Opponensi vélemény José Ignacio López Soria *A tragikumtól az utópiáig* – A fiatal Lukács szellemi fejlődése című kandidátusi értekezéséről . . . 3 412–414
*José Ignacio López Soria:* Válasz az opponensi véleményekre . . . . . 3 415–420

*Farkas János:* Tudomány és szocializmus (Egy készülő csehszlovák–szovjet monográfia vitája Budapesten) . . . . . 5 703–714
*Balogh Tibor:* Az evolúció teóriájának tudománytörténeti helyzete: kihívások konstatálása . . . . . 5 715–720

## ESZMECSERE

*Haas András:* A mikrofizikai antimaterializmus forrásai . . . . . 3 421–444
*Rozsnyai Ervin:* A dialektikus és a formális logikáról . . . . . 4 534–558

## MŰHELY

*Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor:* Hogyan tükrözi a nyelv a személyiség sajátosságait? . . . . . 4 559–584
*Egyed Péter:* Jelelméleti kérdések Lukács György filozófiájában . . . . . 5 689–702
*Józsa Péter:* Elektra avagy a strukturális invarianciák problémája (Magyar Elektrák) 6 774–815

## DOKUMENTUM

*Varga Csaba:* Somló Bódog jegyzetei Arisztotelész Állambölcseletéről . . . . . 6 816–819
*Somló Bódog* jegyzetei Arisztotelész Állambölcseletéről . . . . . 6 819–835

## SZEMLE

*Almási Miklós:* Egy gondolatrendszer átmeneti korszaktörténete (Hermann István: Teleológia és történetiség) . . . . . 1 146–150
*Kerékgyártó István:* A társadalmi tudat sajátosságáról (Murányi Mihály: A társadalmi tudat) . . . . . 1 151–153
*Tuba Imre:* Fenomenológia és krisztianizmus . . . . . 2 276–282
*Szegedi Péter:* A Pozner: Igazságok és paradoxonok . . . . . 2 283–287
*Balázs István:* Pszichiátria vagy antipszichiátria? Hozzászólás egy dilemmához . . . . 2 287–290
*Ropolyi László:* Szervezés kérdése? (Kecső István: A kutatási folyamat az ismeretlentől a hasznosításig) . . . . . 4 585–588
*Szigetvári Sándor:* A szubjektum és az objektum mint filozófiai probléma . . . . . 4 588–591
Rathmann János: Tanulmányok a schellingi hagyatékról (Natur–Kunst–Mythos) 4 591–593
*Bayer József:* Papp Zsolt: A válság filozófiájától a konszenzus szociológiájáig. . . . . 5 721–723
*Baross László:* Felfedező vagy feltaláló? Friedrich Waismann: *Logika, nyelv, filozófia* . . . . . 5 724–736
*Darai Lajos-Mihály:* Norman P. Barry: Hayek társadalom- és gazdaságfilozófiája . . . 5 737–742
*Vereczkei Lajos:* Balogh István: A társadalmi információ . . . . . 6 836–840
*Éles Csaba:* Aktuális társadalmi érdek a „dialógus". Hegyi Béla párbeszédeiről . . . . 6 841–843
*Éles Csaba:* A „civilizáció" kritikája és a „harmónia" óhaja. Ch. Fourier: A négy mozgás és az általános rendeltetések elmélete . . . . . 6 843–849
*Borbély Szilvia:* Az újkonzervatív társadalompolitika programja (Megjegyzések M. és R. Friedman *Free to Choose. A Personal Statement* c. könyvéhez) . . . . . 6 850–857

## KONFERENCIA


| | | |
|---|---|---|
| *Wolfgang Grassl:* Mik azok a nyitott fogalmak? | 1 | 131–138 |
| *Barry Smith:* Osztrák és magyar filozófia: Wittgenstein és Pauler logikájáról | 1 | 139–144 |
| A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratainak konferenciája, 1980 | 1 | 145 |
| *Fehér M. István:* Támadás az abszolútum ellen: Lukács és Heidegger | 3 | 445–450 |
| *Csörögi István:* A nyelv mint közeg Lukács György és Ludwig Wittgenstein filozófiájában | 3 | 451–455 |
| *Mesterházi Miklós:* Egy nem esztétikai korszak esztétikájáról | 3 | 456–463 |


## A KÜLFÖLDI FOLYÓIRATOKBÓL


| | | |
|---|---|---|
| *Nánási Irén, Ropolyi László, Szegedi Péter, Vinkovits Márta* összeállítása | 1 | 154–162 |
| | 2 | 291–305 |
| | 3 | 464–478 |
| | 6 | 858–873 |

# A KÖZGAZDASÁGI CEZÚRA-ELMÉLET BÍRÁLATÁHOZ I.*

MAKAI MÁRIA

Az ifjú Marx a gazdasági értékkategória kérdésében a csereviszonyok felszíni megjelenési formáit általánosítja, s így álláspontja szubsztanciálisan újat nem mondó, sőt, eklektikus marad mindaddig, amíg nem fogadja el a Ricardo által következetesen képviselt tételt: az értékmeghatározást a termelési költségek által – így szól Tuchscheerer és Mandel, az „ortodox" és az „antiortodox" ítélete.[1]

Arról van szó tehát, hogy az ifjú Marx nem kapcsolódott közvetlenül a természetes ár ama kategóriájához, amelyet a piaci áraktól eltérően a termelési költségek, azaz a ráfordított átlagos munkamennyiség határoz meg. Ezzel a tétellel szemben Marx és Engels állítólag egészen a „Német ideológia" megírásáig az elsőként a Vázlatokban Engels által kifejtett „eklektikus" értékkoncepciót vallották a magukénak. Ezen belül pedig Marx a profit forrását kívül helyezte a közvetlen termelési folyamaton, amikor ezt a termelési költségeken felüli többletként magyarázta. Ilymódon Marx és Engels útja a munkaérték-elmélet elutasításától vezetett annak elfogadásáig.

Az „ortodox" és az „antiortodox" álláspontja egyben a marxológiáé is: „Marx, aki először harcolt az elmélet ellen (a munkaérték-elméletről van szó – *M. M.*), nagyon hamar elfogadta, mert megfelelt titkos gondolatainak . . ." (Michel Henry: *Marx, Une philosophie de l'economie,* II. Gallimard, Párizs 1976, 142. o.)

Ezeknek az ítéleteknek elméleti előfeltevése szerint a munkaérték-elmélet a marxi politikai gazdaságtan centrális kategóriája, egész rendszerének alapja. – Így foglalt állást Fred Oelssner is, a Tuchscheerer művével kapcsolatos vitát összegezve! „. . . a munkaérték-elmélet Marx egész közgazdasági elméletének tudományos alapja". (Tuchscheerer, id. mű, Előszó, 7. o. vö. Tuchscheerer, 371. o.) Így az ifjú Marx minden közgazdasági állásfoglalását a munkaérték-elmélet legfejlettebb, Ricardo által kifejtett alakjához való viszonya határozza meg, ezen belül is viszonya a szintén a Ricardo által a legkövetkezetesebben képviselt tételhez: a termelési költségek értékmeghatározó szerepéhez. A cezúra elmélete így rögtön készen is áll: a választóvonal a még nem ricardiánus, ill. a Ricardót bizonyos fenntartásokkal, helyesbítésekkel, kritikával már elfogadó Marx között húzódik.

Az ifjú Marx és Engels eklekticizmusának Ricardo egy tömbből faragottsága felel meg (legalábbis a fő tendenciát illetően); a közgazdász-értelmezőknek meg kell feledkezniük a ricardoi elmélet felbomlásáról . . . mert egy felbomlót nem lehet szilárd kritérium-rendszerré alakítani. Ez az eljárás azonban gondolattalan, nem tudatos: valami külsődleges kész kapaszkodót kell prezentálni, ha már egyszer az elmélet meghátrál a kategória-elemzés elől.

Jegyzeteket lásd a cikk végén.

Így felfogva a közgazdász és a filozófus ifjú Marx értelmezése – a filozófusé is, mert hiszen, mint meglátjuk, ez is ugyanazokon az elméleti előfeltevéseken nyugszik, mint a közgazdászé – özönvízelőtti ügy; félévszázadnyi hatalmas irodalom tárgya, melyhez – úgy tűnik – csak jelentéktelen részletkérdésekben adhat valami újat a kutatás. Mindenképpen: „lerágott csont", a legrosszabb értelemben vett archív-anyag és sehol sem terjedt el annyira a citatológia és a kommentálgatás a maga ködfejlesztő atmoszférájával, mint éppen itt. Ez persze még csak a külső forma kérdése, de a külső forma a belső külseje.

Vajon nem a kautskysta-hilferdingi hagyomány prolongálása vetül-e az érett és – mindig csak ezáltal közvetítve – az ifjú Marx értelmezésére e cezúra megvonásakor? Hiszen a marxi politikai gazdaságtan valóságos alapkategóriája, e diszciplína tárgya a termelés társadalmi viszonyai, formái s ebben a dimenzióban maga az értékkategória a termelési viszonyok egyik sajátos alesete. De csak akkor, csak azzal a feltétellel, ha a sajátos módon meghatározott feltételek mellett termelt termékek válnak a termelési költségek hordozójává s így a termelőknek az összmunkához, s egymáshoz való viszonyainak dologi-érzékfeletti kifejezőivé, ha tehát a termelési költségek dologi kifejezése egy egész visszájárafordult világ „lelke", „a velünk szemben a talpára állt termék" tőle elválaszthatatlannak tűnő attribútuma. Az egymásravonatkoztatott „magántulajdonok" mint egyenértékek viszonya: a „magántulajdonosok" dologi társadalmi viszonya; az egyetemes visszájárafordulás s ezen belül az árufetisizmus elmélete a valóságos létmeghatározottságoknak megfelelően preegzisztál a marxi elméletben is. Csak defetisizálva termelési viszony az érték: közvetlen mennyiségi szemlélete esetén az emberi módon termelt termékek örök attribútuma.

Ha nem így kezdjük el értelmezni a marxi művet, akkor veszendőbe mennek elméletileg a termelés társadalmi viszonyai, a gazdasági forma kategóriája s marad egy különös forma eldologiasult alakzata, a megcsonkított értékkategória. Eltűnik ezzel a specifikusan társadalmi elv, a „társadalmi-gazdasági", illetve csak verbálisan marad meg, a verbalizmus szükségszerű eklekticizmusával -- és nemcsak a politikai gazdaságtan területén.

Megpróbáljuk bebizonyítani, hogy az a mód, ahogyan a közgazdászok diszciplínájuk állítólagos alapkérdéséhez viszonyulnak, messzemenő elméleti jelentőségű: modellje, alapformája a társadalmi-gazdasági dimenzió megszüntetésének. Ennek messzemenő elméleti jelentőségére e munkában persze csak utalhatunk: annyi bizonyos, hogy Marx Arisztotelész érdemét a természeti, társadalmi, tudati formák kutatásában mutatta fel s mi más volt és volna a marxista filozófia feladata, mint ennek a hagyománynak a folytatása? Ám ha éppen a (korántsem mechanikus értelemben) felfogható „középtag", a társadalmi forma kategóriája szorul a háttérbe vagy tűnik el, akkor nyilván meghasonlik elméletileg a világegész is.

Az ifjú Marx hű marad Arisztotelész és Hegel filozófiai hagyományához, amikor – közvetlenül Engels zseniális vázlatát is általánosítva, elmélyítve, Moses Hesshez is kapcsolódva stb. – az értékkategóriát úgy kezdte ábrázolni, mint az atomizált, össztársadalmilag nem tudatos termelés alapformáját, mint a „magántulajdonosok" termelési viszonyát, mint a véletlen összmozgás elvont törvényét. Az elméleti – a gyakorlatit messze megelőző – megoldás abban áll, hogy a társadalom szabályozza az általános termelést. Így megragadva a klasszikus polgári gazdaságtan ifjúmarxi bírálata az emberi gondolkodás fejlődésének országútját reprezentálja s egyben annak új szakaszát nyitja meg: a társadalom, azaz „az igazi közösségiség", a *„communauté"* által szabályozott

termelés esetén megszűnik a „tulajdon erők" minket leigázó létmódja. A társadalom által szabályozott általános termelés, azaz az eleven és a múlt munka közösségi uralása, tudatos, előzetes elosztása – az értékforma ellenstruktúrája – a klasszikus politikai gazdaságtan bírálatának mindent átható alapmotívuma volt és maradt a marxi életműben. Így hát „a velünk szemben a talpára állt termék" klasszikus polgári ábrázolásának marxi kritikai továbbvitelét, kiteljesítését – beleértve „boldog végének" anticipálását – kezdettől fogva a „talpukra állt" egyesült egyének víziója közvetítette.

A kommunista forma (s itt mindig e formának az áru–pénz-viszonyokat már meghaladott fokáról van szó) anticipációja a különösség színvonalára redukálta a polgári forma egész tartalmát, beleértve a termelési költségek mindaddig egyetlen alakjában általánosított-rögzített kategóriáját. A polgári klasszikusok által ábrázolt költség kategóriája úgy kezd megjelenni a kommunista ifjú Marx számára, mint e költségek sajátos magántulajdonosi-tőkés alakzata, mint a tőkés termelés költségei, illetve mint a tőkés költsége és a számára való többlet, mint a nemcsak az atomi és öntudatlan, hanem mint a kisajátított munka polgári módon meghatározott költsége. A termelési költségek kategóriájának antinómiáiban – amelyekről a közgazdászok vagy egyáltalán nem, vagy pedig nem az előfeltevéseik alapjait megrendítő, megszüntető módon vesznek tudomást – Marx számára, ha első fokon is, a munka egész anyagi rendszere a maga sajátos formájában mint magán-, illetve mint kisajátított, mint elidegenült jelenik meg a maga antagonisztikus ellentmondásaival. A termékvilág termelési költsége így hát Marx felfogásában kezdettől mint az elidegenült munka termelési költsége követeli meg a maga fogalmi ábrázolását, beleértve azoknak a közvetítéseknek felvázolását, amelyek által e költség ilyenként érvényesül.

Amikor a közgazdászok – mint meglátjuk – visszautasítják az elidegenült munka marxi koncepcióját, akkor ezzel – közvetlenül – elzárják az utat maguk előtt ahhoz, hogy a mennyiségi meghatározottság, e legsajátabb elvük marxi forradalmasítását felismerjék, azaz hogy ábrázolják e költségek formakülönbségeit. Amikor az ifjú Marxot a termelési költségek kérdésében elfoglalt álláspontjáért elítélik, akkor a saját, a gazdasági forma iránti közönyüket hozzák – ha implicit módon is – felszínre. Közvetve pedig a forma kategóriájának negatív megítélésével az elméleti alapokat tekintve kiiktatják a társadalmi termelési folyamat ábrázolását, mert hiszen az elidegenült forma mozzanatai: a munkának mint gazdaságilag megosztottnak szervezete, a munka megvalósulási feltételeinek társadalmi szétválasztottsága, az utólagos magáncsere, az elosztás, végül pedig a mindezen antagonisztikus formák által determinált fogyasztás – ezek a viszonyok, folyamatok egyben a társadalmi ember újratermelésének mozzanatai. Amikor egyetlen történelmi alakjára redukálják a munkát – vagyis a munkát mint konkrétat és mint elvontat örökítik meg –, akkor ismét csak megszüntetik a gazdasági formát, illetve (ami csak ennek fonákja) megörökítenek egy eldologiasult formaeffektust. Az elméleti regresszió messze visszahatol a *Kéziratok* mögé, vissza a már az 1843 legelején megfogalmazott program mögé, amelyet az ifjú Marx így határozott meg: „Vannak azonban olyan *viszonyok*, amelyek meghatározzák mind a magánemberek, mind az egyes hatóságok cselekedeteit, és annyira függetlenek tőlük, mint a légzés módszere ... Mihelyt kimutattuk, hogy egy bizonyos dolgot a viszonyok *szükségszerűvé* tesznek, már nem nehéz kideríteni, milyen *külső* körülmények között kellett ennek *valóban* létrejönnie és milyenek között nem jöhetett létre, noha szükséglet már volt rá. Ezt körülbelül ugyanazzal a

biztonsággal meg tudjuk határozni, amellyel a vegyész meghatározza, milyen *külső* körülmények között kell rokon anyagoknak vegyületet alkotniok." (MEM 1, 176. o.)

Nos: az elidegenült munka kategóriájának elvetésével – vagyis az újratermelési folyamat specifikus gazdasági formameghatározottságának kiiktatásával – szétesik a társadalmi egész: az elmélet centrumában maradnak (habár önellentmondóan) a merőben anyagi, tehát az elvont létmozzanatok, a másik oldalon passzívvá merevülnek a többé már nem formameghatározókként elgondolt termelési viszonyok. A metafizikus értelemlogika által önállósított, kettészakított mozzanatokkal egyszerre megy veszendőbe a társadalmi ember legalapvetőbb élettevékenységének ábrázolásában a marxi dialektika s éppígy a materializmus is, mivel mindkettőnek ellentmond a viszonyok ilyen külsődleges keret-léte, merőben visszaható, vagy pusztán „kombinatív" funkciója. Marx a társadalmat mindig kettős értelemben fogta fel: mint anyagit és mint materiálist – „stofflich", „materiell" –, a materiális, a társadalmi-gazdasági viszonyok rendszerét mint az anyagi tartalom birodalma által determináltan-determinálót értelmezte. Csak így tarthatta a társadalmi termelési folyamat legfontosabb eredményének a termelési viszonyok s minden anyagi tartalom formameghatározottságának újratermelését. Árutermelők társadalmában a materiális létmód ellepleződésének alapformája a termékek által hordozott specifikus jellegű munka, mint „badar" kifejezése annak a viszonynak, amely a termelők egymás közti s az összmunkához való viszonyában realizálódik. Amikor a munka társadalmi jellege a termékek dologi tulajdonságának formáját ölti fel, s pénzként a közvetlen anyagi termelésen kívül jelenik meg, akkor e kívüllét-formája (amely egyben sajátos, ám ellepleződött bennlét, mint minden anyagi tartalom elsődleges preformáltsága, amely e tartalmat mint az elszigetelt árutermelők közti viszonyok által elsődlegesen determináltat jellemzi) elleplezi a munka materiális meghatározottságát nemcsak a köznapi, hanem az elméleti tudat számára is. Elsődlegesen innen ered, hogy az elméletben a társadalmit csak egy alakjában, csak mint az anyagi tartalom általánosát ragadják meg, attól a gazdasági formától negatíve elvonatkoztatva, amely által az anyagi tartalom egyedül létezik, amely által az, ami, adott esetben tehát a hasznos munka magánmunka, meghatározott formájú szükséges- és többletmunka, a termék áru stb. Az elvont létmozzanatok önállósítása az elméletben a valóságos, elidegenült léttől eltekintő s így vele akarva-akaratlanul megbékélő spekulációk forrása s amennyiben az elidegenülés kérdése mégis felvetődik az elméleti tudat számára, ez mint a fiktív anyagi tartalomra lefokozott, lebontott tevékenység rejtélyes következménye jelenik meg. Nem úgy tehát, mint a preegzisztáló forma szükségszerű kibontakozása, hanem mint a forma nélkül vett tevékenység átcsapása valami nem szándékoltba s így idegenbe. Ilyen ábrázolást nyert ez a körülmény az ifjú Marx mégoly nagy elődjeinél. Így pl. a hegeli fenomenológiának még ezoterikus vonulatát is ez a pozíció keresztezte. Nem haladja meg ezt a szintet a teória akkor sem, ha elhatol az értékig – a hegeli ún. „eszményi mértékig" –, mert változatlanul ellepleződik a munka ama sajátos jellege, amely az áruknak mint értékeknek szubsztanciája, s változatlanul a termékek privátügyének tűnik az, ami a valóságban a társadalmi termelési folyamatot maguktól a termelőktől függetlenné teszi, amely őket mint független magántermelőket határozza meg, amely a társadalmilag szükséges munkaidőt – a munkaidőt egy különös gazdasági formájában – természettörvényként működteti. Az a körülmény tehát, hogy a munka a termék oldalán jelenik meg, hogy a forma kibontakozása egyenlő fokozódó eldologiasulásával, hogy tehát a munka különös társadalmi jellege mint az áru pénzléte

manifesztálódik – egyszerre jeleníti meg az elméleti tudat számára is a formát mint valami dologit s az anyagi tartalmat mint valami ezen a dologin kívülállót, általa nem érintettet: a fetisizmus megfelelője az anyagi tartalom a maga egyedülvalóságában. Így sorolódik be az egyedülvalóvá tett anyagi tartalom kategóriájába maga a termelési viszony is, mint emberi viszony, amelyet a forma nélkül vett dolgok közvetítenek (vagy akár nem is közvetítenek) – nem is szólva most az elsődleges tulajdonviszonyok objektíve ellepleződött jellegéről – s ezek az emberi viszonyok csak közösségiek lehetnek, mint eszközei az egységes alany uralma alá vetett természetelsajátításnak. Az elméletileg nem defetisizált forma részkérdései – hiszen csak ezek maradnak meg – a termékek s „velük" a politikai gazdaságtan privátügyének tűnnek; abban a mértékben, ahogyan a közgazdászok megkövült s izolált részmozzanataikban hagyják meg a formaproblémát, úgy fordulnak el a filozófusok ettől a tematikától s veszítik el ezzel az „ígylét" ábrázolásának lehetőségét. Ami a valóságban a feje tetején áll, így áll talpára az elméletben: a transzpozícióval, a visszájára fordulással többé nem kell számot vetni, a gazdasági formaproblémák az egyedül relevánsként megmaradt anyagi tartalomhoz viszonyítva merőben partikuláris jellegűnek, s így a „humán tudományok" számára irrelevánsnak tűnnek. A valóságban azonban nincs olyan marxista igényű diszciplína, amelynek ne kellene bevonnia kategóriaelemzéseibe az egyetemes visszájárafordulást s azt, ami ennek forrása s reprodukálódásának alapja, a már az ifjú Marx által elidegenültnek nevezett formát.

Az a cezúra, amely – véleményünk szerint – a közgazdászok elméletén, hol több, hol kevesebb konzekvenciával végigvonul, különös megjelenési formája a fetisizmus vonta cezúrának az elvont létmozzanatok s az ígylétformák közt. Ezt a cezúrát vetítették a marxi életmű értelmezésére; be kell tehát bizonyítanunk, hogy nem a tárgy torz, hanem a prizma torzít. Ha így kezdjük majd kutatni a marxi művet – az egészet, hiszen a kezdet a „kész" forma kezdete –, kiderül, hogy az, ami olyannyira ismertnek, s meghaladottnak tünik, valójában szűzföld a kutatás számára, hogy tehát az ifjú marxi s benne az érett mű bizonyos lényeges alapformái is áldozatául estek a hegeli–marxi értelemben átfogóan jellemzett elidegenedésnek: „minden dolog maga más, mint ami".

*

Ernest Mandel egyetértően idézi Althussert: még egyetlen közgazdász sem tanulmányozta filozófusként és egyetlen filozófus sem közgazdászként a *Kéziratokat.* Hozzá kellett volna fűznie: ezt bizonyos közgazdasági kategóriák újjáértékelése nélkül nem is lett volna érdemes elkezdeni. Mert hiszen mindvégig azt látjuk, hogy minél következetesebben alkalmazza a közgazdász saját elméleti terén belül ezeket a kategóriákat a genezis megítélésére, annál egyértelműbben bontakozik ki a szerintünk hamis pozíción alapuló cezúrának a „jogosultsága". Csak utalásokra szorítkozva: mindmáig nem tisztázott a munka kettős jellege, a tulajdonviszonyok kérdése a közgazdasági irodalomban, s korántsem „csak" ezeknek az alapkérdéseknek a tisztázatlanságáról van szó. Általában jellemző az a fogalomnélküli verbalizmus az alapkérdésekben, amely az elemzést lényeges pontokon olyan nyelvi csapdába futtatja, ahol is a fogalmi egység áldozatul esik a nyelvi kifejezés kaleidoszkopszerű heterogenitásának. – Így pl. ha az ifjú Marx „közösségi életnyilvánításról" szól, amelyet szembeállít a „magántulajdonosi munkával", akkor ezt a

közgazdász nem tekinti a közvetlen társadalmi munka, illetve a közvetett társadalmi munka későbbi marxi kategóriái előformáinak. Ez a fajta fogalomnélküliség is cezúrára szorulónak ábrázolja azt, ami a valóságban több, mint zseniális anticipáció, az érett kategória első körvonalazása.

Ez az afilzofikus verbalizmus messzemenően elégtelen kategóriaelemzést előfeltételez, azon is nyugszik és oda is tér vissza. Ez is egyik forrása – a források relatív összességét csak a további elemzés során bonthatjuk ki – annak a cezúrának, amelyet több mint félévszázada Kautsky vont meg az ifjú és az érett Marx közt (*Die Gesellschaft*, 1924. Jahrg. 1. N 23.) az utóbbi javára. A Kautsky–Korsch vita – ha általában nem is eléggé ismeretes, hogy itt és így fogant meg – a maga messzemenő konzekvenciáival ma is megosztja a filozófusokat, miközben a közgazdászok közt egység uralkodik: ismereteink szerint senki sem állt ki az ifjú Marx mellett. Ám hogy a megosztottság vagy az egység mennyire formálisak és mit sem vallanak az igazságról, mutatja pl. a „megoszlók" közönye az egységet képviselők iránt, azaz lényegileg a filozófusok közönye a gazdaságelmélet egy meghatározott felfogása iránt. Ez a közöny, pontosabban ez a kölcsönös elidegenültség ugyanakkor egy lényegileg hamis egység kifejezője, mert hiszen a gazdasági forma partikularizálása egyaránt jellemzi mind a közgazdasági, mind pedig a filozófiai koncepciókat. Hiszen éppen a filozófusok válasza a partikularizált, nem defetisizált formaproblémákra az anyagi tartalom a maga pőreségében, amiben néhol felbukkannak bizonyos fetisizált alakzatok. Hasonló ehhez az a közgazdasági koncepció, amely ide-oda csapódik a partikuláris formaeffektusok és a formameghatározottságoktól felszabadított anyagi tartalom közt. A filozófia és a gazdaságelmélet kölcsönös elidegenültsége – amely tehát egy sajátos, fonák egységen is alapul – nyilván megszüntetendő. Ennek lényeges előfeltétele nemcsak a formaproblémák partikularizáló felfogásának áttérése, hanem éppígy az a defetisizálás, ami nélkül egyszerűen nem lehetséges az alapformákat feltárni.[2] Csak így, csak az alapformákra való redukció közvetítésével bontakozhat ki a marxi gazdaságelmélet és társadalomfilozófia kapcsolata, amely bensőleg érinti mindkét diszciplína értelmezését, felépítését s azt a logikáját, ami elválaszthatatlanul utal genezisük sorrendjére is. Mert pl. világos, hogy a gazdaságelmélet alapproblémáinak partikularizált, fetisizált felfogásából fakadt az a koncepció, amely a dialektikus materializmusnak a társadalomra való alkalmazásából eredezteti a materialista történelemfelfogást, s így a maga részéről is megszilárdítja azt a forma iránti közönyt, amit a polgári árutermelői berendezkedés egésze (beleértve spontánul burjánzó és tudatosan is formált ideológiáját) állandóan újratermel és fenntart.

Ily módon a közgazdasági cezúra-elmélet kritikája – annak a felfogásnak a bírálata, hogy az ifjú Marxnak volt egy negatíve megítélendő prericardiánus korszaka – messze meghaladja az érintett diszciplína hatókörét. Itt, a bevezetőben persze csak néhány implikációját jelezhettük. A feladat sajátosságából következik, hogy a filozófiai kritikának közgazdaságivá is kell válnia ahhoz, hogy felmutathassa azt, ami és ahogyan veszendőbe ment. A teljességre törekvés minden igénye nélkül legalábbis jeleznie kell bizonyos lényeges pontokat, ahol a közgazdászok szűkebb szaktudományos vonatkozásban is tévednek, de mindig csak akkor és ott, ahol e tévedések rejtett, nem tudatosodott előfeltevései és nyílt konzekvenciái átfogóbb elméleti jelentőségűek.

A cezúra-elmélet bírálatához szükséges elméleti előfeltételek jelentős része nem szűken közgazdasági: magában foglalja a filozófia, a haladó, forradalmi civilizáció-kritika egész

körét. Így hát olyan feladatról van szó, amelynek megvalósításához csak adalékokat szolgáltathatunk, már csak azért is, mert mindenekelőtt el kell távolítani azokat a közgazdasági dogmákat, amelyek meggátolják az áttörést ahhoz, ami veszendőbe ment: a társadalmi-gazdasági formaproblémákhoz. Jeleznünk kell tehát majd a továbbiakban, hogy ha Marx a közösségi életnyilvánítás rendszerének „másléteként" kezdte értelmezni „a magántulajdon összes alakulatait", akkor ennek a valóságos defetisizálást egyedül lehetővé tevő pozíciónak a fényében minden kategória, a megosztott munka, az egyenlő, elvont, a társadalmilag szükséges munka, a termelési költségek polgári kategóriája, a csere s vele az utólagos redukció aktusa, az elosztási formák stb. „az elvarázsolt, visszájárafordult világ" megannyi antagonisztikus, múlékony mozzanatának bizonyult. Az „elvarázsolt világnak" ilyenként megvalósuló ábrázolása szükségképpen megkövetelte Marxtól az alapformákra való elméleti redukciót, így pl. a megalvadt munkamennyiség kvantumával való utólagos méréssel, ezzel az egyedülvalóvá tett formával szembesítve a *„kostbar"* idő kategóriájának feltárását, az egyenlő munkával szemben magát a nem-fogalmat, a munka társadalmi jellegét, s így a társadalmi erőráfordítás elméleti emancipálását egyenlő emberi átlagmunkaként adott formájától stb. Ezzel szemben a közgazdasági irodalomban sem az alapformákra való redukció nem valósult meg s ennek megfelelően, ebből következően a munka egy különös társadalmi formájának különböző létmódjait sem elemezhették kielégítően s így bizonyos különös alakzatok, a fő tendenciát tekintve, megörökítődtek. A közösségi időgazdálkodás törvényét – az Engels által elsőként feltárt hasznos hatás-ráfordítás elvét – nem konfrontálták az idővel való gazdálkodás magán- és kisajátított formájával, s így a közgazdászok szemében a „híres-nevezetes értéket"(Engels) kezdettől meghaladó marxi–engelsi álláspont s az ezzel összefüggő tételek sora az adott meghaladása helyett merő regressziónak tűnik. Így az alapokat tekintve nem sikerülhetett az áttörés a kommunizmus felső foka gazdasági kalkulusának kifejtéséhez.

Ha tehát a közgazdász szerint az ifjú Marx téved, hiszen megreked a csereviszonyok szintjén, akkor ki kell mutatnunk, hogy ő maga, a közgazdász téved, mert nem érti meg a valóságos mozgás és az átlagtörvény viszonyát. Ha továbbá a közgazdász szerint Marx téved, hiszen a profitot az elidegenítésből vezeti le, akkor be kell bizonyítanunk, hogy ő maga az, aki nem ismeri fel a termelési költségek polgári kategóriájának ellentmondásait. Ha a közgazdász azt állítja, hogy Marx nem ismerte fel a munkaidő általi értékmeghatározást, akkor azt kell kifejtenünk, hogy Marx csak a teljes, a munkaidőre nem korlátozható társadalmi idő, valamint a közösségi időgazdálkodás anticipálásával kezdhette el értelmezni azt az immár különös formát, amelyben a munka az érték eleme. Arról van tehát szó, hogy minden lényeges pontón jeleznünk kell már az ifjú Marxnál is a gyökeresen új konceptualizáció körvonalait s ezzel az „elvarázsolt világ" elméleti meghaladásának jegyeit.

A gazdasági formaproblémák emancipálása partikularizált státuszukból, amire e munkában, ha elemeiben is, de kísérletet teszünk, egyben azt jelenti, hogy jelezni kell a naturalizmusnak és a fetisizmusnak meglehetősen virulens szimbiózisát. Éppen ez a szimbiózis tölti be a hegeli abszolút idealizmus felbomlása óta azt a funkciót, amit Hegel a filozófiának szánt: a valósággal való megbékélést. Csak akkor, ha eljutunk a gazdasági formaproblémákhoz, nyeri el az elmélet minden kategóriája azt a kritikai jelleget, ami maradéktalanul a művészet nagy realista alkotásaiban őrződött meg. Vajon a munkatermék a maga áruformájában csak a „megelevenedett dolgok", vagy pedig egyben a

megszemélyesült dolgok és eldologiasult szubjektumok visszájárafordult világának polgára-e? Annyi bizonyos, hogy a dialektika általános mozgásformáit a társadalmi különösség síkján kell konkretizálni, s ennek megfelelően magukat a társadalomfilozófiai kategóriákat is. A gazdasági formaproblémák kibontása bizonyos diszciplínák alapfeltevését sem hagyhatja meg adott státuszában: így pl. vajon számot vet-e a formaproblémákkal az a logikai tézis, mely szerint a logikai alakzatok a tevékenység törvényeit tükrözik, vagy az a pszichológiai alaptétel, amely a tevékenység és tudat egységet vallja? Nem lesz-e szükség hasonló revízióra mindazokban a társadalmi diszciplínákban, amelyek a társadalmit csak egy, naturális alakjában fogják fel? Mindezeknek a kérdéseknek az elemzése persze már meghaladja ennek a munkának a körét.

*

A közgazdasági cezúra-elmélet az érett Marx munkásságának egy meghatározott értelmezésén alapul, s így a genezis problémája is messze túlnő a merőben elmélettörténeti érdeken. Pontosabban, a történeti elemzések csak „konkretizálják", „igazolják" az általánosan elfogadott prekoncepciót: Marx kapcsolódása Ricardóhoz nélkülözi a megszakítottságot. Mert ha pl. Anyikin az átfogó értékelés síkján közvetlenül Smith és Ricardo tanításaiból vezeti le Marx elméleti tettét, akkor a történeti elemzés sem tehet mást, minthogy kibontja az itt még rejtett cezúrát: az ifjú Marxnak először fel kellett nőnie Ricardóhoz.

"Mit is tett Marx Smith és Ricardo tanításai alapján?

Marx a munkaérték-elméletet egy alapos és logikusan felépített rendszerré változtatta és erre alapozta az elvileg új politikai gazdaságtant. Megszabadította a munkaérték-elméletet azoktól az ellentmondásoktól és zsákutcáktól, amelyek Ricardót kínozták. Döntő jelentősége volt ebben az áruban testet öltött munka kettős jellege – a konkrét munka és az absztrakt munka – elemzésének" stb. (A. V. Anyikin: *Egy tudomány ifjúkora.* A Marx előtti közgazdász gondolkodók élete és nézetei. Kossuth, Budapest 1978, 270. o.)

Nagyon is régi tradícióról van szó: a Ricardóhoz való viszony ilyen értelmezése pregnánsan fejezi ki a marxi *novum* egy bizonyos fajta felfogását. Ugyanez a koncepció vetül Arisztotelész és Marx viszonyára, amint ez kiderül a Böhm-Bawerkkel polemizáló Hilferding álláspontjából; eszerint Marx közvetlenül kapcsolódott Arisztotelész gondolatmenetéhez: „Marx Arisztotelésznél lelte fel a gondolatot, hogy a csere nem létezhet egyenlőség nélkül és egyenlőség nem létezhet összemérhetőség nélkül". Az elméleti kezdet tehát a csere s a cserélők viszonyai s ily módon az alapvető gazdasági eszme az e viszonyt szabályozó törvényben, az értékben rejlik.[3]

Ha tehát Hilferdingnél az érték a legátfogóbb gazdasági kategória rangjára tesz szert, vagy ha Werner Sombart az értékben azt a formát látja, amelyben a munka társadalmi termelőereje – a gazdasági létezés alapja – érvényesül, akkor Marx oly módon válik Arisztotelész vagy Ricardo közvetlen folytatójává, hogy egy különös társadalmi-gazdasági forma jogosulatlanul egy általánossági szintnél magasabb fokra kerül, illetve a formameghatározottság nélkül vett termelőerő – az anyagi tartalom – azonosul a formával.

Itt persze nincs szó tiszta típusokról, amint ezt pl. Hilferding találó konkretizálása és metaforája is tanúsítja: az érték annak a korszaknak a sajátossága, ahol a munka és az őt

irányító hatalom öntudatlanul és automatikusan mint a dolgok anyagi tulajdonsága érvényesül: „Mintha a társadalom kijelölte volna minden tagjának a társadalom számára szükséges munkát, specifikálta volna minden egyén számára, hogy mennyi munkát kell kifejtenie. És ezek az egyének elfelejtették, hogy mi volt az ő kvótájuk és csak a társadalmi élet folyamatában fedezik fel újra." (Id. mű, 134. o.) Számunkra itt most nem lényeges a szembeötlően téves elem, hogy ti. minden egyénnek munkát kell kifejtenie, hanem az, hogy itt már a munka elosztásának egy különös formájaként ábrázolja azt, amit másutt a gazdasági eszmeként jogosulatlanul általánosított. Már Hilferding is tisztázatlan kategóriákkal dolgozva kísérelte meg Marx védelmét; Hilferding koncepciójának hiányosságait az őt nagyra becsülve kommentáló Sweezy sem helyesbíti. Tulajdonképpen három tendencia áll közvetítés nélkül egymással szemben: a nem defetisizált érték mint gazdasági alapeszme, az értékkategória mint a társadalmi munka elosztásának egy sajátos módja[4] s végül az értékforma átcsúsztatása az anyagi tartalomba. „. . . az 'érték' semmi más, mint a használati érték gazdasági modifikációja. Egyedül termelésünk jelenlegi anarchikus módja, amelynek következtében bizonyos feltételek (árubőség) mellett a használati érték nem-használati értékké, következésképpen értéktelenné válik, az, ami ennek az önmagától evidens igazságnak a felismerését figyelemreméltó fontosságú ténnyé teszi." (Id. mű, 127. o.) Csakhogy: magában a használati értékben, mint meghatározott társadalmi-természeti tulajdonságokkal bíró termékben, mint a „szükséglet szubsztanciájában", nincs semmi, ami őt gazdaságilag mint értéket határozná meg, azaz a tárgyiasult, megalvadt összmunka egy meghatározott mennyiségévé tenné. Csak azok a bizonyos termelési viszonyok, amelyek közepette a magántermelők a cserére termelnek, teszik a terméket mélyen ellentmondásos kettős szubsztanciájúvá, teszik egyben egy utólagos redukció révén érvényesülő megalvadt munkamennyiség megtestesítőjévé. Hilferding tehát az anyagi tartalomból vezeti le a gazdasági formát, s ezzel meg is szünteti. A munka társadalmi jellegét és ennek sajátos érvényesülési módját nem lehet – bárha közvetve is, mint rejtélyes, megmagyarázatlan modifikációját – azonosítani a társadalmi-természetivel, hiszen ez fetisizmus: az érték ily módon a termékek dologi attribútuma, amely őket dologilag illeti meg. A dolgok használati értéke ugyan nem független dologi tulajdonságaiktól – mondhatnánk Marxot parafrazálva –, „értékük ellenben mint dolgokat illeti meg őket". A túltelítettség elleplezi azt az önmagában evidens igazságot, hogy az érték csak modifikációja a használati értéknek – idéztük Hilferdinget –, túltelítettség azonban azért van és lehet, mert a legelemibb áruforma is belső ellentmondások egysége és ezt a külsővé váló ellentmondást éppen a válság hozza egy sajátos típusú egységbe. Éppen az anarchikus termelés összfolyamatának egy specifikus, válság-periódusában, ebben az erőszakosan helyreálló egységben manifesztálódik az áruban foglalt eredendő ellentmondás a szükséglet szubsztanciájaként létező termék, illetve az érték szubsztanciájaként létező megalvadt munkamennyiség közt.

Ha továbbá Hilferding álláspontjához tartanánk magunkat, akkor ennek az volna az elméleti következménye, hogy az értékkategória megszűnésével a hasznos termékvilágnak nem lenne „gazdasági modifikációja", azaz megszűnnének az összmunka elosztásában realizálódó stb. gazdasági viszonyok, amelyek egyben a termékvilág stb. gazdasági formáját is meghatározzák. Ez – más oldalról, az értékkategória fetisizálódásából levezetve – ugyanaz a koncepció, amely a materialista történelemfelfogást a gazdasági értékkategória fennállásából eredezteti és így érvényét a társadalmilag természetadta korszakra korlátozza.

Számunkra itt azonban az a legfontosabb összefüggés adódik, hogy míg Hilferding az egyik oldalon a naturálisból bontakoztatja ki a formát, s így fetisizálja, a másik oldalon visszavezeti a naturálisba, s így általános emberivé szelidíti. Sweezy helyeslően idézi a hilferdingi tételt, miszerint a munka azért az érték elve és az értéktörvény azért bír realitással, „mert a munka az atomizált társadalmat egyesítő kötelék és nem azért, mert a munka a technikailag leginkább releváns mozzanat". (I. m. XX. o.)

Csakhogy: a munka a maga nem-technikai alakjában a munka polgári formája, amely csak a magáncsere aktusainak révén hozza összefüggésbe a magántermelőket s csak azzal a feltétellel, ha az árunak ama másik oldala önállósulva mint pénz funkcionál. A nem-technikai jellegű munka csak akkor egyesítheti a társadalmat, ha az többé már nem atomizált. Nem lehet az atomi alapzatot az elméletben leválasztani az ettől a társadalmi jellegű munkától, amely annak *in actu* létmódja, s mint általános egyesítő köteléket ábrázolni. Amikor a társadalmi jellegű munka már valóban a társadalmat – ám ez esetben már egy más típusú társadalmat – egyesítő kötelék lesz, akkor a munka már elveszíti magánjellegét s vele megszűnik a magánmunka a maga modifikációival, mint az érték szubsztanciája. S hogy itt mennyire nem egyfajta archívumba való problémáról van szó, mutatja, hogy még napjainkba is a hilferdingi pozícióból bírálják Rosa Luxemburgot, aki például *a* munkát nem tartotta a társadalmat egyesítő köteléknek.

Mindeddig még nem esett szó az ifjú Marx értelmezőiről, pusztán arra akartunk utalni, hogy a marxi mű rekonstrukciója és védelme kezdettől nélkülözte a kategoriális szintű tisztázást az olyannyira centrumban álló kérdésben is, mint amilyen az érték problematikája. Logikai kezdetként a cserélők viszonyait s velük az egyenlő emberi átlagmunkát ábrázolták, s ebből a logikából természetszerűen következett a marxi mű megszakítottságot kizáró összekapcsolása akár Arisztotelésszel, akár Ricardóval.

Még Rosa Luxemburg is úgy fogta fel a marxi politikai gazdaságtant, mint ami csak végső következtetéseiben helyezkedik élesen szembe a polgári közgazdaságtan kiindulópontjaival. „A kapitalista anarchiának és jövendő bukásának marxi törvényei természetesen csak folytatását jelentik a polgári tudósok által megteremtett közgazdaságtannak, de olyan folytatás ez, amely végső következtetéseiben élesen szembehelyezkedik a polgári közgazdaságtan kiindulópontjával. A marxi tanítás a polgári közgazdaságtan gyermeke, de e gyermek megszületése az anya életébe került." (Rosa Luxemburg: *Válogatott írások és beszédek,* I. Kossuth, 1958, 272. o.) Ugyanakkor, e tételével feloldhatatlan ellentétben Luxemburg másutt így foglal állást: „Már a közgazdasági megismerés küszöbének átlépésekor, már annál az első alapkérdésnél, hogy tulajdonképpen mi is a közgazdaságtan és mi az alapproblémája, szétválik a polgári és a proletár megismerés útja. Ezzel az első kérdéssel– bármennyire elvontnak és a jelenlegi társadalmi harcok szempontjából közömbösnek tűnik is első pillantásra – már sajátos kötelék fűződik a közgazdaságtan mint tudomány és a modern proletariátus mint forradalmi osztály között." (Uo. 261. o.) Vajon az ellentét a végső következtetés vagy az első alapkérdés fázisában áll fent? – Luxemburgnál még világosan kirajzolódik, hogy a marxi gazdaságelmélet rekonstrukciója „az ellentmondások trágyáját" hozta a felszínre nála is, aki egyszerre volt „sas" és egyszerre volt képtelen a Hilferdingek hatásának leküzdésére (Lenin). Nincs itt terünk végigkövetni Luxemburg éppen önellentmondásaiban gondolatébresztő tételeit és ellentéteit: hiszen pl. a polgári közgazdaságtan az ő értelmezésében „az uralkodó kizsákmányolási forma szellemi testőrsége" (uo. 284. o.), csak Marx volt képes a közgazdaságtan általános

problémájának második részét megoldani, a burzsoázia elméleti uralmi eszközét a forradalmi osztályharc fegyverévé változtatni. (268. o.) A tudományos kommunista pozíció egyfajta második fejezetté változtatása az előképe azoknak a későbbi koncepcióknak, amelyek a kezdettől ható kommunista álláspontot nem ismerik fel a marxi műben, ám amelyek – Luxemburggal szemben – immár azt sem tárják fel a klasszikus politikai gazdaságtanról szólva, hogy ez egyben a polgári forma „szellemi testőrsége" is. A kezdettől ható kommunista pozíció fel nem ismerésének megfelelője az a körülmény, hogy Luxemburg Marx és Engels munkásságában a polgáritól eltérő gazdasági formák feltárását és ezeknek heurisztikai jelentőségét külső forrásból eredezteti, külső hatásnak tartja: az ősközösség, mint hiányzó láncszem még a *Kommunista Kiáltvány*-ban is jellemző volt Marx pozíciójára – hangsúlyozza Luxemburg. Így Marx és Engels – *nolens-volens* – mégiscsak egy nevezőre kerül a radikálisan másfajta gazdasági formák iránt közömbös, sőt azokat egyenesen kizáró klasszikus közgazdászokkal. Luxemburg lebecsüli, nem ismeri fel azokat a forrásokat, amelyek kizárják Marx egyenesági leszármazását Ricardóéktól: az utópikus kommunizmust és szocializmust, a korabeli forradalmi gyakorlati osztályharcokkal való azonosulást és éppígy azt a filozófiai tradíciót, amelyek egy sajátos szintézisbe foglalva, messze-messze túlemelték Marxot és Engelst a különös polgári formát megörökítő klasszikus polgári közgazdaságtanon. Hogy itt csak az utópikus kommunista vonulatot érintsük: Babeuf, akiről Luxemburg mégoly együttérző szavakkal mondja ki az elméleti halálos ítéletet, Buonarroti közvetítésével földalatti szellemi vakondokként a forradalmi gyakorlat és elmélet egyik nagy ihletője volt és maradt, egyike azoknak, akiknek munkásságát az ifjú Marx és Engels önállóan is fel akarták dolgozni. Bár Luxemburg összehasonlíthatatlanul kritikusabb a tőkés árutermelési viszonyok kategóriáival szemben, mint sok utódja – ez is egyik mozzanata annak a koncepciójának, amelynek értelmében Marx lényegi kívülállását a politikai gazdaságtanon mint e diszciplína eljövendő szükségszerű megszűnését mondja ki – mégiscsak közgazdászként értelmezi ezt a diszciplínát, etnológusként az ősközösséget, mint egy radikálisan más gazdasági formát s így eleve nem foghatja fel a politikai gazdaságtan marxi kritikáját mint egyben a társadalmi-gazdasági forma elméletének kibontakoztatását, a politikai gazdaságtanon belül és rajta túl, a materialista társadalomfelfogás centrális jelentőségű megalapozásaként. Nem érti meg, hogy az első, döntő jelentőségű hiányzó láncszem nem az őskommunizmus volt, hanem az anyagi termelés változó, de mindig fennálló gazdasági formája, ami megkövetelte a politikai gazdaságtani kategóriák kommunista-kritikai „talpraállítását", és nem függött az ősközösségi forma ismeretétől. Korántsem véletlen, hogy Luxemburg gazdaságtörténetként fogta fel a materialista történelemfelfogást: a politikai gazdaságtan megszűnik, ám a gazdaságtörténet nem. Ez a körülmény toronymagasan azok fölé emeli, akik „a politikai gazdaságtan végéből" a „materialista történelemfelfogás végére" következtettek, vagy a gazdaság nélküli emberi történelemre, ahol is a gazdaság az értékkategóriával együtt szűnik meg – a Hilferdingek és mégoly késői utódaik fölé, mint pl. az olyannyira ellentétes pozíciót képviselő Kuczynski (vö. a többi közt: Jürgen Kuczynski: *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte.* Dietz Verlag, 1949, 19. o.) vagy Habermas; valamint azok fölé, akik eleve általános interszubjektív célkitűző emberi viszonyokká szelídítették s így megszüntették a tulajdonviszonyokat – Marx Adlerről és társairól van szó – s egyértelművé teszi, hogy Luxemburgnál nem ment veszendőbe a materialista tartalom. Ám éppoly igaz az is, hogy a materialista filozófiai tartalom latens maradt, s ennyiben,

elméletének szerkezetét s vele a kibontatlanul hagyott materialista tartalmat tekintve, ő is felelős azért, hogy a marxi történelemfelfogást a politikai gazdaságtan marxi bírálatától, szélesebb értelemben Marx gazdaságelméletétől függetlenül kísérelték meg rekonstruálni. Az egyedüli létezőként felfogott anyagi tartalmakra redukált „marxizmus", ha szemben is áll Luxemburg elméletének implicit ontológiájával, nem áll szemben az explicittel.

S ha meggondoljuk, hogy Luxemburgnál is hiányzik a klasszikus politikai gazdaságtan kategóriái visszájárafordultságának következetes érvényesítése – hiszen ezt a polgári politikai gazdaságtan és Marx közti egyeneságinak feltételezett viszony természetszerűen kizárja –, akkor érthetővé válik, hogy Marx nyomán „csak" a pénzfétis genezisét ábrázolta, leleplezve ily módon a „marhaformában gondolkodó" civilizáció egészét, de nem jutott el – mint meglátjuk – az értékkategória következetes defetisizálásához, és az ebből eredő konzekvenciák levonásához. Ebben a lényeges vonatkozásban – bár Luxemburg itt is mélyebb, mint sok utódja – e kritika nem indíthat a luxemburgi hagyományból sem. Még kevésbé kapcsolódhat azonban azokhoz, akik a többek közt Luxemburg által is képviselt hagyományt úgy ábrázolják, mint a szocializmus politikai gazdaságtana előtt álló legerősebb módszertani korlátot, mint „kimondhatatlanul ostoba módszertani vakságot". (Valojov–Lapsina: *Szocializmus és áruviszonyok,* Kossuth, Bp. 1974, 361. o.-tól.) E felfogás jegyében az egész luxemburgi hagyomány (noha itt kifejezetten nem is esik szó róla) értékes-értékesítendő elemei háttérbeszorulnak az egyedülvalóvá tett kérdés mögött: lehet-e a szocializmusnak politikai gazdaságtana vagy pedig ez a diszciplína megszűnik a tőkés árutermeléssel? Luxemburg hagyománya ebben a kérdésben is differenciált elemzésre szorult volna, hiszen az ő felfogása értelmében a politikai gazdaságtan a tervszerű világgazdaság megvalósulásával veszti el érvényét. (Id. mű, 272. o.)

Luxemburg a világforradalom perspektívájában gondolkodott, nála a marxi elmélet átcsapása a gyakorlatba egyszerre jelentette az elmélet továbbfejlesztését és egy olyan világgazdaság létrehozását, amelyben érvényét vesztik – az ifjú Marxszal szólva – „a magántulajdon összes alakulatai". Luxemburg elvont elméleti igazán mit sem változtat az a körülmény, hogy a történelem menete nem úgy alakult, ahogyan ő azt anticipálta, hiszen ez az igaz elem: a kommunizmusban megszűnik a politikai gazdaságtan, pontosabban, megszűnik az ezzel az elmélettel általánosítható gazdaság. S ha az azóta eltelt félévszázad során számtalanszor megfogalmazzák az ilyen és hasonló érveket: Luxemburg tévedett, hiszen létezik a szocializmus és az imperializmus politikai gazdaságtana, akkor itt egy alapvető „másról beszélésről" van szó, mint a Luxemburg elméletében meglevő racionális mag kibontásáról. Mi több: arról is hallunk, hogy a kommunizmusban is lesz politikai gazdaságtan s ez a tétel – elleplezve a minőségi ugrást a közvetett, illetve a közvetlen társadalmi munka rendszere közt – valóban egyik legerősebb módszertani gátjává vált annak, hogy kategoriális fokon megkülönböztessék azokat az „egyszerű, átlátszó viszonyokat", a saját alapján kifejlődött kommunizmus termelési viszonyait az árutermelőiektől. Ennek a minőségi ugrásnak ellepleződése az elmélet szintjén tagadhatatlanul egyik oka volt annak, hogy nem hatoltak be azoknak a kategóriáknak elemzésébe, amelyeknek megszűnését Luxemburg Marx alapján jelezte. Maga az ugrás pedig azért lepleződhetett le, mert nem rekonstruálták azt az elméleti keretet, amely az árutermelői viszonyokat visszájárafordultként ábrázolhatta volna s így a talpraállítás elméleti és gyakorlati követelménye veszendőbe ment. A kategóriák egymáshoz való viszonyát az elméleti ábrázolásban nem a genetikus kifejtés, a visszájárafordulás elemzéséből kinövő

színére fordítás jellemezte, hanem egyfajta a belső összefüggések rekonstruálása iránti közönyös, additív leírás. Így pl. ha a közvetlen munkaidőgazdálkodásról mint olyanról esik szó, amely majd a közvetett helyébe lép, ez még távolról sem jelenti azt, hogy az idővel való közvetett gazdálkodást a maga valóságos visszájárafordult alakjában ábrázolják. Ennek olyan messzemenő jelentősége van, amelynek itt csak jelzésére szorítkozhatunk: az ifjú Marx a „társadalmi állatvilág" megfejtésének kulcsát a közösségi gazdálkodásban mutatta fel, ám ez a gazdálkodás a maga legelvontabb körvonalaiban sem rekonstruálható mindaddig – amint ezt később kifejtjük –, amíg napjaink viszonyai vetülnek a távoli jövőre, amíg pl. a kommunizmus felső szakaszát oly módon ábrázolják, hogy ott majd a térítés nélküli csere valósul meg, szemben az árutermelési viszonyok térítéses cseréjével.

Így Marxnak a klasszikus politikai gazdaságtanhoz való viszonya korántsem olyan elvont történeti kérdés, mint ez első látszatra tűnhet: az az elméleti cezúra, amit a közgazdász-értelmezők az ifjú és az érett Marx között vontak, a gazdasági kategóriarendszer egésze felfogásának függvénye. Azt a tényt, hogy mindmáig megoldatlan az ifjú és az érett Marxnak a politikai gazdaságtan klasszikusaihoz való viszonya, mutatja a többi közt az, hogy pl. a korántsem korlátolt szaktudóst, hanem a filozófiailag is meglehetősen tájékozott Paul Sweezyt évtizedek óta foglalkoztatja a kérdés: „Hogyan értelmezzük azt a tényt, hogy Marx olyan konceptuális apparátust használt, amely a klasszikusoktól származik és hasonló azokéhoz s mégis annyira radikálisan különböző konklúziókhoz jutott? " Majd másutt ismét: „Régóta nagy benyomást tett rám az a tény, hogy Marx Károly, bár a klasszikus gazdasági elméletből származó és több vonatkozásban nagyon hasonló konceptuális keretet használt, mégis a klasszikus közgazdászokétól radikálisan különböző konklúzióhoz jutott." (Paul M. Sweezy: *Modern Capitalism and other Essays,* New York – London 1972, 168–169. és 127. o.)

Látható, hogy ma is mennyire eleven még a Luxemburg által is megoldatlanul hagyott probléma. Ennek oka szerintünk (természetesen ez még bizonyításra szorul) az, hogy a radikálisan különböző konklúziók premisszáit nem ismerik fel magában a marxi gazdaságelméletben kezdettől fogva bennerejlőként. Az a koncepció, amely az ifjú Marx megítélésének mértékéül Ricardót teszi meg, csak következetes önmagához, amikor szakadást, cezúrát tételez a marxi életművön belül. Ezért képtelen választ adni – véleményünk szerint – a „radikálisan különböző konklúziók" forrására.

A valóságban a ricardoi gazdaságtantól radikálisan különböző marxi premisszák elméleti megszüntetésével kezdik az ifjú Marx értelmezői a cezúra körvonalazását. A perdöntő kérdés, hogy ti. a termelési költségek egyetlen alakja-e, hogy értékmeghatározókként érvényesülnek, fel sem merül. Mandel és Tuchscheerer csak azt hangsúlyozzák, hogy a termelési költségek a termék előállításához szükséges munkaidőre oldódnak fel. Úgy tűnik tehát, mintha Marx és Engels – szemben a klasszikus politikai gazdaságtan képviselőivel – nem volnának tisztában a munkaidő szerepével, hiszen – úgymond – csak „A német ideológiá"-ban fogadják el a termelési költségek értékmeghatározó szerepének elvét.

Azt hisszük: maga a kérdésfeltevés hibás. Marx és Engels szemében ugyanis a termékre fordított munka értékkifejezése a társadalmi munkaidő elidegenült létmódja. A munkának nem természetadta tulajdonsága, hogy dologi módon a termékek értékeként jelenjen meg, ahogyan a terméknek sem egyfajta társadalmilag természetadta tulajdonsága, hogy

„az előállításához szükséges munka viszonylagos mennyiségét" hordozza, ahogyan ezt Ricardo művének első szakaszában megállapítja.[5]

Miért nem így kezdik elemezni a közgazdászok ezt a kérdést?

A közgazdasági értelmezésnek az alapproblémákat illető öntudatlanságára ott derül fény, ahol Tuchscheerer kimondja: az ifjú Marxnak a klasszikus polgári munkaérték-elmélethez való viszonya valami más, mint a munka elidegenedésének általa körvonalazott elmélete. (Id. mű, 115. o.) Ez azonban nem gátolja meg Tuchscheerert abban, hogy másutt, a munka elidegenedésének elméletéről szólva ezt úgy is értelmezze, mint a munkaérték-elmélet minőségi oldalának első felvázolását, mint az áru, tőkés árutermelői munka, bérmunka meghatározását, mint a természetadta társadalmiság körvonalazását. Saját pozíciójának ezzel az öntudatlan visszavonásával csak elmélyíti az elméleti alapok meghasonlottságát.

A kettészakítás mélyebb oka abban rejlik, hogy Tuchscheerer negatíve ítéli meg annak az „elméleti formának" a meghaladását, amelyet az előző közgazdaságtudomány már kialakított. „Annak az oka, hogy Marx a társadalom közgazdasági struktúráját előbb az elidegenedés aspektusából vizsgálja és a politikai gazdaságtani problematikát nem a tartalmának megfelelő, az előző közgazdaságtudomány által már kialakított elméleti formában ragadja meg, Marx filozófiai, világnézeti fejlődésének addig elért fokában keresendő. Marx ugyanis közgazdasági tanulmányainak megkezdésekor, hacsak átmenetileg és semmiképpen sem abszolúte, erősen a feuerbachi felfogás befolyása alatt állt, ami a hegelianizmus bírálatában, majd végleges leküzdésében is jelentősen hatott rá. Márpedig Feuerbachnál az elidegenedés fogalma központi szerepet játszott." (Tuchscheerer, id. mű, 116. o.) Tuchscheerer elemzésének fő vonalát állandóan keresztezi, hogy az az elméleti tér, amelybe, mint egyfajta Prokrusztész-ágyba, az ifjú Marxot bele akarja gyömöszölni, mégiscsak szűknek bizonyul. Ahelyett azonban, hogy e felismerések hatására egész felfogását korrigálná, megmarad azon az elméleti téren belül, amelynek lényeges kérdésekben való jogosultságát ő maga vonja – mintegy mellékesen – kétségbe. Mindenekelőtt: az elidegenedés-koncepcióban hol Marx fölénye, hol pedig elmaradása jelenik meg a klaszszikus politikai gazdaságtanhoz viszonyítva (I. mű. 116., 183. o.) Marx Tuchscheerer ábrázolásában teljesen elejti az elidegenedés kategóriáját, mint az új tartalomnak nem megfelelő formát. A *Grundrissé*-t tárgyalva azonban Tuchscheerer szembekerül az állítólag már megszűnt, de eszerint mégiscsak fennmaradt elidegenedés kategóriával. (189–191. o.) Vajon e kategória fennmaradása nem tanúskodik-e a régi elméleti tér meghaladásának szükségszerűségéről? Tuchscheerer nem gondolja, nem is gondolhatja végig az alapkérdések összefüggését; elméleti közege a szétesettség. Így azonban felbomlik, ill. nem rekonstruálódik az az átfogó egység, amelyen belül lehet csak értelme minden politikai gazdaságtani kategória lényegi-közös meghatározottságai feltárásának; az egyes kategóriák meghatározott jellegüktől felszabadulva, szétesnek s ebben a scientikus alakjukban értelmezhetetlenné válnak. Ennek az egységnek hiányában látja és mégsem látja a szerző Smith és Ricardo korlátját: „Korlátoltságuk, amely egyben tudományos érdemüket is csökkenti, abban nyilvánult meg, hogy nem vizsgálták a munka specifikus társadalmi formáját, amely az értéket és ezáltal a tőkés társadalom gazdaságát képezi, hanem a munkát általában – társadalmi formájától függetlenül – érték- és gazdaságképzőnek tekintették." (Id. mű, 184. o.) Ez az egy megállapítás is – annyi más mellett – elégséges volna az adott elméleti tér ki nem elégítő voltának felismeréséhez. Mert hiszen a formától függetlenül vett

munka, vagy ami ugyanaz: az adott anyagi tartalomban (nem megszüntetve) megőrzött, felvett társadalmi forma az abszolútnak hitt polgári gazdasági forma elméleti kifejezése. A munka elidegenült formájának marxi kategóriája így, már ezzel az egyetlen aktussal, még minden beható kategóriaelemzés előtt – ez nem is lehet a kezdetek feladata – már különössé degradálja a klasszikus polgári teoretikusok által kifejezett és általánosnak vélt formát. Aki pedig a munkát e különös alakjában elidegenültnek tartja, az nem tekintheti örökkévalónak azt a gazdaságot, amelynek a magántulajdon, az elkülönült tulajdon és munka rendszere, s vele a csere, az érték s az érték önállósult formái, mint a pénz és a tőke megbonthatatlan mozzanatai. Ezt a körülményt, így kifejezve, nyilván egyetlen közgazdász sem vonja kétségbe. A konfrontációt azonban az a gondolattalanság nehezíti meg, amelyre már Marx is utalt, hogy ti. a közgazdászok állandóan elfelejtik saját döntő meghatározásaikat s az ezzel a „feledékenységgel" együttjár az átcsúszás a verbalizmusba, az elméletegész rekonstruálására való képtelenség, az elveszés a szavakká degradálódott fogalmak zűrzavarában. Mert ha azt mondjuk, hogy az ifjú Marx új elméletet vázolt fel az elidegenült forma, az elidegenült munka (és minden anyagi tartalom formameghatározottságának) felismerésével s így számára a klasszikus politikai gazdaságtan az elidegenült forma törvényeit rendszerezte a maga módján, legyen szó akár a munkaérték-, akár az értéktöbblet-elméletről, akkor, bár ugyanazt mondjuk, de más terminológiában, az elméleti ellentét már készen áll. De milyen alapon kerül itt szembe velünk a közgazdász? Azon az alapon, hogy elfeledte azt a saját meghatározását, hogy ti. nincs munka gazdasági forma nélkül. Tuchscheerer ugyanis „irritáló terminológiai kétértelműségnek" tartja, hogy az ifjú Marx két értelemben használta a munka fogalmát, szemben az érett Marxszal, aki e fogalmon csak az ember produktív tevékenységét általában értette.[6] Így azonban a munkába mint az ember és a természet anyagcseréjét kifejező fogalomba visszavette, megszüntette a gazdasági forma fogalmát; a munka így éppoly egyoldalú, pozitív alakjában tetszeleg mint Hegelnél, az elidegenült munka általában vett munkává szelídül. Így hát a közgazdász tételei: 1. a munkát nem lehet gazdasági formája nélkül ábrázolni, 2. a munkának csak egyetlen anyagi-naturális alakja van, azaz a munkát nem lehet gazdasági formájában ábrázolni. A király meghalt, éljen a király! . . . Csakhogy egy és ugyanaz a király.

Általában jellemző – s erről még sokszor lesz szó – nemcsak a munka, hanem az általában vett anyagi tartalom és gazdasági forma viszonyának tisztázatlansága. Ez a többi közt kiderül Tuchscheerer következő álláspontjából. „A munka éppen ezért nem (a magyar fordításból hiányzik a „nem" szócska) csupán az ember tevékeny viszonya a külső természethez vagy a tárgyi világhoz, s terméke nemcsak bizonyos természetes vonatkozás az ember szükségleteire, hanem egyben társadalmi vonatkozás is. Ez a jelentős felismerés, amelyre Marx közgazdasági tanulmányai során jutott el, s amelyet ezekben a kéziratokban tovább szilárdított, Marx közgazdasági tanításának kidolgozása és megalapozása szempontjából rendkívül nagy jelentőségű, hiszen ez teszi lehetővé számára, hogy az embertől látszólag függetlenül meglevő anyagi gazdagságot és ennek mozgását feloldja az emberek között anyagi életük termelése során kialakuló viszonnyá és a társadalmi termelési vonatkozások fejlődésévé." (Id. mű, 178–179. o.) Talán felesleges is megjegyezni: Marx sohasem oldotta fel a gazdagságot viszonnyá, a gazdagság csak a formáját tekintve viszonyhordozó, de maga pl. a vászon korántsem termelési viszony. S éppígy a homályos „mozgás" sem fejlesztheti ki a viszonyokat magából a gazdagságból. Látható: a szerző éppúgy egybemossa a munka és a termék társadalmi formáját magával az anyagi gazdag-

sággal, mint azt a polgári klasszikusok tették. Ilyen tisztázatlan elméleti alapvetés mellett az egyetlen biztos és „gondolkodásökonomikus" eljárás a klasszikus polgári gazdaságtan készenkapott elméleti formájához való ragaszkodás, amelyen időnként áttör e forma elégtelenségének – elméletileg öntudatlan – jelzése. Miután ugyanis kifejti, hogy Marx az elidegenedés kategóriájával a természetadta társadalmiságot jellemzi (186. o.), s hogy éppen ebben rejlik a marxi elemzés fölénye a polgári közgazdászokéval szemben (186., 183. o.), mégiscsak deklarálja: az elidegenedés fogalma szükségtelenné vált, mert ez „... túlságosan általános ahhoz, hogy segítségével részletesen meg lehessen vizsgálni a társadalom gazdasági struktúráját, s főleg ahhoz, hogy meg lehessen ragadni a sokrétű mennyiségi vonatkozásokat". (190. o.) Az az érv, hogy ezzel a kategóriával nem vizsgálhatjuk a mennyiségi vonatkozásokat, mindössze azt konstatálja, hogy a minőség kategóriájával nem lehet specifikálni a mennyiséget. Ezt azonban senki sem kísérelte meg, a legkevésbé pedig Marx. Talán fordítva: a későbbiekben sok szó lesz arról, hogy a közgazdászok a mennyiségi oldalt elszakítják a minőségitől, többé vagy kevésbé konzekvensen a társadalmilag szükséges munka megítélésének kérdésében, s itt ez csíraformában, s eléggé abszurd módon jelenik meg. Tuchscheerer – s erre csak utalunk – még szigorúan szaktudományos vonatkozásban is helytelenül ítéli meg az elidegenedést, és még akkor is, amikor ezt a kategóriát igenli. Szerinte ugyanis Marx kiindulópontul választotta „... a munka elidegenedését az anyagi javak termelésén belül és a munkabérnek ezen alapuló elidegenedését..." (183. o.) Marx felfogásában azonban nyoma sincs a munkabér elidegenedettségének, sőt, „a tőkés termelési forma marxi elemzésének fölénye" – hiszen erről van szó, s nemcsak a polgári, hanem a kispolgári felfogásokkal szemben is – e ponton abban rejlett, hogy szerinte a munkabér nem szorul külön elidegenedésre: magántulajdon és a munkabér azonosak, a munkás a bér rabszolgája, mondja az ifjú Marx, a „Bérmunka és tőké"-ben pedig a munkabért egy olyan sajátos áru áraként jellemzi, melynek tartálya nem más, mint emberi hús és vér. (MEM 6, 388. o.) Mindez csak példa, de igen jellemző példa a gazdasági kategóriák olyannyira tisztázatlan értelmezésére, amely lehetőséget nyújt a tételek és ellentételek tételezésére és visszavételére, s amelynek centrumában az új elméleti tér szükségtelensége s vele a társadalmi-gazdasági forma elméleti megszüntetése áll. Ilyen alapokon állva engedi a szerző széjjelesni a bensőleg összetartozót: az ifjú Marxnak a klasszikus polgári munkaérték-elmélethez való viszonyát, illetve az elidegenült munka első vázlatát.

Még ott is, ahol felismerik, így Ernest Mandel esetében, hogy az elidegenült munka a társadalom sajátos formájának terméke (id. mű, 159. o.) és ennek alapján hamisnak ítélnek minden, az elidegenült munka kategóriáját visszautasító (ill. azt csak az árufetisizmusra korlátozó) elméletet, megszilárdul a dogma: Marxot és Engelst tanulmányaik a munkaérték-elmélet kezdeti elutasításától ennek az elméletnek a kiindulópontjához juttatják el. Ezt persze Marx átfogalmazza – mondja Mandel –, de itt is a kapcsolódást Ricardo ama természetes ár kategóriája közvetíti, amelyet a szerző azonosít a termelési költségek kategóriájával. Mindez azonban azt jelenti, hogy a munkaérték-elmélet a maga adott, mennyiségi aspektusban kiépített alakjával marad nála is az elsajátítandó anyag tengelye, s hogy a munka társadalmi formája teljesen formális kategóriává degradálódik Mandelnél is, s így méltó az elenyészésre. Mandel tulajdonképpen csak az „ortodoxokkal" való szembenállását fejezi ki az elidegenült munka kategóriájának igenlésével, ám nem tud vele mit kezdeni. Hiszen ha e kategória nem maradna formális, feloldhatatlan ellentétbe

hozná a saját, azaz a készenkapott premisszával: a természetes ár kategóriájának elsődlegességével. Összemérhetetlen ugyanis az általánossági foknak az a különbözősége, ami a forma, ill. a természetes ár kategóriája közt feszül. Ez utóbbi az ifjú Marx szemében már mint a forma egy különös alakzatával, az elidegenült formával összenőtt anyagi tartalom jelenik meg, amit a polgári politikai gazdaságtan mint az általában vett emberi termelés kategóriáját általánosít. A közgazdászban fel sem ötlik, hogy Marx számára már ezen a fokon is úgy vetődött fel a kérdés, hogy a „nem-emberi, nem-társadalmi termelés" (Gfk. 145. o.) törvényeként kell majd prezentálni a természetes ár kategóriáját, – méghozzá a legelemibb, a polgári elméleti tudat által elfojtott ellentmondásától kezdve a legkifejlettebbekig, amelyek azután felbomlása-felbomlasztása felé hajtják az egész rendszert.

Hasonló kép alakul ki Rozenbergnél. Miután megállapítja, hogy az elidegenült munka kategóriájával egészen új elvek törnek maguknak utat, e tételét – mint annyian mások – menetközben visszavonja: az elidegenült munka, akárcsak az emberi lényeg kategóriája egyszerű feuerbachi hatások kifejezője (D. I. Rozenberg: *Die Entwicklung der ökonomischen lehre von Marx und Engels*... Dietz Verlag, Berlin 1958, 153. o.)

Ez utóbbi tétel felülkerekedése szükségszerű, mert ez felel meg annak az átfogóbb koncepciónak, hogy Marx kezdetben elveti, majd a dialektikus materializmus kidolgozásával és a történelemre való alkalmazásával elfogadja a munkaérték-elméletet. Az elidegenült munka pozitív értelmezése tehát ellentétben áll a dogmával: az elmélet implicit és korántsem tudatosított logikája értelmében Marxnak azért kell prericardiánussá válnia, mert a közgazdász közömbös a gazdasági forma kategóriájával szemben. Rozenberg ugyan azt állítja, hogy Marx csak a magántulajdon mint alapzat körvonalazásával fogadhatta el a munkaérték-elméletet, mint ennek az alapnak megfelelőt; ám megválaszolatlan az a kérdés, hogy ezzel a bázissal milyen formai meghatározottságot nyer a munka. A gazdasági forma nyugvó alakzata tehát nem implikálja szükségszerűen a forma aktív létmódját. Hiszen ha implikálná, a munka mint elidegenült kerülne korrelációs viszonyba a magántulajdonosi alappal, s a kutatásnak annak feltárására kellene koncentrálnia, hogy milyen gazdasági meghatározottságok érvényesülnek a polgári formájú munkában mint az érték szubsztanciájában.

Ilyen, még csak jelzésszerűen körvonalazott elméleti előfeltevések mellett a közgazdászok az elidegenült munka negatív megítélésével tulajdonképpen implicite azt mondják ki, hogy az anyagi tartalom formái irrelevánsak. Ugyanezt deklarálják annak fenntartásával is, hogy a ricardoi elméleti kereten belül kell kezdeni a meglevő anyag kritikai elsajátítását. A tétel tehát, hogy a ricardoi forma elégséges, már eleve elmarasztaló ítéletet mond ki az ember és a természet anyagcseréjét – a nembeli munka szféráját – különös, elidegenült formában, sajátos társadalmi-gazdasági jelleggel ábrázoló s ilyenként „nememberi", „nem-társadalmi termelés"-ként meghatározó, egész ifjú marxi koncepció felett. A kérdés persze ennél bonyolultabb: mert ugyanakkor, amikor az egyik oldalon kiszorítják a gazdasági forma kategóriáját, közgazdászokként szükségszerűen elidegenült formaeffektusokat elemeznek – de ennek tudata nélkül. Ám nem szükségszerűen az a polgári politikai gazdaságtani koncepciók legelvontabb meghatározottsága, hogy a formailag nem specifikált s így „emberi termelést" közvetítés nélkül együtt vizsgálják azokkal a különös formaeffektusokkal, amelyeknek – ha nem is kielégítő – elemzésével e korlátoltság meghaladásához objektíve ők maguk is utat törtek. Csak akkor tűnhet a meghaladás regrediálásnak, ha minderről nem veszünk tudomást.

Különben azt az álláspontot, hogy az anyagi tartalom formái irrelevánsak – hogy tehát saját diszciplínájának specifikus tárgya irreleváns – kimondja a közgazdász nyíltabban is, mihelyt áttér az ún. dialektikus materialista történelemfelfogás alapkérdésére. S ezzel egyben azt is kifejezi, hogy ilyen elméleti előfeltételek mellett (s itt derül ki, hogy az alapokat illetően sokkal súlyosabb negatívumokról van szó, mint elégtelen kategóriaelemzésről, mint verbalizmusról) szükségképpen szét kell vetnie az ifjú Marx által hozott új szintézist: az anyagi és a formai történetileg változó egymásbanlétét.

Miután Tuchscheerer közli, hogy „... Marx felismerte, hogy a gazdaság a társadalom reális bázisa...", ugyanezt a bázist másutt az emberben, az anyagi alakjában vett termelésben jelöli meg „... az emberi történelemnek nincs más alapja, mint maga az ember". „Az embernek és az emberi termelőtevékenységnek mint a társadalmi élet alapjának, az ember és a természet összefüggésének, valamint az ember önlétrehozásának... materialista alapszemléletre épülő új felfogása alkotja a marxi elidegenedés koncepció alapját". (Id. mű. 127., 172., 180. o.) (Amennyiben pedig társadalmi viszonyról egyáltalán szó esik, ezt Tuchscheerer, mint korábban láttuk a gazdagságból és mozgása feloldásából eredezteti.)

Ez az a „dialektikus materialista történelemfelfogás", amely állítólag a prericardiánus tévelygő Marxot helyes politikai gazdaságtani kiindulóponthoz juttatja. A gazdaság kategóriájának feladása vezet tehát a gazdaság elméletének forradalmasításához, egy idealizált anyagi tartalomra való redukció nyújtja eszerint a marxista politikai gazdaságtan általános filozófiai alapvetését, és ezzel együtt magának a materialista történelemfelfogásnak az alapjait. A képlet valójában ennek éppen a fordítottja: az antropológiai történelem- és társadalomfelfogás meghaladásának egyik elengedhetetlen feltétele a politikai-gazdasági kategóriák kezdő kritikai elsajátítása volt, az ezekben a kategóriákban többé-kevésbé rejtett, felemásan kifejtett, vagy egyenesen elfojtott gazdasági-formai mozzanatok kezdődő kibontakoztatása, általánosítása. (Ezt az összefüggést – bár a saját kategóriaelemzéseivel ellentétben – R. Meek is felismerte.) Csak így kezdhette az ifjú Marx az embert, a termelőtevékenységet stb. már nem oly módon ábrázolni mint előtte – s utána annyian –, hanem különös gazdasági formájában.

A szétesettség, amely tehát tendenciáját tekintve egészen a gazdaság kategóriájának visszavételéig vezet, teljesen szem elől téveszti, hogy Marx már a restauráció-korabeli történészek eredményeinek elsajátítása után az osztályharcok gazdasági alapjának feltárására törekedhetett csak, hogy pl. Adam Smith után – aki a tőkét kormányzati hatalomként a munka felett általánosította – Marx zseniális dialektikusként nem mezteleníthette többé le a termelőtevékenység megvalósulási feltételeit a merőben anyagira, hogy Ricardo után már csak az elosztási viszonyok körül általa feltárt harcok forrásait kutathatta az eredeti elosztási viszonyok stb. fogalmi megragadását tűzve ki célul. Ám mindezek az óriási vívmányok s velük a kiteljesítés feladata a semmibe vész, ha az elmélet regrediál egy régen meghaladott antropológiai szintre, ha tehát az egyik oldalon kidobja a gazdasági formát, a másik oldalon pedig egy különös anyagi tartalmat, amelyet keresztül-kasul áthat a polgári forma, a politikai gazdaságtan alfája-omegájaként tár elénk.

Látható, hogy a közgazdász elméleti tere: társadalom-történelem, gazdaság nélkül, együtt az árutermelői gazdaságok elvont kategoriális kifejezésével, a túlnyomóan mennyiségi meghatározottságára leszűkült értékmeghatározás elvével.

Így természetes, hogy minél hiányosabb a kategóriaelemzés, minél inkább hat a dezintegráltság logikája, annál inkább elfogadásra méltóként prezentálja a közgazdász a készenkapottat.

Az ifjú Marx azonban nem fejezhette ki az általa felfedezett új, a technikaitól megkülönböztetett társadalmi-gazdasági dimenziót a régi elméleti térben; a polgári politikai gazdaságtan, még legfejlettebb, Ricardo által kidolgozott formájában is csak a (mégoly átfogó értelemben megragadott) elosztási viszonyokat határozta meg diszciplínája tárgyaként. A termelési viszonyok összessége, a gazdasági forma *terra incognita* volt a számára. A gazdasági forma kategóriájának fokozatos feltárása Marx számára korántsem volt csak elméleti feladat; hiszen a tudományos korlát megbonthatatlan egységet alkotott az abszolútként és megszépítve ábrázolt polgári formával. A polgári gazdaságtannak egyszerűen nem volt elméleti kerete a civilizáció átfogó kritikája, a termelőt uraló termék, az idegen tulajdon termelésére kényszerült munka világa és e világ forradalmi meghaladásával kibontakozó gazdaság elméleti kifejezésére, általánosítására. S ha a scientikus értelmezés, az általa negatíve megítélt filozófiai hatás egyszerű eredményének minősíti a polgári politikai gazdaságtani formát meghaladó újat (amelyet persze nem így értelmez), akkor egyszerre tesz tanúbizonyságot arról, hogy nincs tudomása a következőkről: a) az elidegenedés marxi felfogásával a formálódó tudományos kommunizmus is behatolt a politikai gazdaságtanba; b) a társadalmi dialektika (ezen belül ennek a sajátos, a polgári társadalomra jellemző antagonisztikus formája) csak azáltal vált fogalmilag megragadhatóvá, hogy az ifjú Marx elkezdte általánosítani a társadalmi forma (elidegenült és közösségi forma) átfogó szerepét a termelés anyagi elemeinek meghatározásában; c) a társadalom materialista felfogása egyszerűen nem létezik a termelési viszonyok ama relatíve nyugvó és aktív létmódjának általánosítása nélkül, amelyet Marx mint a magántulajdon mozgását, mint e tulajdon „elidegenült" termelését határozott meg. Végül, hogy kiindulópontunkhoz visszatérjünk, így elhomályosul az a messzemenő közvetítettség, hogy az ifjú Marx szemében csak az elidegenült tulajdonviszonyok, az elidegenült munka feltételezésével válhatnak a termelési költségek értékkonstituálóvá.

A közgazdász koncepciójának implicit tartalma értelmében arról van szó, hogy a termelő csak „kabátot" termeljen (s nem esik szó arról, hogyan oszlik el össztársadalmilag a munka, s kinek az irányítása mellett, kik és hogyan dolgoztatnak, dolgoznak, kinek az eszközével, anyagával, kié a termék, s hogyan termelődnek újjá a termelés szereplői a maguk társadalmi-gazdasági formájukban – hiszen mindezek a meghatározottságok az „irritáló terminológiai kétértelműségről" tanúskodó elidegenült munkáé, formáé), ám a termelési költségek mégis váljanak értékkonstituálókká. Ami az anyagi tartalmat illeti: e modell meghatározó jellegű alaptendenciáját Marx tárta fel, a többi közt Rossival polemizálva: „Hogy a *„csere formái"* Rossi szemében közömböseknek látszanak, ez éppen olyan, mint ha a fiziológus azt mondaná, hogy az élet meghatározott formái közömbösek, mind csak a szerves anyag formái. Éppen ezeken a formákon fordul meg kizárólag a dolog, amikor arról van szó, hogy felfogjuk egy társadalmi termelési mód sajátos jellegét. Kabát az kabát. De ha a 'csere' első formája szerint készíttetjük el, a tőkés termelés és a modern polgári társadalom áll előttünk; ha a második szerint, akkor a kézi munka egy formája áll előttünk, amely még ázsiai viszonyokkal is megfér, vagy középkoriakkal stb. S ezek a *formák* meghatározóak magát az anyagi gazdaságot illetően.

Kabát az kabát, ez Rossi bölcsessége. De az első esetben a szabómunkás nemcsak kabátot termel, hanem tőkét termel; tehát profitot is; termeli a munkáltatóját mint tőkést és önmagát mint bérmunkást." (Marx: Értéktöbblet-elméletek, I. 261. o.)

Mivel az új elmélet-egész nemhogy rekonstruálódna, hanem szétesik, a közgazdász nem értheti meg az új konceptualizáció szellemében fogant sajátosan közgazdasági résztételeket sem, s ez természetes: ha az egész szétesik, a csak az egész kontextusában értelmezhető részmozzanatok is értelmüket veszítik. Ha pl. az ifjú Marx és Engels az általuk feltárt új fogalmakat a klasszikus polgári gazdaságtan kategóriáiba foglalva fejezik ki – méghozzá paradox módon –, akkor a közgazdászok egységesen elítélik. Ez áll az általuk visszautasított tételre: a magántulajdontól eltekintve van értelme a tételnek: a természetes ár a termelési költségek. De hát tudnunk kell, hogy akkor is félreértik Marxot, amikor *A tőké*-ben a Robinzon modellt elemezve, Robinzonnak az általa megteremtett dolgokhoz való viszonyát így összegezi: „És mégis megvan bennük az *érték* valamennyi meghatározása." E tétel egyik közgazdasági értelmezése szerint az érték meghatározásainak fennmaradása azonos az értékmeghatározás fennmaradásával: érték eszerint mindig lesz.

Marxtól azonban kezdettől mindvégig nem volt idegen az a paradox kifejezésmód, amely formailag a visszájárafordultságon belül fordítja a színére a kategóriákat. Így jár el pl. akkor is, amikor a *Grundrissé*-ben arról szól, hogy a közösségiségben az egyes munkája majd közvetlenül általános pénz lesz. (MEM 46/I. 86. o.) Megjegyzendő, hogy itt egy másodfokú paradoxonról van szó, nem arról tehát, amely a tudományos igazságot jellemzi a köznapi tudat nézeteivel szemben". Ez a fajta paradoxon a közkeletű tudományos tudattal szembesül, arra vonatkozva paradox. Az az eljárás, amely a közkeletű tudományos kategóriákkal, az egyedülvalóvá felfújt tőkés árutermelői kategóriák közvetítésével hidaltatja át azt a szakadékot, amely az érték-pénzformát már meghaladott új forma és a régi forma közt áll fenn, mélyen ironikus: az abszolútnak hitt forma relativitását az abszolút forma prolongálása révén is ábrázolja. Ám az irónia csak mozzanatként jelenik meg, ha tudatosítjuk, hogy itt a fogalmi tartalmak olyan rétegezettségéről van szó, ahol a mélyebb réteg érvényre juttatja az itt rejlő objektív dialektikát: a közkeletű kategóriák által kifejezett múlékony formák maradandó tartalmai más formában bár, de fennmaradnak. Marx azért is beszél az érték- és pénzlélek nyelvén, hogy a pénzlelkűek is megérthessék, ily módon mintegy pallót helyez számukra az általa feltárt szakadék fölé, hogy áthidalhassák azt az ugrást, amely az előtörténetet a szabadság igazi birodalmának szükségszerű alapzatától elválasztja. A marxi mű elméleti rekonstrukciója során azonban a szakadék eltűnt a palló alól, az ugrás elhomályosult, s az értelmezők az általuk abszolutizált jelenlegi forma egyes elemeinek jövőbeli fennmaradásáról szóló nézeteket magának Marxnak tulajdonították. S így ismét nemcsak a külső forma kérdése a közgazdász értetlensége a marxi paradoxonjelleg, az irónia iránt, jóval inkább az objektív dialektikát sűrítő fogalmi rétegzettség, a gazdasági formának az egész anyagi tartalmat átformáló hatása iránti érzék hiányát fejezi ki.

A formálódó új elméleti egésszel szembeni elutasító magatartás, amely a verbalizmus fenomenalista erélyével különíti el azt, ami valójában szervesen egységes, az elidegenedés elméletével szemben a befejezett értékelméletet és annak minőségi oldalát tartja a marxi elmélet kulcsának. Az elidegenedés elméletével szemben foglal állást. Ez az elmélet valójában több és más is, mint a befejezett értékelmélet, hiszen szűken közgazdasági vonatkozásban is magát az egész tőkés és árutermelői gazdaságot átfogóan jellemzi

egészen odáig, hogy benne, általa a többi közt maguk az elosztási viszonyok is mint visszájukra fordult alakzatok nyernek ábrázolást, amelyek megszűnnek majd, ha az egyes munkája „közvetlenül általános pénz" lesz, azaz közvetlen részesedéssel jár majd együtt a közösségi termékvilágban.

Amikor tehát Fred Oelssner – Tuchscheerer könyvének kollektív vitáját összegezve – úgy foglal állást, hogy a szerző túlbecsüli az érték mennyiségi meghatározását a minőségivel szemben és egyben túlbecsüli az áru fétisjellegének elméletét, akkor nem tesz egyebet, minthogy a minőségi oldalt megtisztítja az elítélt elidegenedéstől és a fetisizmustól. Fred Oelssner minőségi oldalt akar – hiszen a mennyiségre való leszűkülés ismeretesen a polgári tudat sajátja –, de elidegenült és fetisisztikus jellege nélkül, mert ez valami filozófikus és ifjúmarxi és mint ilyen a marxológia által különösképpen kedvelt. S így az érték, mint a magánmunkáknak dologilag kifejezett viszonya az összmunkához, mint a munka társadalmi formájának fantasztikus dologi transzpozíciója a termék oldalán, megszűnik elidegenült, fetisisztikus formaként funkcionálni az elméletben. Ugyanakkor Oelssner másutt „dolgok viszonyának fantasztikus formáját öltő" árutermelői munkáról szól – mi más ez, mint a fővonalat illetően tiltakozás, a mellékvonalat tekintve pedig tiltakozó egyetértés, egyetértő-tiltakozás. Ám az elidegenedésnek végső fokon csak mint az áru fétisjellegének marad meg a jelentősége s ez hangsúlyozottan valami más lesz, mint a Marx által érett szakaszában állítólag már elejtett korai elidegenedés-koncepció.

Az alapkategóriák tisztázatlanságából is fakadó fogalomnélküli verbalizmus szétveti a marxi gazdaságelméletet. Ez a dezintegrálás szorosan összefügg az „antiortodox" pozícióknak való ernyedt-defenzív behódolással: ha nekik olyan fontos az elidegenedés, a fetisizmus elmélete, akkor ez rögtön gyanússá válik és így szól az „antiortodoxoknak" címzett hivatalos álláspont, egyfajta laicizált istentisztelet jegyében: „vegyétek és egyétek, ez még nem az ő (azaz Marx) teste". (Vö. Tuchscheerer, id. mű, Előszó, 8–12. o.)

Az a puszta körülmény azonban, hogy az ifjú Marx a társadalmi munka elidegenült létmódjaként fogta fel a termékre fordított munka értékkifejezését, már magában véve is egyértelműen azt igazolja, hogy az ifjú Engels és Marx sem közvetlenül magából Ricardóból, sem pedig általában a ricardoi elméleti térből indultak ki – ami ez utóbbit illeti – szemben mindazokkal a közgazdászokkal, akik a tőkés termelésnek mint abszolút formának ricardói koncepcióját a proletariátus álláspontjáról vonták kétségbe és cáfolták.[7]

S ha minden vonatkozásban azzal találkozunk, hogy a közgazdasági irodalom ebben a ricardói elméleti térben szünteti meg a marxi politikai gazdaságtan forradalmi kezdeteit, akkor ennek közvetlen elméleti oka abban rejlik, hogy nem tudatosítják a Kéziratok diszkontinuitív vonulatát, ennek előfeltevéseit és implikációit. A közgazdász nem tudatosítja, hogy mit jelent a klasszikus polgári gazdaságtan kategóriáinak talpraállítása és egyben e gazdaságtan specifikus marxi megalapozása: az elméleti általánosítás szintjén nem vetnek számot azzal, hogy a ricardói forma egy visszájárafordult világállapotot regisztrál. Akár a marxi politikai gazdaságtan kezdeteit értelmezik, akár pedig mindazt az újat, amit az érett Marx állítólag feltárt, a legátfogóbb jellegű új eredmény eszerint a konkrét és az absztrakt munka (a munka és a munkaerő, az állandó és a változó tőke stb.) megkülönböztetése. Így foglal állást az általánosan elfogadott álláspontal azonosulva Ronald Meek is. (Vö. *Economics and Ideology and other Essays,* Chapman and Hill Ltd., London, 1967, 98. o.) Miért jelent ez fogvamaradást a ricardoi formán belül, amikor Ricardo valóban csak egyszerű átlagmunkaként fogta fel azt a munkát, amit Marx egyben

mint elidegenítés révén általánosuló magánmunkát ragadott meg? Azért, mert e felfogás jegyében úgy tűnik – most kilépve Meek kategóriáiból – mintha Marx szellemében a munka csak egytípusú társadalmi viszonyok rendszeréből nyerne specifikus gazdasági meghatározottságát.

A munka mindig is létező társadalmi formameghatározottsága ennek jegyében egyedül mint az árutermelő munka társadalmi meghatározottsága lép elénk, s ezzel Meek már vissza is vette az ifjú Marx által hozott újat: a hasznos munka és vele minden anyagi tartalom formameghatározottságát. A munka egy külön társadalmi meghatározottságában – legyen akár átlag-, akár elvont munka – így logikai kezdetté és végponttá merevül, a társadalmi formameghatározottság ezáltal elveszti mind általános politikai gazdaságtani, mind pedig ezen túlmutató elméleti, módszertani jelentőségét. Hiszen amíg éppen a munka nélkülözi a társadalmi formát, addig – lévén ez a gordiuszi csomópont – az elmélet síkján az anyagi tartalom egésze közönyösen áll szemben a gazdasági viszonyokkal mint egyfajta külső kerettel.

Azt az elméleti újat, amit az elvont munka kategóriája jelent, nem lehet a maga izoláltságában értelmezni. A kérdést, hogy miért jelenik meg a munka a termék értékében, miért ural minket a termék, mint egy másik termék „egyenlője", Marx csak oly módon vethette fel, hogy anticipálta azt a termelési szervezetet, ahol a termékek többé már nem egymás „helyettesítői" (Gfk. 142. o.) s a társadalmi munka többé nem szorul utólagos formaváltozásokra. Az elvont munka értelmezhetetlen marad elszakítva, önállósítva attól az ellenpólustól, amellyel szemben egyáltalán elvont-magánmunkaként, tehát nem konkrét általános munkaként határozódik meg. Nemcsak a mindaddig az anyagi tartalommal egybeolvasztott elemnek mint formainak analitikus megkülönböztetése, kategoriális síkú általánosítása, létmódjának meghatározása, ezen belül különösségének, múlékony, visszájárafordult jellegének a feltárása az új Marxnál, hanem ettől elválaszthatatlanul, sőt ebből fakadóan az a körülmény, hogy az ily módon a különös formaivá degradálódott „magántulajdonosi" munkával, a „magántulajdonok" egyenérték-létével szemben felvázolta a közösségi munka móduszát s vele az egyenérték-létformától felszabadult termékvilág létmódját. Marx azért fogalmazhatta meg a még csak nem is a logikai kezdetet jelző kérdést: miért szorulnak a „magántulajdonok" elidegenítésre? mert az árutermelői munkát már a különösség fokára degradálta. Ezt polemikusan jegyezzük meg Ronald Meek koncepciójával szemben, aki *A tőke* Marxának logikai alapproblémáját így fogalmazza meg: „miért van egyáltalán az áruknak áruk? " Ez azonban egy olyan lényegileg tautologikus tétel, amelyet nemhogy Marx, de egyetlen csak valamennyire figyelemreméltó közgazdász sem tételezhetett alapproblémaként, hiszen a használati érték árualakja implikálja áralakját: ez a legfelszínesebb „tétel", amely „logikai alapproblémává" emelve sehová sem vezet.

Már az ifjú marxi álláspont is messze túl van Meek kérdésfelvetésén, nemhogy *A tőke* Marxa. A velünk szemben a talpára állt termék „a magántulajdonok" a cserélők elidegenült integrációs aktusaiban egyenértékekként egymásra vonatkoztatva már annak a gazdasági szervezetnek prizmáján át közvetítődnek, ahol az integráció – közösségiként – magának a termelésnek az előfeltételeként adott megfelelően a marxi perspektívának: az eddigi világrend felbomlásának, a magántulajdon negációjának. (MEM 1, 390. o.) Marx nemhogy a klasszikus politikai gazdaságtan, de már Arisztotelész után sem vethette fel úgy a kérdést, ahogyan ezt Meek ábrázolja. Már Arisztotelész is „az áruknak mint

csereértékeknek az egységét kereste". (MEM 13, 46. o.) Ami pedig már az Adam Smitht megelőző értékelméleti fejlődést illeti, maga Meek utal arra, hogy különbséget tettek az áruérték által meghatározott – a kellő ár –, valamint a valóságosan érvényesülő ár közt (id. mű, 4. o.), míg a klasszikusok azután elhatoltak a költség kategóriájához.

Meek szerint Marxot csak a minőségi és a mennyiségi dimenzió egysége elégítette ki, az említett kérdésfelvetés a minőségi, a konkrét értéknagysággal kapcsolatos a mennyiségi, s ez utóbbi: miért van az áruknak az a meghatározott áruk, ami van? Úgy tűnik azonban, hogy Ronald Meek két mennyiségi dimenzióban oldja fel a minőségit és a mennyiségit; ugyanis egyfelől az árak léte általában és meghatározott mértékviszonyuk, másfelől a valóságban az egyedülvalóvá lett mennyiségi aspektus mozzanatai. Hiszen az ár a meghatározott értéknagyság pénzkifejezése (itt most nem kell szólnunk értéknagyság-árkifejezés ellentmondásairól), tehát az itt elfojtott, megszüntetett minőségi dimenzió egyik mennyiségi derivátuma. És éppen Ronald Meek hangsúlyozza, hogy Marx mindmáig érvényes elméleti felfedezése – amiről sok nyugati szerző is tanúskodhat – abban rejlik, hogy a gazdasági kategóriákat a termelési viszonyok terminusaiban kell elemezni. (Id. mű, 112. o.) Az áruk ára minden egyes árunak az egyetemes áruvilághoz való viszonyát tartalmazza, s ha Marxnak valóban ez lett volna a logikai alapproblémája, sohasem juthatott volna el magukhoz a gazdasági viszonyokhoz. Nem esik szó a magántermelőknek egymáshoz, az összmunkához való viszonya eldologiasulásáról, s így az áruforma és árformája Ronald Meek által adott elemzése öntudatlanul is tautologikusan egyfajta megkérdőjelezetlen, természetadta formaként ábrázolja az árut. („A csereérték minősége azért ruházódik az árukra, mert ezek áruk – azaz mert termelőik közt árutermelési viszonyok állnak fent." Uo. 100. o.) Az áruk tehát azért bírnak csereértékkel, mert áruk... Ronald Meek Marx válaszait éppen ezért tarthatja „meglehetősen egyszerűeknek", méghozzá az arra a minőségi kérdésre adott választ is, amely Marx előtt egyáltalán nem is létezett, s amelyet Marx nemhogy megválaszolt, hanem elsőként fogalmazott meg.

Ha nem tudatosítjuk a munkaérték-elmélet első, forradalmi meghaladását, ami persze nemcsak egyszerű történelmi tény, adalék, hanem olyan – ha úgy tetszik – logikai-elméleti alapprobléma, amely áthatja Marx egész munkásságát, a munkaérték-elmélet összes kategóriájához való viszonyát, beleértve a kategóriák megszűnésének távlatát, akkor éppen Marx elméletének alapjaihoz nem jutunk el. Ezt az alapot ez esetben leszűkítjük a termelési viszonyok, a társadalmi jellegű munka egy különös alakjára – különösségének tudatosítása nélkül –, s magunk is fogvamaradunk, akárcsak Marx nagy polgári elődjei és mindenki, aki a ricardoi elméleti térből indult ki, az árutermelő társadalmak objektíve érvényes kategóriái s az általuk teremtett fetisisztikus látszatok világában. Legyen szó akár az ifjú marxi kezdetekről, akár az érett műről, ez esetben a modellt mindig arra a társadalomra korlátozzuk, ahol a termékek hordozzák a termelésükhöz társadalmilag szükséges munkát. Így pl. Ronald Meek Marx általános modelljét, gazdasági analízisének általános módszerét leszűkíti az egyszerű árutermelésről a tőkés árutermelésre való átmenet értelmezésére. E téren Marx ismét „egy régi és tiszteletreméltó hagyományt követett" – Smith és Ricardoét. (Id. mű, 97–98. o.) A naturális, illetve a közösségi gazdálkodás modellje itt is megszűnik s kritériumként csak a ricardói vagy akár smithi elméleti tér marad meg, amely révén Marx forradalmi megszakítottság nélkül kapcsolódik a nagy polgári elődökhöz. Még ott is, ahol a kutató – mint pl. Ernest Mandel – tudatosítja, hogy Marx nem tartotta az árutermelést örökkévalónak, az értékképző

munka megszűnését csak *A gothai program kritikájával* kapcsolatban tárgyalja. Ez azonban így egyfajta olyan, fogantatását tekintve rejtélyes tétellé válik, amely nem hatja át a marxi munkaérték-elmélet összes kategóriáját, a kezdetektől mindvégig. Elhomályosul, mi több, megszűnik a kérdés: *mit jelent a kezdetektől fogva a polgári politikai gazdaságtan kommunista bírálata,* s az a látszat keletkezik, mintha ez a bírálat egyáltalán lehetővé vált volna magán a polgári gazdaságtan rendszerén belül maradva és nem követelte volna meg kezdettől fogva a külső, s ezáltal közvetítve az immanens-transzcendens ellentéteinek egységén alapuló pozíciót.

Hasonló álláspontot képvisel Vigodszkij is, aki eleve az áruforma keretébe szorítja a marxi elemzést. Ez alkotja a kezdetet, s ebből következett a későbbiekben (1857–59 közt) a dialektikus egységet alkotó elvont és konkrét munka kategóriájának kibontakoztatása.[8]

Amennyiben tehát Vigodszkij is a kész áruformát tekinti a kezdetnek, annyiban e kezdetből ismétcsak a hasznos és az elvont munka kategóriái bontakoztathatók ki, tehát – az utóbbiról szólva – csak a társadalmi jellegű munka egyetlen, méghozzá korlátolt módon ábrázolt alakja. A ricardoi elméleti teret eszerint a kezdettől fogva nem meghaladó ifjú marxi pozíció egybeesik az érettel.[9]

Vigodszkij álláspontja azért figyelemreméltó, mert – tudomásunk szerint – ő az első közgazdász, aki nem veti el az Engels *Vázlat*ában foglalt zseniális koncepciót, az értékformát már meghaladott gazdálkodás jelzését. Ám csak úgy fogja fel, mint a tudományos kommunizmus politikai gazdaságtani megalapozását (amit azután rögtön vissza is von, mert szerinte Engels ezzel a tétellel állítólag az értéktörvény sajátos működését jellemzi a kommunizmusban). Így azonban éppen a döntő mozzanat esik ki: az engelsi–marxi álláspont nem úgy jelenik meg, mint a politikai gazdaságtan marxi bírálatának sarokköve, ami azt tanúsítja, hogy a megőrzés elemét csak a megszüntetés közvetítheti; hogy csak így létesülhetett a marxi politikai gazdaságtan autonómmá válásának első fázisa. Így a zseniális tétel besorolódik, szubordinálódik az árutermelő társadalmak érvényes gondolati formáinak. Itt is teljességgel hiányzik a „talpára állítás aktusa"; a kommunizmus prognosztikája egyszerűen abból nyeri eredetét Vigodszkij szerint, hogy Engels támaszkodott a politikai gazdaságtan klasszikusainak kutatásaira. Tehát Engels és Marx kiindulópontja nem a többé már nem értékképző munka szervezete, nem a munka polgári formájának horizontján túl indul meg a kritikai elsajátítás.

Azzal az axiomatikus rangra szert tett tétellel szemben, amelynek értelmében a ricardoi formából kell kiindulnunk az ifjú Engels és Marx politikai gazdaságtani koncepciójának értelmezése során, azt a felfogást állítjuk szembe, hogy a politikai gazdaságtan marxi bírálatának archimedesi pontja a talpán álló, gazdaságilag többé nem megalvadt munka, a munka korábbi „szolgaalakjait" meghaladott, az immár az elidegenült munkával konfrontált közösségi életnyilvánítás annak a köztulajdonnak a talaján, ahol előzetesen, tudatosan osztják el az alanyi és tárgyi lényegi erőket. A termék előállításához szükséges munka ily módon nem ölti fel többé az érték formáját, kifejtésének tartalma pedig nem jelenik meg az értéknagyságban, az emberek viszonyai termelőtevékenységükhöz, egymáshoz többé nem dolgok viszonyaiként ábrázolódnak.

Hogy Tuchscheerer stb. korábbi kritikájára utaljunk: az áruvilág – a munkaidőben feloldható termelési költségek által meghatározott – belső értékének feltárásával szemben az ifjú Marx és Engels a munkaidőben többé már nem a feloldható közösségi használati

értékvilágot, a csereértékben való tárgyiasulás kényszerétől immár felszabadult közösségi termelési szervezetet szembesítette. Nem az anarchikus összmozgás dönti el a ráfordítást, ami misztifikált módon a termékek mint magántulajdonok oldalára transzponálódott, hanem a közösség dönt a saját uralma alá vont „természetes ár", – azaz az anyag életének reprodukciójához szükséges eleven munka és „tőke" (azaz múlt munka) elosztása felett. (Meglátjuk, hogy az anyagi élet reprodukciója is egészen más szerkezetben nyeri el helyét a *communauté* feltevésével.)

Ha a magántulajdon megszűnéséről, a *communauté*ról van szó, akkor – mint már jeleztük – a modell mindig az áru- és pénzviszonyokat meghaladott „valóságos társadalmi közösségiség".

Íme néhány a közgazdászok által olyannyira inkriminált tételek közül: A magántulajdon megszűnésével „Az értékfogalom gyakorlati alkalmazása ... mindinkább a termelésre vonatkozó döntésre fog korlátozódni s ez az értékfogalom tulajdonképpeni szférája."[10]

„Amikor Smith a *természetes árat* feltette, legalább az a kérdés létezett: Milyen *meghatározása* van a *termelési* költségekben munkának, tőkének, földnek? Ez olyan kérdés, melynek a magántulajdontól eltekintve értelme van: a természetes ár a termelési költségek. Tehát pl. a közösségben szó lehet arról, hogy ez a föld ezt vagy azt a terméket állítja majd elő inkább? Megéri-e a dolog a ráfordított munkát és a ráfordított tőkét? Azáltal, hogy a nemzetgazdaságtanban már csak a piaci árról (van szó), a dolgokat már nem a termelési költségeik vonatkozásában és a termelési költségeket már nem az emberek vonatkozásában, hanem az egész termelést az üzletelés vonatkozásában tekintik."[11]

A kritikai kritika ellen polemizálva: „Vajon azt hiszi, hogy a valamely tárgy termeléséhez megkövetelt *idő valaha is* nem lesz a tárgy *‚érvényének'* lényeges mozzanata, azt hiszi, hogy az idő el fogja veszíteni *értékességét (Kostbarkeit)?*

A közvetlen anyagi termelésre vonatkozólag annak eldöntése, hogy valamely tárgyat termeljenek-e vagy sem, azaz a tárgy *értékének* eldöntése lényegileg attól a munkaidőtől függ majd, amibe termelése kerül. Mert ettől az időtől függ, van-e a társadalomnak ideje arra, hogy emberileg kiművelődjék."[12]

Az értékkategória ezen ún. prericardiánus, eklektikus felfogásához kapcsolódik Marx korai álláspontja a profit kérdésében, amit állítólag az elidegenítésből eredeztet: „... ahol a magántulajdon létezik, egy dolog többe *kerül,* mint amennyit *ér,* éppen ezzel a magántulajdonosnak fizetett sarccal".[13]

Véleményünk szerint e tételek arról tanúskodnak, hogy a valóságos életben és a neki így vagy úgy megfelelő polgári elméletben megfogalmazott kategóriáknak mint visszájárafordultaknak a tudatosítása és a talpraállítása, partikuláris, önellentmondó jellegük felszínrehozása volt az első – a polgári horizontot meghaladó – teoretikus premissza. S ha a közgazdász a termékekből mint a relatív munkamennyiségeket hordozókból és a mértékviszonyukat megszabó törvényből stb. indul ki, akkor ez azt jelenti, hogy a visszájárafordult, fetisisztikus formákon belül marad. E belül maradásból azután a politikai gazdaságtani kategóriák egy sajátos értelmezése következik, pontosabban, ez a sajátos értelmezés vetül a genezis értelmezésére. Semmiféle utólagos, a visszájárafordulás egyes mozzanatait „is" figyelembe vevő, az eredeti premisszákat így vagy úgy korrigálni akaró koncepció sem teheti jóvá ennek az eredeti szakadásnak fel nem ismerését: minden korrekció az általános visszájárafordultságon belül marad.

E fordulat jegyében az (Engels nyomában lépő) ifjú Marx következetesen érvényesítette a nagy polgári elődök nem következetesen végigvitt alapgondolatát: a munka mindig a gazdagság aktív forrása, de széttörte a használati érték és a csereérték egyfajta természetadta szimbiózisának teóriáját: ha eleve számba veszik a rendelkezésre álló, immár közösségi erőforrásokat a közösségi (fizetőképes, vagy nem fizetőképes formájuktól felszabadult) szükségletekhez való viszonyukban, elesik a munka értékkifejezése. Ez a kollektív, tudatos számbavétel azonban a kisajátított „szervetlen test" közösségi uralását, a magántermelés egész rendszerének megszűnését feltételezi, s így a munkát új, közösségi formájában, tehát a kettős értelemben vett elidegenült munka (árutermelő és tőketulajdont termelő munka) megszűnését. Így, az ifjú Marx és Engels a polgári munkaértékelmélettel való szembesülésük első pillanatában – és még innen az értékkategória beható kritikai elsajátításán – elméletileg meghaladták az árutermelők társadalmának és egyben minden, a termelési eszközök magán (elkülönült) tulajdonán nyugvó gazdasági szervezet érvényes kategóriáit. Így jelenhettek meg kezdettől fogva a politikai gazdaságtan kategóriái s az általuk kifejezett legáltalánosabb termelési viszonyok mint „badar formák". (Marx) S ha a közgazdászok nem általánosítják a kommunista kritika jelentőségét, szerepét, akkor nem is ismerhetik fel e formák badar lényegét.

Jeleztük: a közgazdász más útra lép; az ifjú Marx az árfluktuációktól még nem hatolt el az ezeket szabályozó természetes árhoz. Hogyan? Ricardo mégoly felületes tanulmányozása is egyértelművé teszi, hogy a véletlenül ható okoktól való absztrakció esetén feltárul a törvény. (Vö. Ricardo, id. mű 107–108. o. – E „véletlenről" a későbbiekben szólunk.) Meglátjuk majd, hogy Hegel éppen ezért dicsérte a klasszikus politikai gazdaságtant: a véletlenben feltárja a törvényt. Nem szükséges azonban egy ilyen enciklopédikus óriásra hivatkoznunk, mind a korszak kiemelkedő jelentőségű közgazdásza (Sismondi), mind pedig a korántsem ennyire jelentős proletár szocialista teoretikusok egyaránt elfogadták a természetes ár kategóriáját. Így hát a közgazdász elképzelésének logikus következményeként Marx és Engels azon igen kevesek közt lehettek, akik elméletileg megrekedtek az árfluktuációk szintjén.

Szóltunk már arról, hogy a marxi paradoxonok a közkeletű teoretikus formák ellen irányultak. Ezt a közkeletű jelleget Erdős Péter – teljes jogosultsággal – egyenesen mint közhelyet határozza meg.

Azzal kapcsolatban, hogy az érték az áru újratermeléséhez társadalmilag szükséges munka megnyilvánulási formája, a következőket jegyzi meg: ez a mondat „... csak annak számára jelenthet tényközlő mondatot, aki az érték szót a természetes ár, az árközéppont fogalmával asszociálja: ennyit azonban Marx joggal elvárhatott az akkori olvasótól. S az ilyenek számára mindenekelőtt olyasmit közöl mondatunk, hogy a természetes ár magyarázata abban a tényben keresendő, hogy az áru termelése munkát igényel. Ennyi azonban akkoriban közhely volt, bár az is igaz, hogy egyre több oldalról támadott, egyre több bizalmatlansággal szemlélt s védelmezői részéről is egyre zavarosabban megfogalmazott közhely."[14]

Az elméleti kezdet nem ez a tudományos közhely volt, s éppígy nem a klasszikus politikai gazdaságtan több mint másfélévszázados kutatásának kritikai végeredménye, tehát nem a célszerű termelőtevékenység és az egyenlő társadalmi munka viszonyának kérdése (ezen belül persze még kevésbé az érték és az ár viszonya). (MEM 13, 33. o.) Bármennyire is behatoltak a klaszikus politikai gazdaságtan nagyjai a tőkés termelési

viszonyok elemzésébe, az általános tartalom és a különös társadalmi-gazdasági forma lényegileg specifikálatlan egybeolvasztása szükségképpen azt is jelentette, hogy e gazdaságtan képtelen volt az alapformákhoz lehatolni, hogy polgári osztálykorlátja az absztrakciós képesség korlátjaiként is manifesztálódott. Az egyenlő társadalmi munka, az értékkategória mennyiségi elemzése, az érték és viszonya a pénzkifejezéséhez, az elosztási viszonyok központba állítása, sőt, még az értéktöbblet forrásának klasszikus polgári ábrázolása is az ifjú Marx számára megannyi közvetítés nélkül elemzett másodlagos forma. Ismét nincs arról szó, mintha a klasszikus politikai gazdaságtan egyre elmélyülőbb kritikai elsajátítása ne lett volna Marx gazdaságelméletének elengedhetetlen forrása (nem is szólva a vulgáris gazdaságtan ama érett marxi értelmezéséről, amelynek közvetítésével összegezhette és leleplezhette az ízetlen, összefüggéstelen látszatformák egész világát) – „csak" arról, hogy a marxi politikai gazdaságtan kiépítésének első szakaszával új dimenzió kezdett feltárulni: az anyagi tartalmak szférája és az a létmód, ahogyan ezek az anyagi tartalmak – a közösségivel konfrontált – elidegenült formában funkcionálnak, s így maga az elidegenült forma első vázlata. Csak így indulhatott meg az a hatalmas gondolati munka, amelynek során – hol rejtve, hol nyíltan, de – mindig a közösségi formával konfrontálva, a készenkapott gondolati anyag átdolgozása megindulhatott. Ez az új elméleti keret alkotja a *Kéziratok* lényegét: így jelenik meg a polgári munkaérték- és értéktöbblet-elmélet első megközelítésben, mint annak a világállapotnak messzemenően közvetített, elvont kifejezése, amelynek talaját az öntudatlan magántulajdonosi termelés, a megosztott munka, a tőkék elosztott cselekvése, azaz a konkurrencia, a kölcsönös elidegenítés rendszere képezi, mint az a világ, ahol maga a munka tárgya és eszköze mint idegen tulajdon, mint a munkástól elszakított szervetlen test, s így a munkás mint „tárgytalan" létezik, így jelenik meg tehát az anyagi tartalom sajátos termelési viszonyok hordozójaként, mint a „magántulajdon" (az áru), mint az idegen tulajdon anyaga. Csak ezekkel az elméleti előfeltételekkel ábrázolhatja majd Marx a termelőt uraló termékvilágot (a dolgok megszemélyesülését és fonákját), valamint sajátos meghatározottságait (a munkát, mint egyenlő átlagmunkát, mint elidegenítésre szoruló magánmunkát), a termékeket a magántulajdonformában mint sajátosan „egyenlőket", mint az eredeti atomizáltságra, megosztottságra való – szintén sajátos – társadalmi-gazdasági visszahatásformát.

Ez a külső álláspont, magának a materialista történelemfelfogás mégoly elvontan vázolt elemeinek és mindenekelőtt a gazdasági formának kibontakoztatása a politikai gazdaságtanon belül s messze rajta túlmutatóan, a kezdetnek ez az egyedül termékeny volta a közgazdász számára nem, ill. csak mint prericardiánus tévelygés létezik. A tőkés termelési szervezet összes érvényes kategóriái egységének rekonstruálására törekvő és meghaladó ifjú proletárforradalmárok érettségét a közgazdász azon méri le, hogy (most a már korábban jelzett problematikához konkrétebben is kapcsolódva) mennyire fogadják el közvetlenül a készenkapottat, tehát a gazdaságilag mindig megalvadtként felfogott munkamennyiség kategóriáját. Beleértve előfeltételét, az anyagi és a gazdasági formai oldalát tekintve nem megkülönböztetett munka fogalmát, melynek mennyiségi modalitását a polgári klasszikusok minőségi közvetítés nélkül és mennyiségi oldalát tekintve is fogyatékosan ábrázolták.

A termelési viszonyok egész rendszere lepleződne el a készenkapott elfogadásával: a természetes ár a magántulajdon egyik alakulata, ám a polgári elméletben ezen alapzat nélkül – ill. ezt örök alapzatként elfogadva – ábrázolják. A természetes ár legköz-

vetlenebb előfeltétele Ricardonál az egyenlő átlagmunka; ám a közgazdász-értelmezők még ezt a kategóriát sem elemzik – a messzemenően közvetített már e ponton is valami közvetlenné válik. Az egész marxi életművön végighúzódik a klasszikus politikai gazdaságtan megítélésének egyik vezérmotívuma: „felteszi, amit ki kell fejtenie" (Gfk. 44. o.) – már az ifjú Marx is tudja, hogy a közvetítések egész rendszere a feltétele annak, hogy a felszín egyáltalán az árak mozgásának formájában jelenjen meg, s hogy így a termelési költségek egy sajátos alakjukban váljanak az értékmeghatározás egyetlen – vagy nem egyetlen – mozzanatává. (Gfk. 136. o.)

Nem kezdhetjük azonban az elemzést a természetes ár polgári alapon ábrázolt közvetlen előfeltételével, amelynek egyik mozzanatát az ifjú Marx is megfogalmazza annak a munkának különös fajtájáról szólva, amely „a maga tartalma iránti közömbösségig" fejlődött (Gfk. 58. o.), ha tudjuk, hogy ez a feltételezett és ki nem fejtett közvetítéseknek csak egyik mozzanata, amely nélkülözi – a polgári közgazdászok forma iránti közönyének megfelelően – a maga meghatározottságát, azt ti., hogy ez az átlagmunka már eleve elidegenítésre szoruló magánmunka s így a magánmunka átlaga. Nem a kifejlett formától – a természetes ártól és közvetlen előfeltételétől – kell regrediálnunk az alapok felé, hanem az alapvető kategóriákat, ha jelzésszerűen is, de a maguk egységében kell rekonstruálnunk, tehát az ifjú Marx által még vázlatosan, töredékesen jelzett egészből kell kiindulnunk.

## RESÜMÉ

*Mária Makai: Zur Kritik der ökonomischen Zäsurentheorie I.*

Es wird erwiesen, dass die unmittelbare Quelle der Entstehung der ökonomischen Zäsurentheorie sei die Verblassung der Kategorie der gesellschaftlich-ökonomischen Form bzw. ihre Reduktion auf ihre bloss verbale Gestal, was schon als Resultat der metaphysischen Auffassung der Quellen und Komponenten der Marxismus zustande gekommen ist. Das diskontinuierliche Moment im Marxens Verhältnis zur klassischen Politökonomie konnte man unter solchen Umständen nicht mehr rekonstruieren. Ohne dies kann man aber der Marxschen Grundidee nach die Totalität der politökonomischen Kategorien als den theoretischen Ausdruck einer verkehrten Welt nicht interpretieren; Marx konnte nämlich von Anfang her die verkehrte Welt als solche nur so erfassen, dass er die Ordnung der "freien und assoziierten Arbeit" (unmittelbarer gesellschaftlicher Arbeit, die aufs Gemeineigentum der Produktionsmittel ruht) auch kategoriell antizipiert hatte. Für ihn war die kommunistische Form der Schlüssel zum Verständnis der ganzen Vorgeschichte bzw. der Anatomie der "geistigen Tierwelt". Infolgedessen konnten die Ökonomen die Grundformen der Marxschen Wirtschaftstheorie nicht erschliessen; wesentliche Kategorien nicht defetischisieren – überdies hat die Beschränktheit dieser Konzeption auf die Entwicklung der marxistischen Philosophie selbst, auf eine ganze Reihe philosophischer Disziplinien eine negative Wirkung ausgeübt.

## JEGYZETEK

*Egy készülő monográfia része. Tekintve, hogy e tematika nem előfeltétel nélküli, néhány megjegyzés szükséges ezeknek az előfeltételeknek a megvilágításához. – Az adott tematika kidolgozásának szükségszerűsége – közvetlenül – néhány korábbi tanulmányom megírása során kezdett körvonalazódni. („A teleológia marxista felfogásáért". *Magyar Filozófiai Szemle*, 1975/5–6; „A munka kettős jellege: a 'Gazdasági-filozófiai kéziratok' újjáértékeléséhez". *Magyar Filozófiai Szemle*, 1976/5;

„A finális szerkezet gazdasági formájának egyes kérdései és az erkölcs". OM Marxizmus–Leninizmus Főosztály. *Ã filozófia időszerű kérdései,* 1977, 28; „A munka társadalmi jellegének egyes kérdései és a marxi tulajdonfogalom. *Magyar Filozófiai Szemle,* 1977/3–4.) – Mindennek során világossá vált a formaproblémák tisztázatlansága s ennek egyik vetületeként az a kérdés, hogy miben áll Marx gazdaságelméletének jelentősége, mi ennek az elméletnek a forrása, hogyan kapcsolódik a polgári politikai gazdaságtanhoz. E kérdés megválaszolása megköveteli, hogy újra átgondoljuk a marxizmus forrásai, alkotórészei egymáshoz való viszonyának kérdését. – A tanulmány második részét lásd *Magyar Filozófiai Szemle* 1981/2. számában. – *Szerk.*

[1] „... az elődei közgazdasági gondolkodásához való kapcsolódás Marxnál ... azzal kezdődött, hogy teljes mértékben tagadta nemcsak a vulgáris közgazdaságtan képviselőinek elméletét, hanem a klasszikus polgári gazdaságtanét is ... elvetette a klasszikus politikai gazdaságtanban található tudományos elemeket is. Ez mindenekelőtt abban jutott kifejezésre, hogy eleinte elutasította a munkaérték-elméletet, vagyis tagadta az árunak a munkaidő által, illetve a munkaidőben feloldható termelési költségek által meghatározott belső értékét.

A csereviszonyok külső megjelenéséből, a piaci áraknak a kínálat és kereslet viszonyában végbemenő szűntelen változásából, tehát a konkurrenciaviszony által előidézett ingadozásaiból kiindulva Marx eleinte azon a nézeten volt, hogy az áruk csereértékének vagy árának a meghatározása a magántulajdon és a konkurrencia körülménye között véletlenszerű. (W. Tuchscheerer: *Marx gazdaságelméletének kialakulása.* Kossuth, Bp. 1976, 375. o.) „Az értékelméletet illetően ... Engels előbb egy lépést tesz visszafelé a klasszikus polgári gazdaságtan munkaérték-elméletéhez képest ..." ám: „... a 'Vázlat' a közgazdasági kategóriáknak egy rendkívül mélyreható és minden korábbi közgazdasági művet messze túlszárnyaló elemzését tartalmazza". (Uo. 95. o.) Ha számításba vesszük, hogy a szerző szerint – s nemcsak szerinte – a marxi értékelmélet az alapja Marx közgazdasági tanítása grandiózus épületének (id. mű, 376. o.), hogy továbbá az ifjú Engelshez hasonlóan Marx is kezdetben elutasította az értékkategória realitását – így Tuchscheerer –, akkor a részletekbemenő negatív értékelésekkel szemben az engelsi *Vázlat*ot és az ifjú Marx első politikai gazdaságtani fellépését egyértelműen pozitíve megítélő álláspont olyan elméleti tiszteletkörként jelenik meg, amely teljesen kirí mind a koncepció egészéből, mind pedig a részelemzések összességéből. – Továbbá: Marx merőben ellenkező álláspontot képviselt, mint a polgári közgazdászok. A proletariátus és a burzsoázia kibékíthetetlen osztályellentétének, osztályharcának gazdasági okait akarta feltárni stb. stb. – fejtegeti Tuchscheerer (id. mű, 374. o.). De hát milyen elméleti értéke lehet ennek az osztályálláspontnak, ha „teljes mértékben tagadta" (a vulgáris és) a klasszikus politikai gazdaságtani elméleteket, ha ez utóbbiakkal szemben, amelyek – mint ismeretes – elhatoltak a látható mozgás mögött rejlő lényeghez, az ifjú Marx újracsak visszatért volna a felszín látható mozgásához ...? Ez a Tuchscheerer által leírt tiszteletkör hiányzik más szerzők értékeléseiből: amilyen mértékben következetesebben elmarasztaló az ítélet, abban a mértékben válik a negatív értékelés logikailag önellentmondásmentesebbé. Ha tehát a „prericardiánus" ifjú Marx egyfajta kispolgári fertőzöttségéről szól a közgazdasági értékelés, akkor ez a koncepció logikailag koherensebb és nem vet olyan rossz fényt a „proletárálláspontra", mint azt a tiszteletkörökhöz ragaszkodó felfogás teszi.

Engels *Vázlat*-áról jegyzi meg Ernest Mandel: „Engels itt semmi szubsztanciálisan újat nem mond" ... „A cikk második része az értéket tárgyalja, ez a leggyengébb része, s ez azt jelzi, hogy Engels e munka megírásakor meg sem értette, el sem mélyítette Ricardót." Továbbá: Marx és Engels értékkoncepciója még „A szent család"-ban is eklektikus. Elismeri ugyan, mellékesen, hogy Engels a helyes álláspontho közeledik ott, ahol a kereslet-kínálat játékának természettörvényként ható jellegéről szól. (Ernest Mandel: *La formation de la pensée économique de Karl Marx.* Maspéro 1970, 18–19. 35. o.)

[2] Jelen témánk kizárja az ifjú marxi művet társadalmi-gazdasági forma nélkül igenlő (s ezen az alapon az egységet az egész marxi műben „felmutató"), valamint annak a strukturalista irányzatnak elemzését, amely a termelési viszonyok – sajátosan értelmezett – kategóriájának újrafelvételével tiltakozik a filozófiai antropológiává sekélyesített „marxizmus" ellen, miközben cezúrát von Marx életművében. Egyáltalán: mint látható, nem a filozófusok által kialakított Marx-képről van szó, „csak" azoknak a premisszáknak a bírálatáról, amelyeken mindkét irányzat (és variációik) hallgatólagosan vagy nyíltan nyugszik.

Úgy tűnhet, mintha a strukturalista irányzat megtörte volna a gazdaságelmélet és a társadalomfilozófia elidegenültségének és az anyagi tartalom egyedülvalóságának koncepcióját. Itt egy sajátos jellegű elméleti mozgásról van szó, hiszen ez az irányzat a filozófiai antropológia fonákja; benne, általa a termelési viszonyok strukturalista értelmezése annak a trójai falónak bizonyul, amely maga az anyagi tartalom ellen fordul és kiüresíti, hogy azután ismét rehabilitálja azt, ami ellen lázadt.

Az althusseri irányzat lényegileg a készenkapott közgazdasági evidenciákat vitte be a marxizmus átfogó jellegű filozófiai értelmezésébe és ezen az alapon alakította ki a filozófiai cezúraelméletet. Így eleve a lehetetlent kísérelte meg, azt ti., hogy egy ricardoizált Marx-kép alapján mutassa fel azt, ami a marxi műben még ideologikus, ill. már tudományos. Ilyen kiindulópont mellett természetes, hogy a filozófiai cezúra nemcsak vertikálisnak, hanem horizontálisnak is bizonyult: még *A tőke* Marxáról is „kimutatták", hogy részlegesen áldozata volt saját ifjúkori antropologikus „beszédének".

A filozófiai antropológia bírálata csak a társadalmi-gazdasági forma kategóriájának kibontakoztatásával valósulhat meg. Kérdésünk tehát, hogy megvalósítható-e ez a feladat 1. a nem egyetemes formameghatározóként felfogott termelési viszonyok kategóriájával, anélkül, hogy a készenkapott tradíciót, a kettős formatant meghaladva, ne tudatosítanánk a marxi hármas formát (természeti, társadalmi-természeti, társadalmi-gazdasági) és egymásbanlétük sajátos rendjét; anélkül, hogy 2. elhatolnánk a gazdaságelmélet alapformáihoz (s így Marx elméleti forradalmát a konkrét és az elvont munka, az érték-értéktöbblet új felfogására korlátozzuk); anélkül, 3. hogy azt a külső kommunista pozíciót tudatosítanánk, amelynek révén az árutermelői, a tőkés gazdaság minden kategóriája egy visszájárafordult világ kifejezése; végül anélkül, hogy ne tudatosítanánk a lényegi egységet a marxi életműben, ami persze a maga részéről már feltételezi az 1–3. pontban foglaltak felismerését az állítólagos cezúrát megelőző művekben.

Nos: vállalva az itt szükségszerű ismétlést: Althusser és irányzatának képviselői a termelési viszonyokat nem fogják fel formameghatározóként, nem tudatosítják a marxi hármas formameghatározottságot, nem hatolnak el a gazdaságelmélet alapkategóriáig, nem hozzák a felszínre Marx külső, kommunista álláspontját. Cezúraelméletük, sajátos viszonyuk az anyagi tartalomhoz stb. ennek következménye.

Ebben a kontextusban értelmezendő Althusser ismeretes álláspontja: „a termelési folyamat szubjektumai nem a naiv antropológia 'adottságai" ‚a konkrét individuumok', a 'valóságos emberek', hanem azok a termelési viszonyok, amely meghatározzák és elosztják a termelés szereplőinek helyét és funkcióját. 'A valóságos' 'szubjektumok' tehát ezek a meghatározók és elosztók: a termelési viszonyok. Mivel azonban ezek 'viszonyok', nem lehet őket a *szubjektum* kategóriájában elgondolni." (Louis Althusser – Etienne Balibar – Roger Establet: *Lire le Capital.* II, Maspéro, Párizs 1966, 157. o.) A termelési viszonyok egy különös alakja, annak jelzőjeként, hogy a termelés szereplői még nem uralják termelésük társadalmi összefüggését, nem ők határozzák meg és osztják el helyüket és funkciójukat a termelési folyamatban, itt öntudatlanul megörökítődik, a meghaladás imperatívusza nélkül. A feladat éppen abban állna, hogy Althusser jelezze e sajátos, a termelési viszonyok objektumaként meghatározott szubjektumformák létmódját, de a szerző nem hatol el a munka társadalmi jellegének, ezen belül a magánmunkának a kategóriájához s így ennek hordozóját sem körvonalazhatja, e sajátos szubjektumot tehát, mint magántermelőt (vagy mint bérmunkást stb.). A termelési viszonyok, a struktúrák és a dolgok kettéesett, meghasonlott ábrázolásában folytatja Althusser a régi tradícióit: e viszonyok kívüllétét az anyagi tartalmon: eszerint a termelés tárgyai és eszközei (a föld, a gép stb. dolgok, s mint ilyenek láthatók, mérhetők, s nem struktúrák, amelyek láthatatlanok. (Id. mű, 158–159. o.) Másutt is megismétli: a termelési viszonyok emberek és dolgok közti viszonyok s e dolgok . . . „a termelési viszonyok materiális elemei, amelyek a termelési folyamatban *dolgok*". (Id. mű, 150. o.) Csakhogy már az ifjú Marx is úgy ábrázolta a többi közt a földet, mint a földtulajdonos szervetlen testét, vagy átfogóbb értelemben, mint olyan érzéki külvilágot, amely nem a munkás munkájának létfenntartási eszköze (Gfk, 46. o.), s ilyenként korántsem egyszerűen érzékelhető, mérhető dolog, hanem idegen tulajdon – s csak így ábrázolódhat maga a munka is érzékfeletti oldalát tekintve „másvalaki számára való tevékenységként". (Uo. 55. o.) Minden anyagi mozzanat a maga reális létében éppen a sajátos társadalmi-gazdasági formája révén láthatatlan is, s Althusser csak a gazdasági forma kategóriájának hiányában tarthatja e tartalmat egyszerűen látható valóságnak, merőben „dolognak". S éppen a gazdasági forma révén fordul az előtörténetben a formameghatározott dolog a közvetlen termelő ellen is, s alkalmazza e termelőt, mint neki alárendelt eszközt, objektumot:

a gazdasági-formai dimenzió kibontása és a visszájárafordulás prezentálása megbonthatatlanul egységesek. Ha e dimenzió kiesik, akkor a közvetlen termelő mindig mint egyszerűen látható dologgal, mint a munka megvalósulásának pusztán anyagi feltételével egyesül az eszközzel – implicite – mint a talpán álló, szuverénül célokat kitűző autonóm szubjektum.

A struktúra azonban nemcsak láthatatlan, megjelenő hierarchiájának legérzékibb szintjén látható, hallható, tapintható, ehető is: látható, mint az alultápláltság és fonákja, látható, mint a pénz és mint a börze, ehető vagy ehetetlen, mint a konkurrenciaharc (vagy hiánya) által tönkresilányított fogyasztási cikk stb. Ugyanakkor láthatatlan, elérhetetlen, „transzcendens", mint a császár és üzenete az alattvaló számára Kafka ábrázolásában. A gazdasági forma egyszerre fejleszti ki és üti a korlátoltság bélyegét a társadalmi ember egyetemességének legkézzelfoghatóbb termékére, a természet fölötti uralom hatalmi szerveire is; ezek csak akkor veszítik el partikularitásuk bélyegeit, ha nem lesznek meghatározott embercsoportok fölötti uralom eszközei is, mint a kizsákmányolás szervei, ha megszűnik elkülönültségük formája.

A túllátás hiánya a korlátolt polgári formán is meggátolja Althussert abban, hogy az anyagi tartalom egészét úgy ábrázolja, mint Marx: ama formák által meghatározva, amelyek révén még nem azok, amik *„in posse"* (Marx). Ott pl., ahol megkísérli a filozófiai antropológia által első adottságként felmutatott szükségleteket társadalmi-gazdasági formájukban ábrázolni, nem ütközik meg azon, hogy e szükségletek csak fizetőképesekként azok, amik, s így mások, mint amilyenek *in posse*, hiszen az eldologiasult forma gátat emel a szükséglet és kielégítésének tárgya közé, az ember tárgyakra utaltságát egy sajátos módon, történelmileg múlékony jelleggel antagonisztikusan közvetítetté téve. Nem ütközik meg azon, hogy a termék a talpára áll a termelővel szemben, hiszen ez is mozzanata annak a hatalmas elidegenedés-problematikának, amit Althusser és társai visszautalnak a cezúra előtti korszakba.

Bizonyos, hogy Balibar és Rancière következetesebben viszik végig az Althusser által kezdeményezett tendenciát, tehát a nem formameghatározottként megragadott anyagi tartalom közvetett (a megszüntetés révén megvalósuló) restaurálását. Így pl. Balibar szerint – a többi közt – a személyek és dolgok, a természeti és a társadalmi ellentétes kategóriái is a polgári politikai gazdaságtan sajátjai, amelyekre építve Marx jogosulatlanul fogta fel történetfilozófiai elvként is a fetisizmust. Mivel Balibar nem érti meg a fetisizmust, a kommunizmusban majd megvalósuló valóságos defetisizálást is visszautasítja: gúnyosan szól a szabad egyének egyesülését koncentráltan kifejező Robinzon-modellről. A kérdés azonban az, hogy milyen tudományos premisszákat előfeltételez ez a gúny a többé nem elidegenült tárgyiasulás leendő modellje felett? Marx a fetisizált és a fetisizmustól mentes formákról szólva – úgymond – előfeltételezi az absztrakt munka kategóriáját; „... mint az általában vett munka természetes, evidens egzisztenciáját, amelynek a munkamegosztásban adott különböző ágai csak partikuláris formáit realizálják; pontosan azt, amit néhány sorral odébb maga Marx újólag mint a politikai gazdaságtan ideológiai *korlátját* mutatja fel". (Etienne Balibar: *Cinq études du matérialisme historique*, Maspero, Párizs 1974, 214–215. o.) Mit hiányol tehát Balibar a kommunizmus marxi vázlatáról szólva? Nem mást, mint azt a marxi elemzést, ami „lehetővé teszi az áruforma fejlődésének tudományos megalapozását, amit *a munka kettős jellegének* fogalma tesz lehetővé". (Uo. 215. o.) Nos, aki az áruformát s az árutermelő munka kettős jellegét hiányolja a kommunizmus-képben, az csak arról tesz tanúbizonyságot, hogy nem ismeri a gazdasági-formailag a közösségi használati értékben tárgyiasuló közvetlen társadalmi munka kategóriáját, hogy a saját fogvamaradottságát az árutermelői formán belül tulajdonítja az azt meghaladó Marxnak, hogy tehát ő maga – elméletileg önelégült – áldozata a hibás közgazdaságtani scientizmusnak.

Balibarnál s éppígy Rancière-nél a recept végső fokon egyszerű: az ifjú Marxnál a tárgy még érzéki – el tehát a tárggyal, mint érzékivel; a munka a szubjektum aktivitása –, el vele; alany és tárgy viszonya felcserélődik, az objektum uralja a szubjektumot – el vele! Nem tréfálunk, Rancière valóban kiiktatja a tárgyat, mint érzékit, a munkát, mint hasznosat, a szubjektumot és az objektumot, amennyiben nem kizárólagosan a termelési viszonyok hordozói.

A *Tőke*-ről mondja, hogy „... a szubjektum elveszíti szubsztanciális vaskosságát, amelynek révén minden objektivitás konstituálója volt" (*Lire le Capital*, T. I. 164. o.), mintha az ifjú Marx szerint a munkás bármit is konstituálhatna a természet nélkül, mintha nem kényszerülne más számára való tárgyiasulásra ama szerkezet révén, amely idegen tulajdonként állítja vele szembe létfenntartási és munkaeszközeit, – mintha tehát a *Kéziratok*ban a szervetlen testétől elszakított munkást másként ábrázolta volna, mint elvontat, tárgytalant és így korántsem „vaskosat". – E „vaskosság" látszata

onnan ered, hogy Rancière (akárcsak társai), összhangban a filozófiai antropológiával, sem ragadja meg és bontakoztatja ki a *Kéziratok* politikai-gazdasági kategóriáit, mint a szubjektumok formameghatározóit is, mi több, közönyös az „elidegenült forma" minden, a már az ifjú Marx által jelzett sajátosságaival szemben is.

Tekintsünk el azonban a társadalmi-gazdasági formától: ez esetben a szubjektum szubsztancialitása vonatkozásként valóban létezik: a csak társadalmi-természeti dimenzióban megjelenített, a magát munkája révén a természetből kiküzdő, munkaeszközeivel a tárgyi világot gyakorlatilag létrehozó szubjektum szubsztanciális, s ha úgy tetszik, „vaskos". Mindez azonban nem a *Kéziratok* antropológiai tévelygése, amit el kellene vetnünk azért, mert a filozófiai antropológia ezt a vonatkozást abszolutizálta, túlhajtotta. Amilyen hibás a magát a természettel aktívan szembehelyező, „az egész természetet újjátermelő" társadalmat általánosságban egyetlen szubjektumnak tekinteni, olyannyira korlátolt az az álláspont is (a jelzett fonákjaként), amely az ember anyagi értelemben vett egyetemességének tendenciáját kétségbe vonja. A szubjektum teljes szubsztancialitása csak az előtörténet lezárulásával, a közösségi gazdasági forma kibontakozásával realizálódhat, amikor majd a szabad, tudatos, egyetemes közösségi forma összhangba kerül az anyagi tartalom mindig is (habár az előtörténetben csak a maga elvontságában létező) szabad karakterisztikáival, ha majd ez a forma lehetővé teszi mindannak felszámolását, ami a tartalom e vonásait korlátozta, visszájára is fordította, amennyiben a termelőerőket sokszorosan is „romboló erőkké" változtatta.

Forduljunk egy pillanatra a tárgy felé: a *Kéziratban „a Gegenstand* terminusa szenzualista módon nyert értelmezést. Itt (*A tőkéről* van szó. – *M. M.*) nem más, mint egy fantom, a struktúra egy jellegének megnyilvánulása." Leszögezi, hogy „Az áruk dologisága társadalmi dologiság, az ő objektivitásuk, az érték objektivitása. Marx másutt azt mondja, hogy fantomszerű objektivitásuk van. Ez az objektivitás nem létezik másként, mint egy társadalmi egység, az emberi munka kifejezése" . . . „ami egy dolog formáját ölti fel, az nem a munka, mint egy szubjektum aktivitása, az *a munka társadalmi jellege.* És az *emberi munka,* amiről itt szó van, nem egy konstituáló szubjektivitás munkája." (Id. mű, 134. o.) Rancière a társadalmiságot csak egy alakjában fogja fel, öntudatlanul is kizárva a társadalmi-természeti dimenziót, csak „társadalmi-gazdaságiként". Ha azonban antropológiai fikcióként veti el Marx korai tárgy-kategóriáját, mint érzékit s aktív forrását a „szubjektum" érzéki tárgyiasulása formájában, akkor ez azt jelenti, hogy nem tartja az árut pl. kenyérnek, csak az egyenlő átlagmunka meghatározott kvantumának. Az áru többé nem érzéki-érzékfeletti, az érzékit kiszorítja a munka társadalmi jellege (amit Rancière természetesen csak mint egyenlő átlagmunkát ismer) és a termék társadalmi jellege (amit persze csak annak dologi tulajdonságaként tudatosít). De hát ebben a kísérteties érzékfeletti fantomvilágban nem is kell kenyér vagy esztergapad stb. csak mint önmaguk leendő árai s még így sincs szükség rájuk, hiszen nincsenek termelők, nincs összmunkás, amely a termékben tárgyiasulna, amely vásárolhatna és ehetne. A szubjektum, a termelés szereplője az érett Marxnál állítólag csak mint hordozó szerepel, ahogyan az objektum is; az állítólagos korai antropologikus dimenzió (alany, aktus, tárgy) helyébe a termelés szereplője mint hordozó, a folyamat, valamint az érzéki-érzékfeletti dolog, mint szintén hordozó lépett. (163. o.) (Ne zavarjon bennünket az hogy Rancière itt egy mozzanatként hajlandó már a tárgyat mint érzékit is elismerni, ez is egyike azon számos önellentmondásának, amelybe az „alapelv elégtelensége" hajszolja.) Mert hiszen ha a tárgy érzéki is, akkor objektivitása nem lehet csak az értéké, a konkrét minőségétől való absztrakció során létesülő általában vett munkáé, akkor „konstituálásában" bizonyára valamilyen szerepe volt a természeti anyagnak és az őt formaváltoztató hasznos munkának, a munkásnak, mint érzékileg is tárgyiasulónak. Összefoglaló értékelése szerint „A szubjektum nem más, mint a gazdasági objektivitást konstituáló termelési viszonyok hordozója." A korai „vaskos" szubjektum helyébe az a minden szubsztancialitását elveszített „szubjektum" lépett, „amely nem őrzött meg mást, mint egy hordozó vékonyka (mince) realitását". (Uo. 163–164. o.) Még az sem igazolná ezt a konstrukciót, habár valószínűbbé tenné, ha a termelési viszonyoknak kezük, lábuk, agyuk stb. volna s így elvégezhetnék a természetelsajátítást. Azt, hogy a gazdaságinak ez a fajta felfogása teljesen kiüresíti az anyagi tartalmat, mutatja, hogy Rancière szerint általában összekeverik azt, amit „. . . Marx *anyagi alapoknak* nevez (dolgok, amelyek a hordozó funkcióját gyakorolják) és a szociális determinációkat. Ez utóbbiak a termelés anyagi elemeinek természeti *tulajdonságaivá* válnak." (Uo. 190. o.) De hát hogyan is lehet valamit önmagával összekeverni; hiszen egy és ugyanazon meghatározottság a tárgy mint hordozó és a tárgy mint társadalmilag (pontosabban társadalmi-gazdaságilag) determinált. A tárgy azonban csak

akkor lehet hordozó, ha *más is*, mint hordozó, a társadalmi-gazdasági determináció csak akkor nem elméleti fikció, ha egy társadalmi-természeti formameghatározottság magasabbtípusú formameghatározója. A tőke nem lehet a tőkeviszony egyik tagja, ha pl. nem egyben a munka megvalósulásának anyagi feltétele is (a többi közt), hiszen csak ilyenként lehet egyik hordozója az eleven munkát uraló múlt munka gazdasági viszonyának. Ám ha az anyagi dimenzió megszűnik a merőben „hordozó" funkcióban – s így pl. az eszköz többé nem a természet ellen fordított hatalmi szerv is –, akkor a gazdaságilag formameghatározott tárgy helyett itt áll előttünk a merő forma, az anyagtalan hordozó s így a nem-hordozó. Az anyagi szféra kiürítése a forma megszüntetésébe csap át ebben a kísérteties, eldologiasult, az árutermelők fantomvilágát a maximális fantomszerűséggé felfokozó árnyékvilágban, ahol nincs test, ami árnyékot vethetne, csak testetlen árnyék . . . nincs többé fakutya, amely vigyorogna, hiszen a fakutya már eltűnt s csak vigyora lebeg a levegőben (hogy Lewis Carroll *Alice in Wonderland* c. mélyértelmű regényének egy képére utaljunk).

S ha Rancière azonosul Althusser alaptételével: „a termelési viszonyok radikálisan idegenek a szubjektum és az objektum teréhez képest, ahol csak hordozókat találhatunk", akkor eszerint nincsenek magántermelők, bérmunkások, tőkések, nincs elidegenedés révén általánosuló magánmunka, bérmunka, nincs tőkés módon termelt áruvilág – egyszóval – a többi közt –, nincs termelési viszony mint formameghatározó. Ahogyan a filozófiai antropológiában és az öntudatlanul a nyomában haladó közgazdasági koncepcióban az anyagi tartalom kettőződik meg, úgy ebben az irányzatban a gazdasági formára hárul az a feladat, hogy magát kétszeresen tételezze s mindkét koncepció eredménye egyaránt az, hogy az elméleti légüres teret jelzik.

Amíg ez a légüres tér fennmarad, nem rekonstruálható az az elméleti keret, amelyen belül a tőkés, az árutermelői forma visszájárafordultként határozódhat meg. Hiába elemzi pl. Rancière a visszájárafordulás problematikáját a tőkés termelési módon belül, ahol is a látható mozgás fonák formája a belső, a felszínen ellepleződő valóságos mozgásnak, nem tudatosíthatja, hogy maga a belső összefüggés, a tőalak, a munkaidő általi értékmeghatározás és az értéktöbblet maga is visszájárafordult alakzat a közösségi termelési szervezethez való viszonyában, ahol többé nem esik ketté a belső és a külső, a rejtett és a látható: az „egyszerű, átlátszó viszonyok" itt sem válnak a kutatás, a megítélés vezérfonalává. Rancière „nem érzi magát rosszul" e kétszeresen is visszájárafordult világban, antropológiai tévelygésként utasítja vissza a Marxnál már közösségi gazdasági formában elgondolt, megszüntetve-megőrzött hegeli tétel: „önmagánál lenni a máslétben" igazságát.

E ponton is, másutt is Rancière *A tőke* ellen is fordul, hiszen lépten-nyomon azzal szembesül, hogy Marx korai koncepciója itt is jelen van. Idéznünk kell az inkriminált marxi tételt és Rancière kritikáját ahhoz, hogy bizonyítsuk: nem Althusser egyszeri tévedése, a megvetett-lenézett filozófiai antropológia restaurálása, hanem olyan szükségszerű tendencia, amely elkerülhetetlenül következik az anyagi tartalom és a gazdasági forma téves felfogásából.

Rancière idézi Marxot: „Az a mód azonban, ahogyan az értéktöbblet a profitrátán keresztül a profit formájává alakul át, csak továbbfejlődése az alany és a tárgy azon felcserélődésének, amely már a termelési folyamat során megtörtént. Már itt láttuk, hogy a munka valamennyi alanyi termelőereje mint a tőke termelőereje jelenik meg.

Az egyik oldalon az érték, a múltbeli munka, amely az eleven munkán uralkodik, a tőkésben megszemélyesül; a másik oldalon fordítva, a munkás úgy jelenik meg, mint puszta tárgyiasult munkaerő, mint áru. (Marx: A tőke. Harmadik könyv. MEM 25, Kossuth, Budapest 1974, 73. o.)

Rancière bírálata pedig így hangzik: „A tőkés termelési folyamat formáinak fejlődése, a rá jellemző visszájárafordulással ilymódon a szubjektum-objektum eredeti visszájárafordulásának fejlődése volna. Ha ez a séma koherens, egész bizonyításunk megsemmisül. A valóságban azonban nem koherens. Ami a valóságban megfelel az eleven munka áruvá való átalakulásának, az a múlt munka *tőkévé* és nem tőkéssé való átalakulása." (Uo. 196. o.)

Marxnál azonban nem áruról van szó, hanem értékről. Különben is: az eleven munka nem változik áruvá, ha nincs természeti anyag, amelyben anyagiasulhatna. S még ez esetben sem az önmagában vett eleven munka az áru forrása, hanem a magánjellegű munka. A tőke sem egyszerűen múlt munka, így minden viszonyjellege kihuny. Marx nemcsak itt, másutt is – ez elkerülhette Rancière figyelmét – a tőkét olyan értékként határozta meg, amely az értéket teremtő erőt kiszipolyozza s ilyenként sajátos, a termelési folyamat egészét uraló szubjektum és tevékenységforma is. Rancière az eleven és a múlt munka közömbös kívüllétében szünteti meg az értékteremtő erő és érték termelési viszonyát, közvet-

lenül azért, mert az alany-tárgy felcserélődését csak mint „antropológiai okságot" értelmezi – hiszen a viszonyok nem az alany-tárgy stb. formameghatározói –, az eldologiasulást-megszemélyesülést pedig (itt sajnos nem részletezhető módon) a formák és a viszonyok árnyékvilága privátszférájába utalja. Hogyan fest azonban Rancière továbbfejlesztett sémája? „A munkaerővel szemben a Tőke áll és nem egy személy (a tőkés). Éppígy a tőkéssel szemben egy másik szubjektum áll, a munkás és nem egy dolog. A szubjektum-objektum visszájárafordulásának nincs itt többé helye." (Uo. 196. o.)

Ez esetben azonban nincs itt többé helye a marxizmusnak sem, hiszen ennek minden társadalomfilozófiai kategóriáját áthatja az a – csak a gazdasági forma kibontakoztatása révén érvényesülő – felhívás, hogy fel kell számolni azt a viszonyrendszert, amelyben a munka megvalósulásának feltételei megszemélyesült dologként lépnek szembe azzal a közvetlen termelővel, aki a többletmunka tárgyiasíttatásának eszköze, dolog és ilyenként elvont, mert tárgyi lététől elválasztott szubjektivitás. Rancière visszaveszi azt az imperatívuszt is, amely szintén áthatja az egész marxi művet, „A zsidókérdés"-től kezdve mindvégig, amely az egyesült termelők uralmának kivívását követeli termelésük társadalmi összefüggése felett, s ezáltal a talpára állt termék hatalmának megtörését. Azzal, hogy Rancière megtagadja a visszájárafordulást – és meg kell tagadnia, ha már egyszer a viszonyokat mint a szubjektum–objektum terétől, egy szélesebb értelemben az általa így nem is általánosított anyagi tartalomtól teljesen idegennek deklarálja –, restaurálja azt a durva és implicite apologetikus naturalizmust, amely a szubjektumot általában s így adott esetben a munkást „vaskos szubsztancialitással" ruházza fel. Elérkeztünk tehát a testetlen árnyékvilágtól a filozófiai antropológia jól ismert világába, ahol a szubjektumra és az objektumra a termelési viszonyoknak még az árnyéka sem vetül.

Mellékesen: az eltüntetett szubjektum jogait az elméletben ismét vindikáló kísérlet – Lucien Sève-nek Althusser felett gyakorolt bírálatáról és álláspontjáról van szó – újra visszaesett a nem formameghatározókként felfogott viszonyok, az „emberi viszonyok" Althusserék által egyes elemeiben jogosan bírált pozíciójába.

A fenti megjegyzésekkel – amelyek természetesen korántsem helyettesíthetik a beható elemzést – egyben talán azt is sikerült jelezni, hogy a marxi mű újabb marxista igényű filozófiai értelmezéséből sem indulhatunk ki a formaproblémák körvonalazásához. (Az althusseri koncepcióra majd ott térünk ki, ahol Charles Bettelheim munkásságával behatolt a politikai gazdaságtanba.)

[3] „Marx . . . a munkának abból a jelentőségéből indul ki, amelyre ez mint az emberi társadalom konstitutív eleme tesz szert, abból az elemből, amelynek a fejlődése végső fokon meghatározza a társadalom fejlődését. Értékelvében így megragadja azt a tényezőt, amelynek minősége és mennyisége, szervezete és produktív energiája okságilag kontrollálja a társadalmi életet. Az alapvető gazdasági eszme következésképpen azonos a materialista történelemfelfogás alapvető eszméjével." (*Karl Marx and the Close of his System, by Eugen von Böhm–Bawerk and Böhm Bawerks Criticism of Marx by Rudolf Hilferding*, Edited by Paul M. Sweezy, Augustus M. Kelley, New York 1949, 133. o.)

[4] Itt Hilferding nem tesz különbséget az egyéni akarattól független objektív törvények és e törvények mint vakon ható „természeti" törvények közt, s ez a továbbiakban jelentőssé válik.

[5] David Ricardo: *A politikai gazdaságtan és az adózás alapelvei.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1954, 61. o.

[6] „A *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban Marx a 'munka' fogalmát gyakran egészen speciális jelentésben használja. Ilyenkor 'munkán' nem – mint a későbbi években – az ember produktív tevékenységét általában véve érti, hanem az ember termelőtevékenységét egy olyan társadalmi állapotban, amely a magántulajdonon, a nem önkéntes munkamegosztáson és a cserén alapszik." Tuchscheerer szerint a munka társadalmi formája a munka fogalmának szűk értelmű használata s e vélt szűkösséget számára az sem tágítja ki, hogy ő maga is utal a munka közösségi formájára.

„Egyébként ezekben a kéziratokban a 'munka' fogalma a Marx által később használt értelemben is előfordul. Ez feljogosít bennünket arra, hogy ezt a fogalmat vizsgálatunkban a Marx által később általánosan alkalmazott és ma már közkeletű értelemben használjuk, kirekesztve ezt az *irritáló terminológiai kétértelműséget* (az én kiemelésem – *M. M.*), amely ehhez a fogalomhoz Marx korai műveiben tapad. Amennyiben Marxnál e fogalom szűkebb értelméről, tehát a munka specifikus társadalmi formájának a jellemzéséről van szó, amelyet a magántulajdon társadalmában ölt, Marxhoz hasonlóan 'elidegenült munkáról', illetve 'bérmunkáról' beszélünk majd." (Tuchscheerer, id. mű, 177–178. o.) Itt, ahol a fogalmak felcserélődésében az új társadalmi-gazdasági dimenzió kibontása mint „szűkösség" jelenik meg, ahol az aktív oldal társadalmi formameghatározottsága, a különböző

típusú termelési viszonyok sajátos bentléte ebben az aktív oldalban, ez a forradalmian új elméleti vívmány mint *irritáló terminológiai kétértelműség* nyer jellemzést, egy egész korszak elméleti tudatának lényeges vonása körvonalazódik.

[7] Marx: Értéktöbblet-elméletek. 3. MEM 26/III. Kossuth, Bp. 197. 214–215. o.

[8] „Marx legnagyobb lépése munkaérték-elmélete kidolgozásában, hogy az *árunak* mint használati értéknek és értéknek a dialektikus egysége képzetétől továbbhalad az árutermelő munkának, mint a konkrét, magán (különös) a használati értéket létesítő és az absztrakt (társadalmi) értékteremtő munka dialektikus egységéhez." (V. Sz. Vigodszkij: *Ekonomicseszkoe obosznovanyije tyeorii naucsnovo kommunizma.* Moszkva 1975, 78. o.) S ha itt Vigodszkij visszautal a *Kéziratok*ra: Marx már ott is továbbhaladt a terméknek a munkástól való elidegenedésétől (a tőkés társadalomban) magának a munkának az elidegenedéséhez, – akkor itt ismét az alapok tisztázatlanságára derül fény. A termékét mint tőkét termelő munka kategóriáját ugyanis lehet elmélyíteni „magának a munkának" az elidegenedéséhez, hiszen ez lehet nem-tőkés árutermelői munka is. Továbbá – a fent jelzetteknek megfelelően – az ifjú Marx kezdettől fogva egy gazdaságilag specifikusan formált tevékenység relatíve nyugvó létmódjaként ragadta meg a terméket mint formameghatározottat. Vigodszkij (és mások) álláspontja annyiban hiányos, amennyiben előfeltevés nélküli kezdetként fogja fel az áruformát s vele az egész munkaérték-elméletet.

[9] Hasonlóképpen foglal állást Vigodszkij "Die Geschichte einer grossen Entdeckung" (*Die Wirtschaft,* Berlin 1965) c. művében, ahol szintén a nyugvó forma kettősségének felismeréséből vezeti le az árutermelő munka kettős jellegének felfedezését. Így válik szükségszerűen az elvont munka valami közvetlenné, első adottsággá s így zárul le az út a munka (nem is szólva az anyagi tartalom egésze) általában vett társadalmi formájának felismerése előtt.

[10] MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 505. o. Engels álláspontja „A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlatá"-ban.

[11] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Kossuth, Budapest 1970, 130–131 o. (= Gfk.)

[12] MEM 2, Kossuth, Budapest 1958, 48. o.

[13] Gfk. 129. o.

[14] Erdős Péter: *Bér, profit, adóztatás.* Tanulmányok a kapitalizmus politikai gazdaságtanának vitatott kérdéseiről. Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest 1976, 84–85. o.

# REFORM VAGY FORRADALOM

## Hegel politikai álláspontjának kérdéséhez

CZIRJÁK JÓZSEF

„Olyan bevett vulgáris frázisokkal, mint optimizmus, versus pesszimizmus, Goethe és Hegel kérdésfeltevésének még csak a közelébe sem jutunk"[1]

(Lukács György)

### A KÉRDÉS TÖRTÉNETE ÉS A MEGOLDÁSOK

A hegeli filozófia és a politikai álláspont értelmezése és értékelése, éppúgy Hegel személyes magatartása – mint közismert – már életében éles viták tárgya volt. A klasszikus német filozófia jelentős képviselőinek kölcsönös kritikája a filozófia immanens vitájaként a kor természetes jelensége ugyan, de már ekkor is megmutatkozott, hogy az eltérő valóságértelmezés a háttérnek, a politikai álláspontok különbözőségének tudatos érvényesítését is jelentette. A következetesség értelmében főként Hegel esetében beszélhetünk politikai gondolkodóról, aki a tulajdonképpeni közismert botránykövet majd csak *A jogfilozófia alapvonalainak* megjelentetésével szolgáltatja. A filozófiatörténeti munkák általában különösen nagy álláspontváltozásnak tüntetik fel a jogfilozófiát, hiszen az ifjú Hegel korai, „forradalmi" korszakának kiemelése általánosan elfogadottnak számít. E kontraszt keletkezését segíti az is, hogy a szakirodalom kevés súlyt helyez Hegel korai politikai írásaira, főként a württembergi viszonyokkal foglalkozó, tehát konkrét politikai tárgyú recenzióinak elemzésére, továbbá berlini egyetemi tevékenységének részleteire, illetve a korabeli német és külföldi (angol, francia) napi eseményekre való reagálásaira és ezek körülményeire. Azt találjuk, hogy a szerzők többnyire megelégszenek az illusztráló idézetekkel. Így természetesen megmarad a forradalmi korszak és a reakciós apologetika időszakának ellentéte, mely a Hegel-értelmezés témakörében különféle álláspontok alátámasztására szolgál, illetve különféle megoldási kísérletekre nyújt lehetőséget.

Miként lehetségesek nagy eltérések, sőt ellentétek a megoldási kísérletekben? Hiszen a történelmi *eredmények* alapképlete ma már egyértelmű és mégiscsak zavaró, hogy Marx egykor a Hegel körüli vitában nyíltan Hegel tanítványának vallja magát, Lenin lehetségesnek látja, hogy materialista módon olvassuk Hegelt, Engels pedig egyenesen úgy fogalmazott, hogy „a németeknek vagy el kell vetniük nagy filozófusaikat, vagy pedig el kell fogadniuk a kommunizmust".[2] A filozófiatörténeti „megoldások" azonban ettől még nem zavartatják meg magukat. Egyrészt azt látjuk, hogy a „fiatal" és az „idős" Hegel képletén könnyen illusztrálva lehet fenntartani az idealizmus és dialektika, az elv és a módszer ellentétes hatását egyazon szerzőnél, holott a hegeli „álláspontváltozás" tényleges magyarázatához konkrét történeti vizsgálódásra lenne szükség. Másrészt, ha a Hegel-értelmezés e kettőssége nem látszik tarthatónak, akkor vagy visszaesésről szokás beszélni,

[1] Lukács György: A haladás ellentmondásai és az irodalom. *Kritika*, 1974/12, 16. o.

[2] MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 439. o.

vagy tagadják az egyik korszak jellegének dominanciáját, főként persze az ifjúkori periodus radikális színezetét. De céltól és állásponttól függően jó alkalom lehet ugyanez a kettősség a jakobinus diktatúrától való visszariadásra és a Philisterzopfra való hivatkozásra, Hegelt beletörődőnek–megalkuvónak mutatva, vagy éppen ellenkezőleg gyakran látnak a szerzők lehetőséget arra is, hogy a hegeli öltözéket belül, tehát lényegénél fogva „vörösen béleltnek" (E. Bloch) mutassák. Megjegyezzük, hogy a példaként idézett Bloch esetében nem arról van szó, hogy a marxizmus ellen kívánja azt jelezni, hogy Hegeltől el lehet jutni a marxizmushoz. Ehhez persze a mente kifordítására van szükség, amelynek „hogyanja" szintén értelmezési feladat, de amely tehát mindenképpen csak Hegel *korlátai* ellenében, tehát a mente kiforgatásával-kifordításával, azaz a „német plundra" leküzdésével tényszerű, történetileg konkrét kibontásával lehetséges. Ha azonban éppen ezt hagyjuk a háttérben, a filozófiatörténeti kontinuitás feldolgozatlanságával is, akkor jelentősen változtatunk a marxizmusnak éppen politikai lényegén, és félő, hogy egyfajta rövidrezárással fontos tartalmi mozzanatok is háttérbe kerülhetnek.

A jelzett Hegel-értelmezési módoknál ugyanis változatlanul probléma marad, hogy Engels Liebknechtnél is visszautasítja Hegelnek „poroszként" való jellemzését, az, hogy szinte értelmi mércéül szolgált nála, ha valaki – mint pl. Bakunyin – mégiscsak érti Hegelt. Ezért feltétlenül értelmezendő tehát a politikai álláspont összefüggéséből is az a hozzáállás, amit a Hegelt kritizáló Marx úgy jelzett és értékelt Hegelnél, hogy „. . . a kritika összes elemei rejtett és sokszor már a hegeli álláspontot messze túlszárnyaló módon *előkészítve és kidolgozva* benne vannak".[3] Ezért mutathatta ki bizonyító erővel egyik filozófiai munka, hogy: „A dialektikus módszer és az eszme tartalma nem állítható szembe egymással, nincs is rá szükség ahhoz, hogy a hegeli filozófiát a marxizmus előfutárának tekinthessük".[4] Annak a kérdésnek a tisztázásához tehát, hogy filozófiája elméleti súlyával és konkrét álláspontját „messze túlszárnyaló" jellegével, annak gyakorlatra válthatóságával Hegel mennyire volt tisztában, ahhoz – úgy véljük – politikai platformjának elemzésével is hozzájárulhatunk. Bár kétségtelen, hogy azt a kérdést, „hogy az ez idő szerinti empirikus jelen hogyan jut ki meghasonlottságából, hogy hogyan alakítja magát, azt neki kell átengednünk és (ez) nem *közvetlenül* gyakorlati dolga és ügye a filozófiának" – írja Hegel a vallásfilozófia lezárásaként, mégpedig éppen abban a gondolatmenetben, amelyben megállapítja, hogy az elpusztulásról is szólni kellene, mert hiszen bármilyen rosszul is hangzik, ez a dolog a valóságban létezik. „Ezt a rossz kicsengést számunkra (akik követték Hegel gondolatmenetét – *Cz. J.*) a filozófiai megismerés feloldotta . . ."[5], vagyis mint természeteset tudta bemutatni. Ezért a továbbiakban a hegeli filozófiai elmélet átválthatóságának a nem „közvetlenül" gyakorlatra való átváltási példájaként Hegel politikai álláspontját vesszük szemügyre. Véleményünket általánosságban előrebocsátva megjegyezzük: önmaga feladatát Hegel abban látta, hogy megragadja a kor valóságos mozgását és megfogalmazza az ennek megfelelő és így e mozgást segítő magatartást. A valósággal, azaz a szerinte valóságos lehetőségekkel való „kibékülésről", nem pedig megalkuvásról beszélhetünk, bár – mint erre majd kitérünk – egyfajta távlatnélküliség, illetve a tényleg valós alternatíva meg nem értése Hegelnél tény, de amely

[3] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Kossuth, Budapest 1970, 104. o.
[4] Vas Ida: *Munka és logika.* Akadémiai, Budapest 1977, 143. o.
[5] Hegel: *Vorlesungen über die Philosphie der Religion.* II, Suhrkamp, 1969, 344. o.

nála mégsem jelentette a fennállóba való belenyugvást, még kevésbé annak apológiáját. „Ezért – írja Lukács György – haladó a megbékélésnek ez a specifikus formája."[6] Hegel nagysága és korlátja éppen abban rejlik, hogy problémáját egy több alternatívát „mutató" korból fogalmazza meg, de ahogy az túlhalad önmagán, ill. egy állapotán, úgy mutatja meg értékelőjének korlátait is. A változás gyorsasága és ezzel a Hegelen való túllépés igénye, mely tanítványainál éppen politikai vonatkozásban már Hegel életében tudatosult (pl. Gans), eme történelmi helyzetből nyerheti megértését.

## A MEGBÉKÉLÉS SPECIFIKUS PROBLÉMÁJA

Beszélhetünk-e specifikumról? Van-e a klasszikus német filozófián belül sajátossága a hegeli politikai álláspontnak? Ismét a *Jogfilozófia* felől nézve a kérdéskört, azt látjuk, hogy ma már szubjektíve nem vádolják ugyan Hegelt sem karrierizmussal, sem reakciós jelleggel, de álláspontját ma sem vezetik le, csak megfeleltetik egy kialakult helyzetnek. Persze nem arról van szó, hogy a kor hegeli értelmezését kívánjuk elfogadtatni, de álláspontját, annak kialakulását, buktatóit végigkövetni tanulságos lehet, esetleg éppen saját korproblémáink filozófiai-politikai megközelítésének helyes kialakításában is.

A „levezetés" ma sem elvégzett feladat, hiszen még Piontkovszkij is így vonja meg a mérleget: „Hegel első 1798-ban megjelent munkája Card francia ügyvéd – a berni arisztokrácia ellen irányuló – politikai pamflettjének fordítása volt, amelyet Hegel saját kommentárjaival látott el. Hegel utolsó műve az angliai választójogi reformról írt, 1831-ben megjelent cikke volt. Ebben az angol arisztokrácia politikai privilégiumait védelmezte."[7] Később pedig így folytatja: „Az a körülmény, hogy a jogfilozófiában Hegel lemondott annak a kérdésnek a vizsgálatáról, miként válik a korábbi jog ésszerűtlenné, és milyen jognak kell a helyébe lépnie, politikai motívumainak volt a következménye. Ebben Hegelnek a fennálló reakciós rendszerrel való megbékélése jutott kifejezésre."[8]

Az, hogy Hegel tényleges politikai álláspontja mint meggyőződés, bár téves, de mégis mint elméleti vizsgálódás eredményeként is létrejöhetett, az érintőlegesen is csak ritkán merül fel. Ez pedig oda vezethet, hogy: „Hegelt egyrészről osztálymeghatározott ismeretelméleti korlátaira visszavezetni és másrészt túlzó követelésekkel fellépni vele szemben azt jelentené, hogy pozitív eredményeit szem elől tévesztjük."[9] Közismert ugyanis, hogy a jogfilozófia *megfogalmazása* rákényszerített volt. De vajon egy olyan „ideológus", mint Hegel, lényegileg nem éppen véleményével fejezi-e ki osztályálláspontját? Ez utóbbi ugyanis Hegelt éppen nem korlátozza következtetéseiben, mert különben konkrét esetben valóban csak így fogalmazhatnánk: „Hegel a Reform Bill ellen foglal állást, az esetleges *angliai forradalomtól való félelme* odasodorja, hogy az angol arisztokrácia politikai pozícióinak védelmezőjévé válik, noha világosan látja a privilégiumnak történelmi túl-

[6] Lukács György, i. m. uo.

[7] Piontkovszkij: *Hegel állam- és jogbölcselete és büntetőjogi elmélete.* Akadémiai, Budapest 1972, 17. o.

[8] Uo. 76. o.

[9] G. Bartsch: Hegel und die bürgerliche Revolution. *Hegel-Jahrbuch 1972.* Meisenheim am Glan, 156. o.

haladottságát."[10] Ez a következtetés egyszerűen nem felel meg a tényeknek, de így nézve persze már nem csodálkozhatunk azon, hogy Hegel berlini tevékenysége mint „ellenméreg"[11] szerepel, főként persze a diákság eszméivel szemben.

Noha Piontkovszkij kitűnő kézikönyvének témáját nem is kifejezetten Hegel politikai állásfoglalásának kérdése képezi, mégis azért idéztük, mert szinte összefoglalja azokat a nehézségeket, melyek témánk tárgyában felmerülnek. Amennyiben ugyanis az előszavak, bevezetők, általános korrajzok és jellemzések sok találó megfogalmazásuk ellenére sem mérvadóak „részkérdésekben", mégis mivel céljuknak megfelelően az olvasóban azt a benyomást keltik, hogy lényegi összefoglalások, ezért más szempontból nézve egyben gyakran dezorientálják is az olvasót. Szándékunk, hogy egy úgynevezett „részkérdésben" egy értelmezést végigvigyünk, megérteni kívánva ezzel a hegeli gondolkodás politikai sajátosságát – korlátait is ideértve. A téma lényegét tekintve pedig elmélet és politikai gyakorlat összefüggését érinti.

Már Hegel egész pályaválasztása, a házitanítóskodás arra utal, mint ezt levelezése és a Card-levelek fordítása és kommentálása is bizonyítja, hogy Hegel a valóságra és a valóság megváltoztatásának lehetőségére irányítja a figyelmet. Szinte összegezően írja, hogy „Németország számára elérkezett az idő, hogy ami igaz, az kinyilatkoztassék . . ."[12] Saját önképzésének eredményét és célját fogalmazza meg a következőképpen: „Tudományos felkészülésemben, melyben az emberek alárendelt szükségleteiből indultam ki, a tudományig kellett eljutnom, és az ifjúkori ideálnak egyúttal egy rendszer reflexióformájává kellett változnia; most, miközben még ezzel foglalkozom, azt kérdezem magamtól, hogy milyen visszaút létezik az emberek életébe való beavatkozásra."[13] Bízik abban, hogy a századforduló idején „Azon eszmék elterjedésével, hogy valami milyen legyen, a nyugodt ember közömbössége, hogy mindent úgy vegyen, ahogy van, el fog tűnni."[14]

Hegel jól látja azokat a nehézségeket, melyekkel a tudatosításnak szembe kell néznie. Ez különösen levelezéséből derül ki nyilvánvalóan. Korai gondolkodását nyomon követve egyértelmű, hogy a valóság megváltoztatását nem puszta kellésként értelmezte és még csak nem is csupán szellemi forradalomra gondolt. Amikor pedig Hegel gyakorlati feladatként a gondolkodásra igyekszik hatni, akkor „a való élet csíráihoz" kapcsolódik, egy határozott realitást vesz figyelembe, mivel „a német nép való életének csírája eddig csak koponyájában burjánzott".[15] Marx a magy Hegel-bírálatában a 40-es(!) években mutat rá a hegeli felfogás „kritikátlan pozitivizmusára", „képtelen szinkretizmusára" és annak tarthatatlanságára, mintegy „csak" követve a német élet valóságának Hegelen végrehajtott kritikáját. De ugyancsak klasszikusainktól tudjuk, hogy a forradalmi mozgalom a szellem forradalmával indul, ez készíti elő és csak a közvetlenül forradalmi időszakokban kell és lehet a hangsúlyt áthelyezni a kritika fegyveréről a fegyverek kritikájára. Az azonosság filozófiájában azonban szerintünk Hegel *csak azon* gondolat valóságra törését kívánta objektíve is elősegíteni, melynek ott és akkor volt gondolatra törő valóságpárja. A polgári

[10] Piontkovszkij, i. m. 38. o. (Kiemelés tőlem – *Cz. J.*)

[11] Uo. 36. o.

[12] *Briefe von und an Hegel.* I, (A továbbiakban: *Briefe* . . .) Hrsg.: Hoffmeister, Hamburg 1952, 95. o.

[13] *Briefe* . . . 59–60. o.

[14] Uo. 24. o.

[15] MEM 1, 383. o.

társadalom érvényrejutását Hegel szükségszerű és reálisan elérhető feladatnak látja, ezért nála ez a meghatározó mozzanat, ezért vállalja ezt minden német következményével mint megvalósítandót, de korántsem volt mindegy számára, hogy milyenként valósulnak meg a polgári célok Németországban.

A fejletlen társadalmi állapotok miatt a megoldások kiagyalása helyett az embereknek Marx szerint is még „csak számot kell adni maguknak arról, ami szemük előtt játszódik, és annak szócsövévé kell válniok"[16]. Hegel saját reményei ellenében is látja, hogy a társadalmi problémák polgári megoldása nem megoldás. Ezért reménykedik a maga korporatív elképzelésének az érdekellentéteket áthidaló jellegében. (Stand contra Klasse!) Racionalizmusa mégis illuziókba viszi, főként, mert látja az angol és francia fejlődés visszásságait, melyek absztrakt (francia), illetve félmegoldásos (angol) jellegükből erednek. A korszak általánosan szokásos érvelésével szemben Hegel felismeri azt is, hogy talán a jakobinus diktatúrát sem a plebejusok rablásvágya okozta. Ebből azonban nem következik, hogy a jakobinizmust megoldásnak tartaná. A német megoldás pedig csak eszközeivel együtt merülhetett fel reálisan. Hegel szerint nem szabad a változtatásba belevágni, ha bizonytalan az eredmény. A német erőviszonyok és lehetőségek vonatkozásában a jelenhez kötődés mint kiindulási bázis egyben Hegel realizmusigényét is mutatja. A hegeli tévedés elméleti alapjait illetően kétségtelen, hogy Hegel a valóság mozgathatóságát ugyancsak mint a gondolati folyamathoz hasonlóan irányíthatót értelmezte, amely mozgatható, ha már ismerjük mozgását. „Ez a gondolkodás számára imponáló ugyan, de téves, . . . mert a kritizáló gyakorlat eszét nem engedi jogaihoz jutni" – írja G. Irrlitz. A hegeli álláspont forradalomnélkülisége valójában az ész és a tárgyi gyakorlat tulajdonképpeni viszonyának megoldatlanságát mutatja, mely csak „(a politikai ellentétek reális harcával szembeállított magatartás értelmében) hangsúlyozottan forradalomellenes . . ."[17]

Az óhajtott, a gondolati valóság és a létező állapotnak ez az egyesítése a gondolati, tehát a megvalósíthatóként véltnek a javára a német viszonyok között még a 20-as évek után is haladó funkcióval bírt. Kétségtelen, hogy az egyesítés könnyen változtatható apológiává, de csak ha eltekintünk a valósággal való összevetéstől. Hegel azonban mindig az ellenkezőjét vallotta.

Elvileg, követelményszinten már Fichte is azon az álláspónton van, hogy: „Tudni kell, hogy a kultúra mely meghatározott fokán áll az a társadalom, melynek tagjai vagyunk, melyik meghatározott fokot kell megtennie az adott időpontban, amelyben vagyunk, milyen eszközöket kell ennek érdekében igénybe vennie. Nos, mindenesetre minden konkrét tapasztalat előtt, az egyáltalában vett tapasztalat előfeltételével, észalapról meg lehet adni (berechnen) az emberi nem menetét, körülbelül meg lehet adni az egyes fokokat, melyeket át kell lépnie, hogy a fejlődés egy adott fokához jusson, de azt a fokot megadni, amelyen egy adott időpontban valóban áll (az emberiség), puszta észokokból éppenséggel lehetetlen, ehhez a tapasztalatot kell megkérdezni. A megelőző kor eseményeit kell, de egy filozófiailag megtisztult látásmóddal kikutatni, magunk körül kell körülnézni és a kortársakat kell megfigyelnünk. Ez az utolsó része a társadalom számára szükséges ismeretnek mindazonáltal csupán történeti."[18]

[16] MEM 4, Kossuth, Budapest 1959, 137. o.

[17] *Hegels Politische Schriften.* Akademie Verlag, Berlin 1969, L–LI. o.

[18] Fichte: Über die Bestimmung des Gelehrten. J. G. Fichte: *Über patriotische Erziehung.* Volk uns Wissen, Berlin 1960, 181. o.

A történelem periodizációja aztán jól mutatja, hogy milyen realitással helyezte el Fichte a jelent, annak kellésjellegét állítva előtérbe. De gondolatmenete egyrészt világos, másrészt azért tartjuk itt indokoltnak Fichtét idézni, mivel radikalizmusa éppen politikai vonatkozásban is szinte Hegel ellentétét képviseli, mégis éppúgy osztja a német felvilágosodás általános alapállását, melynek celja Goethe szerint is az, hogy „. . . a képzettséget gyarapítani . . . hogy a szellem . . . képes maradjon ama nagy tettre . . ."[19], noha éppen Goethe kijelentése az „itt es ma a világtörténelem új korszaka kezdődik" mutatja az új korszaknak aktualisként meglevő általános felismertségét. Erre az újra való szellemi felkészültség gyakorlati jelentőségét a legjobban a Mainzi Köztársaság története jelzi, amely persze egyben illusztrálja azt a feladatbeli különbséget is, amely egy város és az átalakítás országos nagyságrendje között mutatkozik. Főként, ha az eredmény tartósságara is gondolunk. Fichte éppen a francia forradalom védelmében írva fogalmazza meg, hogy „. . . erőszakos forradalmak megszüntetésére van egy biztos eszköz, de ez az egyetlen; a népet jogairól és kötelességeiről alaposan felvilágosítani"[20]. Mivel pedig a feudális álláspontról nézve persze éppen ezekről a jogokról nem lehetett szó, ezért Fichte szerint szükséges a forradalom, de az eszközöket illetően ő úgy foglal állást, hogy „az ne határozzon meg, hanem az határoztassék meg az ész által, . . . ne legyen más módon tevékeny mint azon norma alapján amit ez [az ész – *Cz. J.*] neki előír".[21] Pedig a radikalis Fichte éppen a francia forradalom védelmében érvelve, sőt annak igazolása közben jutott arra a következtetésre, hogy az emberiség „megtanulja, amit tudni szükséges. Nem azért, hogy a b b ó l tanulja meg, (hiszen) az egész világtörténelemben sohasem fogunk semmit sem találni, amit ne mi magunk helyeztünk volna abba, hanem hogy a valóságos körülmények megítélése révén az emberiség könnyebben fejlessze ki magából azt, ami önmagában rejlik . . ."[22] Ennek jellege alapvetően az ésszerűségben van, mely Fichténél mégiscsak követelményjelleget kap, főként azután, hogy a történelmi gyakorlat fölé rendeli.

A fichtei álláspont más vizsgálódási szempontból is igen tanulságos, de éppen az elméleti-filozófiai és a politikai-gyakorlati álláspont összefüggésében érdemes még megnézni, hogy végül is a német viszonyok között milyen gyakorlati lehetőséget látott a radikális Fichte. „Mit akarok? .." – kérdezi 1813-ban önmagától egyik fogalmazványában,[23] melyben (lásd a jegyzeteket) a cenzúra szempontját még figyelmen kívül hagyhatta és ezért politikai álláspontjának lényegébe enged bepillantást. Felismerve a körülmények történelmileg meghatározott jellegét egyik „fő gondolatnak" az alkotmányra való felkészítést látja[24] Fichte is. Ez pedig ugyancsak nehéz és fontos gyakorlati kérdés volt a

[19] Goethe zu H. Luden am 13. Dezember 1813. *Goethes Gäspräche mit Eckermann.* Lipcse é. n. 139. o.

[20] Fichte: Beiträge zur Berichtigung der Urteils des Publikums über die französische Revolution. *Philosophisches Erbe.* I, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1962, 29. o.

[21] Uo. 33. o.

[22] Uo. 29. o.

[23] Fichte: *Sämtliche Werke.* 7, Lipcse 1845, 546. o. "Was . . . will ich? Das Volk anfeuern . . . es versteht noch nichts von der Freiheit. – Die Grossen erschüttern? Diese wäre unpolitisch im gegenwärtigen Momente. Aber die Gebildeten, bis zur Idee der Freiheit Entwickelten auffordern, daß sie die Gelegenheit brauchen, zum um wenigstens theoretisch ihre Recht geltend zu machen und auf die Zukunft zu weisen."

[24] Uo. 549. o.

szabadságból semmit sem értő nép esetében. E munka úgynevezett szellemi jellegét pedig éppen úgy nem lehet számonkérni, mint ahogy a francia felvilágosodástól sem lehet számonkérni, hogy csak tudatosít (hiszen éppen ez volt a *gyakorlati* feladat), és Németországban az a kérdés, hogy a felvilágosítás elvégezhető-e egyáltalán és főként hogyan, ha radikális akar lenni.

Úgy tűnik, Fichte közel jutott ahhoz, hogy átlássa radikalizmusának illuzórikus jellegét. Ehhez a történelmi helyzet, annak általa is említett történeti vizsgálata nagyban hozzásegítette. Hegelnél ugyanezen okokból szinte Fichte „visszalépésének" folytatását látjuk, főként berlini éveiben. Nála már csak ezért sem puszta kellésről van szó, hanem „a kellés feloldásának"[25], a feloldás reális lehetőségének felismeréséről, amely feloldásnak persze megvannak a maga szükségszerű negatív következményei. De Hegel a negatívumokat velejáróként „elfogadja", mert a reális perspektíva érdekében csak a feloldás burzsoá tartalmát véve látja elkerülhetőnek az üres ideák kergetését. Ez a burzsoá alternatíva a forradalom és Napóleon hatására elkerülhetővé teszi, sőt lehetővé sem teszi a forradalmi diktatúrát – lévén, hogy a polgárság lényegében keretet kap burzsoá tevékenységének kibontakoztatásához.

A kellésnek, az ésszerűnek a tartalma Hegelnél tehát a valóság aktuális igazságának, megjelenő lényegének megfogalmazása, és úgy tűnik, hogy az általános vád, a politikai apológia is elesik. Feltéve persze – és ez döntő –, hogy a filozófia a valóság ütőerén tartotta a kezét. Ezért nem lényegtelen adalék az, ami már 1870-ben Rosenkranznál felmerül: „Hegel ellentmondása . . . hogy kritikailag végiggondolt érett ítélete horderejének teljességgel tudatában volt. Innen ered, hogy valamennyi pártot alaposan magára haragította."[26] Egyfajta hasonló magáraharagítás helyzetét a későbbiekben is fenntartotta a hegeli tanítás bizonyos szűk látókörű, merev értelmezése; éspedig komoly következménnyel, melyre találóan utal Piontkovszkij, amikor így fogalmaz: „Hegel filozófiájának helytelen *politikai* értékelése volt az alapja annak a nihilizmusnak, amellyel tudományos dolgozóink egy része a hegeli filozófiához viszonyult, s amely egy időben elég széles körben elterjedt. Ez viszont az elmélet területén dolgozó szakemberek általános filozófiai műveltségének színvonalsüllyedését eredményezte."[27]

Klasszikusaink alapján már szinte közhelynek számít, hogy materialista dialektika úgyszólván nincs a hegeli dialektika kritikai legyűrése nélkül. Hogy ez milyen szörnyű fejfájásokat okozó feladat, arra éppen klasszikusaink mutattak rá. Az alapvető kérdés Hegelnél mindig annak a problémának a megválaszolása, hogy a társadalmi valóság mozgását hogyan lehetne az emberi kívánságnak megfelelően irányítás alá vonni. Az ésszerűségnek ez az igénye szándékát tekintve meghaladja a polgári kereteket. A társadalmi testet Hegel a jövőre nézve is csak osztálykülönbséggel tudja elképzelni, de amelyek között „harmóniát" lehet teremteni. Ennek a célkitűzésnek a meghaladása nélkül pedig – mint tudjuk – fel sem merülhet a minőségileg más jövő. Így realitásigényének és humanizmusának megmutatkozik racionális, illetve polgári korlátja is, ugyanakkor azonban filozófiájának konkrét (politikai) következtetései Hegel szerint mindig csak egy gondolkodó szemlélet számára érthetőek, mely tehát egy folytonos reflexiós folyamatként értendő.

[25] Hermann István: Egy kategória módosulása. A Sollen a klasszikus német filozófiában. *Valóság*, 1976/12, 5. o.

[26] K. Rosenkranz: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph.* Lipcse 1870, 162. o.

[27] Piontkovszkij, i. m. 15. o. (Kiemelés tőlem – *Cz. J.*)

Hegelnél tulajdonképpen egy folytonos küzdelmet találunk az alapkérdés megoldása érdekében. Ezért leginkább egy határozott tudatos útkeresésnek nevezhetnénk talán egész munkásságát. Teológiai, vagy kritikai-forradalmi volt-e a hegeli vizsgálódás? Hová vezetett? Realizmusigénye az illúziók felismerését, vagy a megalkuvást jelenti? Annyi bizonyos, hogy Hegel mindig hajlandó volt az ellentétes álláspontok vizsgálata alapján az egyik igazságtartalmának átvételére éppúgy mint a másik tévedéseinek vagy hiányosságainak feltárására. Ezért ad még ma is az egymással szembenálló következtetésekre alkalmat – bár szerintünk csak alkalmat és nem alapot.

Tudjuk, hogy ez a megállapítás mindenképpen értelmezésre, kifejtésre szorul. Kiindulópontul idézzük a már kialakult álláspontot képviselő berlini Hegeltől két kevéssé felhasznált megjegyzést, melyek jól mutatják a politikai pártot szolgáló filozófusokról alkotott véleményét, amikor azoknak – és ezt hangsúlyozni kell – *csak* az a feladatuk, hogy „a többivel szemben egy a közvéleményre lényeges hatást gyakorló tendenciát állítsanak. – Denktier –"[28] fűzi hozzá igencsak elítélő egyéni véleményét, vagyis gondolkodó állat (eszköz)nek tekinti őket. Pusztán abban téved, hogy ezek „a filozófusbolondok", például németeskedő nacionalista színezetben majd hatástalanok maradnak, főként ha a modern sajtó és a mögötte álló érdekek is úgy kívánják.

Itt szükséges még felidézni a „megbékélés" menetének hegeli elképzelését is. A valóság ismerete szükséges ahhoz, – írja –, hogy „az ember tudja, hogy hányadán áll".[29] „A valóság és az elképzelés, melyekhez a tudatom köt, illetve a szellem visz, ellentmondásban vannak." Ennek a tényhelyzetnek, jelenségszintnek a rögzítése után Hegel az ellentmondás részletezését is megadja, éspedig ugyanakkor, amikor hírhedt történetfilozófiai előadásokat indító beszédében „államfilozófusként" fogalmazott. Hegel szerint az ellentmondás területei:

„a) egyáltalán az objektivitásnak a valósággal szemben(i formájában)

b) az objektív külső világ – önmagával –

c) az én, a szabadság – önmagával –"[30]

A filozófiaoktatás feladata, a filozófia célja ezek *feldolgozása* – folytatja Hegel. Annak bemutatása tehát, hogy hogyan megy végbe a belső (az eszme) és a külső (a valóság) szembeállítottságának feloldása, vagyis a felvilágosodás morális világnézetének és a német tunyaságnak a feloldása is. Ennek a gyakorlati feloldásnak a problémájaként jelenik meg az, hogy a kispolgári radikális célokat humanizmusa felől Hegel érthetőnek tartotta, de megvalósíthatóságuk realitását még a jövőre vonatkozóan sem tudta helyesen elképzelni. A megoldás igénye felmerül, de csak a berlini német „jelen" eszközeivel közvetítetten.

A valóság nem követi az észokokat, sem az ész cselét, sőt ravaszabb annál is. A megoldás a harmónia érdekében, de éppen nem egyfajta hegeli harmonizációs formában megy végbe. Marx a valóság ellentmondásosságát és ezért a tudományos elemzés szükséges totalitásigényét felismerve, ezt az ellentmondásosságot éppen nem téveszti össze az ellentmondás mozgásának az emberi történelem „előtörténetében" természettörvényileg

[28] Hegel: *Berliner Schriften. 1818–1831.* Hamburg 1956, 704. o.

[29] *Dokumente zu Hegels Entwicklung.* Hrsg.: Hoffmeister, Stuttgart 1936, 360. o.

[30] Hegel: *Berliner Schriften. 1818–1831.* Jelzett kiad., 18. o.

szükségszerű *egyoldalú létezésével*, vagyis az ellentétességben való mozgásával, és ezért annak ilyen egyoldalú megjelenésével. Ezt az objektív tényt, éppen az adott történelmi körülmények között figyelembe is veszi és fel is használja a marxizmus (propagandájában is!), nem feledkezve meg az „időleges" egyoldalúságból fakadó majdani feladatokról. Ez a helyzet nem szoríthatja háttérbe az elemzés totalitásigényét, de azt alárendeli az aktuálisnak. Nem arról van szó tehát, hogy Hegel talpraállítása megfordítás lenne egy ellenkező fogyatékosságba, amely olyan egyoldalúságra kényszeríti Marxot, mely „nem kevésbé konstrukciónak tűnik"[31]. A vád arra a marxi gondolatra vonatkozik, amelyben – A hegeli jogfilozófia kritikájának bevezetésében – a forradalom feltételének tekinti azt, hogy a társadalom visszásságait egyetlen osztály bűnéül róják fel.

Véleményünk szerint itt a társadalmi-történelmi mozgás szükségszerűségének megértéséről van szó, és éppen ez a konkretizálás segíti majd Marxot annak fölismerésében, hogy a szükségszerűségek a *konkrét* körülményekben alapozódnak meg. Ezért mindig kétféle szükségszerűség létezéséről beszélhetünk, melyek azonban csak a történelmi átmenetek idején aktuálisak a felszínen. Egy létező *érvényesülő* és egy (vagy több!!) lehetségesen létező, azaz *érvényesíthető*, érvényrejuttatható tendenciáról, de amely csak az éppen elkövetkező formáció általános felismerését jelentheti a tudományos vizsgálódás számára. Minden egyéb törekvés, mely nem a reális valóságban létező és dominánssá tehető irányra alapul, az utópisztikussá válik, mert óhajának eszközét nem tudja megadni, *illetve* ezért szükségszerűen illuzórikus utakat jelöl meg.

Hegelnél a fennálló tagadása csak a puszta szembenállásnak a kifejezője lehetett volna. A fennállóból kiindulva viszont nem tudott attól minőségileg eltérőhöz jutni. Lényeges körülmény, hogy az akkori Németországban az ésszerűvel azonosított polgári tartalom is csak óhajtott volt. De már ezen óhajtott polgári viszonyok korlátaira is felfigyel Hegel. Sőt alapvetően *nem is az áttérés maga* – itt csupán *A szellem fenomenológiá*jára hivatkozunk –, hanem annak hogyanja, eredményessége, következményei okoznak fejtörést Hegelnek. Lényegileg más elképzelés azonban éppen a valóság realitása iránti igénye miatt nem merülhetett fel. Így ebben rejlik kritikátlan pozitivizmusa is. A *körülmények változása* ugyanis tartalmazza a bennük rejlő törvényszerű lehetőségek kitágulását is. A *változás megváltozássá lesz* és ekkor az ebben érdekelt ágensek folyamatosan érvényre is tudják juttatni, egyébként nembeli érdekeket is megvalósító akaratukat. Ez a fordulat azonban nem automatikus, hanem a felismerésen alapuló szervezés eredménye. Ennek szerve a politikai párt, mely *kénytelen* felhasználni a fennálló gyakorlat konkrét törvényszerűségeit. Ahogy eközben eltűnik *az emberiség* osztályellentétekben való mozgása, úgy válik reálisan leküzdhetővé (mert feleslegesssé vált) a haladást képviselő osztály egyoldalúsága is, avagy újratermelődik az egyoldalúság – ahogy erre Marx már „A német ideológiá"-ban figyelmeztetett.

Itt tehát a feltételekről van szó, amelyek megteremtésére áldozni kell. A lényeges éppen az, hogy már meg lehet szervezni azt az általános formát, melyben a társadalom *egésze* az embernek leginkább megfelelő módon létezhet. Ennek eszközeit és szükségszerű, a későbbiekben negatívumként jelentkező velejáróit csak a történelmi körülmények

[31] H. Kiesewetter: Hegels: ständische Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft. *Hegel-Jahrbuch 1971*. 96. o.

vizsgálata mutathatja meg. A feszültségek feloldása csak ezeknek az emberek általi megváltoztatásában érhetők el. Ez a folyamat pedig csupán világméretekben elgondolva lehet eredményes, illetve végleges. Így az emberiség fejlődése szükségszerűen mutat egysége felé is. Leegyszerűsítve azt, amit Hegel minden érzéke ellenére sem értett meg, úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a kisajátítás megszüntetését csak kisajátítással lehet eredményesen *elkezdeni.* Az ellentétben mutatkozó formai azonosság éppen egy *ellenkező dominancia* érvényrejuttatásának szükségességéből ered, amely konkrétan ismét csak történeti összefüggésben lehetséges.

Hegelhez visszatérve; ő tanításában annak elfogadtatására törekszik, hogy „egyáltalán gondolkodni megtanulni azt jelenti, hogy az általánost és lényegest megragadjuk és a véletlenszerűt, az akadályozót elejtjük".[32] Bár a filozófiai megközelítés egyoldalúságával Hegel maga is tisztában van, de ezt elkerülhetetlennek tartja, hacsak nem akarunk egyáltalán valamely tartalom egyodalúságtól megszabadulni, és mint írja: „Éppen ezzel lép fel ismét egy másik egyoldalúság, mert a tudatlanság ismét csak egyik oldal."[33]

Most már csak az a kérdés, hogy a filozófia a valóság érvényesülő oldalának mozgását ragadja-e meg? Az egyoldalúság ellentétének milyen a viszonya az egészhez? A filozófia haszna azonban mégiscsak reális. Nevezetesen, Hegel szerint a vele való kapcsolat során tudatosul az emberben lényegének isteni jellege, az állam megtudja, hogy mit kell megvalósítania. Végül ebben „az öntudatban találják meg a véges dolgok a maguk... szentesítését".[34]

Ezen a ponton hívja segítségül Hegel az általa elképzelt államot mint politikai eszközt. Ha ezt *mint ahogy Hegelnél kimondásra kerül,* óhajként fogjuk fel, akkor egy elképzelt perspektíva jelzéseként felfoghatjuk ugyan, de az út részletezése nélkül bármily progresszívnek vesszük is, mégiscsak illúzió marad. Ráadásul illúziót is kelt, mivel akadályozza a létező államban bennerejlő osztályérdek-képviselő szerep felismerését. Hegel illúziója az elképzelt állam lehetőségét illetően tényleges, és különösen szembetűnő ez akkor, amikor 1831-ben az óhajtott államot álláspontja erősítése érdekében érvelve *Angliával szemben* szinte már létezőnek írja le. Éppen itt derül ki, hogy Hegel nem értette meg a modern (polgári) állam egyre erősödő, de kevésbé nyílt osztályjellegét, mert az egész társadalom eszközeként a részek fölé rendeli, holott az állam egyik rész eszközeként áll a társadalom egésze felett, persze az egész érdekeinek képviseletére hivatkozva. A monarchia formai önállósága mintájára gondolta Hegel az ő állama önállóságát. Ez az a pont, ahol Hegel az önkritika szükségességének határához ért, mivel a 30-as években kezd láthatóvá válni, hogy Németország fejlődése is követni fogja Angliát a polgári fejlődés útján. Egyértelmű kritikája ez a hegeli reményeknek, vagyis annak, hogy a polgári fejlődésen belül valamilyen vezetéssel ki lehetne egyensúlyozni a gazdagság és szegénység ellentétét. Mégis szükség volt legalább a jövő felé vezető tendenciák mellé állni. „A tudás által a szellem megkülönböztetést is tételez a tudott és aközé, ami van"[35] – írja Hegel. A filozófia jótékony hatása tehát *csak a tudás közvetítésével* képzelhető el. Ezt az álláspontot a

[32] Hegel: *Berliner Schriften. 1818–1831.* Jelzett kiad., 16. o.

[33] Uo. 703. o.

[34] Uo. 16. o.

[35] Hegel: W. W. XIII. (1833), 70. o. Idézi Gerd Irrlitz: Aufhebung der Hegelschen Philosophie in der Sicht von Marx und Lenin. *Hegel-Jahrbuch 1971.* 85. o.

„kivételes körülmények"[36] a filozófiába kényszerítik, és így ez már „nem vehető Hegel politikai filozófiája adekvát megjelenéseként".[37] Mindenesetre még erre vonatkozóan is osztanunk kell G. Irrlitz azon véleményét, hogy a fennálló abszolút kritizálásának számonkérése Hegel és a marxizmus meghaladásának kritériumaként mind Marx, mind Hegel ellenében túlságosan szegényes volna.[38]

A hegeli álláspont nagyságának és korlátjának *egységben* való jelentkezése, illetve ennek bizonyítása megköveteli a konkrét történelmi események hegeli értékelésének végigkövetését. Ennek lényege értelmezésünk szerint az, hogy Hegel hű maradt politikai álláspontjához, a polgári társadalom megvalósulásának szükségességéhez Németországban. Erre lehetőséget látott akkor is, amikor a társadalmi mozgás reakciós tendenciákat mutatott, de a balratolódás sem csillantotta fel előtte a felismert polgári korlátok meghaladásának lehetőségét. Még 1830-ban sem látja Németországban ennek realitását. Ugyanakkor úgy látta, hogy a polgári átalakulás klasszikus francia formája nem hagy más lehetőségek számára helyet. De a reakciós korszak képletét csak akkor tarthatnánk fenn, ha eltekintenénk működésének történelmi körülményeitől. Így viszont helyesnek látszik Ilting azon következtetése, hogy „a radikalizmustól való mentsége sok előnyének nem a legjelentéktelenebbike".[39] Ennek a radikalizmusnak lehetetlenségére már Fichténél hivatkoztunk, de klasszikusainktól tudjuk, hogy ez még a későbbi Németországban is lehetetlen volt. Az elnyomás átfogó, körültekintő jellegére maga Hegel is jó példa, aki levelezésében utal is arra, hogy a műveiben meglevő homályosság gyakran rákényszerített volt a korabeli körülmények által.

A legégetőbb feladat a polgári átmenet biztosítása volt nem forradalmi körülmények között. Értékelési szempontunk tehát az, hogy Hegel mennyiben járult hozzá ehhez a folyamathoz, mennyiben ad többet kortársainál, mennyiben ismerte fel a modern társadalmi problémákat és milyen megoldásokat javasolt? A vele való vita ezek alapján differenciált állásfoglalásra is késztet.

Egyes vélemények szerint Hegel Napóleon bukása után, a Szent Szövetség idejében a reakciós karlsbadi határozatok után politikailag a legálisan lehetséges maximumot nyújtotta a jogfilozófiában, sőt elment a szakítás határáig. Így H.–M. Sass szerint „a jogfilozófia módszertanának lényege az lett volna, hogy a reformköveteléseket elrejtse és követelő jellegében jelentéktelenekké, ám világtörténelmi szükségszerűségükben jelentőssé tegye azokat". A Sollen létezőként való leírása, mert levésben volt, politikai funkcióval bírhatott, hisz „szugerálta az ésszerű politikai cselekvést".[40]

Kétségtelen, hogy a létező polgári érdekek érvényesítésének szemszögéből nem volt szükség alapvető változásra – egyelőre. Hegel viszont nem ismeri fel a reformista porosz hivatalnokállamban annak tulajdonképpeni szerepét. Az általa lehetetlennek tartott forradalmi út előnyeit bizonyítja, hogy Németországban még a felemás átmenet is hosszú és

[36] K.–H. Ilting: *Sonderausgabe aus Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818–1831.* Edition und Kommentar in sechs Bänden, Frommann-Holzbog, Stuttgart–Bad Cannstadt. BRD 1973, 77. o.

[37] Uo. 105. o.

[38] Vö. G. Irrlitz, i. m. 90. o.

[39] K.–H. Ilting, i. m. 105. o.

[40] H.–M. Sass: Das Verhältnis der Geschichtsphilosophie zur politischen Praxis. *Hegel-Jahrbuch 1968–1969.* 64. és 63. o.

nehéz volt, de főként félmegoldásai miatt súlyos következményekkel járt a polgári demokrácia németországi alakulására nézve. Az új társadalomba való átmenet mindenesetre megindult, és mint Streisand írja, „a francia forradalmat ünnepelték, mert lehetővé tette az átalakulást Németországban".[41] Hegel elismerte, hogy a forradalom *adott* (XVIII. sz. végi francia) *körülmények* között elkerülhetetlen, de igényt tartott arra, hogy elkerülhetőnek – sőt elkerülendőnek vegyük. Németországban az átalakítás konkrét lehetőségével, bár mindig a maga elvi alapállásáról, Hegel többször is foglalkozott. Hogy miről is volt tulajdonképpen szó Hegel szerint, azt a württembergi alkotmánytervezet vitáiról írott hegeli recenziónak Niethammer általi értékelése[42] mutatja talán legnyilvánvalóbban. Niethammer a vitatkozó felek álláspontjában a közösre való rámutatást tartja lényegesnek. A parlamenti tárgyalások lényegét látja abban, hogy „nem engedi, hogy maga a nép és az értelmesek a népből szóhoz jussanak". A recenziót illetően „különösen érdemének tartom, hogy a rendiek ósdiságát még alaposabban leplezi le, mint ahogy előtte bármikor történt". A magunk részéről egyetértünk Niethammer korabeli értékelésével, aki szerint Hegel közvetetten végül is a nép és érdekei kizárásának tényét leplezte le. Ezért a hegeli recenzióra vonatkozó „rosszul álló ügyet ötletesen képviselő" megfogalmazásnak a tartalmát ennek az összefüggésnek a felismerésében látjuk. Hegelnél tehát szó sincs valamelyik vitázó fél (uralkodó, ill. polgársági rendek) melletti állásfoglalásról. Éppen a *kizárt* felet, az igazi partnert hiányolja Hegel, mert meggyőződése, hogy csak ennek bevonásával, azaz érdekeinek figyelembevételével lehet az *egész* érdekében az előremutató megoldásba belekezdeni. Nem arról van tehát szó, hogy a nép képviselőjévé léptessük elő Hegelt, hanem arról, hogy rámutassunk sajátos álláspontjára, annak egy konkrét megnyilvánulásán keresztül. A tényleges kérdés tehát az, hogy hogyan lehetne minden „rend" érdekét biztosítani annak érdekében, hogy a haladás is biztosítva legyen.

Hegelnél az *egész* szempontja nem csupán frazeológia. A rendi gyűlések szemére veti, hogy „. . . az ilyen filiszterek jellemzője, éppen az, hogy nem tudnak döntésre jutni".[43] Hegel az időben meghozott reformokkal nyíltan a forradalom szükségességét, kényszerét óhajtotta megkerülni, de persze tényleges reformokat akart, nem pedig taktikaikat a régi rend érdekében. Fichtéhez hasonlóan a forradalom elkerülését egyetlen módon látta csak elképzelhetőnek, ha a népet idejekorán felvilágosítják és hozzájuttatják jogaihoz. Hegel is a mélyreható reformok híve, melyeket – és ez a fontos – nem a régi keretek között óhajt látni. Már csak azért sem, mivel „a rendiségben való elkülönülés . . . veszélyes – egyik szembekerülhet a másikkal . . ."[44] Ez pedig (mint a Reform Billről írott cikkében újra kifejti) forradalomhoz vezethet, ezért leküzdendő, Hegelt különösen elkeseríti a polgári vezetők kétszínűsége, mely akadályozza a kibontakozást. Leleplező helyzetértékelését a következőképpen fogalmazza meg. „Túl gyakran rejlik az általános jóért való szorgoskodás és kívánságuk mögött az a fenntartás: addig, ameddig az a mi érdekeinkkel egybeesik. A javítás igenlésének egy ilyen alapos önkéntessége visszariad és elhalványul, amint ezt az önkéntességet magát egyetlen követelés is célba veszi."[45]

[41] J. Streisand: Der historische Ort der bürgerlichen Gesellschaft. *Hegel-Jahrbuch 1970.* 308. o.

[42] *Briefe* . . . II, 171. o.

[43] Uo. 175. o.

[44] *Hegels Theologische Jugendschriften.* Ed. Nohl, 1907. 38. o.

[45] *Töredék a württembergi állapotokról.* Idézi H. Scheel: *Süddeutsche Jakobiner.* Akademie Verlag, Berlin 1971, 152. o.

Amikor Hegel a francia forradalom absztrakt, mindent tagadó jellegét veszi célba, akkor nyilvánvaló, hogy evidensnek tartja a régiből mint meglevőből való kiindulást, hiszen a képviselet vonatkozásában is csak azon múlik a dolog, hogy milyen új tartalmat visznek bele, mely aztán szétfeszítheti a régi formát. Mivel azonban a régi megújítása a forradalmi időszak átvészelésének módszere is lehet, ezért Hegelnél a néptömeg, illetve képviselőinek bevonása annak garanciájaként szerepel, hogy ne lehessen *egyoldalúan* végrehajtani egyik fél érdekeinek érvényesítését sem. Ez az állásfoglalás Hegel esetében annál is inkább őszintének mondható, mivel meggyőződése szerint csak így kerülhető el a forradalomhoz vezető út, de amely biztosítja az előrelépést is. Ennek alátámasztásául az alábbiakban idézzük a Reform Billről írott tanulmányának végkövetkeztetését, amely bizonyítja, hogy maga a hegeli kérdésfeltevés és állásfoglalás sem változott tulajdonképpen. Ez persze éppen fogyatékosságára utal, melyet a szakirodalomban úgy szoktak összefoglalni, hogy a júliusi forradalom novumát Hegel nem értette meg. Ez inkább csak feltehető, hiszen Hegel számára a megértés még nem jelentett elfogadást, azonosulást is. Hegel álláspontját figyelemmel kísérve azt látják, hogy szerinte a forradalom társadalmi eredményeit követni kell. Be kell hozni a lemaradást éspedig úgy, hogy kikerüljük azt a buktatót és (idő)veszteséget, amit a forradalom okoz. Így aztán: „A polgári haladás gondolatában és akarásában a polgári ész klasszikus gondolkodójának is a végsőkig kellett cipelnie az ideológia keresztjét."[46] A forradalom ugyanis Hegel szerint lehet ugyan történelmileg szükségszerű, de mégiscsak kitérő marad. Olyan kisiklás tehát, melynek következményei nem hozzák közelebb a harmonikus fejlődést. Következtetését az angol körülmények tárgyilagos elemzését követően a lehetséges következmények felvillantása után az illúzióktól való óvásként így foglalja össze:

„Ha a Bill . . . az eddigiekkel ellentétes alapelvnek nyitja meg az utat a parlamentbe és ezáltal a kormányhatalom középpontjába . . . úgy, hogy az fenyegethet, hogy a harc annál veszélyesebbé válik, minél kevésbé áll a pozitív kiváltságos érdekek és a reálisabb szabadság követelései között középső magasabb hatalom, hogy őket visszatartsa és kibékítse, mivel a monarchikus elem itt nélkülözi azt a hatalmat, melynek révén más államok . . . egy megrázkódtatástól, erőszaktól, és rablástól mentes átmenetet köszönhetnek. A másik hatalom a nép lenne, és egy ellenzék, mely a parlament közegének eddig idegen alapra épülne, a vele szembenálló párttal nem boldogulna, arra csábíttathatna, hogy a népben keresse erejét és hogy aztán reform helyett forradalmat idézzen elő,"[47] mely tehát úgyis csak eszköz, de áldatlan következményei lesznek.

Hegel állásfoglalásának megfogalmazása igen körültekintő és taktikus. Részletes elemzés helyett csak témánk vonatkozásában emeljük ki azt, hogy elítéli a polgárságnak a politikai eseményekhez való szatócs-szellemű, az egész szempontjából felelőtlen hozzáállását (szavazatvásárlás stb.), másrészt a reformok német, azaz politika pártok nélküli „megvalósítását" állítja példaként. Ugyanakkor felvillantja a forradalom veszélyét, hogy ezzel is a Bill *mellett* érveljen, amit azzal tesz érthetővé, hogy rámutat a bevezetése szükségességére, másrészt rámutat arra is, hogy *ellenkezés esetén* a Bill maga lehet a forradalom kiindulópontja.

[46] *Hegels Politische Schriften.* Jelzett kiad., L–LI. o.
[47] Hegel: *Berliner Schriften.* 1818–1831. Jelzett kiad., 505–506. o.

Hegel újra rögzíti rálátásának lényegét, mely szerint a polgári társadalom ellentmondásai miatt Anglia is „a legnagyobb megrázkódtatástól tarthatna",[48] ha nem sikerülne az ellentétek kibékítése. Pedig ez az ésszerű és Hegel minden mást mint megoldást ki is zár. Az idő azonban a polgárságnak kedvez, ezért egyre kevésbé felelt meg neki a hatalmi kompromisszum Angliában. Németországban viszont a porosz vezetés tanulni igyekszik a külföldi eseményekből és így a hegeli filozófia is egyre kevésbé felel meg a porosz udvar politikai irányának.

A polgárosodás lassú haladását Németországban a francia forradalom és Napóleon is elősegítette. Ahogyan azonban megvalósult, az a további fejlődésre is kihatott. A kompromisszum végzetesnek bizonyult, pedig Hegel éppen ezt szerette volna elkerülni. Mint már említettük, szerintünk nem is az átmenet, hanem a továbblépés *hogyanja* a tulajdonképpeni hegeli kérdés. „Ezt a folyamatot azonban az idealista filozófia szellemének az észnek kellett volna meghatároznia ... Ez egy illúzió – vizonyosan –, de egy progresszív polgári illúzió."[49] Racionalizmusának valósága ugyanis éppen reális összefüggésekkel tölti ki illúzióját. (Részvétel a választásokon stb.) Ezzel szemben mások ugyan forradalmi intézkedéseket sürgettek, jóllehet még később is csak arról volt szó, hogy ezzel a fenyegetéssel taktikázva reformokat kényszerítsenek ki. Ha pedig ez nem sikerült, akkor a radikalizmus még a röpiratirodalomban is az ellenkezőjére, azaz alázatos kéréssé változott át. Ennek gyakorlati politikai hatása korántsem közömbös. Amire leginkább szükség lett volna, az a néptömegnek a politikai vezetése, amely egyáltalán nem létezett, a burzsoázia pedig nem volt rászorítva a nemzeti nézőpont érvényesítésére, de éppúgy hiányzott ezen új politikai erők gazdasági feltétele is.

Ebben az 1820-as évek előtti helyzetben érdekes Hegel első 1797-es elemző állásfoglalása, mely nem hagyja kritika nélkül a *német* polgári álláspontot sem. Mivel azonban éppen ezért álláspontjának publikálása a radikalizálódás ellen hathatott volna, Hegel lemondott a közzétételről, noha az ekkori helyzetértékelésével is kettős irányba kritizált. Elítéli a régihez való ragaszkodást, de – mint írja – „nem látom be", hogy hogyan volna lehetséges valamilyen új megoldás – ezért óv a régi teljes elsöprésétől, és a franciával ellentétben csak olyan változtatást helyesel, „amely minden következményével teljességében átlátható és kiszámítható".[50] Ez persze polgári álláspont és lehetetlen, az áttérés módjai közül pedig a jogok gyakoroltatását mint a nép érlelését a fenti következtetés eleve ki is zárja.

Hegel tehát kezdettől fogva küszködik ezzel a sajátos német helyzettel. Érdekes módon azonban éppen a francia átalakulás mutat a hegeli alapállás számára is elfogadható egyfajta elindulási lehetőséget a nép bekapcsolására. A „párbeszéd"[51], melyet a vezetés a néppel folytat, a tájékoztatás, a magyarázat képezheti a kiindulópontot. Mindez a napóleoni győzelmek idején merülhetett csak fel. Később, Napóleon bukása után ennek a kiindulásnak az előfeltételei már nincsenek is meg, és maga Hegel is beleütközik a cenzúrába. 1808-ban azonban Niethammert még egy német Moniteur megindítására bíztatja[52] és részt kér annak munkájában, melytől kifejezetten gyakorlati hatást vár,

[48] Uo. 449. o.

[49] J. Streisand: Hegel und die Wandlungen seiner Zeit. *Hegel-Jahrbuch 1968–1969.* 13. o.

[50] *Töredék a württembergi állapotokról.* G. Haym: *Hegel und seine Zeit.* Lipcse 1927, 66–67. o.

[51] *Briefe* ... I, 197–198. o.

[52] Uo. 209. o.

mivel ebben az „állam állapotát bemutatják". Hegel ekkor már megfogalmazta a polgári átalakulás szükségszerű folyamatát és a forradalomra Németországban nincs is már szükség – hála a francia hódításoknak. Ennek megfelelően 1807-ben azt várja, hogy a végső párizsi döntések nemcsak külsődlegesek, országfelosztók lesznek, „hanem befolyással lesznek a belső szervezettségre is"[53]. Hegel tehát a német állapotok kiúttalanságának megoldását látta Napóleon hódításaiban. Így lehetővé válik ugyanis, a széttagolt társadalomban „az alsóbb régiók visszavezetése"[54]. A legfontosabb tehát, hogy az állam szerves képződmény legyen. „Ahhoz, hogy ilyent kapjunk, végre el kell hagyni a puszta létszám és a vagyoni cenzus francia absztrakcióját, legalábbis ... nem téve azt a politikai funkció fő meghatározójává ... mert ezek az atomista elvek az élőnek az elpusztítói."[55] Hegel még a későbbi, 1830-as francia eseményekkel sem ért egyet. *Egyrészt* átlátja ugyan hogy a történelem alakulása megkérdőjelezi az ő elképzelését, mert:

a) A forradalom és az elvont elvek előnye éppen azok felgyorsító hatása miatt nem hozható be.

b) Az eleven történelem minden ésszerűtlensége ellenére is a „francia vonalat" támogatja.

Másrészt ugyanakkor Hegel egyre inkább joggal érvényesnek tarthatja a polgári társadalom elvét érintő kritikáját, hiszen a továbbhaladás polgári módja – minden aktualitása ellenére – sem a tényleges valódi perspektíva az emberiség számára. A teória és a praxis *megfelelési viszonyának* felismerése csak a valóságos erők mozgásának folyamatában lehetséges, mert itt közvetítődik egymás számára. Ez pedig mégiscsak a racionális *gyakorlat* prioritását jelenti. Ezért az érvényesülésre számot tartó elmélet „beavatkozási" folyamata is a kialakuló reális ellentmondások megoldásához kapcsolódó hatalmi harcok gyakorlatának részese.

A fenti hegeli idézet kritikai gondolatmenetét alapul vevő hegeli megoldás a „rend" (korporáció) közvetítő funkciójaként jelenik meg a *Jogfilozófiá*ban. Tudjuk, hogy ez a hegeli megoldás feltételezi, hogy a bourgeoise nem nyeli el a citoyent, és Hegel racionalizmusában a független és erős *államnak* éppen ezt kell biztosítania.

Hegel tehát ismét a tulajdonképpeni fő problémához érkezik el. Kérdésfeltevése az előrelépést ugyan igényli, de csak az alkotmányos keretek között, „holott – mint írja – a pozitív irányba lépés szempontjából is előnyösebbnek látszik anélkül"[56] kormányozni. „Az állam magához való önbizalma"-ként értékeli az „alsóbb rendek öntevékenységének"[57] megengedését, mely azonban Németországban még a század második feléig váratott magára. Egy ideig Hegel reménykedett a francia külpolitikai hatások teremtette kedvező légkörben, sőt a napóleoni hódítások előtt azt írja: „Ausztria és Poroszország a a német rendekre való veszélyességükre vonatkozóan egyenrangúak. Annak, amit egyébként német szabadságnak neveztek, mindkettővel számolnia kellene."[58] Alapvetően azonban a francia külpolitikában és ezen belül a jakobinusban és napóleoniban is csalódnia kellett,

[53] Uo. 92. o.

[54] Hegel: *Sämtliche Werke.* 7, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Ed. G. Lasson, 1913, 177. o.

[55] Uo.

[56] *Briefe* ... I, 197–198. o.

[57] Uo.

[58] Hegel: *Sämtliche Werke.* 7, Jelzett kiad., 127. o.

hiszen az alapvető kérdés az volt, hogy: (1) A francia polgárság – ideológiájával ellentétben – nem akar egy megerősödő, tehát konkurrens német polgárságot segíteni, ezért (2) Németország polgári átalakulása francia nézőpontból politikailag *csak* mint a feudalizmusellenes eszköz érdekes, és semmi esetre sem keverheti a polgári Franciaországot a nem kívánatos külpolitikai bonyodalmakba. A feudális koalícióval való harc közben persze a polgári mozgalom németországi támogatása is az ellenfelet gyengíti, de ennek a mozgalomnak a fékezése, cserbenhagyása is elképzelhető, ha a békét igénylő francia érdekek azt megkövetelik. Végül is Németország a francia külpolitika eszközeként még a félmegoldásokat sem tudja végigvinni sem az egység, sem a haladás kérdésében – sőt ez idő szerint elkezdeni sem. Ez a tényhelyzet, de Hegel mégis pozitívan értékeli a francia hatásokat, lévén akkor a többi alternatíva eleve negatív. Így történetileg a felfokozódó franciaellenességen keresztül az egységért mint a polgári fejlődés előfeltételéért való harc a poroszok („Organizationsbestien") mellettiséget jelenti a német polgárság számára, mely igazán csak a németeskedők nacionalizmusában erősödik majd fel.

## VÉGÜL IS HOGYAN FOGLAL ÁLLÁST HEGEL?

Véleményünk szerint a jelzett hegeli állásfoglalások után látható, hogy Hegel csak a tervszerű *reformok átvezető megoldása mellett van,* mivel csak ezek hozzák magukkal a külső és a belső egységében az ember deformációtól mentes átalakulását is. Az „államérdek" igazi szolgálata révén ezt megvalósíthatónak tartotta, ha abban a tudomány és ezáltal az egész juthat szóhoz. Az elvont jog francia absztrakcióiból következhet előrevivő gyakorlat, de az véletlenszerű lesz, mert ki van szolgáltatva az osztályérdek érvényesülésének. Hegel ezért kiemeli, hogy „a nép a törvény szerint jogtalanul, de egy jogos elv alapján jár el" akkor, amikor nem nyugszik bele helyzetébe. De szerinte a jó alkotmányt éppen az jellemzi, hogy megelőzi ennek a helyzetnek kialakulását. Ha pedig a nép – mint Angliában – nem fogékony az eszmék iránt, ha nem igazodik el ezekben, akkor Angliában csak eszközül használnák. Ezért Hegel a német viszonyok lehetőségéből és a francia hibákból tanulva, „kifejezetten politikai célként állítja elénk az osztályok korporatív szervezését . . ."[59] De ő ezt az összefogást *az állam egésze érdekéből követeli* – írja Lasson –, majd megjegyzi, hogy itt van a szocializmushoz való kapcsolódási pont, de arra a következtetésre jut, hogy a „szocializmusnak nincs joga ahhoz, hogy Hegellel való rokonságával dicsekedjék".[60] Szerinte ugyanis a „szervezés" és az „egész" szempontja „a kapcsolódási pontot . . . és az alapvető különbséget is mutatja".[61] Az „alapvető különbséget" mutat megjelöléssel egyetértünk. Szerintünk ugyanis, Hegel az államhoz való viszonyát már korán jelzi ugyan („Túl kell lépnünk az államon . . . szűnjön meg"),[62] de hiszi, hogy lehetséges az érdekek összebékítése, csak így látja biztosítottnak a fejlődést. *Feltétele* az erős állam általa elképzelt működésének lehetősége. A marxi álláspont csak az ellentmondások végigvitelében látja megoldhatónak azokat. Az osztálykizsákmányolás

[59] Uo. XXIV. o.
[60] Uo. XXV. o.
[61] Uo. XXIV. o.
[62] *Dokumente zu Hegels Entwicklung.* Jelzett kiad., 220. o.

lehetetlenségét garantálni a marxizmus szerint csak az *osztályellentétek megszüntetése mint előfeltétel* után lehetséges, és enélkül nem lehet az osztályellentéteket pl. rendi szervezéssel áthidalni, bármilyen szervezet is áll legfelül.

Hegel tehát nemcsak a közvetítő foglalkozási és érdekképviseleti – és nem feudális – rendek szerepeltetésével, hanem főként a közvetítés irányával, a meghatározó államnak és XIX. századi lehetőségeinek tételezésével marad egy racionális illúzió foglya. De itt szerintünk nemcsak a konkrét megoldásokat, hanem a problémafelvetést, a helyzetértékelést, az elméleti tudományos megközelítés szándékát is fontosnak tartó Hegel megítélésénél a hozzáállás módját kell kiemelnünk, mégpedig éppen abban az értelemben, ahogy a „Német alkotmány"-hoz írott előrebocsátásában írja, vagyis hogy „nem másokkal óhajt vitatkozni, hanem a közélet kialakításához fejt ki nézeteket",[63] azaz a valóság újrateremtésével foglalkozik. Márpedig Hegel szerint a kor valóságának sajátja éppen az, hogy benne „tételezve van az élet egyenlőtlensége és ezzel (az uralom) és szolgaság viszonya . . .".[64] Ezt Hegel jól látja, következményeit is elemzi, melyekkel nem ért egyet, de nem tud megoldást adni. Ezért aztán olyan helyzet alakult ki, hogy éppen az angol parlament összetétele Hegel számára elviselhetőnek tűnt, de csak azért, mert az „ésszerűtlen hagyományok egész tömege tényszerűen jobb eredményt hozott, mint amit egy elvontan igazságos választójog létrehozhatott volna".[65] Hegel pártfogója a reformer Altenstein a hegeli filozófiát értékelve „a valósághoz való viszonyulás egyedül helyes álláspontját látja a filozófiában", mert annak célja a jelenlevőt és a valóságosat úgy láttatja, hogy ennek alapján sikerülhet „megóvnia a hallgatókat . . . különösen az állammal szembeni üres ideálok önkényes megfogalmazásától".[66]

Altenstein Hegelre vonatkozó szavainak értékelő tartalma szerintünk nem vet feltétlenül negatív fényt az „államfilozófus" Hegelre. A reformok mellett elkötelezett Altenstein önértékelő állásfoglalása szerint a reformok utáni kurzusváltásnál is meg kell mindent kísérelni, és neki is a helyén kellett maradnia, úgyszólván annak személyi garanciájaként, hogy az általános intézkedések meghatározott irányú értelmezést és gyakorlatot nyerjenek. A valóság *gondolkodó elsajátítása,* melyet Hegel képviselt, azt jelenti, hogy Hegel ezzel az alapállással, a filozófiailag letisztult látásmóddal a valóság változásaihoz, azok követéséhez és újraértékeléséhez utal bennünket; ezzel pedig túl is mutat önmagán.

## RESÜMÉ

*József Czirják: Reform oder Revolution. Zur Frage von Hegels politischem Standpunkt*

In seinem Artikel ist der Verfasser der Meinung, daß der Hegelsche Standpunkt in konkret-politischen Fragen eigentlich nicht aus seiner Philosophie "abgeleitet" wird. Es scheint falsch zu sein, auf Grund heutiger Wertung von Hegels politischen Aussagen auf den allgemeinen Charakter seiner Philosophie direkt zu folgern. Philosophie und Politik beziehen sich zwar gegenseitig aufeinander, aber nicht unmittelbar, sondern

[63] Hegel: *Sämtliche Werke.* 7, Jelzett kiad., 158. o.
[64] Uo. 441. o.
[65] Uo. XIII. o.
[66] *Briefe* . . . II, 287. o.

selbst die geschichtliche Wirklichkeit, deren Reflexionsformen sie sind, dient zu ihrer Vermittlung.

Die differenzierte Beantwortung einer solchen philosophiehistorieschen "Detailfrage" wie politischer Standpunkt wird, um auch Doppelheiten der Hegel-Interpretation loszuwerden, nur nach historisch exakter Auseinandersetzung mit dem Problem für möglich gehalten. Der Artikel mochte zu dieser schwierigen, aber auch als Quelle des Marxismus umso schwerwiegenden Frage als Beitrag dienen.

Hegel hat die Aufhebung des Zwiespaltes der Wirklichkeit als eine nicht direkte Aufgabe der Philosophie bezeichnet. So ist aber die politische Stellungnahme Aufgabe der Philosophie. Das Hegelsche Ziel, das Begreifen der Wirklichkeit hat auch seine praktische Bedeutung, indem es namlich auch die Möglichkeit einer adequaten Haltung der Subjekte zu und in dieser Wirklichkeit der Zeit aufzuweisen glaubt. Deshalb soll diese Versöhnung mit der Wirklichkeit einem Seinsollenden Standpunkt gegenüber nur die Bedeutung einer Versöhnung mit der "wahren" Möglichkeit dieser Wirklichkeit haben. So ist, laut Georg Lukács, diese spezifische Form der Versöhnung fortschrittlich.

Hegels Zeit scheint eine Zeit aktueller Alternativen zu sein, die aber sehr bald ihre strenge Eindeutigkeit erhält und dadurch auch an Hegel schonungslos ihre Kritik übt. Das haben zuerst eigentlich schon die Junghegelianer wahrgenommen, doch nur durch die marxistische Grundhaltung konnte der Methode eines Ausweges aus dieser Situation die Bahn gebrochen werden. Hegels politische Äusserungen sind mit dem Übergang in die bürgerliche Gesellschaft verbunden. Er bejaht die neue Gesellschaft eindeutig, fraglich bleibt aber die Form und die Mittel durch die der Übergang vorangeht. Hegel wunscht nämlich eine bürgerliche Gesellschaft von spezifischer Qualität. Die Wirklichkeit bildete sich aber nicht nach seiner rationalen Vorstellungen. Der Apologetismus war zwar bei Hegel durch den ständigen Vergleich seiner Vorstellungen und der Wirklichkeit zu vermeiden, doch wurde damit zwangsläufig ein schon von Fichte begonnenes Aufgeben eines Anspruches auf Radikalwendung fortgesetzt. Da eine radikale Umwälzung illusorisch war, läßt Hegel ein Vermeiden bzw. Umgehen einer Diktatur gerade als Vorteil erscheinen und die Reformation als maßgebendes Vorbild zur Geltung kommen. So gibt Hegel zwar Veranlassungen aber keinen wirklichen Grund, um auf seine sogenannte reaktionäre Anschauung mit Recht folgern zu können.

Hegel will die rasche gesellschaftliche Entwicklung – also die Folge der Revolution. Er will aber eine Revolution ohne Revolution, also die Fortentwicklung ohne Gegensätze, die ja immer drohen, zu einer Revolution zu führen. Er will Widersprüche ausgleichen anstatt sie ans Ende zu treiben, da dieser Prozess mit einer Einseitigkeit verbunden ist. Die Hegelsche Position vermag nicht zu akzeptieren, daß eine *Einseitigkeit* im Interesse des "Pöbels" als eine geschichtlich aufgezwungene anzunehmen ist, die aber als Voraussetzung zur Möglichkeit der Verwirklichung der *Totalität* einer neuen Qualität der Gesellschaft dient.

Hegels Fragestellung hat sich nicht geändert. Für seine Antwort muss auch die Julirevolution, neben der bitter wahrgenommenen Lebenskraft des revolutionären Weges, vor allem das sich immer mehr zeigende Negative der bürgerlichen Welt geliefert haben, was der Philosoph der List der Vernunft aber nicht als Preis der Entwicklung in Kauf nehmen wollte. So mußte er das "Kreutz der Ideologie" seines bürgerlichen Humanismus weiter behalten, der aber trotz allem eben bis zu seiner Zeit nur als eine progressive Illusion bezeichnet werden kann.

# AZ ELLENŐRIZHETETLEN KÜLSŐ SZÜKSÉGSZERŰSÉG IDEOLÓGIAI TÜKRÖZŐDÉSÉRŐL*

ROZSNYAI ERVIN

## 1. AZ EMBERI SZÍNJÁTÉK SZERZŐI ÉS SZEREPLŐI

Az osztályoknak alapvető érdekük létrehozni és fenntartani a számukra legkedvezőbb elsajátítási módot, és ez a *különös szükségszerűség* egybeeshet vagy szembenállhat az *általános történelmi szükségszerűséggel,* amelyet a termelőerők fejlődésének és a termelési viszonyokkal való kötelező összhangjának törvénye diktál. A haladó osztályokat éppen azért nevezzük haladóknak, mert különös érdekük egybeesik az általános történelmi szükségszerűséggel. Az egybeesés lehet részleges és átmeneti, vagy teljes és állandó. Részleges, ha az osztály optimális termelési viszonyai csak ideiglenesen kedveznek a termelőerők fejlődésének, de később antagonisztikus ellentmondásba kerülnek vele; teljes és állandó, ha sohasem keletkezhet antagonisztikus ellentmondás köztük és a fejlődő termelőerők között.

Tegyük fel, hogy egy osztály optimális elsajátítási módja – a számára legmegfelelőbb tulajdonforma – a termelőerők fékjévé vált, nem fedi többé az általános szükségszerűséget. Az osztály továbbra sem cselekedhet másképpen, mint a létfeltételei által megszabott lehetőségek szerint; nem maga választja meg az érdekeit, tehát azt sem, hogy mi az érdekeinek megfelelő cselekvés. Mivel alapvető érdeke egy elavult termelési formához köti, az új helyzetre is lényegében csak a régi sztereotípiákkal tud válaszolni, mint a szobába zárt fecske, amely költözés idején addig repül a falnak, amíg szét nem zúzódik. Így zúzódik szét az osztály az általános történelmi szükségszerűség falán: hiába ismeri fel és alkalmazza gyakorlati tevékenységében a létfeltételeiből adódó különös szükségszerűséget, ez most már ellentétes az általánossal, és a válsághelyzet akaratlan, ösztönös, de törvényszerű elmélyítése folytán magával az osztály szabadságával is. A tevékenység eredménye rácáfol a szándékra, és a felismert szükségszerűség – a hanyatló rendszerek részéről az ellenforradalmi terror elkerülhetetlen fokozása, majd a bukás előtt a megkésett kompromisszumos hajlandóság – nem az osztály szabadságának, hanem történelmi megsemmisülésének eszközévé lesz.

Az osztályok cselekedhetnek objektív érdekeik ellen, de egyetlen osztály sem cselekedhet az ellen, amit érdekének *tart:* lehet helyes vagy téves elképzelése arról, hogy melyek a számára legkedvezőbb létfeltételek, de nem hagyhat fel a létfeltételeinek optimalizálására irányuló törekvéssel, ahogy a hal, bár élelem reményében bekaphatja a horgot, sohasem igyekezhet jószántából a szárazra. *Az optimalizálási törekvés természettörvény módjára szabja meg valamennyi osztály gyakorlatát, gondolkodását és tudatosságának elérhető maximumát.* Ennek a maximumnak a terjedelme attól függ, hogy *milyen mértékben*

*Részletek a szerző „Történelem és fonák tudat" c. készülő könyvéből.

*esnek egybe az osztály különös szabadságát megtestesítő, optimális viszonyok a történelem általános szükségszerűségével.* Részleges egybeesés esetén, amikor a fejlődéstörvényeket elrejti az optimális viszonyok megörökítésének ideológiai szükséglete, az *általános* történelmi szükségszerűségből az osztály csupán azt ismerheti fel, amit *gyakorlatilag hasznosíthat saját szabadsága érdekében:* nem a társadalmi mozgás lényegét, hanem csak ennek *jelenségformáit,* különös, átmeneti megnyilvánulásait. A forradalmi burzsoázia például világosan látja a hűbéri rend erőszakos megdöntésének szükségességét, azaz a termelőerők és a termelési viszonyok közötti kötelező összhang törvényének egy *különös* megnyilvánulását, de saját viszonyainak történelmietlen szemlélete következtében nem pillanthatja meg a törvényt magát, a termelési módok *egyetemes* dialektikáját. A törvény homályban marad, és a történelem ösztönösen fut tovább: az ösztönösség ugyanis nem egyéb, mint *a tudatosság köznapi, tudomány előtti foka,* amelyen csak a közvetlen magán- vagy csoportérdek és legfeljebb az általános szükségszerűségtől előbb-utóbb elszakadó különös osztályérdek tudatosulhat; a társadalmi összmozgás lényegileg szabályozatlan, nincsenek róla a jelenségszintet meghaladó ismeretek.

Az ösztönösség korszakát a marxizmus klasszikusai előtörténetnek nevezik, és a kommunizmustól – „a szabadság birodalmától" – számítják a tulajdonképpeni emberi történelmet. Bármennyire különbözzék is azonban egymástól a két korszak, közös vonásuk, hogy mindkettőt maguk az emberek csinálják saját történelmük szerzőiként; és a szerzők egyszersmind szereplőik is, mivel *csak* szerzőnek lenniük éppoly lehetetlen, mint *csak* szereplőnek lenniük. Szerzők, mert anyagi létfeltételeikben, felépítményi viszonyaikban, társadalmi tudatukban önnön tevékenységük tárgyiasul, és szereplők, mert tevékenységük módját „készen talált", elődeiktől örökölt anyagi és szellemi létfeltételek szabják meg; szerzők, mert maguk alakítják társadalmi környezetüket, és szereplők, mert az általuk teremtett tárgyi környezet kijelöli további ténykedésük lehetséges irányait és eszközeit. A társadalmi gyakorlat alapja, a termelés mint *tevékenység,* kölcsönhatásban van saját tárgyiasult erőivel és viszonyaival: egyrészt belső mozgatóként tartja működésben a termelési mód tárgyi elemeit – nélküle a munkaeszközök visszaváltoznának céltalan természeti dolgokká, a viszonyok megszakadnának, a társadalom megsemmisülne –, másrészt a termelési mód tárgyiasult elemei alkotják minden nemzedék számára az élő tevékenység elsőrendű meghatározóit, a keretet, amely kibővíthető és időnként áttörhető, de mindig csak annyira, amennyire kifejlődtek benne a továbbhaladás objektív lehetőségei. A céltételezés, bár átszövi ezt a dialektikát, csupán másodlagos meghatározó, mert a cél a társadalmi létből fakadó, anyagi meghatározottságú szükségleteket és érdekeket tükrözi.

Ahogy az előtörténet emberei nem puszta szereplői saját drámájuknak, a kommunizmus emberei sem lesznek puszta szerzők. Mivel a létfenntartási eszközök megszerzésének módja minden emberi együttélés alapja (Lenin), a kommunizmus éppúgy a termelés meghatározott módján nyugvó társadalmi-gazdasági alakulat lesz, mint bármelyik elődje: nem indulhat ki másból, mint az élet „készen talált" feltételeiből, a viszonyok, az anyagi és a szellemi kultúra adottságaiból; nem kerülheti meg azt az objektív szükségszerűséget, hogy az emberek csak az öröklött tevékenységet folytathatják megváltozott körülmények között, és az öröklött körülményeket módosíthatják megváltozott tevékenységgel.[1]

[1] Vö. *MEM* 2, Kossuth, Budapest 1958, 35–36. o.

Mind az előtörténetre, mind „a szabadság birodalmára" érvényes tehát az a kijelentés, hogy a történelem objektív meghatározottságú, öntörvényű természettörténeti folyamat, amelyet az emberek maguk csinálnak. A kijelentés két ellentétes állítást tartalmaz, és logikailag önellentmondásnak látszik, a nem-marxista filozófiák így is kezelik. De hogy csakugyan önellentmondás-e, az nem a logikán múlik, hanem a két ellentétnek, a társadalmi mozgás objektív és szubjektív meghatározottságának valóságos viszonyán, ez pedig mindkét nagy történelmi korszakban a kölcsönös feltételezettség. Az előtörténet és „a szabadság birodalma" közötti minőségi különbség egyáltalán nem abban rejlik, hogy az egyik objektív, a másik szubjektív meghatározottságú, hanem az ellentétek jelentésének és viszonyának megváltozásában. Ami a szubjektív meghatározottságot illeti, az az állítás, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, *kettős jelentésű:* egyrészt azt jelenti, hogy a történelem az emberek össztevékenységének eredője, önteremtésük külső beavatkozástól mentes, immanens folyamata, a társadalmi gyakorlat kölcsönhatása az általa szakadatlanul megváltoztatott természeti és társadalmi környezettel; de jelentheti azt is, hogy az emberek történelmük szubjektumai, tudatos meghatározói. A két jelentés sem tartalma, sem érvényessége tekintetében nem azonos. Az első az egész történelemre érvényes, beleértve az előtörténetet is, ahol a viszonyok uralkodnak az embereken, a második szigorú értelemben véve egyedül „a szabadság birodalmára" érvényes, ahol az emberek egyaránt uralkodni fognak a természeten és saját viszonyaikon. Az utóbbi esetben a tudatosság fogalma nem egyszerűen az emberi cselekvések szándékolt, teleologikus formájára utal, hanem arra, hogy a társadalom objektív anyagi meghatározottsága, a történelem általános szükségszerűsége *felismert* szükségszerűségként válik a társadalmi tevékenység irányítójává, kiszorítva az előtörténet ösztönösségét, a tudattalan, illetve csak részlegesen és jelenségszinten ismert szükségszerűséget.

A társadalmi mozgás természettörténeti jellege a kommunizmusban sem ér véget, sőt éppen ez lesz az az időszak, amikor a társadalom végképp kibontakoztatja önálló minőségét, és „tisztán" érvényesíti saját törvényeit. Az előtörténet még nem ilyen: hosszú korszakát az emberréválás folyamatának foghatjuk fel, amelyben a születő rendszer – a társadalom – *differentia specificá*ját, a természetiekkel ellentétes tulajdonságait minduntalan elhomályosítják és keresztezik a velük szükségszerűen összefonódó, de a rendszer voltaképpeni minőségétől idegen, „természetadta" elemek. Úgy is mondhatnánk, hogy a születő rendszerben két minőség keveredik, a természeti és a társadalmi, az állatvilág ösztönössége és a valóság célszerű átalakításának képessége. A rendszer mindaddig éretlen, amíg korlátolt termelőerői és tulajdonviszonyai zavarják alapvető funkciójának betöltésében; amíg a munkaeszközök színvonala, a kizsákmányolt tömegek érdektelensége és a gazdasági elkülönültség útját állja a természet feletti egyetemes uralomnak, s az érdekantagonizmusok megakadályozzák a társadalmi mozgás tudatos irányítását. Ezt az állapotot az ellentmondásos előrehaladás jellemzi, amely nagy megrázkódtatások közepette váltja fel időről időre a pangás és hanyatlás elhúzódó szakaszait, a tömegek anyagi és szellemi nyomorúságával fizettetve meg a termelőerők növekedését.

A társadalmi tevékenység tárgya az előtörténet idején ugyanaz, mint a kommunizmusban, mert tartalmilag a valóság egészét öleli fel, de gyökeresen különbözik is a két korszakban, mert a tárgyiság korrelátuma, a szubjektivitás, „a szabadság birodalmában" minőségileg átalakul az előtörténethez képest. Mit is értsünk a „szubjektivitás" fogalmán? Ha kerüljük a fennkölt fecsegést, mást nem érthetünk rajta, mint *a célszerű*

*elsajátítás képességét:* ahol ez a képesség bármi okból – közöny vagy tehetetlenség következtében – nem lép működésbe, ott szubjektivitás nincsen. A „szubjektivitás" fogalma voltaképpen csak ideológiai burok, amely mögött a termelőerők fejlettségi szintjét és mindenekelőtt a tulajdonviszonyokat pillantjuk meg, mivel ezek döntenek arról, hogy egy adott társadalomban kinek milyen objektív lehetőségei vannak a valóság célszerű gyakorlati és elméleti elsajátítására. Az osztálytársadalmakban a szubjektivitás – amely lényegileg *rendelkezés az elsajátítás feltételei felett* – egyenlőtlenül oszlik meg az osztályok között, az osztályokon belül a rétegek, csoportok és egyének között. Ez az egyenlőtlen megoszlás antagonizmusokat szül, és az antagonizmusok miatt *egyenlőtlenné válnak az objektív szükségszerűség felismerésének és tudatos alkalmazásának lehetőségei:* a társadalmi viszonyok feletti uralom fordított arányban van a természet feletti uralommal, a természeti szükségszerűség egyre szelesebb körű felismerése és alkalmazása fokozza a társadalmi szükségszerűség vak ösztönösségét. Jóllehet az emberek az előtörténet idején is maguk csinálják történelmüket, a tudatos, célszerű cselekvéseikből kikerekedő összmozgás tudattalanul folyik, keresztülhúzva a cselekvő személyek céljait és szándékait; hosszu tavon tehát *a történelem nem objektuma a cselekvésnek, az emberek nem szubjektumai a történelemnek.*

## 2. ÖSZTÖNÖSSÉG ÉS IDEALIZMUS

Miért tudattalan az összmozgás? Miért maradnak ismeretlenek egészen a nagyüzemi proletariátus megjelenéséig a történelem anyagi törvényei?

A legáltalánosabb és legkönnyebben belátható okot az osztálytársadalmak munkamegosztásában, a fizikai és a szellemi munka ellentétében találjuk. A szellemi tevékenységet monopolizáló osztályok „természetesnek" tartják kiváltságos helyzetüket, és örök szükségszerűségnek vélt társadalmi státuszuk szemszögéből nem tehetik, hogy ne tulajdonítsanak parancsnoki funkciót az eszméknek az anyagi tevékenységgel szemben; az ellenkezőjét cselekedni annyi volna, mint feladni osztálykiváltságaikat. Eljárásukat megkönnyíti az a tény, hogy az eszme, az elgondolás valóban megelőzi és irányítja a tárgyi tevékenységet, azt a látszatot keltve, mintha a tudat volna a történelem végső mozgatója.

Ennek az előítéletnek a leküzdéséhez nem elég a közvetlen termelők emancipációja jegyében állást foglalni a munkamegosztás felszámolása mellett. Ha az állásfoglalás a kistermelés eszményítésével párosul, a társadalomfelfogás utópikus marad: akár kistulajdonosi, akár kommunisztikus egyenlőséget hirdet, szem elől téveszti a termelőerők fejlődésének objektív törvényszerűségét, és esetleges forradalmi szándékai ellenére is a legmélyebb konzervativizmust táplálja, amely a *szubjetív elhatározástól* teszi függővé az isteni elrendeléssel vagy az „emberi természettel" indokolt célok megvalósulását. De még az sem elég, ha a közvetlen termelők pártján álló ideológus a kisüzem helyett a modern bővített újratermelés híve. Diderot a legkorszerűbb technikai formák elterjesztéséért, a tudomány és a termelés egyesítéséért szállt síkra, hogy létrejöjjön a néptömegek felemelkedésének anyagi bázisa; mégsem tudta megragadni a társadalom anyagi törvényeit, mert plebejus meggyőződése összeütközött a termelőerők fejlődésének valóságos következményeivel, a vagyoni egyenlőtlenségek fokozódásával, és nem létezett olyan társadalmi

mozgalom, amely ezt a dilemmát, a termelőerők és a termelési viszonyok keletkezőben levő tőkés ellentmondását gyakorlatilag megoldhatta volna.[2]

Csernisevszkij, aki önerejéből a legközelebb jutott a marxi materializmushoz, megoldhatónak látta az ellentmondást. Az ő számára nem dilemma volt ez, hanem történelmi feladat; nem kényszerű választás a termelőerők fejlődése és az aszketikus gazdasági egyenlőség között, hanem a tulajdonviszonyokat a legkorszerűbb nagyüzemi termelés alapján társadalmasító forradalmi gyakorlat problémája. „Mi matematikai igazságnak tekintjük, hogy az ember idővel teljesen alárendeli magának a külső természetet. Szükségleteinek megfelelően mindent átalakít majd a földön, elhárítja vagy megfékezi a külső természeti erők kedvezőtlen megnyilvánulásait, a legnagyobb mértékben kiaknázza a hasznosítható erőket."[3] Csernisevszkij a társadalmi egyenlőséget illetően is messzebbre jut Diderot-nál: nem a vagyoni különbségek csökkentését tűzi célul, mint francia elődje, hanem a magántulajdon és a bérmunka megszüntetését.

Ez a program, Marxéhoz hasonlóan, a tulajdonviszonyok és a társadalmasult termelőerők összhangjának történelmi követelményét fejezte ki. Csernisevszkij azonban, az elmaradott Oroszország fia, a parasztságtól remélte a szocialista forradalom végrehajtását, holott az elavult kisüzemi technikához láncolt, magántulajdonosi törekvésekkel átitatott, „a falusi élet bárgyúságában" nevelkedett és a tőkés nagyipar hatására gyorsan felbomló parasztság önállóan nem alkalmas erre.[4] „A középrendek, a kisiparos, a kiskereskedő, a kézműves, a paraszt – mindannyian azért harcolnak a burzsoázia ellen, hogy középrendként való létezésüket megóvják a pusztulástól. Nem forradalmiak tehát, hanem konzervatívak. Sőt, reakciósak, mert megpróbálják visszafelé forgatni a történelem kerekét. Ha forradalmiak, azért azok, mert a proletariátusba való átmenet vár rájuk; akkor viszont nem a jelenlegi, hanem majdani érdekeiket védelmezik, és *elhagyják saját álláspontjukat, hogy a proletariátusra térjenek át.*"[5]

A „középrendeket" csak a nagyüzemi munkásság vezetheti el az osztály nélküli társadalomba. Ez éppúgy vonatkozik a parasztságra, mint az értelmiségre. A parasztságnak mindvégig – a szocialista államban is – megmaradnak a gazdasági elkülönültségből származó partikuláris érdekei, ahogy az értelmiségnek a burzsoáziához való ösztönös vonzódását is állandóan újratermeli a fizikai és a szellemi munka megosztottsága, az életmód, a kulturális örökség és részint a szociális eredet. Ezért nem lehet sem a parasztság, sem az értelmiség a szocialista forradalomnak, az osztály nélküli társadalom felépítésének irányító ereje; ezért hárul a munkásosztályra egészen a kommunizmus homogén társadalmának létrejöttéig az a kötelezettség, hogy gazdasági-szervező és kulturális-nevelő tevékenységével, szükség esetén erőszakkal is érvényre juttassa a dolgozó tömegeknek a társadalmi-gazdasági munkamegosztás teljes megszüntetéséhez fűződő közös érdekeit, szemben a nem-munkás rétegeknek életmódjuk folytán elkerülhetetlenül újratermelődő, burzsoá típusú különérdekeivel.

[2] Vö. Szigeti József: „Denis Diderot – a 18. század nagy harcos materialistája". Előszó Diderot *Válogatott filozófiai műveihez.* Budapest 1951, CIX–CXII.

[3] Csernisevszkij Összes Művei. 5. (oroszul), Moszkva, 609. o.

[4] Marx és Engels: „A Kommunista Párt kiáltványa". *MEM* 4, Kossuth, Budapest 1959, 455. o.

[5] Uo. 451. o. (Az én kiemelésem – *R. E.*)

Csernisevszkij, a dolgozó tömegek közös érdekeinek szószólója, forradalmi szocialista nézetei révén eljut a történelmi materializmusnak, a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikájának küszöbéig. Az anyagi létfeltételekben felismeri „valamennyi jelenség legfőbb okait".[6] A proletariátus és a burzsoázia közötti nem-proletár tömegek kettős kötöttségével azonban Csernisevszkijnek egyszerűen lehetetlen számolnia. Ezek a tömegek egyrészt nem szabadulhatnak a kistulajdon csábításaitól, másrészt objektív helyzetüknél fogva érdekeltek minden magántulajdon eltörtlésében; és Csernisevszkij csak az utóbbit, a „középrendek" „majdani" érdekeit veheti számításba, mert ahhoz, hogy fejlett, eleven, harcos munkásmozgalom hiányában ne kényszerüljön a szocializmus eszméjének feladására, akaratlanul is túl kell becsülnie a parasztság forradalmi képességeit. Így lesz Csernisevszkij szocializmusa faluközösségi utópiává, a narodnyik ideológia ősévé. Mivel a parasztság termelési módja egyáltalán nem alapozza meg a szocialista forradalom történelmi szükségszerűségét, a társadalomelmélet alól kicsúszik az objektív anyagi törvények talaja, és a cári idők nagy gondolkodója sem a forradalmat, sem az áhított új berendezkedést nem teheti függővé mástól, mint a *tudattól,* a *felismerés* aktusától. Úgy vélekedik – és a társadalom hősi optimizmust sugárzó hajótöröttjeként nem is vélekedhet másképpen –, hogy a történelmi fejlődés rugója a tudomány, a műveltség, a felvilágosodás fejlődése; hogy „a tudás a fő erő, melynek a politika, az ipar és az emberi élet minden területe alá van rendelve".[7] Bármily szenvedélyesen tagadja is a munkamegosztással járó kiváltságokat, egyetlen lehetséges kiindulópontja *a tudatnak a fennálló munkamegosztást tükröző elkülönültsége, az értelmiségnek, a tudomány művelőinek, a felvilágosodás hordozóinak kitüntetett helyzete.* Bármennyire megközelíti is gondolati erőfeszítéseivel a termelőerők és a termelési viszonyok fogalmát, *nem tudja a kettőt a termelési módban, a következetes materialista világszemlélet kulcsfogalmában egyesíteni, mert kölcsönhatásuk dialektikáját elvágja a társadalmi lét tudati meghatározottságának látszata.*

A történelem anyagi törvényeit tehát *hol a kistermeléshez való kötöttség vagy a munkamegosztásos termelési viszonyok megörökítésének ideológiai szükséglete rejti el, hol a munkamegosztás olyan tagadása, amely az osztálykülönbségek gyakorlati megszüntetésére alkalmas forradalmi mozgalom híján nem fedheti fel a termelési mód két elemének dialektikus fejlődéstörvényeit, ellentmondásaik megoldásának reális útját.* Ilyen álláspontról a társadalom tudati meghatározottságúnak látszik, méghozzá *éppen azért, mert mozgása ösztönös, tudattalan;* pontosabban szólva, *ami a gyakorlatban az ösztönösség, az a társadalomelméletben az idealizmus.* Nem vitás, hogy *az idealizmus csak az ösztönösséggel együtt küszöbölhető ki,* és a társadalmi törvényeket csak annak az osztálynak az ideológusai fedhetik fel, amely *anyagi létfeltételeinek hatására képes és kénytelen tudatossá változtatni a történelmet.*

### 3. A „TRANSZCENDENCIA" AZ ŐSTÁRSADALOMBAN

Az a tény, hogy a társadalom alapvető anyagi törvényei ismeretlenek, a nagyüzemi munkásság megjelenéséig az egész előtörténetet jellemzi. De az előtörténet nem egynemű egység: szakaszokra oszlik, és ezeknek is megvannak a maguk jellegzetességei. Az első

[6] Csernisevszkij Összes Művei. 3. (oroszul), Moszkva 1947, 357. o.
[7] Csernisevszkij Összes Művei. 4. (oroszul), Moszkva, 6. o.

nagy cezúra az ősközösségről az osztálytársadalomra való áttérés a terméktöbblet rendszeres előállítása nyoman; a második a naturális gazdálkodásról a rendszeres bővített újratermelésre való áttérés a tőkés árutermelés keretében. A naturális gazdálkodás kora kettős arculatú. Anyagi kultúrája olyan vívmányokkal dicsekedhet, mint a tűz megszelídítése, a földművelés és az állattenyésztés, a fémek megmunkálása vagy a folyami civilizációk nagy öntözőberendezései; szellemi eredményei között feltűnnek és kibontakoznak a matematikai, csillagászati, mechanikai, logikai és egyéb tudományos ismeretek. A termelés azonban „természetadta" feltételeken nyugszik, és ha az emberek szolgai függősége a természettől módszeresen csökkenthető is, megszüntetése *elháríthatatlan akadályokba ütközik,* amelyek csak akkor tüntethetők el, amikor a termelőerők társadalmasulása lehetővé teszi a természet feletti uralom rendszeres bővítését.

A naturális gazdálkodás határt szab a természet technikai elsajátításának, az antagonisztikus osztálytársadalmak tulajdonviszonyai pedig meggátolják, hogy az emberek úrrá legyenek saját társadalmi életfolyamataikon, sőt a természet feletti uralmat is visszájára fordítják, a jólét eszközéből a pusztulás eszközévé változtatják. Ezek az állapotok történelmiek és átmenetiek, de amíg a gépi nagyipar át nem töri a kistermelés korlátait, és ki nem alakul a modern nagyüzemi proletariátus, addig *a társadalmi tevékenység történelmi korlátoltsága időtlennek látszik,* és az ellenséges, meg nem hódított természeti erők, valamint az ugyanilyen ellenséges, elidegenült emberi viszonyok úgy jelennek meg, mintha *transzcendensek* volnának, vagyis örökre kívül esnének a valóság tudatosan ellenőrizhető körén.

Az ellenőrizhetetlen külső szükségszerűség rányomja bélyegét az egész előtörténet gondolkodására. Első ideológiai formái egyidősek a társadalommal.

Az őstársadalomban, ahol a kezdetleges termelés nemhogy többlettermék előállítására nem alkalmas, de azt is nehezen teremti elő, ami az elemi létfenntartáshoz elengedhetetlen, a természet erői uralkodnak az embereken. A dolgokból csak annyi ismerhető meg, amennyit ez a korlátozott gyakorlat közvetít; a lényegi összefüggések, ha az ösztönös gyakorlat felhasználja is őket, érzéki jelenségformáikba burkolóznak, és fogalmilag nem ragadhatók meg. Egyetlen primitív nép nyelvében sincs szó például az „ok" és az „okozat" fogalmára, noha az emberek tüzet gyújtanak, szerszámot készítenek, fegyvereikkel elejtik a vadat, azaz célszerű tevékenységükben gyakorlatilag alkalmazzák az oksági viszonyt. A tudat még beleszövődik a gyakorlati tevékenységbe, a fogalom az észleléshez tapad; így az objektív valóságot nem lehet világosan megkülönböztetni a pusztán szubjektív jelenségtől, a látszattól. Erre vall többek közt a természeti népeknek az a hiedelme, hogy az ember tükörképe alvás, ájulás vagy betegség idején átmenetileg, majd a halállal végleg elhagyja a testet, a testtől független állapotában pedig továbbra is emberként viselkedik, sőt többre képes a valóságos embereknél. A hiedelem nem légből kapott, hiszen a tükörkép – a „lélek" – közvetlenül érzékelhető az álomban, amelyben az álmodó másutt jár, mint ahol valójában van, és a halottak újra élnek; a lényegi összefüggések ismerete híján egyszerűen nincs mérce a szubjektív és az objektív elemek szétválasztására. Az őstársadalom különös és félelmes világában az ember *szubjektív szemszögből,* saját közvetlen szükségleteire vonatkoztatva ítéli meg a dolgokat, aszerint, hogy kedvezőek-e számára vagy sem, baráti vagy ellenséges módon viszonyulnak-e létfenntartásához. A természet emberi vonásokat kap, az emberek állat- és növényneveket vesznek fel, azonosulnak a természettel, amelyet nem tudnak még önmaguktól független

objektumnak felfogni, mert munkaeszközeik kezdetlegessége miatt nem tudják még önmagukat szubjektumként érzékelni.

A természeti dolgok megszemélyesítése a természetmagyarázat első formája. Miért van szükség erre a magyarázatra? Mert ha a termelés fejletlenebb is annál, semhogy a természeti jelenségeket a kívánatos mértékben szabályozhatná, puszta létezésével kiváltja a célszerű szabályozás szükségletét, következésképpen azt a szükségletet is, hogy az embereknek legalább elképzeléseik legyenek a szabályozás tárgyáról és eljárásairól. A termelés színvonala egyben megszabja elképzeléseik jellegét is. Ahol a képzelet összekeveredik a valósággal, ott önként adódik a gyakorlati cselekvések mágikus cselekvésekkel való helyettesítése. Ha az ozsibva-indián az ellenséget ábrázoló faszobrot kővel vagy nyíllal átszúrja, meg van győződve róla, hogy az ellenség meghal; ha a vadászok eljátsszák és eltáncolják a zsákmány elejtését, akkor bíznak a vadászat sikerében. A mágikus cselekmény résztvevői képzeletben idézik elő a kívánt hatást, és jelképpel pótolják a tevékenység tárgyát (az állat testrészével az elejtendő állatot, faszoborral az ellenséget).

Az utánzott cselekvés azonosítása az igazival, a jelképé a jelképezett valósággal a szubjektív és az objektív elemek összekeveredésének jellegzetes megnyilvánulása. A keveredés lélektanilag abban jelentkezik, hogy a primitív ember nem tud disszociálni, nem tudja a létrejött asszociációkat felbontani, és az emlékkép ugyanazt a cselekvést váltja ki belőle, mint a kép eredetije.[8] Az absztrakciós képesség működik már – a céltevékenységnek és tárgyának eszmei képét elvonatkoztatják a valóságos tevékenységtől és tárgytól –, de maga az elvonatkoztatás tudattalan, nem ismeri fel önmagát annak, ami, nem tesz különbséget eszme és valóság között. Ez a *quid pro quo* a természet és a társadalom megkülönböztetés nélküli egységén alapul, az egység pedig a termelés kezdetlegességében gyökerezik, és a természeti környezet megszemélyesítésében tükröződik. A megszemélyesítés lehetővé teszi a tevékenység sikereinek és kudarcainak magyarázatát, valamint az események képzeletbeli szabályozását ott, ahol a gyakorlati szabályozás lehetetlen.

A természet megszemélyesítését kiegészíti a fordítottja, az emberi közösség naturalizálása, amely az első társadalmak vérrokonsági szerkezetét fejezi ki. A korai nemzetségi rendben kialakuló totemisztikus ideológia közös őstől származtatta a nemzetség tagjait, eszmeileg jelképezve összetartozásukat. A közös ős – a totem – többnyire állat volt, emberi tulajdonságokkal; lehetett azonban növény is vagy másvalami, és nem mindig olyasmi, ami hasznos: tetű, mérgező növény, betegség. Úgy látszik, a totem megválasztása különféle megfontolásokra támaszkodott: hol annak az állatnak vagy növénynek a mágikus szaporítását célozta, amely a totemisztikus csoport létfenntartásához szükséges volt, hol a közösség által elfoglalt területet kívánta jellemezni, vagy az embereknek szánt olyan tulajdonságokat, amilyenekkel a totem rendelkezik – gyors láb, éles szem –, vagy mágikus védőnévvel akarta a csoportot megóvni az ellenségtől és a rontástól. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a totem nélkülözhetetlen társadalmi funkciót töltött be. „A totemősöknek, a totemcsoportot alapító személy vagy személyek cselekedeteinek, vándorlásainak ismerete igen fontos volt a primitívek számára, mert *ezeknek a hagyományoknak az ismerete bizonyította a csoporthoz való tartozást, és adott alapot azokhoz*

[8] Vö. Róheim Géza: *A varázserő fogalmának eredete.* Budapest 1914.

*a jogokhoz (elsősorban a területhasználati joghoz), amelyek a csoportot megillették.*"[9] Az sem kétséges, hogy a primitív hiedelmek társadalmi funkciói összefonódtak a természetkultusszal, pontosabban, a közösség szempontjából lényeges természeti jelenségek tiszteletével. Ez nemcsak a totemcsoport feltételezett természeti leszármazásában mutatkozott meg, hanem a nemzetségi rend fejlettebb fokának bonyolultabb, részletesen kidolgozott mitológiáiban is. A kései neolit színvonalán élő irokézek például, akik kapás földművelést folytattak, úgy vélték, hogy három növény-nővér dolgozik láthatatlanul a veteményeskertekben; e három tápláló szellem a kukoricát, a babot és a tököt személyesítette meg, női mivoltuk pedig a társadalom anyajogú felépítését tükrözte.

Az apajogra való áttérés az őstársadalom kezdődő bomlását jelzi.

Az apajogú nemzetség átmeneti alakulat, amelyben az elkülönült parcellás termelés együtt létezik a közösségi termeléssel, a magántulajdon és magánelsajátítás a közösségivel. Rendszeres megélhetési forrássá válnak a rablóhadjáratok; a törzs minden felnőtt férfitagja katona. A néptől elidegenült közhatalom egyelőre még ismeretlen, a hivatalokat demokratikus választás útján töltik be, idővel azonban örökletessé lesz a vezérek és alvezérek tisztsége, kirajzolódnak a hierarchikus nemesi réteg körvonalai.

A növekvő vagyoni és társadalmi egyenlőtlenségek, az élesedő társadalmi konfliktusok a képzeletbeli felsőbb lények arculatát is megváltoztatják. A vadásztársadalmak zoomorf szellemei fokozatosan emberarcot öltenek, jelezve, hogy az embereken már nemcsak természeti erők uralkodnak, hanem társadalmiak is. A régebben önálló zoomorf szellemek az új, emberszabású istenek segítőivé, később pusztán ezek állatszerű vonásaivá lesznek, utalva genetikus kapcsolatukra a régebbi nemzetségi kultuszokkal.[10] Az istenek sajátos kettőssége a nemzetségi rend romjain emelkedő korai osztálytársadalmakban is fennmarad, részint félig állati, félig emberi istenségek formájában, részint az istenek egyidejű természeti és társadalmi funkciójában: Ozirisz például egyszerre fáraó és a növényvilág istene, Ammon a fáraói hatalom istene és napisten. A meghaló és feltámadó babiloni Tammuz, aki valaha csak természet-isten volt, most új jelzőket kap: „vezér", „hatalmas hős", „úr", „az ország erejének ura".

Az ókor közel-keleti öntözéses társadalmaiban az ősi vallási képzetek szívósságát főleg az magyarázza, hogy a parasztok az osztálytagozódás létrejötte után is faluközösségekben élnek, mert a víz csak kollektív munkával hasznosítható; a katonai, papi és hivatali nemességet egyesítő uralkodó osztály pedig, amely a nagy öntözőberendezések létesítéséhez és karbantartásához szükséges központosított államgépezet segítségével adó formájában kisajtolja a faluközösségek terméktöbbletét, igyekszik ideológiailag fenntartani az elvesztett törzsi egység látszatát, az isten-királyt tüntetve fel az „elgondolt törzsiség" megszemélyesítőjének. De ha az ősközösségi intézmények és ideológiák nem omlanak is össze egy csapásra az osztálytársadalommal – sőt, bizonyos elemeik még a mai civilizált népek körében is föllelhetők –, a természetfeletti lények antropomorfizálása éppoly kétségbevonhatatlanul tanúskodik az idők változásáról, a társadalom és a természet egyre erősödő gyakorlati és tudati megkülönböztetéséről, mint a természeti tárgyakhoz kapcsolódó őskőkori fetisizmus ennek a megkülönböztetésnek a hiányáról. Az antropomor-

[9] Láng János: *Lélek és isten.* Budapest 1974, 343–344. o.

[10] Vö. A. F. Anyiszimov: *Az őstársadalom vallásának fejlődési szakaszai.* (oroszul). Moszkva–Leningrád 1967, 109. o.

fizálás eredményeképpen a vallási hiedelmek a politeizmus formáját veszik fel, amely már a nemzetségi rend bomlásakor felbukkan, de csak az osztálytársadalomban lesz uralkodóvá, pontosan tükrözve és támogatva az elfogadott istenek sokaságával a kisebb közösségek törzsszövetségekké és népekké való egyesülését, az istenek hierarchiájával a megszilárduló földi hierarchiát, az istenek közötti munkamegosztással a „természetadta" korlátokon immár túllépő társadalmi-technikai munkamegosztást.

## 4. AZ ELMÉLETI GONDOLKODÁS KEZDETEI

Az osztálytagozódás létrejöttével a társadalom megtanul tudatos különbséget tenni önmaga és a természet között. Ezt a döntő változást a termelés forradalma idézi elő.

Amíg a táplálékszerzés egyedüli módja a gyűjtögetés és a vadászat, addig az emberek arra vannak utalva, amit *készen kapnak* a természettől. Ekkor is termelő munkát végeznek ugyan, vagyis mesterséges szerszámokkal, célszerű tevékenységgel, meghatározott társadalmi viszonyokba lépve teremtik elő a létfenntartásukhoz szükséges anyagi javakat, és ennyiben lényegileg különböznek az állatoktól; munkájuk azonban a természeti készletek felkutatására, megszerzésére és feldolgozására korlátozódik, anélkül hogy maguknak a készleteknek a meglétére bármi hatással lehetne, és ez a kényszerű fogyasztói passzivitás még közös az állatokéval. Úgy is mondhatnánk, hogy a „szubjektivitás" – a célszerű elsajátítás képessége – csak másodlagosan érvényesül, miután a természet már megajándékozta az embereket a megfelelő munkatárggyal, de hogy lesz-e ajándékozás vagy sem, az a természet önkényén múlik, bármilyen része van is az ajándék felkutatásában az emberi ügyességnek és jártasságnak. A társadalom szolgai függésben van a természettől, és éppen *a szubjektivitás hiánya táplálja az emberekben a tárgyi környezet szubjektivista szemléletét,* azt, hogy saját közvetlen szükségleteikre vonatkoztatják a tőlük független dolgokat, amelyeknek objektív, „magánvaló" lényegét nem ismerhetik meg.

Gyökeres fordulatot hoz e tekintetben a mezőgazdaság és az állattenyésztés. Bár az emberek továbbra sem szabadulnak fel a természeti véletlenek hatalma alól, mégis megszűnnek a természet élősdijei lenni: nem *találják,* hanem *előállítják* élelmüket, mesterséges anyagokat készítenek – agyagból cserepet, növényi rostokból vagy gyapjúból fonalat –, és a készletek naturális felhasználásáról áttérnek a tudatos *gazdálkodásra.* Az életmódbeli változás már a barbárság korában ugrásszerűen megnöveli a *tapasztalati* ismeretek mennyiségét az állat- és növényvilág, az anyagfajták, a meteorológia, a domborzati és éghajlati viszonyok vonatkozásában, kiterjeszti a tudást az objektív gazdasági arányok kötelező számbavételére, majd a civilizáció idején a fémek megmunkálásával és a tevékenység egyéb új formáival kapcsolatos területekre. A civilizáció egy újfajta szükségletet támaszt, a *tudományos* ismeretekét, amelyek egyaránt nélkülözhetetlenek a nagy folyók hordalékföldjein folytatott öntözéses földműveléshez és az úgynevezett „városforradalom" után olyan igények kielégítéséhez, mint paloták, templomok, síremlékek, erődítmények építése. Az első tudományos ismeretek a termelés szükségleteiből keletkeznek, és a termelőerők elemeiként működnek. Gyakran összekeverednek még a természet antropomorf szemléletével, de amennyiben tudományosak, annyiban kizárják az effajta szemléletet, és a dolgokat „magánvalóságukban", objektív mivoltukban tükrözik. A természet dezantropomorfizálódik a tudatban, mégpedig annál inkább, minél erősebben

függ az emberi tudattól a gyakorlatban, minél célszerűbben vetik alá az emberek saját szükségleteiknek. Ez a folyamat párhuzamos az istenek antropomorfizálódásával, mivel az utóbbi a társadalom osztályokra szakadásának, tehát szintén a természet feletti uralom növekedésének a következménye.

A tárgyi gondolkodás az elvonatkoztatással, az általános és lényegi összefüggések megragadásának képességével együtt, vele kölcsönhatásban fejlődik. A lényegi összefüggések tudományos szintű megragadása *elméleti tevékenység,* amely – Gordon Childe kifejezésével élve – ugyanolyan „teljesidejű szakembereket" követel, mint a fémipar. Ez a tevékenység tisztítja meg a dolgok tudati képét a megszemélyesítés fantasztikumától; a természet dezantropomorfizálása tehát feltételezi a tapasztalatok elméleti összegezéséhez szükséges szabad időt, azaz a naturális gazdálkodás körülményei között az osztálytagozódást és az uralkodó osztályon belüli munkamegosztást, a „gondolkodók" elkülönülését. De a természet és a társadalom szétválasztásához nemcsak a természetet kell dezantropomorfizálni, hanem a társadalmat is mentesíteni kell a vérrokonsági szervezetben hozzátapadt naturalista képzetektől. Ilyen irányban hat az *állam* kialakulása. Az állam sokrétű szervezési és erőszak-funkciói külön gépezetet igényelnek, amely nem a vérrokonok „természetadta" közösségét szabályozza többé a szokás és a hagyomány erejével, hanem az ellentétes osztályokra szakadt társadalmat a fegyveres intézményekre támaszkodó *jogrendszer* segítségével, tudatos *politikai* megfontolások alapján. A hagyomány és általában az ideológia, bármilyen fontos szerepe van is az emberi kapcsolatok irányításában, alárendelődik a társadalomszabályozás új típusának, a politikai és jogi szabályozásnak, ami szükségképpen arra a felismerésre ösztönöz, hogy a társadalom – legalábbis közvetlenül – az *emberi cselekvések* tárgya, nem a természeti erőké, ahogyan régebben vélték. A felfogásbeli változás könnyen érthetővé válik, ha összehasonlítjuk például a jogszabályok szerinti igazságszolgáltatást a korábbi elképzeléssel, amely a bűnt a természeti rend megzavarásának tekintette, a büntetést a természetnek vagy a természet megszemélyesítőinek tulajdonította. Ez a naturalizáló hagyomány Oidipusz apagyilkosságával magyarázta a Görögországon végigpusztító pestisjárványt, Alkmaión anyagyilkosságával a rossz termést, és hangot kapott Aiszkhülosz *Oreszteiá*-jában is, ahol „az Erinnüszek, a nemzetség átkának mítikus megtestesítői, azzal fenyegetik az áldozataiknak menedéket nyújtó személyt, hogy üszöggel teszik tönkre a termését, és meddőséggel sújtják asszonyát".[11]

A természet és a társadalom szétválasztásában korszakos jelentőségűek a munkamegosztás nagy csomópontjai. A kései bronzkorban, amikor az élelmiszertermelés már teljes idejű mesterembereket tud eltartani, önállósul a kézművesség és nyomában a kereskedelem, meggyorsítva az eredeti közösségek felbomlását, vérrokonsági szervezetük természeti kötelékeinek gazdasági, politikai és jogi kapcsolatokkal való felváltását. A kereskedelemnek különösen nagy része van az átalakulásban. Az ősi közösségekben, ahol rendszeres csere még nincsen, a tulajdon – a „természetadta" földterület – „csak azt jelenti, hogy az ember úgy viszonyul természeti termelési feltételeihez, mint amelyek hozzá tartoznak, az övéi, *saját létezésével együtt előfeltételezettek;* úgy viszonyul hozzájuk, mint önmaga *természeti előfeltételeihez,* amelyek úgyszólván csak testének a meg-

[11] George Thomson: *Az első filozófusok.* Budapest 1975, 240. o.

hosszabbításai".[12] Egészen más a helyzet az árucserében, ahol a tulajdon a *mesterséges* dolgok sokaságát is felöleli, és nem az emberek természeti tartozéka, nem testük „meghosszabbítása", hanem *elidegeníthető tárgy*, a termelőtől független objektum. De hogy azzá legyen, meg kell változnia a termelők közötti viszonynak. Az ősi közösség tagja voltaképpen „kettősen létezik, egyfelől szubjektív módon, mint ő maga, másfelől objektív módon, létezésének szervetlen természeti feltételeiben. E *természeti termelési feltételek* formája kettős: 1. az embernek egy közösség tagjaként való létezése; tehát a közösség létezése, amely eredeti formájában *törzsiség* . . .; 2. a közösség közvetítésével való viszonyulás a *földhöz* mint az övéhez . . . Az élő egyén egyik természeti termelési feltétele az, hogy egy *természetadta társadalomhoz*, törzshöz stb. tartozik."[13] A közösségi földtulajdon elidegeníthetetlensége a vérrokonsági szervezet „természetadta" egységén nyugszik; ha viszont az emberek árutulajdonosokként, elidegeníthető dolgok birtokosaiként lépnek szembe egymással, akkor az eredeti természetes közösségről levált, független magánszemélyeknek kell lenniök.

Az elvonatkoztató és általánosító képesség kialakításában szintén felbecsülhetetlenek a kereskedelem érdemei. Ennek a képességnek a gyakorlásához két dologra van szükség: magára a képességre és a tárgyául szolgáló tapasztalati anyagra. A tapasztalati anyag felhalmozását illetően elég arra emlékeztetni, hogy az egyre távolabbi közösségeket összekötő kereskedelem megismerteti az embereket a legkülönfélébb földrajzi viszonyokkal, szokásokkal, termelési technikákkal, társadalmi berendezkedésekkel, emellett közvetve is gyarapítja a tudást, amennyiben az áruk nyilvántartásával és szállításával kapcsolatos igényei fellendítik a matematikát, a mechanikát, a csillagászatot és egyéb tudományokat. Ami a tapasztalati sokféleség általánosítását, a jelenségek tarka tömegében rejtőző lényeges vonások kiemelését illeti, a megfelelő képesség kifejlődése nyilvánvaló összefüggésben van azzal, hogy a kereskedelem „az élvezeteket és a létfenntartást inkább a termék eladásától, mint közvetlen használatától teszi függővé".[14] Ahol a termelés és a fogyasztás közé a piac ékelődik, ott a szükségletek személytelen absztrakciókká, a használati értékek konkrét tulajdonságai egy érzékfeletti lényegnek, a csereértéknek a jelenségformáivá lesznek. A csereérték megtestesítője, a pénz, a legváltozatosabb használati értékek közös „szubsztanciájának" bizonyul, és az érzéki minőségek sokaságát az elvont mennyiségre vezeti vissza. Lehetetlen, hogy ez a gazdasági absztrakció ne ösztönözte volna a filozófiát, a dolgok egyetemes lényegének keresését; Hérakleitosz is erre enged következtetni, amikor azt mondja, hogy minden dolog ellenértéke a tűz, amiképpen minden árué az arany.

A kereskedelem és az absztrakciós képesség közötti összefüggést talán az írás fejlődése példázza a legszemléletesebben. Az írás a gazdasági nyilvántartás és az állami ügyvitel szükségleteiből keletkezett, először képírásként, amelynek rajzai szócsaládokat jelöltek; a konkrét képjeleket később az elvontabb ideogrammák követték, majd ezeket a betűk. Az alfabetikus írást a föníciaiak találták fel a bronzkornak abban a szakaszában, amikor a tömegcikkek forgalma nagyszámú kiskereskedelmi üzletkötés útján bonyolódott le, és a kereskedőnek vagy a mesterembernek személyesen kellett vezetnie számadásait.[15] Az írás

[12] MEM 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 370–371. o.
[13] Uo. 371. o.
[14] Marx: A tőke. Harmadik könyv. *MEM* 25, Kossuth, Budapest 1974, 312. o.
[15] Vö. V. Gordon Childe: *A civilizáció bölcsője.* Budapest 1959, 159. o.

formailag a bonyolulttól az egyszerű, a konkréttól az elvont felé fejlődik, éppen ezzel válik alkalmassá egyre bonyolultabb tartalmaknak, a beszédben kifejeződő bármely gondolati tartalomnak a rögzítésére. Használata kezdettől fogva szükségessé tette a nyelvelemzést és a fogalmak osztályozását, olyan tudományoknak vetve meg az alapját, mint a nyelvtan és a logika, amelyek már *magára a tudatra,* a tudat működésére és termékeire irányulnak.

Láttuk tehát, hogy a természetet a társadalomtól megkülönböztető dezantropomorfizáláshoz a fogalmi gondolkodásnak ki kell válnia a közvetlen gyakorlatból és érzékelésből, ami az adott körülmények között feltételezi az eredeti természeti munkamegosztás felváltását a tulajdonképpeni társadalmi munkamegosztással, a szellemi és a fizikai munka ellentétét, az osztályantagonizmusokat. Az első osztálytársadalmakban csíráznak ki az első tudományos ismeretek; a helyi korlátokat ledöntő nemzetközi kereskedelem tapasztalatai kitágítják a „világ" fogalmát, és az idők során létrejön a tudományos igényű, fogalmi jellegű általános világmagyarázatnak, a *filozófiának* a szükséglete.

A filozófia a mítoszból nő ki – mint a modern korban a munkás-folklór a paraszti hagyományból –, mégis döntően különbözik tőle. A mítosz szerint az őstojás egyik feléből lett az Ég, a másikból a Föld; a filozófia szerint minden dolog az őselvből lett, „amelybe végül visszatér, miközben a szubsztancia minden állapotváltozása ellenére megmarad".[16] A mítosz a szemlélet nyelvén szólal meg, a filozófia a fogalmak nyelvén. A különbség első pillantásra formainak tetszik, de valójában sokkal több annál: a filozófia, bár mitikus eredetű, a mítoszokkal *szemben,* az ellenük folytatott *tudatos harcban* keletkezik; az egyiptomi, indiai, kínai és görög filozófiai gondolkodás kezdetei a természettudományos ismeretek felhalmozódásához és az arisztokrácia ideológiájául szolgáló hagyományos vallási hiedelmek bírálatához kapcsolódnak.

A közös eszmei tartalomnak közös társadalmi háttere van: a filozófia általában akkor teszi meg első lépéseit, amikor az uralkodó osztályban új rétegek, főleg gazdag kereskedők és uzsorások emelkednek ki, és harcba bocsátkoznak az arisztokráciával. Mindez arra is fényt vet, hogy a filozófia miért a *vaskorszak* terméke. A Nílus, a Tigris, az Eufrátesz, az Indus, a Gangesz és a Sárga-folyó termékeny völgyeinek laza talaján már a korai bronzkorban is – az i. e. 4. évezredben – meghonosodhatott a viszonylag magas hozamú öntözéses földművelés, a keményebb talajok megmunkálására azonban csak a vasszerszámok bevezetésével kerülhetett sor. A vasszerszámok jóval olcsóbbak és hatékonyabbak voltak a rézés bronzszerszámoknál, ezért széles körben elterjedtek, ugrásszerűen megnövelték a termelékenységet, bevégezve a civilizációra való áttérésnek a bronzkorszakban megkezdett folyamatát. „A bronzot főleg luxuscikkek és fegyverek gyártására használták. Csak a vasfeldolgozással vált lehetővé, hogy általánosan elterjedjen a fém használata az eke-alkatrészek, fejszék, kések, kalapácsok és sarlók készítésében."[17] A vaskorszakra esik az első fémpénzek megjelenése az i. e. 7. században, és az árucsere fellendülése révén a kereskedők, iparosok, hajósok előretörése – azoké a rétegeké, amelyek a tudományos fejlődés társadalmi bázisát és az arisztokrácia ellenzékét alkották.

[16] Arisztotelész: *Metafizika.* I. könyv. 3. fej. 983 b. Budapest 1957, 10. o.

[17] George Thomson, id. mű, 192–193. o.

## 5. A „GÖRÖG CSODA". A VILÁGTÖRTÉNELEM EGYENLŐTLEN FEJLŐDÉSE

A társadalmi átrétegződés ott a legnagyobb arányú, ahol a termelőerőknek a vasfeldolgozásból adódó fejlődési lehetőségei a legkedvezőbbek. Ezért szorulnak vissza a világtörténelem élvonalából a despotikus keleti államok, és adják át a vezető helyet egy időre a görögöknek. Leszakadásukat ugyanaz idézi elő, mint bronzkori felfutásukat (ahogy a görögök is abba fognak belebukni, aminek a nagyságukat köszönhetik). Ezek az államok rendszeres mezőgazdasági terméktöbbletükkel alapozták meg az addigi történelemben páratlan kulturális vívmányaikat, köztük a civilizáció hajnalának legkorszerűbb termelési ágát, a kohászatot, amely a termékeny folyóvölgyekben vert gyökeret, mert fenntartásához jelentős élelmiszertartalék szükséges.[18] Az államilag szervezett öntözéses mezőgazdaság azonban konzerválta a törzsi eredetű, önellátó faluközösségeket, jobbára a patriarchális házi rabszolgaságra korlátozta a rabszolgatartást -- elsősorban ez különböztette meg a keleti országokat Görögországtól vagy Rómától –, és szűk határokat szabva a belső piacnak, megakadályozta az arisztokráciától független, gazdaságilag és ideológiailag önálló kereskedőréteg kialakulását; nem szólva arról, hogy bár az öntözés intenzív és szervezett munkát igényelt, a talaj rendkívüli termékenysége és a terméktöbblet állami lefölözése hátráltatta vagy éppenséggel megakadályozta a földművelés technikai tökéletesedését.[19]

A görögök, akik egy egész korszakkal maradtak el a civilizált keleti népek mögött, késésük jóvoltából nemcsak ezektől a hátrányoktól mentesülnek, hanem részük lehet az egyenlőtlen fejlődés összes előnyeiben. Vaskorszakbeli osztálytársadalmuk a technika történetének jóval magasabb fokán alakul ki, mint a keleti államok, és virágzó civilizációt teremthet anélkül, hogy az ősközösségi viszonyok maradványait rögzítő despotikus központosításhoz kellene folyamodnia – sőt, virágzása egyenesen feltételezi a konzervatív viszonyok eltakarítását. Görögországban nincsenek nagy folyók, kevés a termékeny föld, az északi területek gabonabehozatalra szorulnak. A vaslemezes ekék használata megnöveli a felszántható földek mennyiségét, s ezzel gyorsítja a régi közösségek bomlását: mert ellentétben a keleti országokkal, ahol a földmagántulajdont korlátozza a kollektív vízhasználat, a görög államokban a magántulajdonra való áttérést megkönnyítő parcellás gazdálkodás felel meg a szerszámok jellegének. A földművelés terjeszkedésével egyidejűleg nő a népszaporulat, és erősödnek a vagyoni különbségek.

A differenciálódás igazi motorja azonban sokkal inkább a kereskedelem, mint a földművelés. Az olcsó vas – amelynek olvasztására bármely paraszti közösség berendezkedhet, ha van elég fája – bizonyos mértékig az önellátási tendenciákat segíti ugyan, de a termelékenység viharos növelésével végeredményben az árucserének kedvez, és az i. e. 9. századtól minden addigit felülmúló terjeszkedésre készteti a népek közötti kereskedelmet.[20] A szárazföldi szállítás drágasága miatt a tengeri hajózással foglalkozó népek helyzeti előnybe kerülnek, közülük pedig a görögök rendelkeznek a legszerencsésebb

[18] Vö. V. Gordon Childe: *Az európai társadalom őstörténete.* Budapest 1962, 4., 81. o.

[19] Vö. V. I. Avgyijev: *Az ókori Kelet története.* Budapest 1951, 313–328. o.; George Thomson, id. mű. 80., 92. o.

[20] Vö. V. Gordon Childe: *A szerszámok története.* Budapest 1949. 25. o.; V. Gordon Childe: *Social Evolution.* London 1951, 123. o.; *Világtörténet.* I, Kossuth, Budapest 1962, 633. o.

földrajzi adottságokkal. A szárazföldi Görögország keleti oldalának fogazott partvonala, a tenger, amely nyáron rendszerint nyugodt, a sűrűn elszórt szigetek, amelyek vezetik és oltalmazzák a hajóst – mindez már a minószi és a mükénei időkben arra ösztönözte Görögországot, hogy központi helyzetét kiaknázva, saját áruinak forgalmazásán túl a barbár Európa áruit is közvetítse Észak-Afrika és Elő-Ázsia országaiba. Az archaikus korban – az i. e. 8–6 században – a kereskedelem és kiegészítője, a kalózkodás, gyors gazdasági virágzást hoz mind a félszigeten és a szigetvilágban, mind a kisázsiai görög gyarmatvárosokban, ahol a sekély vízű partok kikötésre alkalmas öbleihez és folyótorkolataihoz széles, termékeny síkságok csatlakoznak. A meggazdagodott kereskedők, hajótulajdonosok, iparosok politikai uralomra törekszenek, és a földbirtokos arisztokrácia elleni osztályharcukban többnyire az eladósodott kisbirtokosokra, bérlőkre és részes földművelőkre, a nincstelen kézművesekre és bányamunkásokra támaszkodnak – a nép alsóbb rétegeire, amelyek a vaskori fegyverzetnek megfelelő új harcászat következtében katonai értékre tesznek szert, mivel a győzelem már nem a harci szekerektől, a gazdag nagybirtokosok fegyvernemétől függ, hanem a gyalogságtól, kiváltképpen a szabadparaszti erőktől.[21] A *démosz* harcát több helyen siker koronázza, és az i. e. 7–6. században a kereskedő osztály Görökország sok városában hatalomra jut, jogilag is szentesítve a pénzviszonyok elsőségét az immár csak formális nemzetségi kötelékekkel szemben. A közösséget felbomlasztja az egymástól független árutermelők magántulajdona és vagyoni egyenlőtlensége, a rabszolgaság pedig, a patriarchális keretekből kilépve, az egész gazdasági életet a maga képére alakítja.

A termelésnek ez a legmodernebb módja különösen azokban a városállamokban fejti ki civilizáló hatását, amelyek demokratikus alkotmányukkal minden törzsi akadályt elhárítanak az útjából. „Ahol a régi közösségek fennmaradtak, ott évezredek óta a legdurvább államforma, a keleti zsarnokság alapzatát alkotják . . . A népek csak ott haladtak előre önmaguktól, ahol ezek a közösségek felbomlottak", és lehetővé vált a termelésnek a rabszolgamunka révén történő forradalmasítása.[22] Az újfajta gazdálkodás körülbelül úgy viszonylik közvetlen előzményeihez, mint a kapitalizmus a hűbériséghez: a nemesi uralmat megdöntő Athén ilyen szempontból némileg párhuzamba hozható a forradalmi Franciaországgal, a militarista Spárta a „porosz úton" kapitalizálódó Németországgal. A kalandos párhuzamot nem érdemes folytatni, de annyi tény, hogy a görögországi „klasszikus" rabszolgaság a démosznak az archaikus csökevényeket konzerváló, maradi arisztokrácia elleni harcában teljesedik ki, a legszorosabb összefüggésben az árucsere növekedésével. „Minél inkább áruformát öltenek a közösség termékei, azaz minél kevesebbet termelnek belőlük a termelő saját használatára és minél többet a csere céljára, minél inkább kiszorítja a csere a közösségen belül is az eredeti természetadta munkamegosztást, annál egyenlőtlenebb lesz a közösség tagjainak vagyoni állapota, annál mélyebben ássák alá a földbirtoklás régi közösségét, annál gyorsabban sodródik a közösség a parcellás parasztok falujává való felbomlás felé"[23], vagyis annál szilárdabb lesz a magántulajdon, és az adott helyzetben annál inkább meggyökeresedik a rabszolgaság.

[21] Vö. V. Gordon Childe: *A civilizáció bölcsője.* Jelzett kiad., 182. o.

[22] Engels: „Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása" (Anti-Dühring). *MEM* 20, Kossuth, Budapest 1963, 177. o.

[23] Uo. 159. o.

A régi és az új közötti harcot természetesen az ideológia sem szemléli tétlenül. A konzervatív erők ideológiája a nemzetségi rendből megőrzött és az arisztokrácia igényei szerint átszabott mitológia: az olümposzi istenek vérrokonok, emberarcuk ellenére magukon viselik a totemisztikus eredet nyomait – Zeuszt bika vagy sas, Athénét bagoly, Artemiszt gímszarvas jelképezi –, és a leghatalmasabb arisztokrata nemzetségek tőlük származtatják családfájukat. Világos, hogy a feltörő társadalmi erőknek *szembe kell szállniuk az arisztokratikus és paraszti konzervativizmust támogató mitológiai képzetekkel.* Gazdasági és politikai forradalmuk szerves része az *ideológiai forradalom,* amelynek eredményeképpen Kisázsiában megszületik az európai filozófia. E filozófia első alakzatainak forradalmi újítása *a természetfölötti mozzanatokat kiküszöbölő, immanens világkép.* Az immanencia egyrészt annak a tudományos természetismeretnek a gyümölcse, amelyre a feltörő rétegeknek gyakorlati tevékenységükben szükségük van, másrészt a közösségről leszakadó magántulajdonosok önállóságából következik. A vaskori görög filozófia nem papi testületek *kollektív* spekulációja, hanem olyan *magánszemélyeké,* akik a vasszerszámok és a parcellás művelés, a magánelsajátítás és a vert pénz révén felszabadultak a közösségtől való teljes függés alól, és „az ősibb közösségek szervezetével összeférhetetlen" módon, mint *egyének* tevékenykednek,[24] *saját erőikben bízva mindenekfölött,* csak azután az istenek jóindulatában.

A görög városállamok rabszolgatársadalma nyitja meg az utat Rómához, Róma a nyugat-európai feudalizmushoz, ez pedig az ipari kapitalizmushoz, a korlátlan technikai haladás és az osztály nélküli társadalom előfeltételéhez. A „görög csoda" tehát a történelem *fő vonalában* áll, olyan fejlődést indít el, amely az ipari kapitalizmussal a földkerekséget behálózó egyetemességre tesz szert. Ilyen értelemben a polisz egyedülálló történelmi jelenség. Egyedisége, amely a magántulajdonnak, a rabszolgaságnak és az árucserének a korhoz képest rendkívül magasfokú kombinációján nyugszik, annál feltűnőbb, mert a technikai bázisául szolgáló vasszerszámok az i. e. 7–6. században már meglehetősen elterjedtek Ázsiában és Dél-Európában – sőt Egyiptomban is, noha ott kevés a tüzelőanyag – anélkül, hogy az említett három gazdasági tényező hasonlóan szoros kombinációjához vezettek volna. A vashasználatból adódó objektív lehetőségek megvalósulásának mérve nyilván a belső és külső viszonyoktól függ. De mi határozza meg a viszonyokat? Talán „az egyénekben rejlő erők fejlődése", „az emberi egyénben természetadta potenciaként kezdettől fogva inherens 'lényeg'", a körülmények különös összetalálkozása, magyarán, valamiféle *véletlen?*

A marxisták másképp vélekednek. Először is az egyén társadalmi termék, és sem a „görög csoda", sem általában a történelem nem magyarázható semmilyen eleve adott *antropológiai* tulajdonság misztikumával. Másodszor, a körülmények véletlen összetalálkozásának valóban nagy szerepe volt a „csoda" létrejöttében, de mint ismeretes, a véletlenek nem cáfolják a szükségszerűséget: minden szükségszerűség bennük jelenik meg, mert az általánosnak az egyedi a jelenségformája. A „görög csoda" és rajta keresztül az emberi fejlődés fő vonala csak akkor nyilvánítható az általános szükségszerűséggel ellentétesnek, ha egyrészt elvonatkoztatunk az előzmények láncolatától, másrészt megpróbál-

[24] Vö. V. Gordon Childe: *A civilizáció bölcsője.* Jelzett kiad., 191. o.; Marx levele Vera Zaszulicshoz. (1881 február vége–március eleje). Harmadik fogalmazvány. *Magyar Filozófiai Szemle,* 1967/3, 469. o. és *MEM* 19, Kossuth, Budapest 1969, 275–279. o.

juk bebizonyítani, hogy az európai fő vonal kivételével világszerte általános volt a pangás, a fejlődésképtelenség. De a pangás egyetemességét cáfolja a történettudomány; ami pedig az előzményeket illeti, a klasszikus görög társadalom nem a semmiből állt elő, és a vashasználat, bár magyarázatnak önmagában kevés, aligha zárható ki a „csoda" létrejöttének alapvető okai közül.[25] Nem volt *elégséges* ok, de igenis *szükséges* ok volt; és az elégtelent a szükségtelennel azonosítani szofisztika vagy tévedés. Persze, a vas is jött valahonnan. Olvasztását a kaukázusi népek találták fel az i. e. 2. és 1. évezred határán. Találmányuk a bronzkor többezeréves kohászati tapasztalataira támaszkodott, a régebbi fémiparra, amelyet a növekvő népszaporulat szükségletei hívtak életre a neolit idején. Miért növekedett a neolitban a népszaporulat? Mert a földművelés és az állattenyésztés bevezetésével felszökött a munka termelékenysége, megjavult az élelmiszerellátás. Fölösleges volna tovább követni az egymásba kapcsolódó láncszemeket: így is világos, hogy *a fejlődés egységes folyamatáról* van szó a kőtől a bronzon át a vasig, a termelékenység nagyobb távlatokban való állandó emelkedésével. A folyamat egységét a közösségek önfejlődésének belső logikáján és a háborúkon kívül a csere biztosította. A csere, amely

[25] A nagy közel- és távol-keleti civilizációk megelőzték a görögöt, az amerikai prekolumbiánus civilizációk tőle függetlenül fejlődtek. Az utóbbiakban felbomlott az ősközösség, és a spanyol hódítás előestéjén megszilárdulóban volt a magántulajdon: az azték bürokrácia földesúri magánkisajátítást folytatott, az inka birodalom gazdasági életében pedig tekintélyes szerepet játszottak a *janakunák*, azok a kizsákmányoltak – feltehetően rabszolgák –, akik nem kollektív, hanem személyes függőségben voltak a nemesektől. – A társadalmak önálló belső mozgását példázza a madagaszkári földtulajdon fejlődése, amely az imperialista gyarmatosítás előtt a XIX. században az európaihoz hasonló magántulajdonosi rendszer felé mutatott. (Vö. Jean Chesneaux: *Le mode de production asiatique.* Quelques perspectives de recherche; Maurice Godelier: *La notion de "mode de production asiatique" et les schémas marxistes d'évolution des sociétés;* Pierre Boiteau: *Les droits sur la terre dans la société malgache précoloniale.* "Sur le 'mode de production asiatique' ". *Párizs 1969, 41., 91., 166. o.)* Ázsiában a feudalizmusba torkolló japán önfejlődés szembeszökőbb, semhogy tagadni lehetne; Kínáról viszont van olyan vélemény, hogy megrekedt az „ázsiai termelési mód" szintjén, és a nyugat-európai kapitalizmus betöréséig mozdulatlan maradt. Csakhogy ezt nehéz bizonyítani. Igaz, hogy a kínai történelem sokban különbözik az európaitól: a parasztság alapvető tömegeit például a VI–VII. században jobbára nem magántulajdonosok zsákmányolják ki, hanem az uralkodó osztály mint egész az államon keresztül. De a kizsákmányolás kollektív jellege különféle formációkat takarhat. A spártai helóták állami tulajdonban voltak, és rabszolgamunkát végeztek egy rabszolgatartó formációban; a cári Oroszország kincstári birtokain feudális termelés folyt, állami jobbágyokkal; az államosított francia autóipar a tőkés termelés szektora. A fenti analógiákból arra kell következtetnünk, hogy a kínai parasztság kollektív kizsákmányolása önmagában még nem feltétlenül az önálló alakulatnak tekintett „ázsiai termelési mód" ismérve: lehetett feudális jellegű is, ahogyan számos marxista történész véli. (Vö. például N. I. Konrad: *A kelet-ázsiai országok középkori történelméből* (oroszul). „Izbrannüje trudü. Isztorija". Moszkva 1974, 354–355. o.)

Ami a pangást illeti, Kínához viszonyítva jó ideig inkább Európa látszik stagnálni. A kínai gazdaság a XII–XIII. században a világon a legfejlettebb, és ha növekedése 1350 után jelentősen lelassul is, technikai téren önállóan eljut az ipari forradalom küszöbéig. Itt torpan meg, alighanem egy olyan oknál fogva, amelyet a kérdés egyik kutatója „a magasszintű egyensúly csapdájának" nevez. „A XVIII. századi Kínában a mezőgazdaság és a vízi szállítás magas technikai szintje, amely az erőforrások csaknem teljes kihasználásával és hatalmas méretekkel párosult, lehetetlenné tette a többlettermék és az egy főre jutó kereslet hasonlóan gyors (a nyugat-európaival lépést tartó – *R. E.*) növekedését. Gerschenkron professzor kifejezésével azt mondhatjuk, hogy a modern kor kezdetén Nyugat-Európa bizonyos értelemben 'az elmaradottság számos előnyét' élvezhette Kínához képest." (Mark Elvin: *Fejlődés és stagnálás a kínai történelemben.* Budapest 1977, 370. o.)

már az őskőkorban is messzi vidékeket kötött össze, a rendszeres fémhasználattal a munkamegosztás külön ágaként működő, szervezett kereskedelemmé vált, szilárd kapoccsá a specializálódó közösségek között, és a vaskor első öt évszázadában – megint csak a háborúkkal karöltve – addig példátlan mértékben kiterjesztette a civilizáció összefüggő területét. Nem csupán az anyagi civilizációét: az árukkal és a technikákkal együtt az eszmék is belesodródtak a csereforgalomba. Egyiptom és a Folyóköz vívmányait átvették a görögök, elsősorban a legfejlettebb és a keleti országokhoz legközelebb élő kisázsiai iónok. A görög anyagi és szellemi kultúra ily módon az emberiség korábbi történetének *közvetlen folytatása,* amely a sok-sok évezredes, vagy inkább évszázezredes előzmények nélkül lehetetlen lett volna.

A társadalmak önfejlődésének és kölcsönhatásának eredménye a *világtörténelem,* amelynek egységes szövedékén tisztán kirajzolódik a haladás felfelé ívelő görbéje a gyűjtögetéstől az automatizált nagyiparig, az osztály nélküli vadságtól és barbárságtól a civilizált osztálytársadalmakon át a termékbőség osztály nélküli társadalmának perspektívájáig. Világtörténelmi szinten a fejlődés a legősibb kezdetektől mind a mai napig *törvényszerű és egyetemes folyamat.* Amíg azonban meg nem valósul összemberi méretekben „a szabadság birodalma", addig a világtörténelem a társadalmak sokaságának történelmeként, egyedi történelmek összességeként létezik, ezek pedig *csak átmenetileg eshetnek egybe a fejlődés általános vonalával.* Gondoljunk az ókori görögökre: előnyük abban rejlik, hogy földrajzi helyzetük kedvezőbb, de társadalmuk elmaradottabb, földjük termékenyebb a keleti országokénál, és a despotikus központosítást elkerülve, a rabszolgasággal egybekötött magántulajdon kibontakoztatása révén sokkal inkább hasznukra fordíthatják az új anyagot, a vasat, mint az előbbrejáró népek. A történelem azonban a görögöket is megtréfálja azzal az unalomig ismételt trükkjével, hogy az elmaradottságot teszi meg a virágzás eszközévé, a virágzást a pusztulás forrásává. A legragyogóbb ókori kultúrák éltetője, az olcsó rabszolgamunka, pangásra ítéli a termelést, szétzülleszti a kisbirtokos parasztságot – a rabszolgautánpótlásról gondoskodó hadsereg fő tömegét –, és a magasabb szintű társadalmat kiszolgáltatja az elmaradottabbnak, amelyben a belső ellentétek kevésbé mélyek, a paraszti erő még jobbára érintetlen. Így söprik el a görögöket a makedónok, a rómaiakat a „barbárok", és a sort hosszan lehetne folytatni. A lényeg az, hogy *az előtörténet idején az egységes világtörténelmi fejlődés széttöredezve, az egyes népek egyenlőtlen fejlődésében jelenik meg; az előnyökből hátrányok, a hátrányokból előnyök lesznek, és a társadalmak hullámmozgásában örökösen cserélődnek a haladás központjai, örökösen váltakozik a „felfelé vezető út" a „lefelé vezető úttal", a terjeszkedés a zsugorodással, a nekirugaszkodás a visszaeséssel és a tespedéssel.*

A társadalmak *összességének* történetét meg kell tehát különböztetni alkotóelemeitől, az *egyes* társadalmak történetétől. Amilyen törvényszerű az összesség világtörténelmi szintjén a gyorsuló haladás – mert a termelőerők növekedése maga fokozza fel saját ütemét –, ugyanolyan törvényszerű az egyes társadalmak történetében, hogy a virágzást az elvirágzás követi. De a világtörténelem nemcsak különbözik alkotóelemeitől, hanem azonos is velük. Bennük és általuk létezik, mint egyediben az általános; haladása az egyes társadalmak felemelkedéséből és hanyatlásából tevődik össze, felívelő vonala az egyedi történelmek fel- és leszálló ágának eredője. Mivel az egyedi az általánoshoz képest *véletlen,* bizonyos értelemben a „görög csoda" is az volt, aminthogy az volt az „egyiptomi csoda" is – a Nílus-völgy termékenysége véletlen természeti adottság –, vagy egyáltalán

bármely *egyedi* esemény, az emberiség létrejöttét sem kivéve, hiszen történhetett volna másképpen, vagy akár meg sem történhetett volna. Ám a véletlenek valamilyen lényeges tartalom jelenségformái, amelyeket nem utolsósorban az különböztet meg egymástól, hogy mennyire képviselik a szükségszerűt, a törvény általánosságát.

Hegel ismerte fel, hogy az általános nem pusztán egy sokaság közös vonásainak formális-mennyiségi gyűjteménye, hanem mindenekelőtt *tartalmi* és *minőségi* ismérv, a dolgok és folyamatok *törvénye.* A dialektikus logikának ebből a felismeréséből kiindulva meghatározhatjuk a *„tipikus"* fogalmát. Tipikusnak nevezzük azt az egyedi jelenséget, amelyben a törvény a legtisztábban nyilvánul meg. Ilyen például a polgári forradalmak közül a francia, mert gyökeresen kiirtotta a feudalizmust, nem kötött vele kompromisszumot, mint a korai vagy a kései polgári forradalmak. A következetes burzsoá radikalizmus szempontjából a francia forradalom szinte *egyedülálló,* páratlan világtörténelmi jelenség (talán csak az észak-amerikai függetlenségi háború állítható vele egy sorba), és éppen azért az, mert páratlan élességgel csillan át rajta az általános, a törvény. Ugyanez vonatkozik a „görög csodára" is. A „görög csoda" a világtörténelem *fő vonalába* esik, ezért egyediségében is tipikus, az általánost, a lényegit, a törvényszerűt képviseli a pangással szemben, tekintet nélkül arra, hogy az utóbbi mekkora területekre és hány országra terjedt ki.

Az eddigieket azzal foglalhatjuk össze, hogy a fejlődést – bár mindig véletleneken keresztül valósul meg – akkor sem lehetne véletlennek mondani, ha a poliszoktól a kapitalizmusig ívelő európai történelmet kivéve, minden a világon pangott volna. De nem így volt, sem a poliszok előtt, sem azután. A társadalmak egész sora futotta be az önfejlődésnek a lényeges különbségek ellenére is azonos útját, hol az élre törve, hol leszakadva, miközben a mezőny előbbre jutott. Az ütem egyenlőtlenségének az az oka, hogy a világtörténelmi haladás törvénye – az ember és a természet közötti, valamint a társadalmon belüli ellentmondások megoldásának szükséglete – a tulajdonosi elkülönültség talaján érvényesül, amely kibékíthetetlen osztályokra tagolja a társadalmat, külső és belső háborúkat szít, krónikus válsággá mélyíti a termelőerők és a termelési viszonyok között elkerülhetetlenül fellépő időszakos ellentmondásokat. *Az előtörténet korában az egyenlőtlen fejlődés az általános világtörténelmi haladásnak mint tartalomnak szükségszerű jelenségformája,* annak jele, hogy a történelem egyelőre még *ösztönös, elidegenült természettörténeti folyamat,* nem érkezett el „a szabadság birodalmába", ahol majd *tudatos természettörténeti folyamattá* alakul át, és a felismert társadalmi törvények ugyanúgy fogják szolgálni a történelem termelését, mint a felismert természeti törvények az ipari termelést. Az ösztönösség nemcsak a társadalmi katasztrófák elháríthatatlanságában vagy a pangás szakaszainak elhúzódásában nyilvánul meg, hanem abban is, hogy a virágzás szakaszai rendszerint hamar véget érnek, és amíg tartanak, addig is örökösen fenyegeti őket a belső és külső egyensúly bizonytalansága.

## 6. A FILOZÓFIA INDÍTÉKA, TÁRGYA, ALAPKÉRDÉSE. AZ IDEALISTA TÁRSADALOMSZEMLÉLET HATÁSA AZ ELŐTÖRTÉNET FILOZÓFIÁIRA

A haladás kétértelműsége pontosan tükröződik a gondolkodás történetében. Az osztálytársadalom létrejöttével a gondolkodás kiemelkedik a közvetlen gyakorlatból, de azon az áron, hogy a szellemi tevékenység a munkamegosztás külön ágává, a termelés alól felmentett osztályoknak a fizikai munkát leigázó kiváltságává lesz, és megszakítja természetes egységét a gyakorlattal. Minél messzebbre távolodik a gyakorlattól, amelytől léte és létjogosultsága függ, annál erősebben hajlik az elvont spekulációra; a legerősebb ez a hajlam a szellemi tevékenység elméleti ágazataiban, kivált a filozófiában.

A filozófia mint a világnézet egyik formája abból az ellentmondásból keletkezik, hogy a mesterséges munkaeszközök használata folytán a társadalmi tevékenység nincs semmilyen különös tárgyhoz kötve, és minőségileg a valóság minden területét átfogja, mennyiségileg azonban mindig korlátozott, történelmi határai szűkebbek elvi lehetőségeinél. Az ellentmondás alapján a gyakorlati tájékozódás szükséglete felveti az elsajátítás elvi lehetőségeinek kérdését – azt a kérdést, hogy egészében véve mi jellemzi a tárgyi világot, hogyan működik az elsajátítás társadalmi szubjektuma, és mire képes a tevékenység célszerű irányítója, a tudat. A természet, a társadalom és a tudat egyetemes összefüggései, valamint e három valóságrész mindegyikének legáltalánosabb sajátosságai alkotják a filozófia tárgyát. Maga a filozófia nem köteles ugyan elismerni tárgyának ilyen értelmezését, de az így értelmezett tárgyat megkerülni sehogyan sem tudja, az egészre vonatkozó véleménynyilvánítás alól akarattal sem bújhat ki. Amikor a pozitivizmus kizárja az egyetemes összefüggésekről tett kijelentések jogosultságát, amikor a „praxis-ontológia" a társadalomra korlátozza a filozófia hatáskörét, dualizmust konstruálva a természet szükségszerűsége és a társadalom „dialektikája" között, akkor mindezek az elméletek a világ egészéről állítanak valamit; és nem is tehetnek egyebet, mert a filozófia *világ*nézet, a valóság legáltalánosabb összefüggéseit kutató, róluk nyilatkozó tudatforma, ha pedig nem az, nem filozófia többé. A világnézet azonban sokkal inkább függ megfogalmazójának társadalmi állásfoglalásától, mint a vizsgált tárgytól. A természettudományok és általában a technikai elsajátítással kapcsolatos elméletek, amelyek a természet emberi célok szerinti szabályozását szolgálják, annál jobban töltik be rendeltetésüket, minél pontosabban tükrözik tárgyuk objektív vonásait; a filozófiák és általában a világnézetek, amelyek a társadalmi viszonyok szabályozását szolgálják valamely osztály vagy réteg érdekei szerint, annál jobban töltik be rendeltetésüket, minél pontosabban fejezik ki ezeket az érdekeket a valóság egészéről rajzolt eszmei képükben, tekintet nélkül a valóság objektív vonásaira. A technikai elsajátítás területén a gyakorlat kiigazítja a hamis tudatot, a társadalmi elsajátítás területén maga idézi elő.[26]

A társadalmi állásfoglalás eldönti, hogy milyen tartalommal dolgozza fel a filozófia a tárgyából adódó témákat. Ezek a témák formális-terjedelmi szempontból sem egyformák: az ismeretelmélet vagy a társadalom elmélete úgy viszonylik a lét általános elméletéhez – ahhoz, ami a régi filozófiákban az ontológia, a marxizmusban a dialektikus materializmus –, mint rész az egészhez. Az egész – az általános világkép, a valóság egyetemes

[26] Vö. Rozsnyai Ervin: *Filozófiai arcképek.* Budapest 1971, 34., 220–221. o.

összefüggéseinek gondolati lenyomata – minden filozófiában meghatározza a részterületek fogalmi ábrázolását, még ha maga a filozófus úgy nyilatkozik is, hogy az egészre vonatkozó kijelentések jogosulatlanok (világos például, hogy a pozitivizmus azért szűkíti a megismerést a tapasztalati adottságokra, mert agnosztikus az egésszel, az egyetemes összefüggésekkel szemben). Körmozgást látunk, bonyolult kölcsönhatásokkal: a kiindulópont a társadalmi állásfoglalás, a „nyers" társadalomkép; hozzá igazodik a világkép, ez szabja meg a társadalomelméletnek, az ismeretelméletnek és a filozófia egyéb ágazatainak irányát, a részek pedig visszahatnak a világképre, kiegészítik, módosítanak rajta.

A világról mint egészről tett bármely kijelentés csupán extrapoláció, részleges ismeretek vagy elképzelések kiterjesztése a tapasztalatilag mindig megközelíthetetlen egészre. A tapasztalati tudományok maguk is így járnak el, amikor a dolgok véges halmazának megfigyelése nyomán törvényjellegű kijelentéseket vonatkoztatnak a dolgok végtelen halmazára. A filozófia nem az extrapoláció tényében különbözik a tapasztalati vagy általában a szaktudományoktól, hanem abban, hogy az utóbbiak általánosításaikkal is megmaradnak a valóság egy-egy részterületén, a filozófiának ellenben legelőször az egészről, az egyetemes összefüggésekről kell valamilyen képet kialakítania ahhoz, hogy a tárgyába tartozó részterületeket elméletileg felmérhesse.

A megismerés tárgyát a gyakorlati tevékenység közvetíti. A szaktudományok esetében a közvetítő tevékenység rendszerint nem tartozik a tárgyhoz, a filozófia tárgya viszont a teljes valóság, amely saját közvetítőjét, a tevékenységet is magába foglalja: nem ennek egyik vagy másik különös alakját, hanem az emberi tevékenységet általában. Az emberi tevékenység arra irányul, hogy tárgyát a rendelkezésre álló információk alapján célszerűen a szükségleteknek megfelelővé alakítsa, tudatos céloknak vesse alá. Tárgya ugyanaz a gyakorlatban, mint – másodlagosan – a filozófiáé az elméletben: a természet, a társadalom és maga a tudat. A tevékenység révén a természeti objektumok is tudati meghatározottságot kapnak, feltéve, hogy a tudat előzőleg önként elfogadja a tárgyi meghatározottságot, és eszerint irányítja a tevékenységet.

A természeti objektumok legáltalánosabb tartalmát az „anyag" fogalma jelöli. E fogalom tárgyának egyedülálló sajátossága, hogy konkrét formái minőségileg kimeríthetetlenek, minden valóságos vagy lehetséges mozgás „hordozóját" felölelik. Minőségi kimeríthetetlensége miatt az anyagról mint olyanról csak a legáltalánosabb kijelentések tehetők, például az, hogy létezési módja a mozgás, amely a dialektika egyetemes törvényei szerint folyik. A konkrét anyagi képződmények sokaságának két nagy tartománya a természet és a társadalom. A társadalom a természeti anyagból szerveződik a természet ellentétévé; tevékenysége különleges anyagi mozgás, viszonyai és intézményei az anyag különleges szerkezeti formái.

A társadalmi tevékenység az embereknek a természettel és egymással lebonyolított, részint tudatos, részint ösztönös kölcsönhatása, amely minőségi értelemben a teljes valóságot átfogja. E kölcsönhatás célszerű szabályozója, a tudat, a gyakorlati tevékenységhez hasonlóan tárgyává tehet bármit, ami csak létezik, potenciális egyetemessége megegyezik az anyag aktuális, valóságos egyetemességével. A tudat maga is anyagi mozgás, de az anyagtól gyökeresen eltérő képződményeket hoz létre: a tevékenység szabályozása céljából eszmeileg reprodukálja, mintegy megkettőzi a valóságot (amit Berkeley és mai utódai képtelenségnek tartanak, csak azt felejtik el megmagyarázni, hogy ilyen megkettőzés nélkül, *tükrözés és leképezés* nélkül hogyan volna lehetséges a környezet célszerű formálá-

sa, az emberi létezés). Az eszmei létező valóságos is, nem is: nem semmi, mert van, noha anyagi értelemben nincsen. Az anyagi valósággal együtt a „létezők" kételemes halmazát alkotja, amely az anyag legközelebbi neme. Ahhoz, hogy a minőségi határ a két elem között láthatóvá váljék, *egymásra kell őket vonatkoztatni.* Az anyagnak éppen az a *differentia specificája*, hogy az érzékszervekre közvetlenül vagy műszeres közvetítéssel hatni tudó, objektív, független, elsődleges valóságként különbözik saját termékétől és szubjektív, függő, másodlagos eszmei lenyomatától, a tudattól, habár ez az ellentétig mélyülő *ismeretelméleti* különbség a tudat anyagi kötöttsége miatt *ontológiailag* csupán viszonylagos.[27]

A gyakorlati tevékenység, amely már az ősközösségben létrehozza a világmagyarázatnak, majd a fogalmi gondolkodás és a közvetlen észlelés szétválasztásával a *filozófiai* világmagyarázatnak a szükségletét, anyagi mivoltukban, „magánvaló" tulajdonságainak megfelelően tárja a tudat elé a dolgokat, hamis tudati lenyomataikat pedig a reflexmechanizmuson keresztül kiküszöböli vagy kiigazítja. Innen a *materialista* világmagyarázat lehetősége és szükséglete. Az előtörténet idején azonban ugyanez a gyakorlat megteremti a *spekuláció* és az *idealizmus* lehetőségét és szükségletét is. *Az idealizmusnak, illetve a filozófiai világmagyarázat materialista és idealista ágra való kettészakadásának lehetősége abban rejlik, hogy a gyakorlatot anyagi és tudati tényezők határozzák meg, s a kettős meghatározottság felveti az ellentétes tényezők közötti viszonynak, az anyag és a tudat viszonyának kérdését.*

Hol is vetődik fel tulajdonképpen ez a kérdés? A primitív vadász, aki az ősök szellemének segítségét kéri vállalkozása sikeréhez, a zsákmány felbukkanásakor nem az anyag és a tudat viszonyán tünődik, hanem a célpontra hajítja dárdáját; az idealista természettudós, aki filozófiai kiruccanásaiban tagadja az anyag létezését, kísérletei közben még csak nem is gondol arra, hogy ne az anyag törvényei szerint járjon el újabb anyagi törvények felfedezése érdekében. Az anyagi objektumokra irányuló közvetlen gyakorlatban *nem kérdéses az anyag és a tudat viszonya.* Kérdésessé a viszony csak ott válhat, ahol késik a spekuláció gyakorlati cáfolata, ahol az elmélet legalább egy időre büntetlenül eltávolodhat a közvetlen gyakorlattól. A filozófiai elmélkedés nyugodtan megteheti ezt: anyagi munkafolyamatokba nem avatkozik, és általánosságánál fogva a legnagyobb képtelenségeket állíthatja a gyakorlattal való közvetlen összeütközés nélkül.

De hát muszáj-e képtelenségeket állítania? Az elvont spekulációt semmi sem óvja meg ettől, maga a spekuláció pedig elháríthatatlanul következik az előtörténetnek abból az ellentmondásából, hogy bár a valóság bizonyos területei elvileg megközelíthetetlenek, „transzcendensek" a gyakorlat és a megismerés számára, a világmagyarázatnak mégis ki kell terjeszkednie rájuk, az elgondolt összefüggések tehát óhatatlanul tágabbak lesznek a gyakorlatilag ellenőrizhető, hitelesen megismerhető összefüggéseknél.[28] Gondoljunk például arra, hogy a naturális gazdálkodás korában, amikor rendszerezett természettudományok még nem léteznek, a filozófiának kell a természetről nyilatkoznia; néhány nagyszerű sejtésen kívül mi más tellenék tőle, mint egy sor bizonyíthatatlan absztrakció?

[27] Az érzékelhetőség kritériuma azokat az anyagi képződményeket is megilleti, amelyeknek létezésére és tulajdonságaira csak logikai úton lehet következtetni, hiszen a következtetés végső fokon az érzéki (műszeres) megfigyeléssel szerzett információra támaszkodik.

[28] Vö. Rozsnyai Ervin, id. mű, 222–223. o.

Az ipari forradalmak véget vetnek ugyan a természet „transzcendenciájának", de a társadalmi viszonyok ösztönössége megmarad, és a nagyüzemi munkásság gondolkodóit kivéve, senkinek sem enged bepillantást a társadalom tudati meghatározottságának látszata mögé, a termelési mód anyagi törvényeibe.

A társadalomelméleti idealizmus az általános idealista világkép legfőbb forrása. Először is olyan elképzelést sugall – nem is mindig konzervatív szándékkal –, hogy a társadalom állítólagos tudati meghatározottsága az egész valóság tudati meghatározottságán nyugszik; a filozófiai spekuláció ebben az esetben abszolút önállósággá nagyítja fel a tudat viszonylagos önállóságát, azt a tényt, hogy bármely anyagi tárgy képzete vagy fogalma a tárgy fizikai jelenléte nélkül is létezhet, és az eszmei cél megelőzi saját megvalósulását. De haladhat a társadalomelméleti idealizmus kerülőúton is, amely *a materializmus naturalista elferdítésén keresztül* vezet az osztatlan, egyértelmű idealista világképhez. A ferdítésnek az a lényege, hogy *ha a filozófia a társadalmat tudati meghatározottságúnak véli, akkor az anyag elsődlegességének materialista követelményét már csak a tudat és a társadalom természeti meghatározottságaként érvényesítheti.* Az így okoskodó filozófia elméletileg a tudattalan természeti erők hatalmába adja az embert, és nem magyarázza meg, vagy egyenesen tagadja a tudat aktív meghatározó szerepét, az anyag célszerű megmunkálásában szerzett mindennapos tapasztalatok vitathatatlan igazságát, mintegy kiprovokálva a célszerűség idealista értelmezését. A tudatot passzívnak ábrázoló naturalizmus az ismeretelméletben is az idealizmus kezére játszik. Az érzéki benyomások puszta befogadásának álláspontjára helyezkedve, nem tudja bizonyítani az érzetek és képzetek objektivitását, még kevésbé az általános kijelentések objektív érvényességét, és minden egyes nyitott kérdéssel ajtót nyit az idealizmus legkülönbözőbb változatai előtt.

A társadalmi gyakorlat tehát szakadatlanul újratermeli a valóság elsajátításához nélkülözhetetlen materialista szemléletet, de amíg „transzcendenciába" ütközik, addig ugyanilyen folyamatossággal tartja fenn az idealizmus szükségletét is, mindenekelőtt a társadalomelméleti idealizmusét, amely egyrészt naturalista irányban torzítja el a materialista világképet, másrészt fáradhatatlanul inspirálja az általános idealizmusnak az idők változásaihoz mért új meg új alakjait. Így válik a tevékenység anyagi és eszmei meghatározóinak az előbbiek elsőségén felépülő kölcsönhatása a gyakorlat *evidens tényéből* az elmélet *alternatívájává*, az anyag és a tudat viszonyának filozófiai *kérdésévé* – méghozzá *alapkérdéssé*, mert a valóság legmélyebb lényegére, legátfogóbb, legáltalánosabb *ontológiai* tartalmára vonatkozik, és megválaszolása kijelöli minden más filozófiai kérdés megoldásának irányát.

A két ellentétes válasz lehetősége ellentétes irányzatokra osztja a világmagyarázatot. A materializmus a gyakorlati tapasztalatokkal és a tudományos felismerésekkel egybehangzó választ ad az alapkérdésre, de naturalizált változataiban az idealizmus akaratlan szövetségesének bizonyul; az idealizmus adhat ugyan a gyakorlati tapasztalatokkal és a tudományos felismerésekkel egybehangzó válaszokat a filozófia fontos részkérdéseire, de ateista változatai is a vallással rokon irracionális megoldást kínálnak az alapkérdésre. A vallás *az előtörténet központi ideológiája*, tömeghatását és tartalmát illetően egyaránt. Ami a tömeghatást illeti, a vallás a társadalom valamennyi rétegében otthonos a legalsóbbaktól a legfelsőbbekig, többek közt azért, mert tartalmi és funkcionális okokból megmarad a szemléletes érzéki nyelvnél, a filozófia viszont még az értelmiségnek is csak egy meglehetősen szűk rétegére hat, s a maga jóval bonyolultabb, elvontabb, gyakorta

spekulatív nyelvével azt tükrözi, hogy a fogalmi gondolkodásnak az érzéki szemléletből való kiemelkedése történelmileg elválaszthatatlan a társadalmi munkamegosztástól, a szellemi tevékenységet monopolizáló maroknyi kisebbségnek és a kisebbség soraiban az „ideológusok" csoportjának elkülönülésétől.

Az előtörténet filozófiái a tudomány és a vallás közötti skálán rendeződnek. Minél következetesebb a materializmus, annál inkább közeledik a tudományhoz; minél következetesebb az idealizmus, annál inkább közeledik a valláshoz. A materializmus, amely arra törekszik, hogy a dolgokat olyanoknak ábrázolja, amilyenek valójában, társadalmilag mindig haladó ugyan, de nem mindig demokratikus: tudományossága műveltséget és széles látókört feltételez, tudatos szembefordulást a vallásos hiedelmekkel, a mesterségesen elbutított tömegek babonáival. A XVII. században elég gyakoriak a népet bizalmatlanul vagy ellenséges szemmel néző materialisták; Hobbes korántsem kivétel. Az idealizmus ezzel szemben, amely a valóságos összefüggéseket fejtetőre állítja, a természetében rejlő konzervatív és arisztokratikus tendenciák ellenére, olykor éppen vallási kötöttségei révén termelhet ki a tömegek szükségleteit tolmácsoló, a hivatalos vallással és a hivatalos társadalommal szembeszegülő ideológiákat, amilyen például Jakob Böhme misztikája volt. Az ideológiák *politikai* és *világnézeti* tartalma között nem kötelező az egyértelmű megfelelés. A materializmus és az idealizmus világnézetileg kibékíthetetlen ellentétek, az általuk képviselt politikai érdekek nem mindig azok; másrészt a materializmus filozófiai forradalmát kísérhetik konzervatív politikai eszmék, a politika forradalmi eszméi pedig megszólalhatnak az idealista filozófia és a vallás konzervatív nyelvén. Tegyük hozzá, hogy a világnézeti kibékíthetetlenségnek is megvannak a maga korlátai. Az előtörténet idején, amikor a dialektikus materializmust leszámítva, a filozófiák egytől egyig vagy a magántulajdon ideológiái, vagy kommunisztikus utópiák – tehát mindenképpen *a történelem ösztönösségének lenyomatai* –, a világnézeti kibékíthetetlenség nem abszolút, mivel a legszélsőségesebb idealizmustól a leghaladóbb naturalizmusig valamennyi filozófia ugyanazt fejezi ki, amit a vallás: *a „transzcendencia" tényét, a külső szükségszerűség uralmát az emberekben.* Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy a vallás – a „transzcendencia" legközvetlenebb eszmei terméke és tükörképe – *áthatja az előtörténet filozófiáit,* mert velük együtt abban a körülményben gyökerezik, hogy a társadalom anyagi törvényei ismeretlenek, a társadalmi mozgás ösztönösségén nem képes úrrá lenni a tudatos gyakorlat. Ilyen szempontból az előtörténet összes filozófiái közös nevezőn vannak egymással és a vallással, de antagonisztikusak a dialektikus és történelmi materializmussal.

Összegezésül annyit, hogy a filozófiai világnézet a szellemi tevékenység különválása nyomán, az osztálytársadalommal jön létre, annak az ellentmondásos haladásnak a termékeként, amely több ezer évre rögzíti a társadalmi mozgás ösztönösségét, következésképpen fenntartja a vallást, és felelős azért, hogy az ideológia egyszerre két alakban, vallásként és filozófiaként létezik, hogy a filozófia egyszerre két alakban, materializmusként és idealizmusként létezik, s hogy a materializmust naturalizálja saját társadalomelméleti idealizmusa. Az osztálytársadalmak munkamegosztása és ösztönössége folytán alakul át az anyag és a tudat viszonyának gyakorlati *evidenciája* megoldásra váró elméleti *kérdéssé*, a filozófia alapkérdésévé. Az alapkérdés a „transzcendenciával", a társadalom anyagi törvényeinek megközelíthetetlenségével kapcsolatos. A kommunizmus osztály nélküli társadalmában, ahol ezek a törvények éppúgy a tudatos tevékenységet fogják szolgálni, mint a természet törvényei, az idealizmus és a naturalizmus elveszti talaját, az

alapkérdés pedig eltűnik, egyszerűen nem lesz kérdés többé, mert az anyag és a tudat általános összefüggései áttetszővé válnak az elmélet számára. Tudományos ábrázolásuk, a *materialista dialektika*, egyedül marad a filozófiai porondon; ez a filozófia azonban már nem elvont, elkülönült és szemlélődő ideológia lesz, mint a munkamegosztáshoz kötött elődei voltak, hanem *a cselekvés és a gondolkodás, a gyakorlati és az elméleti tevékenység egyetemes módszere, mindent átfogó, élő logika, amely a kommunizmus világméretű megszilárdulása után valamennyi szellemi termelőerő közös eszmei fundamentumaként, a legfontosabb szellemi termelőerőként vesz részt a társadalmi elsajátítás folyamatában.* Nem magyarázza, hanem megváltoztatja a világot; megszűnik filozófia lenni, hogy betölthesse irányító funkcióját a társadalmi tevékenység tudati vezérlőberendezésében.

## 7. TŐKÉS TERMELÉS ÉS FILOZÓFIA

Beszéltünk arról, hogy a filozófia születésénél a kereskedelem bábáskodott. A munkamegosztásnak ez a nagy ága hozzájárult a fogalmi gondolkodás önállósulásához, kiművelte az absztrakciós képességet, a mitológiától eltérő vagy azzal egyenesen ellentétes irányba terelte az eszmei fejlődést. A kereskedelem azonban önmagában még nem határozza meg egy adott kornak sem a termelési módját, sem az ideológiáját. Felvirágzása az antik világban a rabszolgasághoz vezetett, a modern világban a kapitalizmushoz[29]; a társadalmi viszonyokra kifejtett hatása a termelőerők mindenkori állapotától függ, és a filozófiában sem közvetlenül érvényesül, hanem a termelési mód közvetítésével, a naturális gazdálkodás idején másképpen, mint a kapitalizmusban.

A naturális gazdálkodást folytató társadalmakban, ahol a termelés nem igényel rendszerezett természettudományokat, a piaci véletlenek és más ellenőrizhetetlen társadalmi erők *evilági külső szükségszerűségének* uralmát a materializmus a „sors" többé-kevésbé vallási színezetű fogalmával fejezi ki. A kapitalizmus felvirradtával ezt a fogalmat háttérbe szorítja a „természeti törvény" racionálisabb, de szintén sorsszerűen értelmezett fogalma, jelezve, hogy a naturális gazdálkodást felváltja a bővített újratermelés, a természet közvetlen szemléletét a természettudomány, miközben a társadalmat hatalmukba kerítik a piac megfékezhetetlen törvényei. A „sors" a természet és a társadalom kettős „transzcendenciájával" kapcsolatos; a naturalista „természeti törvény" már csak a társadaloméval. E különbségtől eltekintve, mindkét fogalom a történelem ösztönösségére és a piac öntörvényű automatizmusára utal, amelyet a materializmusban egyfelől az immanencia elve, másfelől a természet istenítése, vagy fejlett árucsere esetén az anyagi világ egyoldalú mechanikus-mennyiségi ábrázolása tükröz.[30]

A kereskedelem az idealizmuson is kezdettől fogva nyomot hagyott. Az idealizmus dolgozta ki – misztifikáltan ugyan, a naturalizmusnál mégis mélyebben – a fogalmi gondolkodás egész sor jelentős kérdését, rámutatva a minőségi határra a megismerés érzéki és logikai foka között. Az európai filozófiában ez a kezdeményezés a püthagoreusok érdeme, akik a számot tartották a dolgok lényegének, és társadalmilag feltehetően a

[29] Vö. Marx: A tőke. Harmadik könyv. 20. fej. *MEM* 25, Jelzett kiad., 313. o.

[30] A piaci automatizmus és a mechanikus filozófiák kapcsolatáról lásd Rozsnyai Ervin, id. mű, 38–55. o.

gazdag iparosok és kereskedők ideológusai, a nemesség és a parasztság között elhelyezkedő új középosztály gondolkodói voltak.[31] A naturális gazdálkodás idealista filozófiáit azonban sokkal erősebb szálak fűzik a termelési mód meghatározó elemeihez, mint a gazdaságilag alárendelt kereskedelemhez. Legelterjedtebb rendszerei – a materializmus mechanikus-mennyiségi világképeivel ellentétben, de a naturális használatiérték-termeléssel és a személyi függőségi viszonyokon alapuló hierarchikus társadalmi berendezkedéssel összhangban – olyan minőségi sokféleségnek mutatják a világot, amelynek egységét és mozgását egy természetfeletti istenség biztosítja, az emberi céltevékenység szerkezetét metafizikai szinten reprodukáló, mítikus világrend kereteiben. A naturális gazdálkodás nagy idealista rendszerei az idealizmusnak a valláshoz legközelebb álló formái.

Az árutermelés előretörése mélyreható változásokat hoz. A társadalmasuló munka és a magánkisajátítás ellentmondása két ellentétes pólusra taszítja az egyéneket. Az egyik pólus az elszigetelt magánembereké, akik látszólag szabadon döntenek cselekvéseik felől, a másik ezeknek az embereknek a viszonyaié, amelyek ellenőrizhetetlen külső szükségszerűségként uralkodnak saját „hordozóikon". Az egyének gyakorlati ténykedésükkel belemerülnek a viszonyaikban megtestesülő külső szükségszerűségbe, és személyes cselekvéseikkel személytelenekké, tárgyiasulásaikkal tárgynélküliekké válnak, miközben a másik póluson szembelép velük a tárgyiasulás aktusaiból összeszövődő, fétisjellegű viszonyrendszer. Ez az újfajta fétis nem mágikus szubjektumként rendeli már maga alá az embereket és a természeti dolgokat, hanem természeti dologként a független magánegyéneket; így természetfelettiségével együtt elveszti antropomorf-teleologikus arculatát is, és a vak szükségszerűség vagy a vak véletlen immanens természeti automatizmusának formájában működik.[32]

Ami a filozófiát illeti, ágai közül régebben az ontológia állt a középpontban; helyét most – a bővített újratermelés követelményeihez igazodva – az ismeretelmélet veszi át, olyannyira, hogy gyakran az általános ontológiai világkép is ennek az új vezető ágnak a függvényeként jelenik meg. Persze, valójában mindig az ismeretelmélet függ az általános világképtől. Gondoljunk Descartes példájára: filozófiáját a *cogitó*val kezdi ugyan, és ebből az ismeretelméleti kiindulópontból „vezeti le" kétszubsztanciás lételméletét, de az egész „levezetés" arra a nyilvánvaló *világnézeti* előfeltevésre épül, hogy egyrészt a bizonyosságnak nem lehet más forrása, mint az egyéni tudat, másrészt léteznie *kell* a tudattól független anyagi világnak, amely hitelesen, objektív érvénnyel megismerhető. Ez az önellentmondó világnézeti előfeltevés a descartes-i ismeretelméletnek a *cogitót* megelőző, valódi kiindulópontja.

A tőkés árutermelés szerkezetének megfelelően, a polgári filozófia figyelme az ismeretelméleten kívül még egy döntő kérdésre összpontosul. Mivel a munkamegosztásos viszonyok a kapitalizmusban az önálló árutulajdonosok eldologiasult viszonyai, e filozófiának meg kell vizsgálnia, hogy miképpen óvható meg a magánemberi önállóság a személyiséget elszemélytelenítő, eldologiasult viszonyoktól. Képtelen feladat ez, mert a viszonyok eldologiasulásának éppen az az oka, hogy önálló, független, egymástól el-

[31] Vö. George Thomson, i. mű. 263–285. o.

[32] Vö. Rozsnyai Ervin: „Történelem és fonák tudat". I. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1974/2–3, 335–336. o.

idegenült magánegyének között szövődnek, így a függetlenség védelme egyben az azt fenyegető viszonyok védelme is; vagy megfordítva, beavatkozni a viszonyokba annyi, mint csorbítani a magán-függetlenséget, amelyhez mindenkinek *egyenlő* joga van. A paradox követelmény kényszerhatása alatt *az elidegenülés elleni fellépés szükségképpen a személyes magatartás „autentikus" belső szabályozására, az erkölcs területére korlátozódik.* A polgári filozófia érdeklődése ily módon *két főtéma* között oszlik meg: az egyik a tárgyelsajátítás, de ismeretelméleti átírásban, a másik az elsajátítást veszélyeztető elidegenültség, amely az erkölcsi személy „autentikus" létének és az egyének erkölcsi viszonyainak problémájaként jelentkezik. Az érdeklődés kettős iránya egymásnak ellentmondó gondolatmenetekben fejeződik ki, és a polgári ideológiának a termelési mód két elemével, a termelőerőkkel és a termelési viszonyokkal kapcsolatos felemás helyzetét illusztrálja. De *mind az ismeretelméleti, mind az etikai témakörnek ugyanaz a középpontja: a szubjektum és az objektum viszonya; ezt a formát ölti a polgári filozófiában minden világnézet kulcskérdése, az elsajátítás általános lehetőségeinek problémája.*

A szubjektum-objektum viszony a tudatos elsajátító tevékenység egyetemes szerkezete, és valóban a filozófia lényeges kérdései közé tartozik. A polgári gondolkodás nem abban téved, hogy kiemelkedő szerepet szán neki, hanem abban, hogy értetlenül áll az *anyagi termeléssel* szemben, holott ez az, ami a viszonyt létrehozza, fenntartja és meghatározza. Az anyagi termelést a polgári filozófia a tudat alrendszerének tekinti, vagy egyáltalán számításba sem veszi, és *a szubjektum–objektum viszonyt a tudat–tárgy viszonnyal azonosítja.* A szubjektummal azonosított tudat elméleti és gyakorlati alakban, a megismerés és az „autentikus" erkölcsi magatartás alanyaként foglalja el vezető helyét. Mindkét minőségében nélkülözi a belső differenciáltságot, amely a *valóságos* szubjektumot formailag és tartalmilag egyaránt jellemzi. Formailag arról van szó, hogy a társadalom mint *a technikai munkamegosztás szervezete* a valóságban az egyénig bezárólag különböző szintű egységekre oszlik, és a megfelelő összefüggésben ezek mindegyike – az egyén, a csoport, az osztály vagy maga a társadalom – viszonylag önálló szubjektum lehet; az elvont szubjektum-fogalom viszont nélkülözi a mennyiségi-terjedelmi meghatározottságot, elmossa a szintkülönbséget az egyedi, a különös és az általános között. Tartalmilag arról van szó, hogy a társadalom mint *a termelési és felépítményi viszonyok összessége* a valóságban az emberek gazdasági elkülönültsége esetén osztályokra bomlik, a szubjektum elvont forgalma viszont, ha következetesen polgári érdekeltségű, sem a rendi, sem az osztálykülönbségeket nem veszi tekintetbe. *A reális meghatározottságaitól elvonatkoztatott szubjektum–objektum viszony Descartes-tal ver gyökeret, majd a polgári filozófia általános jellemzőjévé lesz, amely „az" ember és „a" világ közvetlen szembeállításával egyszerre fejezi ki a természettudományos megismerésnek a termelőerők fejlődése által támasztott szükségletét – a burzsoázia eszmei függetlenedését a vallásos ideológia feudális-transzcendens alakzataitól –, valamint a magánegyének és eldologiasult viszonyaik kölcsönös feltételezettségű, de kibékíthetetlen ellentétét, és vele azt a tényt, hogy a munkamegosztás elrejti az anyagi termelés módjának döntő hatását a társadalom életére.*

A polgári filozófia két főtémája közül az elidegenülésé később honosodik meg, mint az ismeretek hitelességéé: noha már Spinoza is központi kérdésként kezeli, filozófiatörténeti súlyát tekintve csak Rousseau-val zárkózik fel az ismeretelméleti kérdéscsoporthoz, azokban az időkben, amikor kezdenek élesen körvonalazódni a tőkés fejlődés negatívumai. De bármilyen történelmi és tartalmi különbségek választják is el egymástól a két témakört,

mindkettő ugyanazokkal a megoldhatatlan nehézségekkel küszködik, és ugyanazt a társadalmi eredetű ideológiai fogyatékosságot fejezi ki: *a közvetítés hiányát az objektum és a tudattal azonosított szubjektum között.* E hiány logikai következményei az ismeretelméletben és a „gyakorlati" magatartás filozófiáiban egyaránt megmutatkoznak.

## 8. A „ROSSZ VÉGTELENRŐL"

Minden ismeretelmélet szembetalálkozik a megismerés véges eszközeinek és végtelen tárgyának ellentmondásával, amelynek lényegét Hegel nyomán Engels tisztázta. Az a tétel, hogy csak a végest ismerhetjük meg – mondja Engels –, „annyiban teljesen helyes, hogy csak a véges tárgyak esnek megismerésünk körébe. De a tétel a következő kiegészítésre szorul: 'Alapjában véve csak a *végtelent* ismerhetjük meg.' Valójában minden igazi, kimerítő megismerés abban rejlik, hogy az egyedit gondolatban a különösségbe és ebből az általánosságba emeljük, hogy a végtelent fölleljük és megállapítjuk a végesben, az örökkévalót a múlandóban. Az általánosság formája ugyanis a magában való lezártság formája, s ezzel a végtelenségé – a sok végesnek végtelenné való összefogása. Tudjuk, hogy a klór és a hidrogén biznyos nyomási és hőmérsékleti határokon belül és a fény hatására robbanással klórhidrogéngázzá vegyül; mihelyt ezt tudjuk, azt is tudjuk, hogy ez *mindenütt* és *mindig* megtörténik, ahol az említett feltételek megvannak, és közömbös, hogy egyszer történik-e vagy milliószor, és hány égitesten. Az általánosság formája a természetben a *törvény.*"[33]

Megismerni tehát annyi, mint felfedezni a végesben a végtelent, a viszonylagosban az abszolút mozzanatot, a különösben az általánost, a törvényt. Már a legegyszerűbb, legviszonylagosabb érzéki ismeret is magába foglalja ezt az abszolútumot, mert csak annyiban ismeret, azaz csak annyiban lehet objektív tartalma, amennyiben a megfelelő osztályba soroljuk, az egyediségből az általánosság szintjére emeljük. Ami a tudományos megismerés tárgyát, a törvényt illeti, ez örökkévaló és végtelen, tekintet nélkül arra, hogy a benne kifejeződő összefüggés hányszor fordul elő, és történelmileg meddig van érvényben. Egy letűnt társadalom-alakulat gazdasági alaptörvénye például nem változik meg az alakulat pusztulásával: a proletárforradalom megszünteti a monopoltőke törvényeinek *működését,* de sohasem szünteti meg azt a tényt, hogy a monopoltőkét törvényként jellemzi a maximális profitra való törekvés, és bárhol, bármikor létezzék is monopoltőkés társadalom, mindig és mindenütt csak ez a törvény kormányozhatja. Ilyen értelemben beszélt Engels a törvény örökkévalóságáról és végtelenségéről, jóllehet a törvények zöme viszonylagos és korlátozott, mert a jelenségek körülhatárolt csoportjára vonatkozik, megszabott feltételek között, egy véges időszakaszban.

Megismerhetők-e a törvények? Az elmélet önmagában nem ad erre meggyőző választ, nem tudja eloszlatni a kétségeket afelől, hogy a törvényjellegű kijelentések csakugyan szükségszerű, lényegi, végtelen és objektív összefüggésekre vonatkoznak-e. A törvény végtelenségének és a megismerés véges lehetőségeinek ellentmondását egyedül a *társadalmi gyakorlat,* az emberek *anyagi tevékenysége* oldhatja fel, amely a tudat és a tárgy közvetítőjeként rendre összeveti az állításokat a valósággal, szigorúan megmérve tárgy-

[33] Engels: „A természet dialektikája". *MEM* 20, Jelzett kiad., 506. o.

hűségük fokát, igazságtartalmukat. Az igazság nem elméleti, hanem gyakorlati kérdés. A gyakorlat ismeretelméleti funkciói azonban mindaddig felderíthetetlenek, amíg az anyagi tevékenység társadalmi funkciója is az; ilyen körülmények között pedig az igazság nem gyakorlati, hanem tisztán elméleti kérdésnek tűnik. De ha a tudat és a tárgy viszonyában a gyakorlati közvetítés számításon kívül marad, hogyan képzelhető egyáltalán a törvények megismerése?

Anélkül, hogy közelebbről megvizsgálnánk a lehetséges válaszokat, vázoljuk fel egészen futólag a megoldásoknak a tudat és a tárgy *közvetlen kapcsolatából* kiinduló fő típusait.

Az objektív törvények megismerésére mi sem látszik célszerűbbnek a tapasztalati módszernél: megfigyeljük a bennünket érdeklő jelenségcsoportot, és törvényjellegű kijelentésekben általánosítjuk az összegyűjtött adatokat. A törvényjellegű általánosítás azonban az esetek végtelen halmazára vonatkozik, holott a megfigyelés mindig csak véges számú esetre irányulhat. Ha tehát az igazság kritériumát a megfigyelési adatok alkotják, a törvényjellegű kijelentések igazsága bizonyíthatatlan. A kudarcot belátva, vessük el a tapasztalati módszert, és próbáljuk ki azt a feltevést, hogy a tudat már a tapasztalatokat megelőzően, *a priori* rendelkezik az általánosság formáival. A feltevés, amely magába a tudatba telepíti, a megismerés eszközéül adja a végtelent, feloldani látszik a véges megismerőképesség és a végtelen törvény ellentmondását. Csakhogy nagy nehézségeket is támaszt. Mi biztosítja az apriorisztikus tudati formák megegyezését a valóság általános összefüggéseivel? Ha semmi, akkor az objektív valóság megismerhetetlen, puszta léte is bizonytalan, azaz *nincs kapcsolat a tudat és a valóság, a szubjektum és az objektum között.* Ha ellenben kitartunk az objektív valóság megismerhetősége mellett, akkor elkerülhetetlenül arra kell következtetnünk, hogy létezik egy tőlünk független és nálunk hatalmasabb lény, aki valamiképpen összehangolja a tudatot a dolgokkal. Kiindultunk tehát a tudat és a tárgy *közvetlen kapcsolatából,* és arra a következtetésre jutottunk, hogy *vagy semmilyen kapcsolat nincs közöttük, vagy isten teremti meg a kapcsolatukat;* más szóval, *a társadalmi gyakorlat ismeretelméleti szerepének mellőzése esetén istennek az agnoszticizmus, az agnoszticizmusnak isten az egyetlen reális alternatívája.*

A tudomány tetszőleges számban fedezheti fel a természet törvényeit, az ösztönösség filozófiái mégsem tudják bebizonyítani, hogy a törvények megismerhetők. Nem tudják, mert a *társadalmi* törvények homálya, amely elrejti előlük az ismeretek objektivitásának egyedüli kritériumát, *minden* törvény megismerhetőségét kétségessé teszi. A gyakorlat kiesése miatt a tapasztalat megreked az érzéki megfigyelés *„rossz végtelenjében"* – az egyedi észleletek semmilyen halmozása nem eredményezi végösszegként a törvény általánosságát –, a megismerés logikai foka pedig megszakítja kapcsolatait az érzéki fokkal, és kettőjük között *metafizikus ellentét* keletkezik. Ennek az *ismeretelméleti* ellentétnek az egyedi és az általános, a véletlen és a törvényszerű, a sokféleség és az egység, az elemek és szerkezeti összefüggéseik ugyanilyen metafizikus *ontológiai* ellentéte felel meg; ráadásul a gyakorlat kiesése nemcsak a törvények objektivitását fosztja meg bizonyítékaitól, hanem egyáltalán *minden* objektivitást, és a tárgyi létnek isten marad az egyedüli védőbástyája a szubjektivizmussal szemben. A társadalmi mozgás ösztönösségének tehát eszmeileg az a kettős következménye van, hogy *a dialektikus ellentétpárok antagonizmusokra bomlanak, és a dolgok objektivitásában legfeljebb csak hinni lehet, bizonyíték nincs rá.*

A dialektikát meghiúsító antagonizmusok világnézeti alapja az ösztönösség filozófiáinak az alany és a tárgy *gyakorlati* viszonyáról, *a szabadság és a szükségszerűség*

*viszonyáról* alkotott képe. A szabadság valójában a felismert szükségszerűség gyakorlati alkalmazása a természet és a társadalom célszerű alakítására, a tárgy meghatározása a szubjektum részéről mindkettőjüknek a törvényei szerint. Ha azonban a társadalmi törvények megközelíthetetlenek, akkor az elmélet nem tudja megragadni a „szerzői" és a „szereplői" funkciónak ezt a dialektikus egységét, és belegabalyodik abba a *metafizikus alternatívába,* amelynek értelmében *a célszerű elsajátító tevékenységet vagy a tárgyi oldal határozza meg vak külső szükségszerűségként, vagy a tudattal azonosított – hol egyéni, hol kollektív – szubjektum, de a tevékenység valódi törvényeinek ismerete nélkül.* Ily módon *a szabadság és a szükségszerűség egymást kizáró ellentétekké lesznek, mert az első csak voluntarisztikus formában, a második csak az emberi erőket felülmúló, sorsszerű alakban gondolható el.* A voluntarisztikus forma, noha látszólag tudatos, valójában tudattalan, hiszen az objektív törvényekre nincs tekintettel, és az ösztönösség kifejezése lévén, *tartalmilag az ellenőrizetlen külső szükségszerűség ideológiájának változata.*

A társadalmi ösztönösség, amely a gyakorlat ismeretelméleti szerepét eltakarva, metafizikus ellentétekre tördeli az egymást kölcsönösen feltételező mozzanatok dialektikáját, a marxi világnézet kivételével *az összes filozófiákat meghatározza,* akár materialisták, akár idealisták. A naturalista materializmus elmossa a társadalom minőségi különbségét a természettől, kiszolgáltatja az emberi cselekvést az egyértelmű mechanikus determinizmusnak vagy az abszolút véletlen alakjában megjelenő természeti okságnak. Az idealizmus kettéágazik, aszerint, hogy az egyéni vagy a kollektív, egyénfeletti, társadalmi tudatot választja-e mintájául. A kollektív tudat hiposztazált alakja egyfelől az objektív idealizmus túlvilági vagy evilági istene, másfelől a kanti szubjektivizmus „általános tudata". Amaz személytelenségében is céltevékenységet folytat, mintha emberi szubjektum volna; emez szubjektivitásában is úgy működik, mintha ösztönös természeti erő volna, vagy éppen ellenkezőleg, a szabad önmeghatározás erkölcsi-„gyakorlati" törvényeként lép fel, de akkor tehetetlen a valóságos világgal szemben, amelynek törvényeitől gondolatilag függetlenítette magát. Az egyéni tudattal operáló szubjektív idealizmus szintén lehet elméleti és „gyakorlati". Az elméleti változatban – példa rá a neopozitivizmus – a szubjektum a megismerő tudat, amely az egyedi tapasztalatok passzív befogadója lévén, sohasem jut el a törvényig, és a világot a *külső-tárgyi véletlen*ek sokaságának, önmagát pedig a benyomások egyszerű vonatkozási pontjának észleli; a „gyakorlati" változatban – példa rá az egzisztencializmus – a szubjektum a szabad önmeghatározás alanya, de ezúttal minden törvény nélkül, önkényesen dönt a cselekvések felől, és a világot a *belső-pszichikai véletlen*ek sokaságának észleli. Az összkép: formailag a voluntarizmus és az abszolút külső szükségszerűség alternatívája, tartalmilag az ellenőrizetlen külső szükségszerűség uralma.

## SUMMARY

*Ervin Rozsnyai: On the ideological reflection of the uncontrollable external necessity*

As an introduction the paper aims at clarifyng some elementary questions. These are: what it is for labour to be indirectly and directly social, what constitutes the difference between division of labour as Produktivkraft and as Produktionsverhältnis, what is "subject" and "object" and their relation to each other. Further elementary questions are: how is consciousness in the Vorgeschichte to be understood and how we should conceive of history as a process with inherent rules, although history is a human product. The

author sums up his investigations in this: that the practice, thinking and the attainable maximal degree of the consciousness of a class is determined by its striving after the optimalization of its conditions of existence. Furthermore this maximal degree depends on the degree of coincidence between the general necessity of history and the optimal conditions of existence of the class. Because of – apart from the case of the working class – a coincidence can not be but transitory, it is spontaneity which rules in the Vorgeschichte, spontaneity being a low, quotidian, prescientific form of consciousness.

Reflecting spontaneity ideologically, social being seems to be determined by consciousness and connections merely imagined are necessarily broader than those making genuine control possible. The result of this fact is either the idealism of the whole philosophical Weltbild or the naturalistic deformation of materialism. Thus philosophy develops contradictorily and disproportionally. In the author's opinion the history of the world is also characterized by uneven development. This characteristic trait of history is analyzed in connection with the "marvel of the Greeks", the latter, on its part, resulting in the birth of European philosophy.

Furthermore the reader gets an overall picture of the main ideological forms of spontaneity from primitive society onwards. The most important changes caused by capitalism are surveyed. The conclusion of the paper is: bourgeois philosophy builds its Weltbild on the subject–object relationship, the latter being distorted repeatedly and without mediation. This fact determines the main types of bourgeois philosophy.

# FR. W. NIETZSCHE SZEREPE AZ AXIOLÓGIA KIALAKULÁSÁBAN

TUBA IMRE

„Nem változtathatok a viszonyokon.
Tehát kiszolgálom őket. Ez minden."

*(Al Capone)*

A filozófiatörténetírás tanúsága szerint mind a Nietzsche-irodalom, mind pedig az értékfilozófia keletkezését kutató művek kevés figyelmet fordítottak a modern irracionalizmus atyjának értékelméleti munkásságára. Pedig ez a „minden értékek átértékelésének" programja alapján kézenfekvő lenne.

Szórványos utalások természetesen vannak. *W. Burkamp* 1938-ban Berlinben megjelent könyvében pl. ezt írja róla: „A teológikusan megalapozott értékvilág volt és maradt az ő szellemi világa."[1] Ez a megállapítás *nem* azért figyelemre méltó, mert nem igaz, hanem mert a jelzett szempontból közelít a nietzschei életműhöz. Más kérdés, hogy maga W. Burkamp nem tudja „alkalmazni" saját felismerését, ezért kijelentése csupán deklaratív marad.

A marxista szerzők közül példaként utalunk itt *O. G. Drobnyickij* könyvére,[2] mint olyanra, amely egy sajátos vonatkozásban tisztázni igyekszik ezt a szerepet. Az axiológiai szempont elég egyértelmű elhanyagolása jellemző még *Lukács György* tanulmányaira is. (*Ennek ellenére* számos fogódzót nyújt ennek a szempontnak a tisztázásához.) Az pl., ahogy Lukács kijelöli Nietzsche helyét az ész kultuszától az ész „trónfosztásáig" vezető filozófiatörténeti folyamatban, nemcsak egy konkrét vonatkozásban rögzíti az „értékek átértékelésének" irányát (ti.: a racionalizmustól az irracionalizmushoz), hanem általánosabb tanulságokkal is szolgál. Ha ugyanis Nietzschével jön létre „az imperialista korszak filozófiájának módszertani mintája",[3] akkor ez értékfilozófiai vonatkozásban azt *kell* jelentse, hogy a „minden értékek átértékelése" kijelöli vagy legalábbis implicite tartalmazza az értékprobléma felvetésének és megoldásának későbbi módozatait is.

Megítélésünk szerint pontosan erről van szó. Az ún. *indirekt apológia* pl. – mint e metodológia fundamentális elve – axiológiai eljárásként is jelentkezik és ugyanazt a kettős szerepet játssza, mint az ismeretelméletben és a szociológiában: lehetőséget ad a rendszer legitimált értékeinek kritikájára és az értékvédelem hatékonyabb (közvetett) formáinak megteremtésére is.

Úgy véljük azonban, hogy az értékfilozófiai epoché nietzschei „nyitánya" inkább *ideológiai,* semmint elmélettörténeti hatásában jelentős. A „minden értékek átértékelése" a polgári axiológia igen fontos előmunkálata, de elméleti teljesítményként tekintve meglehetősen inkonzekvens. Ez a sajátossága a legmesszebbmenőkig összefügg azzal, hogy

[1] W. Burkamp: *Wirklichkeit und Sinn.* Berlin 1938, 478. o.
[2] O. G. Drobnyickij: *A szellemi értékek világa.* Budapest 1970.
[3] Lukács György: Nietzsche és a fasizmus. *MTA II. Oszt. Közlemények,* 1950/92.

Nietzsche számára nem az értékprobléma elméletileg korrekt kezelése a fontos, hanem kora értékválságának megoldása. A teóriát nem az elméleti koherencia, hanem a szociális-ideológiai funkció tartja össze. Ennek megfelelően az értékprobléma nem metafizikai, hanem *„történetfilozófiai"* szinten merül fel. „A dekadenciából egy kivezető út van – mondja maga Nietzsche –, az értékek megváltoztatása."[4]

Az értékprobléma nietzschei kezelése nagyrészt magyarázatot ad az axiológiai szempont fent vázolt elhanyagolására, egyúttal jogossá teszi a kérdést: van-e értelme, „hozadéka" e szempont bevezetésének? Erre – végső soron – csak az értékelméleti analízis elvégzésével válaszolhatunk. De – röviden – már itt jelezni szeretnénk az elemzési módban rejlő lehetséges előnyöket.

Éppen abból fakadóan, hogy Nietzsche axiológiája történetfilozófiai indíttatású, adódik a lehetőség a késő polgári filozófia axiológiai fordulata társadalmi alapjainak rekonstruálására. Mivel az értékfilozófia „feladatát" szociológiai funkciói határozzák meg (elméleti megállapításai egyben konkrét ideológiai állásfoglalások), árulkodóan felfedik az értékválság *társadalmi hátterét.*

A másik – ezzel szorosan összefüggő – lehetőség magának a nietzschei filozófiának „társadalmi megbízatását" (Lukács György) illetően adódik. Meggyőződésünk, hogy az értékelméleti analízis segíthet állást foglalni olyan máig *vitatott* kérdésekben, hogy „gondolkodásának társadalmi tartalma" egyértelműen megítélhető-e (*Lukács* szerint igen, Széll Zsuzsa ugyanakkor vitatja ezt[5]), hogy erkölcs-, tudomány-, filozófia-, művészet- és valláskritikájában milyen értékeket preferál és milyeneket utasít el.

Érzékeltessük ezt egy konkrét példával! Amikor Nietzsche az életértékek és morális értékek szembeállításából arra a következtetésre jut, hogy az előbbieknek prioritásuk van az utóbbiakkal szemben, akkor ezt *Márer Erzsébet* (látszatra helyesen) úgy értelmezi, hogy „a vitalitás nem amoralitást, hanem az élettől áthatott erkölcsiséget jelent".[6] Értékelméleti analízissel ki lehet mutatni ennek az értelmezésnek a tarthatatlanságát.

*Harmadszor:* az axiológiai szempont „bevezetése" teljesebbé teheti a Nietzsche-kritikát. Az értékelméleti állásfoglalások részét képezik annak a filozófiai „alapnak", amelyre a szociológiai eszmék rendszere épül. E nézetek kritikája tehát az ideológiai „teljesítéseket" is érinti. Az értékelméleti „megalapozás" ellentmondásossága pl. újabb megerősítését jelentheti a „szociális megbízatás" létezésébe vetett „hitünknek". (Részletezés helyett hadd hivatkozzunk Lukács megkülönböztetésére a filozófiai tanítás tartalmi és formai összefüggésrendszere között[7].) A formális összefüggések hiánya, a töredezett, aforisztikus gondolatmenetek, a logikai önellentmondások szinte kibogozhatatlan szövevénye – az értékfilozófiában is! – tartalmilag koherens világnézetet takar. A dolog paradox logikája éppen az, hogy a formális összefüggéstelenség – minél inkább megvan – annál világosabban és egyértelműbben utal a tartalmi összefüggés létezésére. Más út nincs, csak az, ha az életművet lényegileg értelmezhetetlennek tekintjük.

*Negyedszer:* az axiológiai szempont érvényesítése segítheti az eligazodásunkat Nietzsche változatos utóéletében. Annak megértését, hogy politikailag és ideológiailag

[4] Idézi Boda László: *Nietzsche hagyatéka.* Budapest 1941, 4. o.
[5] Fr. Nietzsche: Válogatott írásai. Bev. Budapest 1972, 36–37. o.
[6] Márer Erzsébet: *Schiller és a fiatal Nietzsche szellemtörténeti kapcsolatai.* Budapest 1928, 48. o.
[7] Lukács György: *Az ész trónfosztása.* Budapest 1956, 250. o.

teljesen divergáló áramlatok miként kapcsolódhatnak ugyanahhoz a hagyományhoz. Ebben a vonatkozásban különös jelentőségre tesz szert egy olyan mozzanat, amit az értékek *virtuális védelmének* nevezhetünk (ez az eset az ún. személyiség-érték, az esztétikai érték, sőt még egyes morális értékek – bátorság, nagylelkűség stb. – védelmében is).

Végül egyáltalán nem lehet közömbös, hogy a „szociális megbízatás" *értékfilozófiai formát ölt,* hogy funkcióját adekvátan az átértékelés révén valósítja meg.

Megítélésünk szerint az axiológiai fordulat létrejöttében nagy jelentőségű a késő polgári ideológiai fejlődésnek az a mozzanata, amelyre *Lukács György* utal: a haladásnak valóságos (forradalmi) alapjáról való leszakítása és „természettudományos evolucionizmussal" való helyettesítése.[8] Az értékeszmék sokszoros közvetítettsége, társadalmi „távolsága" a közgazdasági alaptól különös lehetőséget jelent ennek az általános módszertannak a megvalósítására.

Ennek megfelelően az értékek történelmi evolúciójának ábrázolása lehetetlenné válik: az axiológiai törekvések – bármennyire eltérők legyenek is egyébként – egy pontban, *az értékvilág és a történelmi valóság szétszakításában* találkoznak.

Az értékelméleti abszolutizmus – *Windelbandtól Nicolai Hartmannig* – egy a reális létezéstől minőségileg különböző létszférát (a *sollen:* a kellés vagy az érvényesség világát) rögzíti meg az értékek számára. E két világ között egyetlen közvetítés marad: az *„értékteljesítő"* szubjektum tevékenysége.[9] Ennek az irányzatnak másik, kevésbé ismert változata az a logikai apriorizmus, amely a formális logikai érvényességek metafizikáján alapszik. E két változat a legtöbb esetben természetszerűleg összefonódik. Egyrészt azért, mert az etikai érték-abszolutizmusban is van arra való törekvés, hogy az értékek feltétlenségét a logikai érvényesség mintájára fogják fel (pl. *Hermann Lotze*): nem a realitás, hanem az érvényesség (posztulátum) formájában.[10] Már a kanti morálteológia istent mint erkölcsi posztulátumot tételezi.[11] Másrészt: az értékmetafizika metodikájában is affinitást mutat a formális megoldások iránt. Ebből a szempontból szimptomatikusnak tekintjük, ahogyan *Windelband* a kötelességet mint morális érték-abszulútumot lényegében formális logikai módszerekkel „alapozza meg".[12] Harmadrészt azért, mert maga a logikai apriorizmus is erős törekvést tanúsít a logikából az ontológiára való áttérésre. Végső soron – és számunkra itt most ez a lényeges – az irányzat (minden változatában) tipikus *„két világ-elmélet"*: a feltétlen értékek időtlen világa és a létező esetleges történeti valósága (mint lényegileg különböző létszférák) között az emberi (morális) szubjektivitás *közvetít.*

A szubjektivista értékelméletek viszont (emotivizmus stb.) pszichologizálják az értékeket, ami kettős eredménnyel jár: 1. az érték elveszti minden objektív létalapját, az értékelések a szubjektum inkognitójának rejtjeleiként funkcionálnak, 2. az érték elveszti történetiségét: egy lényegileg *standard* individuális pszichológia strukturáló elve lesz.

A szociológiai relativizmus értékszemlélete általában szintén pszichologizáló és történetietlen, az értékek a szociológiai „megértés" formai – akkor is, ha a cselekvés szub-

[8] Uo. 452–453. o.

[9] N. Hartmann: *Teleológiai gondolkodás.* Budapest 1970, 190–199. o.

[10] Ányos István: A logika mint értéktudomány. *A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei,* XLII. és XLIII. 1912, 105–137. o.

[11] Pais István: *Ember és vallás.* Budapest 1974.

[12] W. Windelband: *Preludiumok.* Budapest 1911.

jektív és objektív „értelme" közötti diszkrepanciát elismerik, vagy ha az érték objektív feltételezettségét (az érték mint érdek-kifejezés vagy mint jelentés-típus) elismerik.[13]

Az a lehetőség, amit Nietzsche reprezentál – az osztálytársadalom gyakorlati antihumanizmusának elméleti általánosítása – végső soron már az értékek *likvidálására,* a társadalmi életfolyamatból való végleges kiiktatására tendál.

Az axiológia itt történetfilozófiai köntösben lép fel: mint a történetfilozófia rangjára, *helyettesítésére* hivatott teória. Az értékeknek a „tapasztalat" alapján való igazolása vagy elvetése épp a történetiség ignorálása révén játszódik le.

Az értékek életfilozófiai „megalapozása" lehetővé teszi a történetfilozófia *elhárítását,* de az életesség követelményének nyilvánvalóan értékfilozófiai előfeltevések nyitnak utat: az élet – mint legfőbb érték – lehet az a posztulátum, amelynek nevében a történelmet el lehet utasítani.

Ehhez azonban meg kell keresni az élet (a lét) *igazolhatóságának* feltételeit. Ez a kérdés (az életet „értelmessé" tevő eszmények, értékek igazolhatóságának kérdése) épp a burzsoá társadalom értékválságának talaján bontakozik ki.

Nietzsche ebben is a *schopenhaueri* hagyományhoz kapcsolódik. A schopenhaueri kozmikus pesszimizmus – ebben a vonatkozásban – az értékválság tudomásul vétele és egyetemessé, időtlenné tágítása (ebben az álláspontban már mind a történelem, mind az értékek ignorálása benne van). Nietzsche álláspontja: az értékválság (dekadencia) tudomásul vétele -- és *meghaladása*

„Schopenhauer azt mondta, hogy az élet értelmetlen – írja egy magyar szerző 1910-ben –, Nietzsche megfordította ezt a mondást és azt hirdette, hogy az értelem életellenes."[14]

Míg *Schopenhauer* kozmikus pesszimizmusában a polgári életformát igazolni képes értékek eltűnése, devalválódása fejeződik ki, addig a nietzschei átértékelés (*az axiológiai indirekt apológia*) az élet (ha nem is a polgári lét a maga közvetlenségében) *önértékké* avatása.

Az élet értékének a többi (mindenekelőtt: morális) értékekhez való viszonya mindig is *valós* probléma, lényeges filozófiai kérdés. *Arisztotelész* pl. a *Nikomakhoszi etiká*ban úgy foglal állást, hogy – bár az élet kivételes értékét elismeri – bizonyos esetekben inkább az erkölcsi értéket (becsület) *kell* választanunk, semmint az életet.[15] Nietzschénél már nem csak az életérték mindenható primátusáról van szó, de a többi érték *lefokozásáról,* devalválásáról is.

Természetesen az emberi élet *sohasem* mint egyszerű biológiai létezés igazolódik, hanem mint meghatározott társadalmi és egyéni életmód. Nietzschénél látszólag az emberi tartalmától (a humánus értékektől) megfosztott puszta természeti létezés védelméről van szó, valójában azonban az osztálytársadalom *antihumánus létviszonyainak védelméről.* „Korszerűtlenségének" korszerűsége éppen abban rejlik, hogy olyan periódusban lép fel,

[13] Az irányzatok részletesebb jellemzése helyett hadd utaljunk néhány tanulmányra és könyvre, amelyekben ezek megtalálhatók. A szociológiai értékfelfogáshoz: I. Sz. Kon: *A szociológiai pozitivizmus.* Budapest 1977; Lukács György: *Az ész trónfosztása* és E. L. Kolb: Az értékfogalom jelentőségének változása. *Modern polgári szociológia.* 4, 247–289, o.; Az újkantiánus értékfelfogáshoz. *Magyar Filozófiai Szemle,* 1976/4.

[14] *Kelet Népe,* 1910/610. o.

[15] Arisztotelész: *Nikomakhoszi ethika.* Budapest 1971, 53. o.

amikor a kapitalista társadalom *értékvesztése* is mind nyilvánvalóbbá válik. Ilyen értelemben élet-fogalma a dehumanizálódó polgári életforma általánosítása is: annak kifejeződése, hogy ebben az értékek fenntartása mindinkább lehetetlenné válik.

Amíg a burzsoázia forradalmi osztály volt – tehát egyetemes értékek képviselőjének tudhatta magát – nem volt szüksége arra, hogy saját valóságával szemben védelmezze ezeket az értékeket, vagy hogy a valóság nevében *érték-korrekciót* hajtson végre. Értékek és tények diszkrepanciája akkor válik láthatóvá, amikor a már kifejlett burzsoá társadalom valósága diszkreditálja az értékeket. Ezt a folyamatot elsőként Engels figyelte meg és írta le a nagy francia forradalmat követő restaurációs időszakban.[16] Az értékvesztés első nagy hatású propagátora pedig a „Nietzsche-ős" márki *de Sade.*[17]

Az értékvédő irányzatokkal szemben ez a vonulat az *értékvesztés* ideológiáját dolgozza ki. Az „előtörténetnek" az a nagy paradoxona, hogy a nembeli lényegi erők az „elidegenedés bilincsében" – tehát mint tárgyi és e tárgyi hatalmakat mozgató közösségi erők – képződnek ki, a természeti korlátoknak ez a *„természetadta"* feltételek között való visszaszorítása[18] ez a nagy paradoxon a késő polgári filozófiai fejlődésben az értékvédő és értékromboló irányzatok szembenállásában is kifejeződik.

Az értékvédők védelmükbe veszik ezt a történetileg kiképződött humánumot – s vele együtt persze azt a *fogyatékos valóságot* is, amelyben – ha antogonizmusok szorításában is – de mégis létrejöttek. Az értékrombolók – Nietzsche is mint egyik fő képviselőjük – *„visszaveszik"* az antropológiai fejlődésnek ezeket az eredményeit.

Nietzsche szerint e humánus értékek *virtuálisak* (álértékek), olyan ideológikus (mesterséges) képződmények, amelyek nem felelnek meg az élet és természet törvényeinek. A „magasabbrendű nembeli objektivációk" (és a nekik megfelelő emberi képességek és szükségletek) számára az emberfaj *hanyatlásának* szimptómái. Ilyenek a morális értékek (jóság, emberség, igazságosság, szeretet, egyenlőség) és az igazságértékek (akár tudományos, akár esztétikai, akár hétköznapi igazságokról van szó).

Amilyen mértékben ellehetetlenülnek, devalválódnak ezek az értékek a tőkés társadalom hanyatlásának idején, amilyen mértékben deformálódnak az elidegenedés totálissá válása következtében, olyan mértékben *lehet* e társadalom mindennapi valóságának (az „életnek") tényeit, tapasztalati anyagát *antihumánus módon* általánosítani. Ennek a gyakorlati antihumanizmusból táplálkozó (és egyúttal azt meg is erősítő) *elméleti antihumanizmusnak* egyik legfőbb képviselője Nietzsche.[19]

Az „álértékekkel" szemben tételezett *„igazi"* értékek ontológiai státusza egészen más: ezek életértékek, nem a perszonális tudat teremtményei, hanem az „előkelő faj" tudatának olyan axiómái, amelyek a természet „rendjén" alapulnak. Kettős értelemben is objektívek tehát: 1. *tartalmukban* (mint az élet törvényei által meghatározottak), 2. *létmódjukban* (mint az uralkodó „faj" uralkodó eszméi). Ezek az értékek nemcsak posztulátumok (bár azok is), hanem egyúttal realitások: „élettények", antropológiai adottságok. Közvetlenül ugyan az uralkodó osztály hatalmi akaratának realizációi, végső soron azonban a természeti valóság értékszerkezetének tudati leképezései.

[16] MEM *19*, Kossuth, Budapest 1969, 186–187. o.

[17] Almási Miklós: Sade márki és szerencsétlen örökösége. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1971/5–6. és 1972/1.

[18] J. Davidov: *Munka és szabadság*. Budapest 1965.

[19] Hermann István: Az elsüllyesztett ember. *Kritika*, 1970/5.

Nietzsche *„feladata"* nem egy elméletileg koherens értékelmélet létrehozása, hanem kora értékválságának egyfajta megoldása. Már az értékek ontológiai státuszának kettőssége (valódi értékek, álértékek) arra utal, hogy két – módszerében és teoretikus alapvetésében – gyökeresen különböző axiológiai törekvés *együttese* adja a „rendszert".

Az értékrombolás (az „álértékek" bírálata) lényegében ezen értékek *szubjektivista-relativizáló* felfogásán nyugszik. Az értéktételezés – ezzel szemben – *objektivista* (naturalista-abszolutisztikus) szemléletet feltételez. A két módszertan közös elméleti alapja: az értékek történeti-szociológiai kezelése helyett a „természettudományos"-kozmikus felfogás.

Szubjektivista alapon Nietzsche az értékeket lényegében *tudati jelenségeknek* tekinti, „jelentés-típusoknak", ahogy modernebb kifejezéssel nevezhetnők. „Elég új neveket, értékeléseket, valószínűségeket teremteni, hogy hosszú időre új 'dolgokat' teremtsünk" – írja.[20]

Természetesen nem önmagában hibás az az álláspont, amely az értékek „szubjektív értelmét", logikai-érzelmi-akarati tartalmát vizsgálja, csupán akkor, ha ezt a jelentésmezőt elszakítja mind az értékelés tárgyának objektív sajátosságaitól, mind az értékelő alany ugyancsak objektíve meghatározott szükségleteitől, érdekeitől, s az értékeket csak szubjektív (*jelentés-tulajdonításként* felfogott) értékelések kikristályosodási pontjainak tekinti.

Az értékek ilyen szubjektivizálásának elsőrangú feltétele a *megismerési* és *értékelési* struktúrák elvi szétválasztása. Az egyik oldalon az értékmentes teoretikus ész, a másik oldalon az értékelő gyakorlati ész áll. A szubjektivizálásnak ezen az útján halad a pozitivista szociológia, legjelentősebb elméleti alapvetésének, a M. Weber-i *értékmentességi* tudománytannak a keletkezése óta.

Nietzsche azonban a történelemről való lemondást – a pozitivizmussal szemben – axiológiai szempontból épp ellenkező alapállásból hajtja végre: a teoretikus ész objektivitásának elvitatásával, és egyáltalán minden *ténytudat* ignorálásával. A tények (történelem) épp az értékek (élet) nevében utasíttatnak el.

Ezen a ponton ütközik ki talán a legmarkánsabban a nietzschei rendszer *idealista* jellege. Számára tulajdonképp egy valóság van: *az ideológia valósága.* Ennek lényegét illetően pedig a „szellemi miliőteremtés önkényének" (*Almási Miklós*) abszolutizálásával a hamis tudat értékelméleti védelmét készíti elő. Ennek a hamis tudati valóságnak a legfontosabb építőkövei az értékek. „Kimondhatatlanul fontosabb az, hogy mi a tárgy neve – mondja – minthogy mi a tárgy maga... ami kezdetben látszat volt, végül lényeggé lesz és lényegként hat."[21] Csak ebben az értelemben fogadhatjuk el helytállónak *Babits Mihály* véleményét, hogy „mindig az emberiség szellemi műveire és szellemi történetére (amely a legtágabb értelemben vett filológia tárgya) alapítja ítéleteit és következtetéseit".[22]

[20] Fr. Nietzsche: *A vidám tudomány.* Budapest 1919, 23. o.

[21] Uo.

[22] Babits Mihály: Nietzsche mint filológus. *Nyugat,* 1911/2, 62. o.

Úttörő Nietzsche abban is, ahogyan a nyelv és gondolkodás dialektikájából adódó nehézségeket felhasználja az értékek jelentés-tartalmának szubjektivizálására. *E. Albrecht* így jellemzi ezt a modern lingvisztikai agnoszticizmust megelőlegező nóvumot: „A szemantikusok szerint a szavak csupán jelek, amelyeket az objektív valóságban nem illet meg érvény, azaz a szavakban és jelentésükben nincs objektív tartalom kifejezve. Ezzel a szemantika Nietzschével kerül összhangba, aki szerint megismerésünk csupán jelzőkészülék."[23]

Az értékek objektív jelentésének tagadásán alapuló *értéknominalizmus* olyan módszertani eljárással egészül ki, amelyet az értékek – egymással való relativizáló szembeállításán nyugvó – kioltásának, devalválásának nevezhetünk. Ez az eljárás egészen általános: erkölcs, művészet, tudomány, filozófia értékeinek sajátos *konfrontációja* számos esetben szolgál épp ezeknek az értékeknek a devalválására.

Amikor pl. a művészetet életigazoló látszatteremtésként (egyszerűbben: hazugságként) definiálja, tulajdonképp az igazság-érték és az esztétikai érték kerülnek nála ilyen sajátos egymást gyengítő, egymást kioldó viszonyba. Szélesebb értelemben itt *látszat és valóság* viszonyának, e viszony axiológiai meghatározásának problémájáról van szó, amely természetesen nemcsak Nietzsche, hanem az egész késő polgári gondolkodás számára alapvető jelentőségű.[24] Azzal, hogy az „élethazugságok", illúziók, látszatok védelmét mint legfőbb esztétikai funkciót tételezi, az esztétikai elvet mint az igazság- és valóság-elvvel radikálisan szembenállót tünteti fel.

Ugyanilyen antinomikus viszonyba kerül az igazság-érték az életértékkel is. „Man geht zugrunde, wenn man zu den Gründen geht" – mondja szellemes szójátékkal.[25] Az igazság mint életellenes elv (álérték) áll szemben az „életföltételként" definiált hazugsággal.

Annak ellenére, hogy e koncepció elméletileg tarthatatlan, az eljárás mégis leleplező hatású. Az *élet* ui., amelynek nevében Nietzsche beszél: a burzsoá társadalom mindennapi valósága. Ennek szélsőséges tapasztalati általánosítása ez a teória: annak – amit Nietzsche cinikus nyíltsággal fejez ki –, hogy az uralkodó osztály kulturális hegemóniája elképzelhetetlen a *hamis tudat* léte és funkcionálása nélkül.[26] És elméleti kifejezése annak a folyamatnak is, amelynek során az egyének ebben a társadalomban elsajátítják a mindennapi létezésükhöz szükséges hamis tudati elemeket.[27]

Ám e felismerések – az értékszempont általános megfordítása révén – reakciós következtetések kiindulópontjaivá válnak. Az átértékelés szerkezeti sajátossága az, hogy a társadalomtörténeti folyamat dialektikáját kimereviti; és az így kapott paradoxonokból a

[23] E. Albrecht: *Beiträge zur Erkenntnistheorie und das Verhältnis von Sprache und Denken.* Halle 1959, 135. o.

[24] A magyar irodalom számára majd Kosztolányi Dezső világirodalmi rangú művei *(Pacsirta, Esti Kornél, Néró)* „fedezik fel" ezt a viszonyt mint a polgári létezés egyik centrális problémáját (Lásd Heller Ágnes: *Az erkölcsi normák felbomlása.* Budapest 1957). Nietzsche idejében az ibseni dráma emeli be ezt a kérdést a világirodalmi tudatba: az ún. élethazugságok lelepleződésének tragikus konfliktusaiként. Közismert – és szimptomatikus –, hogy Nietzsche őszintén gyűlölte a norvég drámaírót.

[25] Idézi Földes–Papp: *A megismerés tragikuma.* Budapest 1941, 148. o.

[26] Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán.* Budapest 1907, 50. o.

[27] K. Kosik: *A konkrét dialektikája.* Budapest 1967, 9–18. és 55–62. o.

*haladás-értékek általános „leírása" jön létre.* Így pl. a tömegek kulturális kifosztását nem a társadalmi struktúrából magyarázza, hanem a kultúrára való képtelenségükből, s magát az uralkodó osztályt csak abban marasztalja el, hogy ezt a kulturális kifosztást *nem eléggé* radikálisan, nem eléggé következetesen hajtja végre. (Lukács György idézi: „Ha rabszolgákat akarunk, akkor bolondok vagyunk, ha urakká neveljük őket."[28])

Általában elmondhatjuk, hogy az értékek devalválásában Nietzsche okosan aknázza ki kora értékválságának és hipokrízisének (az értékek és a valóság között levő ellentmondásnak) a nehézségeit: a *normalazulásnak és értékvesztésnek* mindama tüneteit, amelyeket a polgári szociológia később majd feltár és „megért".

Az értékvesztésnek ez az elméleti „elismerése" azonban kettős feladatot lát el: nem csak a „hagyományos" értékekbe vetett hit lerombolását, hanem „új" értékek igazolásának szükségességét is. Tehát nem az érték-relativizmus az elmélet végső szava: a „dekadens" értékek bírálatából (relativizmus, nihilizmus) egy új értékrendszerhez vezet az út.[29]

*A haladás-értékek „leírása"* – ebben egyet kell érteni Lukács Györggyel – a társadalom előtt álló demokratikus vagy szocialista alternatívák ellen irányul. Nietzsche legfőbb törekvése ebben a vonatkozásban az, hogy ezeket az alternatívákat szubjektív és hamis érték-választások eredményének tüntesse föl. Épp az értékek relativizálhatóságának „könnyűsége" magyarázza, hogy a reakciós utópizmus miért ölt axiológiai formát. A történelem logikáját absztraháló marxista elmélet tudományos megalapozottságát úgy lehet a legkönnyebben „eltüntetni", ha mindenféle objektív tartalomtól elszakított puszta értékválasztásnak tekintik. Viszonylag könnyen igazolható (ebben a formában) a reakciós alternatíva is.

Az „új" értékek megalapozásának módszere is kifejezetten történetietlen, sőt történelemellenes. Nietzsche nem ismeri a valóságos történelmet: számára a történelem értelme – ha van egyáltalán értelme – az eredeti emberi természet, az „egészséges" ösztönök elfajulása. Az értékek megalapozása *naturalista: kozmikus-biológiai.* Az értékek a természet „rendjébe" vannak lehorgonyozva: lényegileg egybeesnek a kozmosz törvényeivel, alapmeghatározásaival. Ez az értékvilág nem elvont-fogalmi struktúrájának plaszticitásával tűnik ki, hanem az *életesség* álkonkrét és diffúz követelményrendszerével. Az életesség nietzschei meghatározásában azonban a reakciós társadalmi eszmények normativitása jelenti az axiológia tartalmi elemét.

A naturalista módszertan – véleményünk szerint – szerves összefüggésben van a nietzschei rendszer *utópizmusával.* (Ezt az összefüggést Plehanov – az utópista szocializmussal kapcsolatban – erősen hangsúlyozza[30].) Az utópia éppen azért dolgozik redukcionista logikával, mert a valóság és az eszmény között *történeti* logikával *nem tudja* megteremteni a kapcsolatot. (Ebből a szempontból lényegtelen, hogy reakciós vagy haladó utópiáról van-e szó.)

A biologizmus ezesetben a megálmodott új rabszolgarend társadalmi ideáljai (az életértékek) igazolásának szükségletéből fakad. Ebben (és egyúttal a haladás „hitével" való leszámolásban) van alapvető szerepe az ún. *örök visszatérésnek,* a keleti gondolatnak.

[28] Lukács György: *Az ész trónfosztása.* Jelzett kiad., 261. o.

[29] Nem osztjuk tehát azt a marxista irodalomban is eléggé elterjedt álláspontot, amely szerint Nietzsche az ismeretelméleti vagy erkölcsi relativizmus képviselője. Ennek egyik legfrissebb példáját lásd L. V. Konovalova *Morál i poznányije* (Moszkva 1975) c. művében, 23. és 90. o.

[30] Plehanov: *A monista történelemfelfogás kérdéséhez.* Budapest 1950, 73. o.

Sokkal lényegesebb azonban a „belső" természetre, vagyis az *antropológiára* való hivatkozás. Ez négy nevezetes (egymással szorosan összefüggő) „teóriában" valósul meg: 1. az Übermensch-elméletben, 2. a fajelméletben, 3. a hatalmi akaratról és 4. az ösztönökről szóló elméletekben.

Az antropológiai „értékmező" jelentés-tartalmainak feltárása szempontjából az Übermensch-elméletnek van kiemelkedő szerepe. Halász Előd hangsúlyozza, hogy Nietzsche „nem szellemi arisztokráciáról beszél, hanem vérségi kapcsolatokról, genealógiáról, generációkon át fejlődött s nemzedékről nemzedékre szálló, élő nemességről".[31] Az atavizmusnak – erre is igen kevesen figyeltek fel – igen jelentős szerepe van itt. Pedig valóban „szinte démoni erővel hisz a vérben, az őseiben, az irracionális múltban".[32] Felfogása szerint az egyén genealógiai sugarak metszéspontja, amelyek nemcsak személyiségét, hanem annak *szociális minőségét* is meghatározzák. Ezért a leghatározottabban szembenáll mindenféle szociáldarwinizmussal (szelekcióval): a társadalom nem a létért, hanem a *hatalomért való harc,* és nem az elvontan egyenlő egyének, hanem az osztályok (fajok) küzdelmének színtere.[33] Nem a „természetes" kiválasztódás, hanem az arisztokrácia tervszerű és szervezett védelmének propagátora.[34] Ezért utasítja el a miliő-elméletet is: H. Spencert azért bírálja, mert nem az aktivitást, hanem a reaktivitást teszi meg az élet alapelvének, s „ekként teljesen félreérti az élet lényegét, a hatalom akarását".[35]

Az Übermensch „az ember ősi típusa", „a szakállas szatír, aki istenéhez ujjong", „a nemes ember, aki nem vétkezik"[36] – minden társadalom végső célja és igazolása. Az atavizmus *predesztinálja* az uralkodásra. Előkelősége, könnyedsége, felszabadultsága, mozgásának eleganciája stb.: társadalmi szerepének rekvizítumai.

Az Übermensch bűntudat nélküli és amorális. Homo naturalis, *ösztönember.* (Azt, hogy az ember természeti lény is, a marxizmus sem tagadja, sőt az ember lényegéhez tartozónak tekinti – ám ennek semmiféle ösztön- vagy természetiség-kultuszhoz nincs köze.[37]) Ellenkezőleg: a „természeti korlátok visszaszorítása" – *mint ösztönleépülés is* – a történelmi fejlődés vitathatatlan alaptendenciája.

Az ösztönök dicsőítését Nietzsche (mint az atavizmust és az aktivitást is) a morális értékek „leírásával" kapcsolja össze: az erkölcsöt a félelem, passzivitás, gyengeség, konzervativizmus megnyilvánulásának tekinti. Ezesetben az aktivitás szükségképp amorális. Az átértékelés paradox logikája az erkölcsöt az ösztönszintre szállítja le, az ösztönöket pedig a moralitás szférájába emeli. A jósággal szemben a nagyság, keménység, nemesség, nagylelkűség – mint morális értékkritériumok – válnak egy antihumánus, ösztönalapú magatartás mércéivé.

[31] Halász Előd: *Nietzsche és Ady.* Budapest 1942, 172. o.

[32] Uo. 8. o.

[33] W. Wundt tehát alaposan félreérti Nietzschét, amikor a szociáldarwinistákhoz sorolja. (Lásd W. Wundt: *Ethik.* II, Stuttgart 1912, 281. o.)

[34] Kecskés Pál valószínűleg erre gondol, amikor azt írja, hogy „lehet, hogy eszméjét a darwinizmus adta, Nietzsche azonban kulturetikai fogalommá értékelte át". (Kecskés Pál: *A bölcselet története főbb vonásaiban.* Budapest 1933, 491. o.)

[35] Idézi G. Palante: *A szociológia vázlata.* Budapest 1920, 66. o.

[36] Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete.* Budapest 1910, 178. és 184. o.

[37] Hogy az ösztönelméleteknek van-e tudományos értéke, az mindig is kétséges volt. Álláspontunk kifejtése helyett hadd hivatkozzunk itt egy olyan műre, mint amellyel e kérdésben lényegében egyetértünk. Lásd Heller Ágnes: *Az ösztönök, az érzelmek elmélete.* Budapest 1978, I. rész.

A Nietzsche „antropológiai" álláspontjának megfelelő másik „természettudományos" módszer: a *pszichológizálás.* Ez és a biologizálás a legtöbb esetben szervesen összetartoznak (lévén a pszichikum biológiai-fiziológiai mechanizmusainak működése által *is* meghatározott). Így pl. a hatalom-akarás egyszer mint biológiai ösztön, máskor mint pszichológiai törvény jelenik meg.[38] Nietzsche itt is „előrejelez": a századfordulót követő, modernebb, pszichologizáló irányzatok készülődésére. A pszichologizálás mind az értékek megalapozásának, mind pedig az ad hominem általánosításnak (és érvelésnek) elsőrangú módszere. Márer Erzsébet is ezt hangsúlyozza: „Nietzsche a pszichológiai megfigyelések gazdagságából érkezik: az ő útja a pszichológián keresztül vezet általános emberi értékek felé."[39] K. Jaspers szerint is egy ún. *megértő pszichológiával* állunk szemben. Ám Jaspers ezt írja: „Ezt pszichológiai világnézetnek lehetne nevezni, ha a pszichikust, ami egyedül közölhető objektív, általánosan érvényes formában, végül is nem tekintené lényegtelennek."[40] Ami azt jelenti, hogy Nietzsche számára a pszichológiának csak *módszertani* értéke van, s ezt Jaspers észreveszi.

Ebben a pszichikus közegben játszódik le az „atomista forradalom", az antropológiai átalakulás, a dekadencia önlegyőzésének, az erkölcs „magaelhagyásának" nietzschei drámája. Ez az értékrombolás és értékteremtés sui generis szférája: az utópia *pszichológiai valószínűséggel* igazolja magát. Ez magyarázza az utópia „lírai formáját", a rendszeresség hiányát, az aforisztikus és szimbólikus kifejezésmódot. Az utópia szükségképpen olyan – fogalmi és esztétikai gondolkodás határmezsgyéjén álló – teljesítmény, amely az „emberi természet" *átalakíthatóságának* hitére épül.

Végső soron a nietzschei átértékelés reakciós lényege: az antropológiai vívmányok visszametszése és a kizsákmányolás özönvízelőtti formáihoz – mint természetes viszonyokhoz – való visszatérés. Annak a kérdésnek az eldöntése azonban, hogy itt reakciós utópiáról vagy pedig a fasizmus elméleti anticipációjáról van-e szó – már egy másik tanulmány dolga.

## A MORÁLIS „ÁLÉRTÉKEKTŐL" A „REÁLIS" ÉLETÉRTÉKEKIG

Az értékprobléma *adekvát formájában* általában mint etikai kérdés jelenik meg (Nietzschénél is). Nem nehéz belátni, miért épp az erkölcs az átértékelés kitüntetett területe. Az erkölcs az a tudatforma, amelyben az értékelő-normatív mozzanatok fundamentális szerepet játszanak.[41] Egyrészt: épp az erkölcsi értékek a „tiszta" értékek,

[38] Ez az álláspont természetesen teljesen tudománytalan. Az ösztönösség épp az állat alkalmazkodó magatartását jellemzi, míg az ember aktív viselkedésmódjára az ösztönszint leépülése a jellemző (lásd i. m., valamint A Gehlen: *Az ember.* Budapest 1976). Nem kevésbé hamis a hatalmi harcnak ösztöntevékenységként való felfogása sem. Egyetértünk Hermann Istvánnal: „A hatalom akarása, ez a Nietzschétől kölcsönzött kategória, természetesen, amennyiben létezik, szintén társadalmi." (Hermann István: *Sigmund Freud, avagy a pszichológia kalandja.* Budapest 1964, 265. o.)

[39] Márer Erzsébet, i. m. 26. o.

[40] K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen.* Berlin 1925, 255. o.

[41] Makai Mária: *Az erkölcsi tudat dialektikájához.* Budapest 1966.

másrészt: olyan értékek, amelyek a legszorosabb, legközvetlenebb kapcsolatban vannak az emberek *mindennapi életével,* társadalmi cselekvésükkel és magatartásukkal.[42]

Különösen az olyan aktivista filozófiákra vonatkozik ez, mint a Nietzschéé is, amelyek az emberi cselekvés új lehetőségeit kutatják és igyekeznek ezeket elméletileg is megalapozni.

A nietzschei etika mármost, megítélésünk szerint – a polgári immoralizmus klasszikus vonulatába tartozik. Noha általában elismerjük Révai József – éppen Nietzschével kapcsolatos – tételét az „elvi immoralizmus" lehetetlenségéről: azt, hogy „a morállal kapcsolatos elvi állásfoglalás – akár állítás, akár tagadás – szükségképpen moralizmus."[43] De épp ezen az alapon nem zárható ki egy negatív moralizmus, egy *elvileg erkölcsellenes* álláspont, amely valóban moralista, csakhogy negatív értelemben az. „Világnézetek küzdelmében – érvel Révai – nem erkölcsösek és erkölcstelenek állnak szemben, hanem különböző erkölcsűek."[44] Csakhogy ez az álláspont relativista: tagadja, hogy léteznének olyan objektív (tudományos) kritériumok, amik alapján „a morállal kapcsolatos különböző állásfoglalásokat" össze lehetne mérni. Ezért aztán a nietzschei „etikát" is tévesen értelmezi: a „nyárspolgári megnyugvással" szembeni individuális programként.

Persze, hogy az immoralizmus moralizmus is (ez már az elnevezésben is benne rejlik), de a szavakkal való játékon túl is, lényeges tartalmi azonosságuk, hogy egyikük sem képes meghaladni *„a bűn és büntelenség hamis elképzelését".*[45] Csakhogy az immoralizmus (a moralizmussal szemben) *éppen a bűnt* etizálja.

Az immoralizmus egyik markáns megnyilatkozása az az etikai *nihilizmus,* amellyel Nietzsche az erkölcs mindenféle objektivitását tagadja. Így summázza véleményét: „A morális értékeket megalkotják, és az értékmentes jelenségekbe belemagyarázzák, morális jelenségek egyáltalán nem léteznek, hanem csak morális magyarázat."[46]

Mire alapozza ebbeli véleményét? Szinte lehetetlen számba venni az érveknek azt a gazdagságát, amely az erkölcs detronizálására szolgál. Álláspontja szerint az erkölcs merőben önkényes, mesterséges konstrukció, amely természet- és észellenes, konvencionális és egyéniségellenes, az emberi nem kifáradásának és kollektív tévedésének eredménye, a jelenségek félremagyarázása, hazuság és a „balfogás naivitása", lényegében irracionális és konzervatív. Összefoglalóan: ember- és életellenes.

Természetesen Nietzsche nem kerülheti meg azt a nehéz kérdést, hogy – ha mindez igaz – *hogyan* keletkezett és maradt fönn az erkölcs mint „mindenki hite". Az okok, amelyeket megnevez, nem kevésbé diszkriminálóak az erkölcsre nézve: egyrészt az erkölcs állati eredetét bizonygatja (az erkölcs maga is ösztönalapú: az ösztönök – képmutatóan – mint erkölcsi elvek, érzelmek, normák jelennek meg), másrészt a közösségnek az egyén

[42] Az erkölcs tehát mindennapi tudatforma. Szemben a művészettel és a tudománnyal, amelyek ugyan szintén a mindennapiságból nőnek ki és mindvégig termékeny kölcsönhatásban maradnak is vele, ám a mindennapi élethez való viszonyuk közvetett és ez a közvetítettség társadalmi funkciójuk teljesítéséhez lényegileg hozzá is tartozik. (Lásd Lukács György: *Az esztétikum sajátossága.* I, Budapest 1965. és Hermann István: *A giccs.* Budapest 1971.)

[43] Révai József: Immoralizmus. *Athenaeum* 1945–46/23. o.

[44] Uo. 19–25. o.

[45] Lukács György: *Marx és Engels irodalomelmélete.* Budapest 1949, 21. o.

[46] Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán.* Jelzett kiad., 109. o.

feletti uralmából (és az egyén „nyájösztönéből), valamint a kereskedelmi szellemből (árucseréből!) eredezteti.[47]

Az alaptétel tehát az, hogy a morális értékek *álértékek,* s ezek helyett olyan értékekre van szükség, amelyek felszabadítják az embert, nem korlátozzák cselekvésében, mert „jón, rosszon" túl vannak. Nietzsche nem ismeri az erkölcs pozitív (motiváló) szerepét, *csak negatív* (korlátozó, fékező, tiltó) funkcióját.

Erkölcskritikájának elméleti alapvetése sok esetben már az ún. *leleplező lélektant* (mindenekelőtt a freudizmust) előlegezi.[48] A morális én lényegileg már mint felettes én funkcionál nála: mint az ösztöntörekvéseket, tudattalan vágyakat elfojtó racionális mechanizmus. De az elméleti pozíció hasonlósága axiológiai tekintetben egyáltalán nem áll fenn: míg pl. Freud szerint *az elfojtás* (és a szublimáció) alapvetően pozitív szerepet játszanak a civilizáció és kultúra létrejöttében, Nietzsche ebben a folyamatban csak antropológiai hanyatlást lát. A „természeti korlátok visszaszorításának", a humanizációnak radikálisan különböző axiológiai „megértéséről" van itt szó – csaknem azonos elméleti alapokon.

Nietzsche erkölcskritikájának döntő vonása ez esetben is a *„demokratikus tartalmak"* elleni támadás. Amikor pl. kora polgári erkölcsének hipokrízisét és konformizmusát bírálja, valójában nemcsak ennek uniformizáló, egyéniség-ellenes vonásait, hanem *társadalmi általánosságát* is elutasítja. Szerinte általános, mindenki számára érvényes erkölcs nem lehetséges. „Ember és ember között rangsor van, tehát erkölcs és erkölcs között is"[49] – mondja. Erkölcs tehát nincs, *csupán erkölcsök vannak.* Nem az a baj, hogy az erkölcs parancsol, hanem hogy mindenkinek egyformán parancsol.

Az általános (közérdeket hordozó) erkölcs *fikció.* Az erkölcsi értékelésnek egyetlen kritériuma az osztályérdek (az ún. fajfenntartás) lehet.[50] Az általános erkölcs valójában csak „nyájerkölcs" (többségi erkölcs, tömegerkölcs) – a rendkívüli kevesek, az „előkelő faj" rovására.

Az erkölcs általánossága (és lehetősége) ellen lép fel a felelősség kérdésében is. Álláspontja szerint a felelősség olyan illúzió, amely az akaratszabadság tévhitéből ered: az erkölcs története voltaképp egy tévedés története. Pedig a szabadakarat „mitológia", a valóságban csak „gyönge és erős akaratok vannak".[51]

A szabadság (és ezzel a felelősség) hiánya a rabszolgák amoralitásának éppoly szükségszerű alapja, mint ahogy a másik oldalon a teljes szabadság, az önkény szabadsága (és vele a felelőtlenség) az „urak" amoralitásának alapja. „Lent" nincs szabadság, tehát nincs morál. „Fent" csak szabadság van és ezért nincs morál.[52] (Nietzsche szemmel láthatóan hétköznapi szabadságfogalommal dolgozik.) A fentiekből világosan kitűnik, hogy nem csak az erkölcs társadalmi általánosságát tagadja, de az általa feltételezett osztályetikából is következetesen kiszűri a felelősség (és ezzel a moralitás) mozzanatát.

[47] Hogy eközben Nietzsche ellentmondások szövevényébe bonyolódik, az logikus és annyira közismert, hogy erre külön felesleges kitérni. Az ellentmondásosság értelmezhetőségének kulcsa itt is egy rendezőelv, egy ideológiai funkció, és ez épp az „elvi immoralizmus".

[48] A leleplező lélektan kategóriáját lásd A. Hauser: *A művészet és az irodalom társadalomtörténete.* II, Budapest 1969, 350–352. o.

[49] Fr. Nietzsche: *Jó, rosszon túl.* 188. o.

[50] Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete.* Fülep Lajos bevezetése. Jelzett kiad., 38. o.

[51] Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán.* Jelzett kiad., 67. o.

[52] *Történelmi materializmus* (Esti egyetemi tankönyv, Budapest 1968–69). 303. o.

Az erkölcs „magaelhagyásának", „önmegszüntetésének" nietzschei programja éppen ebben, a moralitás felbomlasztásában kulminál. Innen ered az individualista etikai nihilizmus *látszata.* Tény, hogy Nietzsche nagy hangsúlyt helyez az erkölcs egyén-elleneségére. Lényegében így értelmezi álláspontját *G. Palante, M. Kemmerich* és *M. Scheler* is.[53] Utóbbi bírálja Nietzsche szubjektivizmusát, de „azt a hamis biológiai alapot" is, „amelyet egész etikájához keresett".[54] M. Scheler nem veszi észre, hogy ebben ellentmondás van; hiszen biológiánkban sokkal inkább „kollektívek" vagyunk, mint moralitásunkban.

Ugyancsak az individualizmus szellemében „liberalizálja" Nietzsche felfogását *Ortega y Casset* is.[55] A polgári radiális mozgalmak pedig – különösen a kelet-közép-európai irodalmakban – egyértelműen ennek egyéniség-felszabadító hatását aknázzák ki. (Nálunk pl. mindenekelőtt a Nyugat első nemzedékére hatott.)[56] Ez a hatástörténet – Lukács felfogásával szemben – ismét csak a „kritikai" elemek jelentőségére figyelmeztet.

Akkor is, ha nem értünk egyet azzal, hogy az erkölcs kérdésében Nietzsche – végső soron – individualista álláspontot foglal el. Fülep Lajos több tanulmányt szentel annak, hogy e következetlen individualizmus korlátait megállapítsa és megfejtse e korlátozó tényezők értelmét. Ezt a „korlátozó értelmet" az egoizmussal szemben az arisztokratizmusban találja meg („az egoizmushoz is csak a kiválasztottaknak van joguk").[57] Az egyéni önzés mellett (vele szemben) tehát ott állnak az *osztályönzés* (és osztályszolidaritás) előbbit korlátozó elvei.

Ezzel elérkezünk a nietzschei erkölcskritika egy további lényeges mozzanatához: a morális jelenségek és az érdekek összefüggésének „leleplező" megállapításához. Ez a „leleplezés" ismét nem az erkölcs és az érdekszféra reális összefüggéseinek megállapítására szolgál, hanem az erkölcsi értékek devalválására. Tősgyökeres idealizmus nyilatkozik meg ebben. A materialista állásponttal szemben (ha az eszme elszakad az érdektől, megszégyenül – mondja Marx a Grundrissében)[58] Nietzsche az eszme „megszégyenülését" épp az érdektől való el nem szakadásában látja. Felfogása szerint az erkölcsi elvek tömegérdeket (és nem közérdeket, mert az illúzió) fogalmaznak meg. „A hatalom ősrégi akarását árulja el nékem az, mit a nép jónak és gonosznak hiszen."[59]

Nem csak arról van szó, hogy az érdekkel való házassága eleve „megszégyeníti" a morált, de arról is, hogy ezek az érdekek már ab ovo „tisztátalanok: a „nyáj", a „csőcselék" érdekei – ily módon szöges ellentétben állnak az emberiség „valóságos" érdekeivel. Ezért lesz az erkölcs „az élet megtagadására való törekvés" legfőbb formája.[60]

[53] G. Palante: *A szociológia vázlata.* Jelzett kiad.; M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* Halle 1927. és M. Kemmerich: *Das Kausalgesetz der Weltgeschichte.* München 1914.

[54] M. Scheler, i. m. 540. o.

[55] Ortega y Gasset: *A tömegek lázadása.* Budapest 1938.

[56] Fenyő Miksa: Nietzsche-irodalom. *Nyugat,* 1909/327. o. A hatástörténetben ez a mozzanat persze igen jelentős: így pl. a magyar irodalom- és művelődéstörténetben is: Kiss Józseftől a *Nyugat* nagy első nemzedékén át Bálint Györgyig. (A kérdéshez lásd Halász Előd, i. m., valamint Zolnai Béla Kosztolányi, Nietzsche, Juhász c. tanulmányát. *Irodalomtörténet,* 1958. évf.)

[57] Fülep Lajos: *A művészet forradalmától a nagy forradalomig.* II, Budapest 1974, 425–601. o.

[58] Marx: Alapvonalak. *MEM* 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 81. o.

[59] Fr. Nietzsche: *Imigyen szóla Zarathustra.* Budapest 1908, 154. o.

[60] Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete.* Jelzett kiad., 143. o.

Nietzsche álláspontja – elméletileg – itt is hallatlanul ambivalens. Amennyire „meggyanúsítja" az erkölcsöt az érdekkel, legalább annyira tagad is köztük minden lehetséges közvetítést, sőt határozottan szembeállítja őket egymással. A teoretikusan ellentétes állásfoglalások célja azonban közös: ez *a moralitás felbomlasztása*, utat nyitás az egyén morális önkiüresítése felé. Ezt szolgálja – többek között – az ismeretelméleti szkepticizmus (sőt nihilizmus is). Az az elv, hogy „semmisem igaz, mindent szabad"[61] – a legközvetlenebb módon kapcsolja össze a hazugság-„értéket" az amoralitás „értékével".

Az ellentmondás látszólagossága itt már szembeszökő. Az erkölcs mint „alantas" érdekek kifejeződése diametrálisan szembenáll a társadalom és az egyének igazi érdekeivel. Itt is lezajlik a polgárság haladó etikai tradícióival való leszámolás.

A feltörekvő polgárság erkölcsfelfogását még optimizmus és harmónia-hit uralta: az erényes és a boldog (sőt: hasznos) élet azonosságának hite.

Ha ez a „racionális" utilitarizmus látszat volt is, mindenesetre *objektív látszat*, amely a polgári viszonyok fejletlenségéből fakadt. *W. Benjamin* – hogy klasszikus példát idézzünk – még hihette azt, hogy az erényes és a boldog (sikeres) élet lényegében azonos.[62] Hogy mindenki – önérdekét követve, bár az ésszerű önkorlátozással – az általános érdek megvalósulását mozdítja elő: etikusok és közgazdászok közös alapmeggyőződése.

*Bartók György* szerint ez az egység Kantnál (és nyomában Schopenhauernél) bomlik fel először: ők már a boldogság-tan és az erénytan szétválasztására alapozzák etikájukat.[63]

Formálisan tekintve Nietzsche a maga etikájában *visszaállítja* ezt a harmóniát (érdekek és erkölcs egységét), csakhogy a racionalista etikai hagyománnyal szögesen ellentétes módon. Nála nem az erények gyakorlása a boldog élet forrása, hanem fordítva: a boldogság az etikus. De a boldogság nem más, mint az „ösztönök" szabad kiélése, az emberállat „kellemes, bátor és találékony" természetének etikus megvalósítása. Tehát nem erény és boldogság (érdekek) újraegyesítésének elméleti modellje ez, hanem ellenkezőleg: bűn és boldogság azonosságának teóriája. Lukács György úgy látja, hogy itt „a rossz ösztönök imperialista dicsőítéséről van szó", arról, hogy „a barbár ösztönöket megfelelő csatornákon terelve, rájuk mint alapra építsék fel a nagy kultúrát".[64] Hogy a barbárság etikai védelme, az elméleti antihumanizmus fenti megfogalmazása ilyen módon aktualizálható, az nem lehet kétséges.

Az átértékelés következtében tehát egy nagyon is konzekvensen *immoralista „etika"* jön létre, amelyet bátran nevezhetünk elvinek.

Moralizmus ez, amennyiben – Lukács kifejezésével élve – itt is az individuális szándékok (ösztönök) és tettek etizálásáról, „fichtésítéséről" van szó.[65] De negatív moralizmus (*Nagy József* találó kifejezésével: *„fordított platonizmus"*)[66], mert lényegileg aetikus jelenségeket etizál. Mert bár „kétségtelen, hogy az erkölcsnek mint specifikusan társadalmi jelenségnek vannak természeti feltételei", de a lényeges az, hogy „az erkölcs kialakulásának oly mértékben teremtődtek meg a szubjektív feltételei, amilyen mértékben

[61] Fr. Nietzsche: *Imigyen szóla Zarathustra.* Jelzett kiad., 367. o.
[62] W. Benjamin: *Számadása életéről.* Budapest 1961.
[63] Bartók György: *Kant etikája.* Budapest 1932, 323. o.
[64] Lukács György: *Az ész trónfosztása.* Jelzett kiad., 253. o.
[65] Lukács György: *Marx és Engels irodalomelmélete.* Jelzett kiad., 68. o.
[66] Nagy József: *A mai filozófia fő irányai.* Budapest 1923, 38. o.

az ember felülemelkedett az ösztöncselekvés szintjén".[67] Erkölcsi normák, értékek, elvek, szabályok eredetükben visszanyúlhatnak naturális szükségletekhez – akkor is, ha az egyének (és közösségek) számára is az eredeti összefüggés régen veszendőbe ment. (Antigoné valószínűleg mit sem tud már arról, hogy a halottak eltemetésének „parancsa" milyen mágikus hiedelmekből és reális megfigyelésekből született – mint ahogy környezetének tagjai sem. Ő már „csak" egy erkölcsi parancsot követ.) De – hangsúlyozzuk – Nietzschénél korántsem az etikusban „megszüntetve-megőrzött" természeti szükségről van szó: nem a nyers biológiai szükséglet tartalmáról, hanem éppenséggel *a szükséglet nyers biológiai formájáról.* Itt valóban ez a jelszó: Vissza a természethez! Már a tragédia eredetében megjelenik „az ember ősi típusa", aki „elfújta a kultúra illúzióját", aki mellett „hazug karikatúrává zsugorodott a kultúrember".[68]

A humánus értékeknek ez a „visszavonása" (amit Adrián Leverkühn a Doktor Faustusban a IX. Szimfónia „visszavételével" szimbolikusan majd megismétel) természetesen korántsem légbőlkapott: ez a tőkés társadalom (és a megelőző osztálytársadalmak) *gyakorlati antihumanizmusának elméleti általánosítása* és megerősítése is egyben. Nietzsche „realizmusa", hogy e gyakorlat tapasztalati titkait nyíltan kibeszéli („Hazugságból és hamispénz-verésből élünk – mondja az Ecce homo-ban –, az uralkodó rendek mindenkor hazudtak")[69], kibeszéli, hogy az ösztönök humanizációja az „elidegenedés bilincsében" nem sikerülhet, szükségképp újratermelődik az embertelenség, az „állati természet". De Nietzsche nem protestál, hanem jóváhagyólag bólint: elméletileg is „visszavonva" emberré válásunk eredményeit.

Az etikában ez abban az alapvető törekvésében fejeződik ki, hogy a morális „álértékeket" az „élet" reális értékeivel helyettesítse. Élet és morál – ennek megfelelően – nemcsak mint a sein és sollen világa állnak szemben egymással, hanem mint érték (posztulátum) és tény is.[70] Az életértékek nem csupán létező valóságok, de a fennállóval (pl. az erkölccsel) szembeni *követelmények is.* Ily módon maguk az *„életértékek" etizálódnak:* ebben az értelemben igaz, hogy Nietzsche is moralista, aki végső soron éppúgy felépíti „az erkölcs fejedelmi épületét", mint az általa bírált morálfilozófiák. „Mi van Nietzsche 'Jenseits von Gut und Böse'-je mögött? Új 'Gut und Böse' " – írja *Fülep Lajos.*[71]

Az élet- és morálértékek jelzett ellentéte természetesen nemcsak elméleti, hanem egyúttal a legfontosabb módszertani elv is. Relativizáló szembeállítások egész sora szolgálja az „értéképítés" és „értékrombolás" kettős feladatát. Az értékek egymás ellen való „kijátszása" az átértékelés alapvető „módszertani mintája".

Az erkölcs felbomlasztásában alapvető szerepet a jó és a rossz relativizálása és „értékkiegyenlítése" játszik. Nietzsche a „jó"-nak három sajátosságát domborítja ki: 1. konzervatív, 2. életellenes, 3. kollektív. Ezzel szemben a „rossz": forradalmi, természetes („fajfenntartó"), individuális. A morális vonatkoztatási rendszernek ez a megfordítása eredményezi azt az *antietikát,* amelyben az érték-kritériumok helyet cserélnek. „Életünk

[67] Huszár Tibor: *Erkölcs és társadalom.* Budapest 1965, 68. és 91. o.
[68] Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete.* Jelzett kiad., 178. o.
[69] Fr. Nietzsche: *Ecce homo.* Budapest 1923, 211. o.
[70] Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán.* Jelzett kiad., 110. o.
[71] Fülep Lajos, i. m. 431. o.

nagy korszakai ott rejlenek – mondja –, mikor azt, ami magunkban leggonoszabb, bátran „legjobbnak"-kereszteljük."[72]

Az életértékek prioritásának igazolódása is nagyrészt a morálértékekkel való szembeállítás vonalán halad. (Természetesen már az elnevezés – életérték – roppant ideológikus.) A környezet és a hideg ráció elleni érzelmi lázadás pátosza, az egyén természetességigényének hangsúlyozása, önérvényesítésének szüksége: mindez a romantikára oly jellemző beállítottság jellemző az életesség követelményével fellépő Nietzschére is. *B. Croce* erre figyel, amikor „a romantika utolsó ragyogó képviselőjét" látja benne.[73] Csakhogy a „romantika őstojásából" (*Hermann István*) itt irracionalizmus és antihumanizmus bújik ki. A Zarathustra-lázadásban nem az ember kiteljesedését, többletének megvalósítását szükségelő erők munkálnak, hanem a természetesség ama másik igénye: az ember joga „természetének" kiélésére.

Éppen itt van óriási szerepük az életértékek etizálódásának: bennük az eljövendő új barbárok magatartásának normatív alapjai rajzolódnak ki. Az átértékelés által konstituált új etika – a hagyományos erkölccsel szemben – nem a „jóság", hanem a „nemesség" érték-kritériumára épül.

Ennek az etikának egyik alapvető sajátossága – mint már az érdekérvényesítés és moralitás összefüggésénél láttuk – *az önzés apológiája.* De nem az önzésé általában, hanem a polgári egyén *magánönzésével* szemben, a hatalmi elit (arisztokrácia) *osztályönzéséé.* Ez az önzés az uralkodásra hivatott elit *osztálymagatartása.* Halász Előd írja, hogy Nietzschénél a „romantikus múltbamerengés" ... „jellegzetesen arisztokratikus világszemléletből folyik".[74] Ez áll az etikára is.

A burzsoá önzéssel (utilitarizmussal) szemben Nietzschének alapvető kifogásai vannak: 1. túlságosan demokratikus (elvileg mindenki önző mint magánszemély) 2. túlságosan gazdaságcentrikus. Itt egyúttal azt is megkísérli, hogy az erkölcsi értéket (a jót) egy alacsonyabb értékszintre (a hasznos) szállítsa le: naiv és történetietlen magyarázattal az erkölcsi értékeket a csereértékből eredezteti. De az indirekt apológiának ez az axiológiai „alkalmazása" lehetővé teszi számára, hogy levonja a „burzsoá valósághoz való utilitárius viszonyának végső következtetéseit".[75] Amikor azt mondja, hogy: „ha értékekről beszélünk, ma már csak árakat értünk",[76] a haszonelvű burzsoá magatartás egyik szimptómáját írja le: az erkölcsi értékek „kiárusítását". (A kapitalista szellemnek a „jövedelmező" erkölcs iránti affinitása már *W. Benjamin* idézett autobiográfiájában cinikus nyíltsággal jelentkezik.)[77]

Amit Nietzsche ezzel az önzéssel szembeállít, az az önzés közvetettebb és szubtilisebb formája, egyúttal teljesebb és hangsúlyosan *osztályjellegű.* Ez az önzés a *„faj" szolgálja:* haszna egyetemes antropológiai „haszon" – a burzsoá gazdaságcentrikus és privát utilitarizmusával szemben. Ebben az értelemben igaz *A. Fouillée* megállapítása („lényegében a

[72] Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán.* Jelzett kiad., 110. o.

[73] B. Croce: *Esztétika.* Budapest é. n., 411–412. o.

[74] Halász Előd, i. m. 98. o.

[75] O. G. Drobnyickij, i. m. 79–84. o.

[76] Idézi Kornis Gyula: *A kultúra válsága.* Budapest 1934, 4. o.

[77] Lásd erről M. Weber elemzését (*Gazdaság és társadalom.* Budapest 1967).

többi nagy moralistákkal együtt az erényben azonosítva látja a legfelsőbb érdeket és a legfelsőbb érdektelenséget").[78]

Valójában persze korántsem mindenki érdekéről vagy mindenki önzéséről van szó, habár mindenesetre kollektív önzésről, az elitnek arról az önkényéről, amellyel „kimondják és zsarnoki erővel keresztül is viszik ízlésük és utálatuk ítéletét".[79]

Ezzel kapcsolatban kell kitérni arra, amit *Heller Ágnes* (találóan) *személyiség-értéknek* nevez. Teljesen lehetetlen azonban egyetérteni Hellerrel abban, hogy Nietzschében e személyiség-érték elsőszámú védelmezőjét látja.[80] A személyiség-érték ugyanis egyrészt (a morális értékekkel való szembeállításában) eszköz-jellegű (ez utóbbiak devalválására szolgál), másrészt a *„véletlen egyén" értéke.* Nietzsche ugyanis az „én szuverenitásának faji jelleget ad", s ezzel maga a szuverenitás esik el: „a szuverén én faji emberré válik".[81] Mindazok az erények (becsületesség, bátorság, nagylelkűség, udvariasság), amelyek még az „úri morál" elveiként és értékeiként is számba jöhetnek,[82] *nem az egyén személyes morális teljesítményét, hanem osztálymagatartását* jellemzik és irányítják.

Végső soron azt mondhatjuk, hogy a nietzschei erkölcskritika szociológiai jelentésmezőjét az erkölcs formájában elutasított humánus és az „élet" formájában posztulált (többnyire) antihumánus „értékek" egymásra vonatkozása határozza meg. Ez utóbbi – mint *kvázi-erkölcs* – a „behelyettesítés" (átértékelés) révén etizálódott értékek rendszere. Ez az új „etika" tehát nem más, mint az életértékek primátusára épülő kódex, pontosabban szólva: *a hatalmi akarat morális meghosszabbítása.* Csak amennyiben azonosul a hatalmi akarattal (ti. az erkölcs), „csak annyiban tölti be szerepét: motiválja az ember tevékenységét".[83]

Ha „az erkölcsöt életként kell felfogni, mint az egyén és a faj fennmaradásának egy feltételét megragadni",[84] akkor az erkölcs tartalmának értelmezésében az „életből" kell kiindulni. Márpedig az élet „legalábbis kizsákmányolás". Az erkölcs, amely megfelel az élet követelményeinek, nem más, mint az uralkodó osztály hatalmi önkényének kodifikációja. „Zu einen Imperativ gehört ein Imperátor" – mondja Nietzsche.[85] Az élet tehát egy primitív szociológiai modell, amelynek alapszerkezetét a feltétlen uralom és alávetettség viszonyában álló osztályok kapcsolatrendszere adja ki. Dologi függőségi viszonyok helyett *a személyes függőségen alapuló uralom.* E társadalom erkölcsének funkciója a „rabszolgarend" morális megerősítése: az osztályönzés és osztályszolidaritás etikái révén.

[78] A Fouillée: Nietzsche vallása. *Huszadik Század,* 1903/871.

[79] Idézi Bubulus (Kovács Géza): *Egolátria.* Budapest 1941, 10. o.

[80] Heller Ágnes: Hipotézis egy marxista értékelmélethez. II, *Magyar Filozófiai Szemle,* 1970/6. 1050. o.

[81] Szilárd Ödön: Stirner és Nietzsche. *Huszadik Század,* 1909/379.

[82] Fr. Nietzsche: *Válogatott írásai.* Jelzett kiad., 144. o.

[83] Sallay Gergely: *A metafizika szerepe Kant és Nietzsche etikájában.* Budapest 1943, 30. o.

[84] Idézi W. Jerusalem: *Einleitung in die Philosophie.* Bécs–Lipcse 1903, 180. o.

[85] Idézi Révai József: *Az erkölcs dialektikája.* Budapest 1940, 84. o.

Nietzsche filozófiai működésének első korszakát, az Emberi, nagyon is emberi megjelenésével záruló időszakot szokás romantikus (vagy esztétikai) korszaknak is nevezni. Bizonyos értelemben ez az elnevezés értékelméleti szempontból is helytálló. Mindenekelőtt azért, mert az esztétikai érték (elsősorban maga a művészet mint érték) védelme kiemelkedő jelentőségű ebben a periódusban.

Bizonyos értelemben, mondjuk, mert ez a kiemelkedő szerep nem azt jelenti, hogy az esztétikum a legfőbb érték, hanem csak ezt: *az esztétikum ennek a legfőbb értéknek a megjelenési formája, burka.* Bizonyos értelemben azért is, mert az átértékelésnek ez az időben első területe mindvégig jelentős szerepet játszik gondolatrendszerében.

Az a legfőbb érték, amelynek visszfényeként a művészet megjelenik, maga az élet. „Akit az a veszély fenyeget – írja már A tragédia eredetében –, hogy az akarat buddhisztikus megtagadását kívánja meg, a művészet menti meg s a művészet révén megtartja őt magának az élet."[86] A művészet tehát csupán az az ideológiai forma, amelyben a lét igazolhatóvá válik: értéke származékos, másodlagos, s ez is – mint látni fogjuk – csak annyiban illeti meg, amennyiben a végső értékek, az életértékek elsőszámú fenntartójának szerepét betölti.

Ez természetesen a művészet lényegének fölöttébb sajátos, ám mindvégig jellemző értelmezése. Már első jelentősebb művében, A tragédia eredetében, ahol látszólag még a schopenhaueri hagyomány folytatója, igen radikális fordulatot hajt végre a művészet lényegének és funkciójának schopenhaueri értelmezéséhez képest. Míg ugyanis ez utóbbiban a művészet nem tevékenység, hanem passzív befogadás (az ún. *objektív néző* szemlélete), Nietzschénél olyan aktív tevékenység, amely – *Puskin* kifejezésével élve – a „felemelő tévedés" megteremtésére szolgál. A művészet életigazoló látszatteremtéssé, nietzschei értelemben vett ideológiai formává „értékelődik" át. A tudományhoz és az erkölcshöz hasonlóan a művészetet is „az élet prizmájával nézi", mint az élet egy feltételét ragadja meg.

Tehát csupán annyiban jogosult itt esztétikai stádiumról beszélni, amennyiben *az esztétika az életfilozófia legfőbb tartópillére.* Nietzsche álláspontja kifejezetten tudományellenes, a későbbi művekre oly jellemző morál-problematika pedig jóformán még alig van jelen.

Az értékrangsor megállapításában egyébként később is, mindvégig következetesen fölébe helyezi a művészetet a tudománynak (és az erkölcsnek is). Az természetesen, hogy a művészetnek ez a prioritása valójában milyen értékek preferálását jelenti, vitatott és vitatható. Meggyőződésünk azonban, hogy az értékelméleti analízis komoly segítséget nyújthat a fenti kérdés eldöntésében.

Mindenekelőtt azt kell világosan látni, hogy Nietzsche álláspontja nemcsak tudományellenes, hanem kimondottan antiracionalista. A művészet felfogásában is. *Az esztétikai kultúrát a mítoszban horgonyozza le.* Már a tragédia eredetében „kifejti elméletét az eredendő tragikus élményről mint a kulturális értékek (a görög tragédiák) forrásáról, és a tudományos, a szokratészi analitikus szellemről mint minden kultúra ellenségéről".[87] A

[86] Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete.* Jelzett kiad., 176. o.

[87] Fr. Nietzsche: *Válogatott írásai.* Széll Zsuzsa bevezetése, Jelzett kiad., 12. o.

művészet sem úgy jelenik meg itt, mint a valóság másmilyen (a tudománytól különböző) esztétikai reprodukciója, hanem mint mítosz, látszatteremtés, a valóságot lényegileg meghamisító „esztétikai látomás", a „szellemi miliőteremtés önkényének" (*Almási Miklós* kategóriája) szélsőséges megvalósítása. *Illúzióteremtés* – ez marad ennek az esztétikának mindvégig egyik alapelve. (Cipolla figuráját Thomas Mann mintha Nietzsche „megrendelésére" alkotta volna meg.) Mert ha „a művészet azért van, hogy ne vesszünk el az igazság által"[88] – magától értetődik, hogy nemcsak a tudomány, hanem a művészet igazsága által sem. Egy döntő területen, az esztétikában megtörténik a leszámolás a racionalista hagyománnyal, a felvilágosítók „igazsághitével".

A következő lépést majd a Korszerűtlen elmélkedésekben teszi meg, amikor a történelem (mint tudomány) életidegenségének, ellehetetlenülésének gondolatával a történelem műalkotássá formálásának lehetőségét párosítja. „Csak ha a történelem kibírja, hogy műalkotássá formálják – írja – akkor talán fenntarthat, talán ébreszthet is ösztönöket."[89] A művészetnek mint „életre ösztönzésnek" az életellenes tudománnyal (megismeréssel) való szembeállítása és az utóbbi fölé helyezése olyan alapgondolat, amit mindvégig megőriz és érvényesnek tekint. Akkor is, ha később differenciálja álláspontját és magán a művészeten belül is megkülönböztet *dekadens és klasszikus esztétikát.* Vagyis (pontosabban fogalmazva): romantikus pesszimizmuson alapuló dekadens művészetet és dionüszoszi pesszimizmuson alapuló klasszikus művészetet.[90] Értéke csak ez utóbbinak van, az előbbi éppúgy a hanyatlás, betegség tünete mint a tudomány. (Ide tartozik mindenekelőtt a színpadi művészet, amely eleve a tömegnek szól, tehát éppoly demokratikus, mint a tudomány, a logika.) Wagnerben Nietzsche nemcsak a „katolikust", a romantikus rajongót támadja, hanem – esztétikai szempontból elsősorban – a színészt, az „eszményi majmot", aki tömeghatásra törekszik.

És ez az esztétikai értékvédelem másik jelentős mozzanata: a művészet demokratizmusával szemben *az esztétikai arisztokratizmus* melletti állásfoglalás. Zarathustra így beszél: „Oh, a szellemet is nemegyszer meguntam, mikor a csőcseléket is szellemesnek találom."[91] Végeredményben ezen a „tengelyen" helyezi el *J. Davidov* a nietzschei esztétikát: az elitariánus művészetfelfogás szélsőséges (mert következetes) megfogalmazását látva benne.

Ez a nietzschei művészetfelfogás talán legnehezebben tisztázható kérdése. *Lukács György* úgy látja, hogy itt a kapitalizmus kultúra-ellenes fejlődésének elméleti igazolásáról van szó. Szerinte Nietzsche álláspontja az, hogy „az ember művészettel kapcsolatos magatartásának alapja a dionüszoszi mámor", amivel az imperialista korszak emberének „erős ingerek utáni vágyát" helyezi az esztétika középpontjába.[92] Másutt árnyaltabban fogalmaz, elismervén, hogy Nietzsche ugyanakkor mélységesen szemben is áll ezzel a fejlődéssel (a dekadencia kibontakozásával és elmélyülésével). Ezt mondja: „Flaubert, és Baudelaire, Zola, sőt még Nietzsche is szenvednek az életnek ettől a fejlődésétől . . . e

[88] Idézi Gilber–Kuhn: *Az esztétika története.* Budapest 1966, 415. o.
[89] Fr. Nietzsche: *Korszerűtlen elmélkedések.* Budapest 1921, 94. o.
[90] Fr. Nietzsche: *Válogatot írásai.* Jelzett kiad., 365. o.
[91] Fr. Nietzsche: *Imigyen szóla Zarathustra.* Jelzett kiad., 130. o.
[92] Lukács György: *Az esztétikum sajátossága.* I, Jelzett kiad., 480. o.

fejlődés ádáz ellenfelei, közben azonban ellenzékiségük módja arra hajtja őket, hogy az élet kapitalista elembertelenedését irodalmilag még fokozzák."[93]

Ha Lukács álláspontjára helyezkedünk, akkor ebből J. Davidov (és mások) véleményének teljesen ellentmondó következtetésekre kell jutnunk: mindenekelőtt arra, hogy Nietzsche művészetfelfogása egyáltalán nem esztétikai, hanem kifejezetten művészet- és kultúraellenes. Hogy a valóság lényegi struktúráját rekonstruáló művészettel szemben ő – minden finnyás esztétikai arisztokratizmusa ellenére – *a hazugságszükségleten alapuló álkultúrának és álművészetnek nyújt ideológiai védelmet.*

Az elmondottak alapján mindez nagyon is valószínű. Ha ti. az életet nietzschei meghatározottságában fogjuk fel (vagyis mint olyan létezést, amelynek illúziókra van szüksége, hogy egyáltalán elviselhető legyen), akkor ebben értelemszerűen a kapitalizmus kultúra- és művészetellenes viszonyaiba béklyózott ember mindennapi hazugságszükségletét kielégítő és igazoló álkultúra modellje jelenik meg. *Németh G. Béla* – Nietzsche tragikum-felfogását elemezvén – végső soron ugyancsak illuzórikusnak tekinti ama hitét, hogy legalább a kevesek (a tragédiára alkalmasak) számára fenntartotta volna a humanitás teljesség-igényét, hiszen – mint írja – „a humanizmustól elválaszthatatlan demokratizmust" valójában megtagadja.[94] Ha ehhez hozzávesszük még az esztétikai értékvédelem két további lényeges elemét – az elméleti antihumanizmus és a hamis tudat művészetelméleti formuláit –, akkor valóban *az imperialista korszak kulturális elidegenedését lényegileg igazoló művészetfelfogás áll előttünk.*

Mégis azt hisszük, hogy a *„bayreuthi eszme"* (a művészeti elit) és az esztétizmus is centrális szerepet játszanak. Hogy a dionüszoszi kultúra nem azonos az imperialista korszak kultúrájával. (Még ha el is fogadjuk *Brandenstein Béla* véleményét, hogy Nietzsche szerint minden nagy kultúra imperiális.)[95] Mert az antihumánus tendenciák megelőlegezése korántsem egyenlő ezek egyszerű elméleti visszaigazolásával (Lukács is csak azt mondja, hogy végső soron). Mint ahogy a kapitalista „szatócskultúra" kritikájában sem csak „a tömegek határtalan, kórosan őszinte megvetése",[96] a demokrácia elleni támadás a lényeges, hanem a kulturális elidegenedés retrográd vonásainak elutasítása is.

Vegyük ismét a Wagner-bírálatot! Mit támad Nietzsche Wagnerben? A mértéktelenséget, a túlzást, a dekorativitást, a pesszimizmust, a közönségességet, az „érzések quasi vallásos jellegét és a megváltásra való romantikus vágyakozást"[97] – egyszóval: a dekadenciát, amelynek legtisztább megnyilvánulását épp az „ipari kultúrában" látja.

Nietzsche álláspontja tehát hallatlanul ambivalens (*Széll Zsuzsa* kifejezésével: manipulálható). Véleményünk szerint tertium datur-ra van szükség: ebben a felfogásban a szocializmus- és demokrácia-ellenesség éppoly lényeges, mint az utópikus esztétikai (és nem csak esztétikai) arisztokratizmus és a kapitalizmus ebből eredő kultúra-kritikája is.

Az esztétikai értékvédelem talán legfontosabb ideológiai funkciója: *a hamis tudat és a manipuláció apológiája.* A hazugság védelme természetesen ismeretelméleti (és nem esztétikai) program: ebben az általánosabb formában fogalmazza meg Nietzsche is. „Az élet

[93] Lukács György: *Világirodalom.* II, Budapest 1970, 97. o.

[94] Németh G. Béla: *Tragikum és történelemfelfogás.* Budapest 1971, 62. o.

[95] Brandenstein Béla: *Nietzsche kultúra kritikája és kultúránk jövő alakulása.* Budapest 1933, 21. o.

[96] A. Kloskowska: *Tömegkultúra.* Budapest 1971, 180. o.

[97] A. Hauser, i. m. 260–261. o.

alapja – mondja – a perspektívának és tévedésnek szüksége."[98] Mégis, az esztétikát kivételes helyzetbe hozza azzal, hogy *a művészet „értékhitelét"* használja fel mint elsőrangú argumentumot.

Az „esztétikai tünemény" tehát nemcsak irracionális, hanem hamis is. „Egy tárgyat szépnek észlelni annyi, mint hamisan észlelni"[99] – mondja. És hogy „az objektum az esztétikai szemléletben tökéletesen meg van hamisítva."[100] Ennek visszájaként a realizmusra való törekvést – *Flaubert* kapcsán pl. – „modern félreértésnek" minősíti.[101] Kései műveiben még határozottabban „elmélyíti" ezt a gondolatot: már nem egyszerűen „esztétikai tüneményről" beszél a művészettel kapcsolatban, hanem „a hazugság szentesítéséről."[102] Amit tehát Nietzsche ez esetben a művészet címszava alatt védelmez, az a tévedéshez és tévesztéshez való jog: *a hazugság-„érték" védelme.* Jogosan írja róla Davidov, hogy „az etikai illúziót esztétikai illúzióval váltja fel".[103] *Az esztétikum virtuális védelme mögött valójában a hamis tudat axiológiai védelme áll.*

Tudomány és művészet értékszempontú szembeállításának következő rétege: tudatosság és ösztönösség ellentétpárja. Nietzsche álláspontja ebben a kérdésben is mindvégig antiracionális: a tudat csak az ember egyik szerve, „kis esze" a „nagy eszéhez", a testéhez képest, s ráadásul még e testi szervek között is „a legszegényebb és legtöbbet hibázó szerv".[104] Az ember tudatos megnyilvánulásai (gondolatai, eszméi) csupán ösztöntevékenységének satnya kifejezései, „érzeteinek árnyékai", amelyek „mindig homályosabbak, üresebbek, egyszerűbbek amazoknál".[105]

Az esztétikai értékvédelem egy további sarkalatos pontja tehát az ösztönösség (és ösztönök) apoteózisa. Ezek közül is elsősorban a kegyetlenségé. („A kegyetlenség kifinomodása a művészet forrásai közé tartozik" – írja.)[106] Még egyértelműbb azonban a következő megfogalmazás: „Szinte minden „magasabb kultúra" a kegyetlenség szellemi fokozásán alapul."[105] A kegyetlenség „esztétikai jelentősége" azért is ugrik ki nagyon élesen, mert más „kultúralap" Nietzschénél nem is szerepel. *Mérimée*-t pl. azért értékeli nagyra, mert „bűnökből a legragyogóbb ékszert kovácsolja".[108] Még az általa oly kevésre becsült színpadról is elismerően szól, ha a szenvedélyt dicsőíti, nem a morált. Az esztétikai értékelés kritériumai – különösen késői műveiben – alapvetően biológiaiak. A rossz művészet a betegség, hanyatlás, elfajzottság, romantikus mélabú, erőtlenség, passzivitás esztétikai megjelenése – a jó művészet pedig az egészségé, bőségé, aktivitásé, igenlésé, erőfölöslegé. Végeredményben az egész esztétikai kultúra az ősösztön, „a hatalomra törő akarat kifolyása".[109] Igaza van *J. Davidovnak:* itt „az esztétika nem egyéb . . .

[98] Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete.* Jelzett kiad., 143. o.
[99] Idézi Gilber–Kuhn, i. m. 414. o.
[100] Fr. Nietzsche: *Ecce homo.* Jelzett kiad., 159. o.
[101] Uo. 202. o.
[102] Fr. Nietzsche: *Válogatott írásai.* Jelzett kiad., 356. o.
[103] J. Davidov: *A művészet és az elit.* Budapest 1975, 258. o.
[104] Fr. Nietzsche: *Válogatott írásai.* Jelzett kiad., 343. o.
[105] Fr. Nietzsche: *A vidám tudomány.* Jelzett kiad., 63. o.
[106] Fr. Nietzsche: *Ecce homo.* Jelzett kiad., 157. o.
[107] Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán.* Jelzett kiad., 167. o.
[108] Fr. Nietzsche: *Ecce homo.* Jelzett kiad., 198. o.
[109] Szlávik Mátyás: Nietzsche világnézete. *Athenaeum* 1896/568.

mint alkalmazott fiziológia!"[110] Az esztétikum mint az ösztönök kiélésének formája védelmezendő.

Az esztétikai értékmező „antropológiai" tartalommal töltődik fel (a szép az ember, a csúnya az elfajzott ember). De ez az antropológia zoológia: hiszen az ember valójában nem más, mint a „legkegyetlenebb állat", és csak mint ilyen esztétikus. Ami nem más, mint az elméleti antihumanizmus esztétikai formulája.

Végezetül van ennek az esztétikai értékmezőnek egy szociológiai jelentősrétege is. *J. Davidov* ezt a következőképpen foglalja össze: a tragikus dionüszoszi kultúra „szociológiai lényege az emberek egyenlőtlenségének elve", szemben az alexandriai kultúrával, amely az emberek egyenlőségének elvén alapszik.[111]

A művészet szociális és ideológiai funkciói természetesen konkrétabban és részletesebben is kirajzolódnak, és itt világosan kitűnik, hogy Nietzsche arisztokratizmusa legalább annyira társadalmi-politikai, mint esztétikai. A görög kultúraeszmény – elsősorban az antik tragédia és zene esztétikája – nagyrészt arra szolgál, hogy a kultúra osztályuralomhoz kötöttségét igazolja. Értelemszerűen ezt fejezi ki az a nevezetes tétele, hogy „tragikum csak a hatalom akarásának talaján lehetséges".[112] Ezzel párhuzamos az a törekvése, hogy az esztétikai kultúrát eloldozza népi talajáról: ez fejeződik ki mind a tragikus kórus politikai magyarázatának, mind a naiv (homéroszi) eposz kollektív alkotásként való felfogásának elutasításában. A kultúra tehát nem egyszerűen az életet, hanem az életnek „rabszolgarendként" való igazolását szolgálja.

A szociológiai jelentésmező meghatározásának másik módszere: az esztétikai értékek (illetve: álértékek) erkölcsi és politikai ekvivalenseinek megkeresése. Itt ismét csak a Wagner-bírálat a legtanulságosabb, amelyben – mint ezt legtöbb méltatója elismeri – sok a jogos és helytálló mozzanat[113] (találóan bírálja Wagner dekadenciáját), de itt is (akárcsak az antik tragédia esztétikájában) a művészeti dekadenciát közvetlenül összeköti a dekadencia politikai és morális megnyilvánulásaival (helyesebben: azzal, amit annak vél). Mi más lenne ez, mint az „individuum szabadsága" és az „egyenlő jogok mindenki számára". Ily módon – mint erre *Zoltai Dénes* rámutat – a dekadencia címszó alatt a forradalmi munkásmozgalmat és a realizmust éppúgy diszkreditálni akarja, mint a polgári látszatdemokráciát és a tényleges művészeti dekadenciát.[114]

Az esztétikai értékvédelem analízise végül is azt mutatja, hogy azok az „értékek", amelyek Nietzsche a művészet és kultúra „burkában" védelmez (irracionalizmus, hamis tudat, manipuláció, naturalizmus, rabszolgaság) egy reakciós, *arisztokratikus utópizmus összetartozó kultúrfilozófiai elemei.*

## A VALLÁSOS ÉRTÉKMEZŐ

Nietzschének a valláshoz (vagyis tulajdonképpen a kereszténységhez) való viszonyában első pillantásra szintén annyi az ambivalencia, hogy az értelmezés szinte lehetetlennek látszik. Ezt tanúsítják az interpretációk is: ateistának éppúgy tartották őt, mint új

[110] J. Davidov, i. m. 298. o.
[111] Uo. 260. o.
[112] Idézi J. Volkelt: *Kunstphilosophie und Metaphysik der Asthetik.* II, München 1914, 900. o.
[113] Lásd pl. G. Steiner: *A tragédia halála.* Budapest 1971, 259. o.
[114] Zoltai Dénes: *Az esztétika rövid története.* Budapest 1972, 264. o.

vallásalapítónak. A két szélsőség között közvetíteni igyekvő álláspontok valamiféle új reformációt láttak Nietzsche művében. *Gesztelyi Nagy László* protestáns teológus pl. ezt írja róla: „Morálja nem teljesen a keresztény erkölcsiség elleni polémia, hanem egyszersmind reformáció is akar lenni."[115]

Az idézet elsősorban arról árulkodik, hogy Nietzsche a kereszténységben nem annyira a vallási, mint inkább az erkölcsi elemet támadja. Nem a hitet és a hit vallásos formáját, hanem a hozzájuk kapcsolódó moralitást. *Lukács* szerint a vallás elleni polémia alaptendenciája a vallásban levő *demokratikus elemek* elleni támadás.

Egy másik teológus, *Sebestyén Jenő* szerint Nietzsche álláspontja az, hogy a „kereszténységnek kétszer kell tönkremennie: először mint dogmának, másodszor mint morálnak".[116]

Ami az elsőt, a vallási dogmatikát illeti, úgy tűnik, hogy Nietzschét már egyáltalán nem érdekli. Mintha az lenne a meggyőződése, hogy a kereszténység *mint dogma már tönkrement.* Ami még hátra van, az a keresztény erkölcsiség felbomlasztása. Az ő számára, láthatólag, a vallásosságnak már az a modern formája érvényes, amely szakít minden tételességgel, a vallásos élményt „elbensőiesíti": isten létére nem a látható világból, hanem az egyén közölhetetlen (vagy alig közölhető) élményéből nyer bizonyítékokat. Tehát a vallásosság Lukács által vallásos ateizmusnak nevezett formája, ennek a formának a létezése számára már befejezett tény. A vallásosságnak ez a modern formája, amely Pascaltól és a janzenistáktól eredően – *L. Goldmann* találó kifejezésével – „fogadást tesz" az elrejtőzött isten (és vele: az erkölcsi világrend) létezésére.[117]

Nietzsche mindvégig az etikus vallásosságnak ez ellen a modern és legmagasabb formája ellen küzd. A vallásos világkép (sőt a vallásos érzelem és a vallásos szükséglet) kritikájára egyáltalán nem fordít gondot. A hírhedtté vált *„Isten meghalt"* formula ezért, véleményünk szerint, egyáltalán nem azonos azzal a kijelentéssel, hogy isten nincs.

Figyeljük meg, hogyan „cáfolja" az istenhitet! „Ha volnának istenek, miképpen viselném el, hogy én ne legyek isten! Tehát nincsenek istenek."[118] Ugyanakkor azonban azt is mondja, hogy: „Hát nem az-e az isteni, hogy istenek vannak, de isten nincs? "[119] A két kijelentés közötti ellentmondás, véleményünk szerint, csupán látszólagos: mindkettő ugyanazt a törekvést fejezi ki: a „hagyományos" istenvallás „behelyettesítését" az istenember (Übermensch) kultuszával.

Egyáltalán nem a vallásos-kultikus formát támadja, csupán ennek egy meghatározott tartalmát (típusát): a világ erkölcsi rendjén őrködő, „jutalmazó és büntető" istenbe vetett hitet. A „reformáció" lényege ez: *a vallási kultusz átalakítása politikai kultusszá:* istenszeretet helyett az „emberfölötti ember" szeretete. Új vallás jön itt létre, amelynek tartalma az eljövendő új „istenekbe" vetett hit. „Az emberi létet, *mivel ők maguk is élik* (kiemelés tőlem – *T. I.*), így szentesítik az istenek – ez az egyetlen kielégítő teo-

[115] Gesztelyi Nagy László: Nietzsche a vallásról és a kereszténységről. *Protestáns Szemle,* 1913/570.

[116] Sebestyén Jenő: Nietzsche és Kálvin. *Protestáns Szemle,* 1917/280.

[117] L. Goldmann: *A rejtőzködő isten.* Budapest 1977.

[118] Fr. Nietzsche: *Imigyen szóla Zarathustra.* Jelzett kiad., 114. o.

[119] Uo. 246. o.

dicea!"[120] – írja már A tragédia eredetében. Ez a vallás tehát radikálisan evilági, még pontosabban: politikai hitvallás.

Az értékelméleti analízis megkönnyítheti annak a kérdésnek az eldöntését, hogy itt vallási értékek detronizálásáról vagy kiigazításáról van-e szó, vagy pedig a vallásban meglevő „demokratikus elemek" elleni támadásról. Álláspontunk szerint az „isten meghalt" formula a legteljesebb mértékig értékfilozófiai tétel. Isten éppenséggel mint „bíró", mint „jutalmazó és fizető", mint egyetemes erkölcsi értékek fenntartója van halálra ítélve. A kereszténységben nem a vallást, a hit lényegét támadja, hanem azokat a másodlagos erkölcsi-politikai elemeket, amelyek – bármekkora ideológiai torzulással is jelennek meg a vallási fölfogásban – humanitárius értékekkel állnak kapcsolatban.

Álláspontját ezért a legkevésbé sem lehet antropológiának tekinteni. *A. Riehl* igen alaposan téved abban, hogy „a világegyetem egészét az emberre vonatkoztatja".[121] Nietzsche számára nem az ember és nem az ő istenei a fontosak, *az Übermensch a végső cél és végső értelem.* Az új barbárnak ez a szimbolikus figurája viszont pontosan „negatív lenyomata" az embernek, azoknak az antropológiai (erkölcsi, politikai stb.) értékeknek, amelyeket az emberiség történelmi fejlődése során felhalmozott. *„Isten meghalt" – ez az elméleti antihumanizmus formulája* s egyáltalán nem véletlen, hogy az új nietzscheanizmus épp ezen a ponton kapcsolódik az alapítói hagyományhoz.[122]

Nietzsche antropológiai panteizmusa csak látszólagos (a *virtuális értékvédelem* egyik esetéről van szó). Amikor arra szólít fel, hogy merjünk önmagunk lenni, tulajdonképp azt mondja, hogy merjük vállalni az embertelenséget. A schopenhaueri metafizikai akarat hatalmi akarattá változtatása sem az antropomorfizáció, ellenkezőleg a dezantropomorfizáció eljárása. A hatalomra törő akarat nem egy antropológiai sajátosság extrapolációja, hanem épp fordítva: mint kozmikus összefüggés érvényes az antropológiában is. Nietzsche végeredményben a kereszténységet mint „a megfordított értékek imádatát", a „zsidó erkölcsi rabszolgalázadás" kiterjesztését fogja fel és utasítja el.[123] A vallásokat azért támadja, mert „minden értéket a feje tetejére állítottak", vagyis: „A földhöz és a földi uralomhoz való nagy szerelmet a föld iránti gyűlöletté fordították!"[124]

Nem a vallásos érzület és világnézet, nem az irracionális hit ellen küzd, hanem a vallási formában illuzórikus módon fenntartott humánus (mindenekelőtt: etikus) mozzanatok ellen. Az archaikus görög vallás pl., amely felfogása szerint „egy bűntudat nélküli világ" kultusza, egyáltalán nem ellenszenves neki.[125] Általában az a gyanunk, hogy az egész erőszakolt zsidó–görög ellentét az említett erkölcsi értékekhez való – feltételezett – kapcsolat alapján alakul ki nála. (Félreértések elkerülése végett itt meg kell jegyeznünk, hogy Nietzsche nem volt antiszemita. Sőt!)

Az értékek természetesen – mint *J. Hochfeld* kifejti – mindig meghatározott érdekekhez kapcsolódnak, egyének és csoportok törekvéseinek, szükségleteinek kifejeződései. Tartalmilag tehát mindig „túlnyúlnak" az ideológiai szférán (jelen esetben az erkölcsiség határain).

[120] Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete.* Jelzett kiad., 160. o.

[121] A. Riehl: *Bevezetés a jelenkor filozófiájába.* Budapest é. n. 186. o.

[122] Erről bővebben Hermann István Az elsüllyesztett ember c. tanulmányában. *Kritika,* 1970/5.

[123] Fr. Nietzsche: *Ecce homo.* Jelzett kiad., 12. o.

[124] Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán.* Jelzett kiad., 103. o.

[125] Fr. Nietzsche: *A vidám tudomány.* Jelzett kiad., 57. o.

Az ilyen típusú értékvonatkozások rajzolják ki az értékfilozófia szociális indítékait, szociológiai jelentés-mezőjét. Itt a nietzschei vallászkritika két olyan értékvonatkozását szeretnénk érinteni, amelyek a szociológiai jelentés-mezőre utalnak.

Az egyik mozzanat, amelyet Nietzsche a zsidó-keresztény vallásokban „felfedez": *a ressentiment.* Ennek jelentőségét *M. Weber* méltatja igen részletesen. „A megváltást hirdető zsidó etikai vallásosság talaján nagy jelentőségre tesz szert egy olyan mozzanat – írja –, amely, mint Nietzsche elsőnek figyelte meg, teljesen hiányzik mindennemű mágikus és animisztikus kaszt-vallásosságból: a ressentiment. Ez Nietzsche értelmezésében a kiváltság nélküliek vallásos etikája kísérőjelensége akkor, amikor ezek a régi hittel homlokegyenest ellenkező módon azzal vígasztalódnak, hogy a földi javak egyenlőtlen elosztása a kiváltságosak bűnén és igazságtalanságán alapul, úgy, hogy a kiváltságosak ezzel előbb vagy utóbb magukra vonják isten bosszúját. A kiváltság nélküliek e theodiceájának (istenigazolásának) alakjában azután a moralizmus szolgál eszközül a tudatos vagy tudattalan bosszúszomj legitimálására."[126] A hosszú idézetet nyilván csak az menti, hogy igen jól foglalja össze a nietzschei felfogás lényegét. Ugyanakkor *M. Weber* egyáltalán nem tér ki arra, hogy mennyire felel meg ez a felfogás a valóságos helyzetnek.

A keresztény vallás történeti fejlődése során ugyanis fokozatosan megszüntette a megváltásnak ezt a kollektív (népi vagy osztály-) jellegét (a legnagyobb jelentőségű itt a zsidóellenes „páli fordulat"), és az *egyéni* megváltás (üdvözülés) gondolatát állította a helyébe. Az evangéliumok szelleme ebben a vonatkozásban gyökeresen eltér a zsoltárok szellemétől. De már a Jób könyve is, a zsidó etikai vallásosságnak ez a csúcsteljesítménye teljes mértékig a személyes érdemek és bűnök elképzelésén alapszik. Az ún. viszonzásos elképzelések – amelyek az evilági érdemek és bűnök illuzórikus (másvilági) kompenzálásával (jutalmazásával, ill. megtorlásával) különös jelentőségűek az erkölcsi világrend „helyreállítása", *az igazságosság* érvényesülése szempontjából – itt már nem a nép (a zsidóság) és isten, hanem teljes mértékig Jób és az isten személyes viszonyán alapulnak.

A megváltás (viszonzás) kollektív jellege, az elnyomottak osztálygyűlöletének legitimálása tehát korántsem oly lényeges és mindig jelenlevő eleme a keresztény vallási fejlődésnek, mint ahogyan M. Weber – Nietzsche nyomán – feltételezi. Bizonyos „demokratikus elemeket" persze mindig megőriz (mint pl. az isten előtti egyenlőség, az üdvözülés személyes, a társadalmi helyzettől független, kizárólag az egyén vallási teljesítményén alapuló jellege), de ez lényegileg más, mint az osztálygyűlöletet legitimáló ressentiment.

A másik – az előzővel szorosan összefüggő – etikai mozzanat: a felebaráti szeretet, *a caritas* parancsa. Ezzel a keresztény etika lehetőséget teremt arra, hogy ne csak az isteni „igazságszolgáltatás" (a másvilági viszonzás), hanem maga – a kivételes vallási vagy etikai teljesítményt nyújtó – egyén az evilágon bizonyos korrekciót hajtson végre. A viszonzásnak ez az evilági magatartásformája: a keresztényi irgalom és felebaráti szeretet gyakorlása a szenvedőkkel, elesettekkel, szegényekkel, szűkölködőkkel szemben. Nemcsak arról van szó, hogy a caritas teljesítése az egyén személyes üdvözülését segíti elő (miként *N. Hartmann* látja),[127] hanem arról is, hogy a hit és az üdvözülés vágya az egyént etikus magatartásra készteti.

[126] M. Weber: *Gazdaság és társadalom.* Jelzett kiad., 164–165. o.

[127] N. Hartmann: *Teleologiai gondolkodás.* Jelzett kiad., 190–199. o.

A caritas, a részvét a keresztény etikának az a másik eleme – az igazságot „szolgáltató" ressentiment mellett–, amelyet Nietzsche a leghatározottabban elutasít, s meghirdeti vele szemben az „arisztokrata erkölcs" keménységét.

A valláserkölcs itt vázolt szociológiai értékvonatkozásai is Lukács véleményének helyességét támasztják alá: Nietzsche a vallásban valójában *nem a vallást, hanem a vallásnak* olyan *etikai mozzanatait bírálja*, amelyek az elnyomott osztályok érdekeivel állnak kapcsolatban.

A valláskritika tehát csupán az erkölcskritika egyik nyúlványa, elágazása. „Isten meghalt" – ez nem ateista, hanem erkölcsfilozófiai tétel: az etikai értékek és normák garantáltságának felszámolása utat nyit a „végső felszabadításhoz": az ösztönök és gonosz tettek jó lelkiismerettel való megvalósításához.

## RESÜMÉ


*Imre Tuba: Die Rolle von Fr. W. Nietzsche in der Entstehung der Axiologie*

Die Philosophie von Fr. W. Nietzsche ist bis zu dieser Zeit sehr wenig werttheoretisch analisiert worden. Aber die Erkenntnis, dass die Lehre des „die Umwertung aller Werte" fordernden Philosophen auch eine axiologische Bedeutung hat, ist von Anfang in den Nietzsche- Interpretationen anwesend.

Die Manifestierung des Wiederspruchs zwischen der bürgerlichen Wahrheit und den bürgerlichen Werten – die der äusserste gesellschaftliche Grund der Entstehung und der Entwicklung der Axiologie ist – bringt sich zum sehr wirksamen Ausdruck gerade in der Theorie von Fr. W. Nietzsche. Die Lösung Nietzsches gehört zu der lebensphilosophischen Strömung, die im Namen des Lebens (also: im Namen des Alltags der bürgerlichen Gesellschaft) die Werte ablehnt, und damit drückt sie den praktischen Antihumanismus dieser Gesellschaft als den theoretischen Antihumanismus aus.

Eine andere Eigenart dieses Systems ist ferner, daß es – mindestens aus erstem Blick – ein eklektisches Gemisch der verschiedenen werttheoretischen Strömungen ist, es hat aber auch einen zentralen Kern: es ist eine Abfassung und eine "Lösung" der Wertkrise der spätbürgerlichen Gesellschaft. Diese "Lösung" ist ein "Zurücknehmen" der in den Objektivationen der Menschengattung, in den ethischen, politischen, wissenschaftlichen und ästetischen Inhalten, in den gesellschaftlichen Institutionen und Verhältnissen sich ausdrückenden Vorschrittswerte. Die höchste axiologische Bestrebung Nietzsches ist, die Grundlosigkeit dieser Werte zu beweisen, sie zu devalvieren, und damit die Natürlichkeit und zur gleichen Zeit die Wertung der wertlosen Entwicklung des praktischen Lebens zu bestätigen. Das ist der richtige Inhalt der "Umwertung aller Werte."

In unserem Aufsatz versuchten wir zum Ausdruck zu bringen, zu beweisen, daß der Hauptgehalt der axiologischen Strömungen von Fr. W. Nietzsche auf den zahlreichen Gebieten der Philosophie (Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik, Religionskritik) ist eben das Obenerwähnte, und gleichzeitig möchten wir darauf Antwort geben, warum diese reaktionäre Wendung der philosophischen Gesinnung eben in der Form der Axiologie ihren gesellschaftlichen Auftrag besorgt.

# MIRE KÉPES A FILOZÓFIA? *

PAULIN J. HOUNTONDJI

Két áramlat tapintható ki a mai afrikai filozófiai produkcióban.

A régebbi, amely ma még mindig az uralkodó áramlat, az, amely azon van, hogy rekonstruálja az afrikaiak, illetve egy-egy afrikai etnikum kollektív tudatának rendszerét. Ezt az áramlatot *etnofilozófiainak*[1] neveztem el, hogy ezzel jelezzem hibrid jellegét, hiszen miközben filozófiai diszkurzusnak adja magát, ténylegesen az etnológia, vagy ha jobban tetszik, a kulturális antropológia egy fejezetévé redukálódik.

Az így értelmezett etnofilozófia egy harmadik személyben elmondott filozófia. Lényege, hogy lustán megbújik a csoport gondolata mögé anélkül, hogy a maga nevében állást foglalna és nyilatkozna azokról a problémákról, amelyekre a maga módján válaszolt az ősöknek ez a gondolatvilága.

A másik áramlatot az etnofilozófia elutasítása jellemzi átfogóan. Olyan szerzőket foglal magában, akik számára a filozófia nem redukálható valamiféle leíró diszkurzusra, és akik azt követelik a filozófiától, hogy igenis bevesse a saját intellektuális felelősségét mind a kérdések felvetésének módjába, mind ezek megoldásába.

A második tendencia tehát negatívan határozódik meg. Világos, hogy a filozófiát és a filozófus feladatát érintő etnológiai felfogás elvetése nem oldja meg az összes kérdést, ellenkezőleg: „reálisabb" és „igazabb" problémák megjelenését eredményezi, pontosan azokét, amelyeket a csoporttudatra való lusta hagyatkozás eltakart. Egészen természetes, hogy e kérdésekkel kapcsolatosan eltérők a vélemények azok között is, akik az etnofilozófiát elvetik. A vita éppenhogy elkezdődött. A lényeg az volt, hogy lehetővé váljék a vita megkezdése az etnofilozófia legyűrésével, hogy eltűnjék az a súlyos tehertétel, amelyet az a tézis jelentett, miszerint az afrikai gondolat szükségképpen egyöntetű, egynemű kell hogy legyen.

*Az alábbi szöveg átfésült és kibővített változata a szerzőnek a XVI. Filozófiai Világkongresszuson, „A filozófia Afrika jelenlegi helyzetében" című szimpoziumon, 1978 augusztus 30-án, Düsseldorfban elhangzott felszólalásának, amit a Magyar Filozófiai Szemle rendelkezésére bocsátott. Paulin J. Hountondji 1942-ben született Abidjan-ban. Elvégezte a párizsi Ecôle Normale Supérieure-t, a filozófia doktora. Husserlről írta értekezését. Először Besanconban, majd a kinshasai és a lubumbashi egyetemen tanított. Jelenleg a népi Benin-ben él és dolgozik, a Cotonou mellett működő Benini Nemzeti Egyetem professzora, a filozófia szak vezetője. Jelentős szerepet játszik az afrikai szellemi életben, az Afrikai Filozófiai Tanács főtitkára. *Sur la „philosophie africaine"* címmel könyve jelent meg 1977-ben a párizsi Maspero kiadónál.

[1] Vö. Paulin J. Hountondji: *Sur la „philosophie africaine": Critique de l'ethnophilosophie.* Maspero, Párizs 1977.

Az így felszabadított kérdések közül csak kettőt említenék. Két olyan kérdést, amelyet eddig az egyöntetűség előítélete homályosított el, két problémát, amely szó szerint *nem létezett* és *nem is létezhetett* az etnofilozófia naivan leíró pozitivitása számára, és amelyek ma valódi megvilágításukban tűnnek elő, olyan elméleti problémákként, amelyek *mindig is léteztek,* és amelyeket eddig egész egyszerűen az etnofilozófiába és az etnofilozófia által süllyesztettek el. Hadd jelöljem meg durván e két kérdést, anélkül, hogy a jelen fejtegetésben teljességükben kidolgozhatnám őket:

– először is: mi a filozófia?

– másodszor: mire képes a filozófia?

## 1. AFRIKAI FILOZÓFIA ÉS FILOZÓFIA

Az első kérdés klasszikus, sőt iskolás hangzását egyesek úgy foghatnák fel, mint a feleslegesség jelét és elegendő érvet ahhoz, hogy az afrikai filozófusnak ne is kelljen azt felvetnie. Az etnofilozófia egész története pontosan e kérdés elhárítására-elfojtására épült fel. A filozófia antropológiai fogalmát, azt az ösztönös elképzelést, miszerint a filozófia kollektív hiedelmeknek valamiféle rendszere lenne sohasem fejtette ki világosan, és még kevésbé alapozta meg és igazolta az etnofilozófiai irodalom. Hogy e fogalmat elméletileg nem fejtették ki, éppen ez volt hatékonyságának feltétele. Ahhoz ugyanis, hogy egy ilyen bő irodalom alapjává váljék, magától értetődőnek kellett látszania, olyan fogalomnak, amelyet egy pillanatra sem vonnak kétségbe vagy kérdőre. Ezen a talajon az antropológus csak bekötött szemmel haladhatott, hiszen elméleti vaksága szükségképpen feltétele volt az empirikus eredmények víg felhalmozásának. És ily módon ez a felhalmozás vég nélkül folytathatódott volna, ha nem jelentkezett volna egyre nagyobb kényszerítő erővel az elért eredmények ellentmondásossága és elégtelensége.

Nem fogom itt kifejteni ezeket az elégtelenségeket. Ezt más munkák bőségesen megtették.[2] Csupán megjegyezném, milyen óriási csalódást váltanak ki a fiatal afrikaiakban az olyan szenzációt ígérő olvasmányok, amelyek a „bantu filozófiáról", a „dogon filozófiáról", az „afrikai gondolkodásról" stb. szólnak, és amelyekre reklám-stílű címük alapján valósággal rávetik magukat, abban a reményben, hogy népük szellemi és kulturális örökségének egy részét bennük újra felfedezhetik. Várható volt: az ilyen munkák, amelyeknek elméleti értéke fordított arányban van a felhalmozott empirikus anyag bőségével, szükségképpen csalódást kellett hogy okozzanak egy valamennyire is igényes fejben. Hiszen az állítólagos afrikai filozófia létezését csak a filozófia fogalmának rendkívüli kiszélesítése, gyakorlatilag a kultúrával való azonosítása árán lehetett kimutatni. Az érvelés végül is mindig abból áll, hogy rámutatnak arra: nem létezik nép kultúra nélkül (ezt ma már senki nem meri tagadni) – miközben annak bizonyítását ígérték eredetileg, hogy nincs nép filozófia nélkül. Ebből a körbenjáró okoskodásból, a fogalmak e csúsztatásából táplálkozik az etnofilozófia. Behelyettesítve az egyik terminust a másikkal, valójában eltakar egy alapvető problémát: a filozófiának a kultúra más szektoraihoz, ill. általában a kultúrához mint egészhez való viszonyának a kérdését.

[2] Vö. P. J. Hountondji, i. m. Vö. továbbá: M. Towa: *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle.* Ed. Clé, Yaoundé 1971; F. Eboussi-Boulaga: *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie.* Ed. Présence africaine, Párizs 1977.

Így hát az afrikai filozófia etnológiai felfogása helyébe egy ettől eltérőt javasoltam: nézetem szerint, afrikai filozófiának nevezhetjük az afrikai filozófiai *irodalmat*, az afrikaiak által létrehozott filozófiai *szövegek* együttesét. Ez természetesen nem meghatározása a dolognak. Egyelőre még csupán külsődleges jellemzése a meghatározandó tárgynak, aminek következtében a genusa határozódik meg, amíg el nem jutunk a differentia specifica megállapításáig. Ez a jellemzés *polemikus* jellegű: eleve elveti azt az elképzelést, hogy létezik valamiféle implicit, hangtalan, látens filozófia, és keményen emlékeztet arra a tulajdonképpen elemi evidenciára, amit elhomályosít az etnológiai spekuláció, hogy filozófia csak a filozófiai diszkurzusban és a filozófiai diszkurzus által létezik.

Jól tudom, hogy ez az evidencia sem probléma nélküli, hogy még Európában is, abban a kultúrában, amelytől senki sem tagadná egy hosszú és gazdag filozófiai tradíció meglétét, nemegyszer beszélnek holmi „hallgatag filozófiáról"[3], „a tudósok spontán filozófiájáról"[4], „a fizika metafizikájáról"[5] stb. Európában a filozófus szívesen törekszik arra, hogy nem-filozófikus diszkurzusokban munkálkodó holmi rejtett, nem explicit „filozófiák" nyomára bukkanjon, amelyek belülről határoznák meg e diszkurzusokat, gyakorlati formában léteznének, csupán strukturális hatásaik révén manifesztálódnának. Mi több: magukban a filozófiai diszkurzusokban is manapság gyakorlattá vált valamiféle látens szöveget kiolvasni a tényleges szöveg alatt, egy nem-gondolt, nem-mondott valamit, melynek közvetett hatásait is sokféleképpen ki lehetne betűzni a látható szöveg fehér foltjain át.

Nem ez a megfelelő alkalom ahhoz, hogy megkérdőjelezzük az ilyen eljárás jogosságát. Annyi bizonyos, hogy a nyugati gondolkodásnak egy sajátos önmagafelé fordulásáról tanúskodik, arról, hogy most saját magát veszi tárgyának, egy másfajta nézést vet önmagára, felvértezve magát a mélylélektan doktrínájával, valamint a tudattalan elméletével, nyugtalanná válik, önmaga eljárásait bizalmatlanul fürkészi, a legnaivabb és a legfennhéjázóbb pozitivizmusról áttér saját alapjainak módszeres megkérdőjelezésére. Semmi kétség továbbá, hogy az etnofilozófiai elképzelés, mint európai elméleti projektum, ebben a struktúrában foglal helyet, és következésképpen elválaszthatatlan az európai öntudat formaváltozásaitól. A „primitív filozófiákra" vonatkozó kérdésfelvetés, amely megkísérli az ún. primitív népek kollektív kifejtetlen gondolatát felszínre hozni, ugyanazokból az elméleti feltevésekből folyik, mint az Európára vonatkozó kérdésfeltevés, amelynek valójában csak egy mozzanata.

Nagyon költséges lenne a harmadik világ számára kritikátlanul és vakon átvenni ezt az európai projektumot, amelynek maga is csupán egyik alkalmazási területe. Veszélyes lenne Afrikára nézve arra hivatkozni, hogy Európa feltalált már egy „afrikai filozófiát", és ennek alapján azt képzelni, hogy egyszer s mindenkorra mentesülhet attól, hogy filozófusokat termeljen; vagy saját filozófusainak azt a kizárólagos feladatot kijelölni, hogy fogalmilag ragadják meg ezt az állítólagos „afrikai filozófiát", megelégedve azzal, hogy azt alkalmasint másként határozzák meg. A harmadik világ filozófusainak magát az etnofilozófiai projektumot kell kritikailag felülvizsgálniuk, mielőtt abba bezárni hagynák

[3] Vö. Jean Desanti: *La philosophie silencieuse.* Ed. du Seuil, Párizs 1975.

[4] Vö. Louis Althusser: *Philosophie et philosophie spontanée des savants.* Maspero, Párizs 1974.

[5] Vö. Judith Miller: „Métaphysique de la physique de Galilée". *Cahiers pour l'analyse*, No. 9, Párizs 1968.

magukat, ill. mielőtt annak rendelnék alá saját elméleti kezdeményezéseiket. Ennek a projektumnak a forrásaihoz kell visszanyúlniuk, hogy megérthessék valódi természetét, azt, hogy éppenséggel Európa önfelfedezésének a sajátos kifejezése, aminek csak ehhez az önkereséshez képest, az európai kultúra történetének meghatározott korszakához képest van értelme. Ahelyett, hogy hagynák magukat csapdába ejteni, meg kellene érteniük, hogy Európában is filozófusokra van szükség ahhoz, hogy gondolatilag megragadják a más filozófusok kifejtetlen gondolatát, filozófusokra van szükség ahhoz, hogy gondolatilag megragadják a szaktudósok kifejtetlen filozófiáját, filozófusokra, hogy gondolatilag megragadják a más népek kifejtetlen „filozófiai" gondolatait.

Így hát a szöveg instanciája megkerülhetetlen. A filozófia mint projektum a filozófiai diszkurzus formaváltozása. És akkor is az marad, ha adott esetben arra határozza el magát, hogy saját ellentétét gondolja el, hogy szétfeszítse a határokat, amelyek őt magát filozófiává konstituálják. Amikor úgy határozom meg az afrikai filozófiát, mint szövegek együttesét, csupán felidézem a filozófia fogalmának ezt a minimális jelentését, amelyet gyakorlatilag azok is megerősítenek, akik azt kérdésessé teszik,[6] és ezzel túllépünk ennek a metafizikai antropológiának a zagyvaságain, amely mindent kihasználni igyekszik a maga céljaira és ürügyként aknázza ki magának a nyugati filozófiának a legújabb motívumait.

*

Azt is szememre vetették eme „definíció" kapcsán (amelynek szándékosan külsődleges jellegét húztam alá az imént), hogy – furcsa kifejezéssel – valamiféle „földrajzi kritériumot" alkalmazok.

A szerzők afrikai eredetéről szólni, mint ami szükséges és elegendő feltétel ahhoz, hogy egy filozófiát „afrikainak" mondhassunk, a kritika szerint „az afrikai filozófia tartalmával kapcsolatos vita elodázása", valóságos „csalás" lenne.[7]

[6] Vö. pl. Niamkey Koffi: *L'impensé de Towa et de Hountondji,* Az afrikai filozófia problematikájáról rendezett nemzetközi szemináriumon előadott közlemény, Addis-Abeba, 1976 december. Vö. válaszomat, amelyet ugyanezen a szemináriumon adtam, „Sens du mot *philosophie* dans l'expression *philosophie africaine*" címmel, amelyet néhány nyomdahibával közölt a *Korè, Revue ivoirienne de philosophie et de culture, Université Nationale de Cote d'Ivoire,* No. 5–6–7–8, 1977. Vö. végezetül Niamkey Koffi újabb támadásával a *Kore* c. folyóirat ugyanezen számában, „Les modes d'existence matérielle de la philosophie et la question de la philosophie africaine" címmel.

Lehet, hogy első elemzéseimben azt a hamis benyomást keltettem, hogy azt az ideológikus tételt védelmezem, miszerint a filozófus egy tökéletesen öntudatánál levő gondolkodó, akinek beszéde nemcsak explicit jellegű, hanem egyben tökéletesen egyértelmű, teljes, homályok és rések nélküli, egyedül az alany akaratának mindenben alávetett. Világos, hogy az ilyen állítás védhetetlen lenne, és hogy egyetlen filozófia, bármilyen következetes légyen is, sem tudná megakadályozni a jelentés túláradását, a szöveg kimeríthetetlen gazdagságát, az elkerülhetetlen poliszémiát. Azonban nagy a távolság ennek becsületes számbavételétől – amelyben a filozófia felfedezi a szűntelen megújulás követelményét és az önlezáródás lehetetlenségét – ahhoz az ideológiai zagyvalékig, amely bármely szóval bármit kíván mondatni, és az etnológia „tudománya" nevében egy egyén fogalmi agyrémeit erőszakolja rá önkényesen egy népre.

[7] Ezt jelentette ki magabiztosan Olabiyi Joseph Yaï, benini nyelvész abban az előadásában amelyet az Ifé-i Egyetemen, Nigériában tartott 1978 május 4-én, majd megismételt Cotonou-ban a Benini

Valójában a csalás vádja azokat az ideológusokat és egyéb rétorokat illeti, akik különböző okoknál fogva azon mesterkednek, hogy Afrikát befagyasszák, egy *meghatározott* kulturális, vallási vagy ideológiai tartalommal azonosítsák, hozzárögzítsék egy véges ittlétheż, önmaga, illetve pontosabban, a róla való diszkurzusuk rabjává tegyék.

Az afrikaiság definíciója, amit javaslok, mindenekelőtt polémikus jellegű. Arra kíván emlékeztetni, hogy a szó legközönségesebb értelme szerint Afrika egy kontinens, nem pedig egy filozófia vagy egy értékrend, hogy ez a szó csupán a világ egy darabját jelöli, hogy ez a fogalom földrajzi, empirikus, esetleges jellegű, *a priori* nem meghatározható. Az afrikai nem feltétlenül olyan ember, aki istenben hisz – ahogyan azt megannyi jól nevelt antropológus naphosszat papolja –, aki az ősök kultúráját űzi és hisz a halottak reinkarnációjában; nem is olyan ember – más regiszterben –, aki szükségképp harcol népe felszabadulásáért (abban az értelemben, amelyben néha elfog bennünket a kísértés, hogy holmi „igazi afrikairól" beszéljünk, szemben a hamis vagy nem eléggé afrikai afrikaival). Az afrikai egész egyszerűen olyasvalaki, aki – biológiai származása révén – a világnak ahhoz a részéhez kapcsolódik, amit Afrikának neveznek, akkor is, ha máskülönben hívő vagy ateista, kegyeletes vagy kegyelet nélküli ősei iránt, hazafi vagy politikailag nemtudatos, forradalmár vagy reakciós stb. Ha Afrikát földrajzi fogalomnak fogjuk fel, felismerjük annak lehetőségét, hogy összecsengő vagy széthangzó értékek pluralitását hordozza, hogy nagyszámú ellentmondások helye legyen, amelyek mozgásukkal előidézik a történelem mozgását. Azzal kellett tehát kezdeni, hogy végezzünk az afrikaiság *mítoszával,* visszavezetve azt egy *tényre* – arra az egészen egyszerű és önmagában teljességgel semleges tényre, hogy az az Afrikához való tartozással egyenlő –, és szétoszlassuk azoknak az értékeknek a misztikus ködét, amelyet e tény köré vontak az afrikai jelleg ideológusai. Ahhoz, hogy gondolatilag megragadhassuk történelmünk komplexitását, e történelem színterét vissza kellett adni eredeti egyszerűségének, és ahhoz, hogy fogalmilag megragadhassuk az afrikai hagyományok egész gazdagságát határozottan el kellett *szegényíteni* Afrika fogalmát, *megszabadítani* a mindenféle etikai, vallási, filozófiai, politikai stb. konnotációtól, amellyel egy hosszú antropológiai hagyomány agyonterhelte, és amelynek leginkább látható következménye az volt, hogy lezárta a távlatokat, időelőtt befejezte a történelmet.

Mi több: az afrikaiságnak ez a definíciója, amely visszatérést jelent egy önkényesen túldeterminált szó eredeti értelmezéséhez, elvi alapot ad ahhoz, hogy szétválasszuk az afrikai irodalmat és az Afrika-irodalmat, az afrikai filozófiát és az afrikanista filozófiát. Következésképpen lehetővé teszi, hogy feltárjunk (és így eloszlassunk vagy megelőzzünk) egy klasszikus félreértést, amelynek lényege, hogy afrikai filozófiának fogják fel az (európai vagy afrikai) afrikanisták által, afrikai etnográfiai anyag alapján összeállított filozófiát. Lehetővé teszi, hogy túl a tárgyi Afrikán, azon az Afrikán, *amelyről beszélnek,* az afrikanisták és a harmadik világ specialistáinak Afrikáján, visszatérjünk az alanyi Afrikához, amely egyebek közt egy többesszámú és sokoldalú diszkurzust termel, ahhoz a konkrét talajhoz, amely évezredek óta egy bonyolult kaland színhelye, amelynek ma

---

Nemzeti Egyetemen, 1978 augusztusában. Lásd: *Théorie et pratique en philosophie africaine: misere de la philosophie spéculative* (critique de P. Hountondji, M. Towa et autres), angolul in *Positive Review,* Vol. I., No. 2, Ibadan 1978, és franciául in *Présence Africaine,* No. 108, Párizs 1979.

senki sem tudja megmondani jövőjét, egy sokrétű praxis helyéhez, amelynek nem lehet egyedüli sorsa, hogy mások fejtegetéseit táplálja. Azzal, hogy visszavezettem az afrikai filozófiát annak kitermelőire, azzal hogy úgy jellemeztem, mint afrikaiaknak (és nem egyszerűen európai afrikanistáknak, és nem is szükségképpen afrikai afrikanistáknak) köszönhető szövegek együttesét – nem fogalmaztam meg tehát valamiféle nacionalista típusú követelést, ahogyan nem képzeltem azt sem, hogy az egyedüli „földrajzi kritériummal" meg lehetne határozni az afrikai filozófia tartalmát. Ellenkezőleg, csupán körülírtam egy *probléma* lelőhelyét: hiszen, mihelyt feloldottuk az afrikai és az afrikanista, az afrikai és az afrikanológus összetévesztését, mihelyt az afrikai filozófiát visszavezettük a maga pluralitásához, a maga ellentmondásaihoz, a maga feszültségeihez, röviden: életéhez – hozzá lehetett végre fogni történetének faggatásához, meg lehetett határozni problematikáját, vagy inkább: problematikáit, domináns tendenciáját, vagy még inkább: tendenciáit, kutatni a fejlődését, és adott esetben az átváltozásait vezérlő tényezőket, keresni azokat a közvetlen vagy közvetett hatásokat, amelyeket a társadalom levésére gyakorolt, feltárni jelentőségét, funkcióját, korlátait útjának különböző szakaszaiban.

## 2. A SPEKULÁCIÓ DÉLIBÁBJAI

Hozzálátok most a második kérdéshez: *mire képes* a filozófia?

Sokan – meg kell mondani – csodát várnak tőle. Azt követelik a filozófiától, hogy minden problémát megoldjon: isten létének, az ember természetének, a túlvilági életnek stb. metafizikai problémáit; a nemzeti felszabadulás, a kizsákmányolt osztályok emancipációja, röviden: a forradalom politikai, gazdasági, társadalmi problémáit. Ez a felsorolás, anélkül, hogy mindenre kitérne, a problémák két jól megkülönböztethető kategóriájára utal; ennek következtében két egymástól különböző, de egymást kiegészítő módjára annak, hogy a filozófiától többet várjanak, mint amit adni tud, annak, hogy képességeit, potenciáját túlbecsüljék, a dogmatizmus két, látszólag ellentétes, de mélyen azonos módjára. Amit meg kell kísérelnünk megérteni az, egyrészt, hogy az ilyen problémák a maguk jogosultságának szintjén elkerülhetetlenek; másrészt, hogy illúzió lenne elvárni a filozófiától, hogy meg is oldja őket.

Kant, a jó öreg Kant ugyanezt a kérdést vetette fel a dogmatizmus első formáját illetően, és átütő, bizonyító erejű, meggyőző válaszát ismerjük „A tiszta ész kritikájá"-ból. Készségesen bevallom: elképzelhetetlennek tartom a magam részéről, hogy úgy tegyünk, mintha Kant nem is létezett volna, hogy teljes nyugodtsággal, csendes magabiztossággal értekezzünk istenről, a halhatatlanságról, a szabad akaratról stb. avégből, hogy akár létezését, akár lehetetlenségét kimutassuk, hogy a filozófia feladatául jelöljük az e problémák feletti fáradhatatlan kérődzést, anélkül, hogy előzetesen törekedtünk volna értelmük és státuszuk megállapítására, anélkül, hogy kimutattuk vona, hogy valóban lehetséges lenne e kérdéseket racionálisan megoldani. Kant után nem lehetünk már ennyire magabiztosak, ennyire naivan pozitívak az ilyen kérdések megközelítésében. Mindaddig, amíg nem sikerült Kantot megcáfolni, amíg nem hárítottuk el türelmes, módszeres munkával azokat a kételyeket, amelyekkel a spekulatív észt beborította, nem lehet felfogni annak szükségességét a filozófia számára, hogy terepet változtasson, hogy

kizárja tevékenysége köréből a kritika előtti metafizika hagyományos témáit, és ezeket a mitológiának, a vallásnak, vagy például a költészetnek adja át.

Igaz, Kant nem volt afrikai; de hát ebből nem következik szükségképpen, hogy következtetései nem lennének érvényesek Afrikára, vagy hogy egy afrikai, mondjuk egy Butare-i vagy Abomey-Calavi-i[8] filozófus a königsbergi számára ismeretlen, természetfeletti képességekkel lenne megáldva, és nagyobb készségekkel rendelkezne a transzcendens problémák megoldására. Az is igaz, hogy Afrikán kívül sem őrizte mindig meg emlékezetében a Kant utáni filozófia azt az intő példát, amivel szerénységével és a gondolat következetességével a königsbergi filozófus szolgált.

Visszatérve az etnofilozófusokra, kétségtelenül a kritika előtti filozófiának eme súlyos spekulatív örökségében kell keresnünk illúzióiknak és naiv magabiztosságuknak a végső forrását. A Kant előtti tradíciótól kapták és kritikátlanul elfogadták a filozófia tárgyának egy meghatározott felfogását: ez számukra isten, a halhatatlanság, a világ eredete stb. lenne. Ennélfogva nemigen érdekelte őket az e problémák feletti reflexió kritikai formája, amelyben pedig par excellence gyökerezik – éppen e hagyomány szerint – a *filozófiai* reflexió specifikuma. Ami számukra fontos volt, az az eredmény, a válaszok rendszere, amelyhez vezetett a kérdés, és nem a kérdés maga. Hiszen mi értelme lenne végighaladni egy oly hosszú úton, ha arról biztosítanak, hogy végül is csak azt találjuk, amit már birtokoltunk? Minek a filozófia, amikor rendelkezésünkre áll a vallás? Minek rákérdezni minden dolgok eredetére és végére, amikor a választ a kulturális közeg által szolgáltatott nagyszámú kozmogóniák már tálalják számunkra? Végül is, hol a különbség egy szükségtelenül nyugtalan filozófia között, amely eltér az ősöktől hátrahagyott hitvilág rendszerétől, hogy végeredményben visszatérjen hozzá, vagy azt egy hasonló funkciót betöltő másik hiedelemrendszerrel váltsa fel, és egy óvatosabb filozófia között, amely féltékenyen őrzi a társadalom által hagyományozott bizonyosságokat?

Látnunk kell tehát, hogy a filozófia *tárgyának* egy bizonyos felfogása megengedi és igazolja, lényegét tekintve, az etnofilozófiai eljárást, azt az ügyes rövidrezárást, amellyel az antropológus – megtakarítva a klasszikus filozófiai diszkurzus kérdő és módszeres formáját, és hallgatólagosan elsajátítva ugyanakkor annak kérdés-rendszerét – megkísérli felfedezni a kollektív kultúrában a már rendelkezésre álló válaszok rendszerét. Ahhoz, hogy radikálisan szakítsunk az etnofilozófiával, nem elegendő figyelmet fordítani a Kant előtti filozófiai diszkurzus *kritikai formájára,* hiszen az etnofilozófia számára éppen ez a forma tűnik feleslegesnek és meddőnek. Azt is meg kell figyelni, hogy az így értelmezett filozófia sohasem tudott megoldani akár egyetlenegy transzcendens problémát azok közül, amelyeknek határozottan nekilátott, és el kellett fogadnia annak szükségességét, hogy megváltoztassa terepét. Másképp mondva, alkalmazni kellett magának a klasszikus filozófiának az anyagára, azaz problematikájára – és nemcsak formájára – a kritika aktusát. Azt látjuk, hogy Kantnál ez a radikális kritika egy „kopernikuszi fordulat" formáját ölti magára, s abban áll, hogy magának az észnek a hatalmát és a korlátait vonja kérdőre. A filozófiai kritika manapság más irányokba térhet. Kiigazíthatja, újragondol-

[8] Abomey-Calavi-ban, Cotonou mellett van a Benini Nemzeti Egyetem. Butare-ban található a Ruandai Nemzeti Egyetem, ennek tanára Alexis Kagame páter, a *Philosophie bantu-rwandaise de l'être* c. könyv szerzője.

hatja, meghaladhatja, sőt elvetheti Kantot. De soha nem ignorálhatja és nem kerülheti egyszerűen meg.

*

Térjünk most át a problémák második csoportjára, azokra, amelyek a nemzeti felszabadulással, a kizsákmányolt osztályok emancipációjával, a nyomor és a fejletlenség elleni harccal kapcsolatosak. Sokan azt várják a filozófiától, hogy megoldja ezeket a problémákat, anélkül, hogy megkérdeznék, hogyan, milyen mértékben, milyen módon képes erre. Számukra a filozófiának csak annyiban van értelme ma, Afrikában, amennyiben az egy „elkötelezett filozófia", a „cselekvés filozófiája", vagy Gramsci kifejezésével, amely hódítani kezd nálunk, a „praxis filozófiája".[9]

Tulajdonképpen, minden valamennyire is hazafias érzésű afrikai, aki tudatában van népe történelmi helyzetének, és akit foglalkoztat felszabadítása, szükségképpen magára ismer, legalábbis egy bizonyos pontig, a harcos eszme eme követelményében. Bármelyik afrikai értelmiségi, bármelyik afrikai író, kutató vagy gondolkodó előre tudja, hogy – ha nem ügyel rá – egykönnyen megkapja a megbélyegző szemrehányást, a fölényeskedő arisztokratizmus, az elnyomókkal való közvetlen vagy közvetett cinkosság vádját: „Mit törődöm gondolatoddal, ha nem tudod gondolatilag megragadni az én drámámat? "[10]

De a helyzet a következő: ha már elvetettük a közöny kényelmes álláspontját, ha már egyszer elfogadtuk, hogy a filozófusnak szükségképp részt kell vállalnia népének harcaiban, a probléma marad: vajon filozófus mivoltja alkalmasabbá teszi-e őt bármelyik más entellektüelnél, illetve bármelyik más aktivistánál arra, hogy a kollektív felszabadulásért tevékenykedjen?

Tudniillik könnyen érthető, mit is jelent az „elkötelezett irodalom". A harcos író hasznosan le tudja írni regényekben a külföldi elnyomás vagy az imperialista kizsákmányolás különböző aspektusait; színre hozhat darabjaiban meghatározott figurákat, népe politikai, gazdasági, társadalmi, adott esetben katonai drámájának ezt vagy azt az oldalát; költeményeket tud írni, amelyeknek célja a harchoz szükséges bátorságot, az önfeláldozás türelmét, a csökönyös reménységet fenntartani vagy bevinni népébe. Röviden, az író képes arra – és ha aktív harcosa népének, kötelessége –, hogy művészetét közvetlenül vagy közvetve a politikai harc szolgálatába állítsa. Ezt megteheti úgy, hogy egyenesen *megnevezi,* vagy finomabb eszközökkel, *felidézi* megnevezése nélkül a kizsákmányolás tényét mindabban, ami elviselhetetlen.

Hasonlóan minden nehézség nélkül érthető az is, milyen az elkötelezett történetírás. A történész képes arra – és ha aktív harcosa népének, kötelessége –, hogy türelmesen, módszeresen, szigorú következetességgel szétszedje a népe történetének imperialista meghamisításait. Azzal, hogy helyreállítja a civilizáció tényeit, amelyeket az imperialista történetírás eltakart vagy letagadott, azzal, hogy rekonstruálja a különböző osztályok, ill. társadalmi csoportok harcait, a kivívott múltbeli győzelmeket, illetve a kizsákmányolt csoportok vereségeit, és e vereségek körülményeit, a nagy birodalmak kialakulásának feltételeit, e birodalmak vívmányait és gyengeségeit, a gyarmatosítás győzelmének, majd

[9] Ez többek közt, az imént idézett cikkekben, O. J. Yaï és N. Koffi kedvenc kifejezése.

[10] André Malraux egyik figurájának szemrehányása Miguel de Unamuno-hoz, a *L'espoir*-ban.

adott esetben kudarcának történelmi körülményeit stb. – a harmadik világ, és különösen Afrika történésze hatékonyan képes hozzájárulni a mai harcok megvilágításához és előrehaladásához.

Legalább ennyire, és talán még többre képes a politikai gazdaságtan és a politikai szociológia, hozzá tud járulni az elnyomott nép szemének felnyitásához azáltal, hogy feltárja a gazdasági kizsákmányolás és a politikai uralom mechanizmusait, hogy azonosítja a szembesülő érdekeket, a harcban álló társadalmi osztályok természetét és funkcióját, a harc rövid-, közép- és hosszú lejáratú tétjeit. A közgazdaságtudománynak az a rendkívüli előnye, hogy közvetlenül képes kapcsolódni a politikához, és szolgáltatni képes számára azokat az adatokat, amelyekre döntéseiben támaszkodnia kell.

Nehezen látható viszont, mi lehet ebben a vonatkozásban a filozófia specifikus hozzájárulása. Azt várjuk talán tőle, hogy leírja a nép nyomorát és ezzel meggyorsítsa kizsákmányolt helyzetének a tudatosítását? De hát ezt az irodalom sokkal jobban elvégzi, mint azt feljebb kimutattuk. Azt várjuk a filozófiától, hogy elemezze a kizsákmányolás gazdasági mechanizmusait, a politikai elnyomás módszereit, az osztályerőszak módozatait? A közgazdásznak, történésznek, politológusnak jobbak az esélyei. A filozófus feladata az lenne tán, hogy megfogalmazza az elégedetlenség okait, amelyeket a többség még csak zavarosan érzékel, hogy hangosan kimondja azt, amit mindenki halkan gondol, sokszor nem is elég világosan, hogy regisztrálja a lázongás motívumait, amelyek itt és ott gyötrik a népességet, hogy e motívumokat összefüggő nyalábba fogja, úgy, hogy képessé legyenek tettre sarkallni a népességet, mozgósítani, szó szerint mozgóvá tenni, mozgásba hozni azt? Világos, hogy ez a feladat valóban fontos, meghatározó. De ez minden forradalmi értelmiségi feladata, általában a mozgalom minden harcosáé, és nem különösképpen a filozófusé.

Végezetül, a filozófia specifikus feladata lenne talán, hogy kifejezze a nép vágyait, hogy a célok és szükségszerűségek világos vízióját nyújtsa a cselekvés vezetése érdekében, a társadalomnak egy megvalósítandó modelljét, szélső esetben egy utópiát?

Valóban kétségtelen, hogy – ebben az elemi értelemben – az utópia pótolhatatlan funkciót teljesít a történelemben, a gyakorlati harcok meghatározása és orientációja szempontjából. De egyfelől – és éppen emiatt – ez nem lehet a filozófus kizárólagossága. Az utópiának az a minimuma, mely a cselekvéshez szükséges, önmagától bontakozik ki, a jelen kritikáján keresztül. Ahhoz, hogy az utópia ne legyen egy tisztán önkényes konstrukció, hanem a cselekvés hatékony motívuma, az szükséges, hogy ne a puszta fantáziálásból eredjen, hanem a valóságot megragadó kritikai képzeletből, amely a valóság effektív ismeretére támaszkodik és arra törekszik, hogy átalakítsa azt objektív törvényei alapján és azok függvényében.[11] De sem ez az ismeret (amely, mint mondtuk, a pozitív tudományokból merített), sem ez a kritikai képzelet (amely minden, általában vett forradalmárra nézve, mint ilyen, alapvető jelentőségű) – nem lehet a filozófus kizárólagos osztályrésze.

Másfelől, ha az utópiát a szó fantasztikus értelmében vesszük, ha e szóval egy mesterséges konstrukciót, egy önkényes és olcsó elképzelést jelölünk, el kell ismernünk, hogy valóban a filozófusok sokszor erőteljes hajlamot mutattak az így értett utópiák

[11] Ez a különbség lényege – kell-e emlékeztetni rá? – a Marx és Engels által bírált utópista szocializmus és a „tudományos" szocializmus között.

gyártására. De éppen ebben mutatkoztak a legkevésbé meggyőzőnek, szigorú gondolkodónak, a legkevésbé hasznosnak. Az utópia mint a képzelet őrülete, az absztrakt, spekulatív utópia semmit sem ad a politikának. Ez utóbbi éppen az előbbi visszaszorításával kezdődik. Ezért semmiképp sem tisztelgünk a filozófus előtt, ha őt az utópia specialistájának nyilvánítjuk. Ez sokkal inkább figyelmeztetés azon kísértések egyike ellen, amelytől állandóan védekeznie kell, ha valamennyire is szavahihető kíván lenni, mint filozófus.

Az előbbi elemzésből kitűnik, hogy a filozófia viszonya a politikához végtelenül bonyolultabb mint képzelik, hogy gyakorlati hatékonysága semmiképp sem lehet olyan közvetlen, olyan automatikus, mint azt a mozgalom oly sok harcosa követeli, nagyon is érthető sietséggel.

Természetesen, ott van a híres „11. Feuerbach-tézis": „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték;* a feladat az, hogy *megváltoztassuk.*"[12] Elvtársaink közül sokan szívesen idézik, erőteljesen belévetítik vágyaikat, csak éppen azt felejtik el, hogy ebben az aforisztikus tézisben Marx nem állítja azt, hogy a filozófia képes lenne megváltoztatni a világot, hanem éppen ellenkezőleg arra hív fel, hogy *hagyjuk el a filozófiát* és lássunk hozzá a világ átalakításának gyakorlati feladataihoz.

Természetesen, ott találjuk még, a „Feuerbach-tézisek" előtt, „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés" c. írás tüzes és különös, talányos formuláit „a filozófia létrejövő-világáról", „a filozófia megszüntetéséről megvalósítása által", „a kritika fegyveréről" mint „a fegyverek kritikájának" előjátékáról stb.; az olyan híres mondatokat mint: „az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja . . . Miként a filozófia a proletariátusban találja meg az *anyagi,* úgy a proletariátus a filozófiában találja meg a *szellemi* fegyvereit . . ." Az ember emancipációjának „agya a filozófia, szíve a proletariátus" stb.[13] De nem szabad elfeledni, hogy ez a szöveg az ifjú Marxé, ahhoz az „egykori filozófiai lelkiismeretükhöz" tartozik, amellyel Marx és Engels röviddel később „leszámolt"[14] „A német ideológiá"-ban, a filozófiai illúziók e könyörtelen bírálatában.

Az az elgondolás, hogy a filozófia közvetlenül lehet hatékony, hogy azzal a képességgel rendelkezik, hogy önmaga, vagy a „tömegekben" megtestesülve megváltoztathassa a valóságot, az az elképzelés miszerint a filozófia akarattá válik – semmiképp nem tekinthető Marx legeredetibb elméleti hozzájárulásának. Ellenkezőleg, bármennyire is csábítónak tűnhet, ez a gondolat csupán az ifjúhegeliánus filozófiának, ill. ennek idealista voluntarizmusának a maradványa. Meg kell érteni, hogy a világ nem a filozófia, hanem a politikai gyakorlat által változik meg, és hogy ez a politikai gyakorlat sohasem elégszik meg azzal, hogy „megvalósít" egy filozófiát, hanem mindenkor abban áll, hogy realitássá tegyen az akarat által meghatározott gyakorlati célokat, figyelembe véve a meglevő anyagi feltételeket, a körülményeket, az összhelyzetet.

Ez anyagi feltételeknek, a belőlük fakadó tendenciáknak, átalakulásuk objektív törvényszerűségének az ismerete, ott ahol megvan, természetesen igen fontos ütőkártya a politikai gyakorlat kezében: pontosan ezt az ismeretet nyújtja a munkásmozgalomnak, és általában a kizsákmányolt osztályoknak a történelmi materializmus, „a konkrét helyzet

[12] *MEM* 3, Kossuth, Budapest 1960, 10. o.

[13] *MEM* 1, Kossuth, Budapest 1957, 383–391. o.

[14] Marx: Előszó „A politikai gazdaságtan bírálatához". *MEM* 13, Kossuth, Budapest 1965, 5–8. o.

konkrét elemzésére" alkalmazva, ahogyan Lenin mondta. Világos másrészt, hogy az akarat által politikai feladatok formájában kijelölt gyakorlati célkitűzések a legjobb esetben is csupán aprópénzét képezik *a gyakorlati célok adott rendszerének, a gyakorlati motivációk és eszmények adott rendszerének* – annak, amit az imént, első megközelítésben és a szó „elemi" értelmében, *mozgosító utópiának* neveztünk, és amit Lenin óta általában egy másik szóval: az ideológia terminusával illetnek.

De sem a történelem marxista tudománya, sem a ráépülő proletár ideológia nem rendelkeznek önmagukban és önmaguktól azzal a mágikus képességgel, hogy a valóságot átalakítsák. Csak akkor *válnak* hatékonnyá, ha a politikai gyakorlat kiaknázza és alkalmazza őket. Mi több: sem ez a marxista tudomány, sem ez az ideológia nem képez önmagában és önmaga által valamiféle filozófiát. Még ma is valóságos és igen bonyolult probléma, hogyan lehet meghatározni a marxista történettudomány és a marxista filozófia, a marxista ideológia és a marxista filozófia egymáshoz való viszonyát, és végezetül e filozófia specifikumát a hagyományos, idealista és spekulatív filozófiához képest.

Nem térnék itt ki a marxista „filozófia" létjogosultságának nehéz kérdésére, túl azon a halálos ítéleten, amit a filozófia ellen *általában* fogalmazott meg Marx, életpályájának egy bizonyos szakaszán, és amit Engels számtalanszor megismételt, és túl annak kemény megértésén Marx és Engels által, egy bizonyos szakasztól kezdve, hogy a világ megváltoztatása másutt kell hogy végbemenjen, a filozófián kívül, a tudomány és a politikai gyakorlat útján. Egy dolog bizonyos: mégha az igenlő választ tételezhetnénk is fel, józan ésszel nem lehet az így megfogalmazott marxista filozófiának – a dialektikus materializmusnak – valamiféle titokzatos közvetlen hatóképességet tulajdonítani. Ha fel is tételezzük, hogy egy ilyen filozófia – ha létezik – nem elégedhet meg a világ magyarázásával, ha elfogadjuk, hogy *így vagy úgy,* hozzá kell járulnia adott esetben megváltoztatásához, ugyanilyen bizonyos, hogy ezt a hivatását nem tudja közvetlenül betölteni, hanem csakis egy egész sor megkerülhetetlen és döntő fontosságú közvetítés útján: egyfelől a marxista történettudományra, másfelől a feltörekvő osztályok ideológiájára gyakorolt – közelebbi meghatározásra váró – hatásainak közvetítésével.

Térjünk vissza Afrikára, hogy kipróbáljuk rajta tézisünket: mire szolgáltak konkrétan, és mi lett a sorsuk a mi országainkban a különböző, ott megjelent „cselekvés-filozófiáknak", a „praxis-filozófiáknak" – hogy Yaï és Niamkey Koffi módjára beszéljünk? A mai napig nemcsak feleslegesek, hanem károsak is voltak. Feleslegesek, mert mesterkélten és minden szükségszerűség nélkül, idegenül rárakódtak egy tökéletesen elegendő politikai diszkurzusra. Károsak éppen azért, mert feleslegesek, és ennek következtében hatékony diverziós eszközként képesek funkcionálni, elterelve a „tömegek" figyelmét a valóságos politikai, gazdasági és társadalmi problémákról, hogy azt kusza metafizikai kérdések felé fordítsák.

Régebben volt alkalmam egy ilyen típusú tant elemezni, Kwame Nkrumah „conscienczizmusát"[15], amelyet a ghanai vezető maga úgy mutatott be mint „a gyarmatosítás felszámolását és a fejlődést szolgáló filozófiát és ideológiát, különös tekintettel az afrikai forradalomra".[16] Megmutattam, mennyire önkényesek Nkrumah metafizikai orientációi,

[15] Vö. K. Nkrumah: „Társadalom és ideológia". *Magyar Filozófiai Szemle,* 1965/3.

[16] P. J. Hountondji: L'idée de philosophie dans le *Consciencisme* de Nkrumah. In: *Sur la „philosophie africaine".* Maspero, 1977.

azok a válaszok, amelyeket a lét végső természetének és eredetének régi kérdésére javasol, mit több, mennyire önkényes az a két-egyértelmű megfelelés, amit felállítani kívánt a filozófiai és a politikai diszkurzus különböző alakzatai között: „Csak egy igazi filozófiai alternatíva létezik. Ennek terminusai az idealizmus és a materializmus . . . Az idealizmus az oligarchiának kedvez, a materializmus az egyenlősítésnek."[17] Ezzel a tisztán spekulatív állítással szemben arra az egész egyszerű és közismert tényre hivatkoztunk, hogy léteznek haladó idealisták és meglehetősen reakciós materialisták, vannak olyan ateisták, akiket ateizmusuk és az ebből – legalábbis elvben – következő rendkívüli szellemi felszabadulás nem akadályoz meg abban, hogy hitvány fasiszták legyenek, és olyan hívők, akiknél az istenbe vetett hit nemhogy ürügyül szolgál ahhoz, hogy elforduljanak a nép mindennapi nyomorától, hanem ellenkezőleg döntő motívumként hat és harcra ösztönöz az igazságosság és testvériség érvényrejuttatásáért, itt és most, az emberek e Földjén.

Egyébként úgy tűnik, hogy Nkrumah észlelte a problémát, úgy ahogyan az imént megfogalmaztuk, de egy olyan elméleti mezőn belül, amely nem engedhette meg neki, hogy azt kifejtse, sőt hogy egyáltalán felfogja *mint problémát.* A „kategoriális konverzió" nevében (ami, ha jól megnézzük, nem más mint az, amit Engels „minőségi ugrásnak" nevezett) azt hitte, hogy végső soron össze lehet egyeztetni a materializmust és isten létének tézisét, tekintettel arra, hogy szerinte az anyag nem az egyetlen realitás, hanem csupán az elsődleges valóság, amelyből minden más, közvetlenül vagy közvetve ered: „Habár mélyen a materializmusban gyökerezik, a consciencizmus nem feltétlenül ateista felfogás."[18]

Látható, hogy Nkrumah egy feloldhatatlan ellentmondásban vergődik. A materializmus és a vallásos hit lehetetlen szintézise, egy olyan rendszer összefüggéstelensége, amely megkísérli összeegyeztetni a materializmust a teizmussal, az idealizmus eme virágával, és ennélfogva tökéletes eklekticizmushoz vezet – nos, ide vezet Nkrumah csökönyös erőfeszítése, hogy politikáját metafizikailag megalapozza. Az elméleti zsákutca végső oka tulajdonképpen az, hogy a ghanai vezető egyfelől elfogadta, hogy minden politikai célkitűzés szükségképp valamilyen filozófiai megalapozást igényel, amely egy *forradalmi* politikai célkitűzés esetében csakis a *materializmus* lehet; de másfelől úgy gondolta, a pillanatnyilag létező afrikai kulturális hagyomány tiszteletéből kiindulva, hogy kötelessége elfogadni a vallásos hit lehetőségét és jogosságát. Ezzel szemben, az egyetlen valóságos megoldás az lett volna – mint azt annak idején jeleztük –, hogy magát a problémát mint álproblémát elvesse, hogy bátran megkérdőjelezze, majd elvesse azt a hallgatólagos hipotézist, miszerint a politikumnak van egy metafizikai alapja; meg kellett volna értenie, hogy egy politikai álláspont *politikai* igazolást igényel, a szó legszélesebb és legátfogóbb értelmében, és nem filozófiai jellegű igazolásokat.

Nkrumah *consciencizmusa* azonban csak egy példa volt. Sok afrikai országban fennáll ma a törekvés arra, hogy – diszkréten vagy zajosan – valamiféle államfilozófiát helyezzenek előtérbe, melynek szerepe lenne kifejezni az alapvető politikai, gazdasági, társadalmi és kulturális útválasztások végső okait, és válaszolni ugyanakkor a hagyományos metafizika legklasszikusabb problémáira. Az érintett rendszereknek persze érdeme, hogy megértették az ideológiának mint a politikai cselekvés vezérlő eszméjének a pótolhatatlan-

[17] Kwame Nkrumah: *Consciencism.* Panaf Books. London 1970, 75. o.
[18] Uo. 84. o.

ságát. Érdemük, hogy nem lettek a politikai empirizmus, a kicsinyes pragmatizmus, a technokratikus ökonomizmus foglyai, amely csak növekedésről beszél ott, ahol – mélyebben – arról van szó, hogy minden téren vissza kell adni a népnek a maga történelmi kezdeményezőképességét. De egy dolog elismerni az ideológia jelentőségét, és más dolog beleesni az ideologizmus csapdájába. Amit ideologizmusnak nevezünk, az a tipikus túllépés egyfelől az ideológia saját jogos alkalmazhatósági körén – a politika körén, a szó legszélesebb értelmében –, amikor az ideológia arra törekszik, hogy maga oldjon meg előre olyan nem-politikai jellegű problémákat, amelyek nem tartoznak rá, így pl. tudományos kérdéseket, vagy – hogy az általunk vizsgált problémánál maradjunk – a spekulatív metafizika álproblémáit. Az ideologizmus jellegzetessége másfelől, magában a politika szférájában, az a valóságos vagy tettetett illúzió, hogy az ideológia képes lenne önmagától, önmaga útján, minden kérdés megoldására.

Szemben ezekkel a túlzásokkal, fontosnak tűnik emlékeztetni a *politikai gyakorlat* pótolhatatlan szerepére, és arra, hogy az ideológia egyedüli tényleges hatalma, tehát egyedüli jogos funkciója ezt a gyakorlatot elősegíteni. Hasonlóképpen, emlékeztetni kell arra, hogy ha ez a hatalom és ez a funkció a fenti értelemben vett ideológiának – az ideológiának mint gyakorlati motivációk és eszmények rendszerének – tartozékai, nem tartozékai viszont a filozófiának mint ilyennek, bármi légyen is a jelentés, amit a „filozófia" szónak adunk, tehát légyen az kritika előtti vagy kritikai.

### 3. A FILOZÓFUS FELADATAI

Elemzésünkről tehát két, látszólag negatív következtetés folyik: a filozófia *nem* oldhatja meg azokat a transzcendens kérdéseket, amelyekben a hagyományos metafizikai spekuláció tetszeleg, és *nem* állhat a politikai gyakorlat helyébe, mint a valóság megváltoztatásának eszköze.

Így tehát képességét, hatalmát másként kell meghatároznunk. Ennek legjobb módja, ha ismétcsak a reflexió imént alkalmazott két tengelyét követjük, a filozófiai illúzió két klasszikus formájának függvényében, amelyet az emberi tevékenység két alapformája: a megismerés és a cselekvés határoz meg.

Át kell ugyanis gondolnunk az imént végigvitt kettős kritikánkat: ha meg akarjuk határozni státuszát, úgy is kell jellemeznünk, mint egy *a filozófiához tartozó kritikát*, azaz mint egy *filozófiai kritikát*. Annál inkább járhatunk el így mivel sejteni kezdjük egyfelől, hogy ez a kritika megköveteli a szisztematikusabb kidolgozást (hogy erről meggyőződhessünk, gondoljunk csak az ezen a téren klasszikus értékű két nagy műre, „A tiszta ész kritikája"-ra és „A német ideológia"-ra); másfelől, hogy ez a kritika, bármilyen is legyen a terjedelme, nem végezhető el egyszer s mindenkorra, hanem szüntelenül újrafogalmazandó és aktualizálandó, a – *kettős* – filozófiai illúzió szüntelenül megújuló formáinak függvényében; és végezetül, hogy a filozófia képességéveivel kapcsolatos klasszikus illúzió csupán a visszája egy valóságos, pozitív képességnek, a fantasztikus értelmezése egy valóságos, hatékony kompetenciának, mind az elmélet, mind a gyakorlat területén.

Így hát a filozófia valóságos képessége, valóságos hatalma maga is kettős. Első vonatkozásában, ezt a képességet az egész ismeretelméleti hagyomány illusztrálja, az a hagyo-

mány, amely minden klasszikus tanban a filozófiát az ismeretelmélet formájában űzi, és amelyet ily módon „A tiszta ész kritikája" nem talált fel, hanem csupán átvett, felújított egy különlegesen kidolgozott, radikális formában. A kanti elemzést magát is egyébként vissza kell helyezni a maga korának elméleti és ideológiai közegébe. Egyelőre maga is sok tekintetben még egy spekulatív jellegű kritika, amit világosan mutat pl. a hivatkozása valamiféle változatlan emberi természetre, amelyet ráadásul olyan formák és kategóriák segítségével határoz meg, amelyeknek számát (kettő, ill. tizenkettő) semmiféle elméleti szükségszerűség nem indokol. Ugyanerre a spekulatív jellegre utal pl. Kant hite a tudománynak mint fenomenális tudásnak az egységében. A Kant utáni elmélettörténet egésze mutatja, hogyan kényszerült a tények – *a megismerési tények,* és különösképpen a tudományos események – nyomása alatt a régi ismeretelmélet, még kanti radikalizált formájában is egyfelől arra, hogy felbomoljon regionális tudománytörténetek, pozitív metodológiák komplex rendszerére, amelyek specifikus módon kapcsolódtak az egyes szakdiszciplínákhoz, és amelyeket egyre inkább a szaktudósok kezdtek gondozni. És másfelől – abban, amiben még bizonyos általános jelleggel rendelkezett – egy analitikus filozófiára redukálódott, amely a természetes nyelv feltételeinek és korlátainak tisztázásán szorgoskodik.

Az afrikai filozófus sem ignorálhatja ezt az átalakulást. Ennek tanulságait próbáltam levonni annak idején, amikor Althusser tanításának hatása alatt megkíséreltem meghatározni a filozófiát mint a tudományos gyakorlat elméletét, olyan elméletként tehát, amelynek a fejlődése ennélfogva a tudományos ismeretek valóságos fejlődésétől függ.[19] Minden bizonnyal ki kell ma szélesítenünk ezt a definíciót, hogy számot vessünk egyfelől az analitikus filozófia vitathatatlan hozzájárulásával, és másfelől azzal a nem kevésbé vitathatatlan kapcsolattal, amely a filozófiát a politikával összeköti, amely azonban sokkalta szövevényesebb, mint azt ideológusaink képzelik. Ezzel együtt a tudományelmélet marad – különböző specializációi révén, és tudva, hogy e specializált ágak koordinálása milyen nehéz – az általában vett filozófiának egy alapvető magja.

Hátra marad a kérdés: mire képes az így, ezen első vonatkozásban felfogott filozófia, és végeredményben mire szolgál?

[19] Vö. *Sur la „philosophie africaine"*, 121–127. és 214–216. o. Az itt ajánlott meghatározást kifejezetten „munkahipotézisként" (214. o.), „meredek hipotézisként", „a válasz lehetséges elemeként" (121. o.) mutattam be, amely „új és nehéz tudománytörténeti és filozófiai elemzéseket kíván ... új filozófiatörténeti elemzéseket, hogy feltárhassuk minden jelentős filozófiai problematika sajátos összefüggését az adott vagy éppen kialakulóban levő tudománnyal". (123. o.) Ezért csak irigylem egyes kritikusok, nyelvészek vagy „elkötelezett" – vajon milyen irányban? – filozófusokat, akik *a priori, minden elemzés előtt* biztosak abban, hogy a filozófiának semmi köze nincs a tudományok valóságos fejlődéséhez, és abban, hogy egyetlen hivatása a közvetlen „gyakorlatiasság". Ugyanezek a kritikusok gondosan elkerülik a *Sur la „philosophie africaine"* c. könyvem lapjait, amelyek explicit módon, hosszan elemzik az etnofilozófia *politikai* következményeit és funkcióját, és – ha néha burkoltan is – feltárják egyúttal az etnofilozófia e kritikájának *politikai* értelmét.

A szenegali Mamoussé Diagne szemrehányását árnyaltabbnak és végeredményben koherensebbnek érzem. Diagne sajnálja, hogy ez a politikai célzat, amely a figyelmes olvasó számára evidens, nem jelenik meg magának a filozófiának a definíciójában, és hogy ily módon a könyv „politikai premisszája", hogy úgy mondjam háttérbe szorul „tudományos premisszája" javára, amely egyedül szerepel a javasolt meghatározásban. Vö. Mamoussé Diagne: „Paulin J. Hountondji ou la psychanalyse de la conscience ethnophilosophique". *Psychopathologie africaine.* Vol. XII. No. 3, 1976, 443–449. o.

Nem időzöm az így feltett kérdés hasznossági és pragmatikus előfeltevéseinél, amelyek láthatóan az uralkodó technokratikus ideológiához kötődnek. Feltéve a kérdés ártatlan voltát, egyszerűen azt válaszolom, hogy egyrészt a hamis tudás kritikája – például a metafizikai illúzióké – már egymagában és magamagáért határtalanul hasznos, hiszen arra kényszeríti az elmét, hogy elforduljon a zsákutcáktól, amelyekbe természetszerűleg magát bezárni hagyja, és termékenyebb kutatási irányokba és területekre forduljon; másrészt a tudományok módszertanának és történetének elmélete, kialakulásuk és fejlődésük valóságos módozatainak ismerete bizonyos feltételek között hozzájárulhat a tudományok fejlődési folyamatának felgyorsításához, éppen tudatosulása révén.

Afrika esetében, a filozófia mint a tudományok logikájáról és fejlődésük feltételeiről, egymással való kölcsönös elméleti és történelmi kapcsolatairól, és adott esetben, a tudományok technikai alkalmazásaival való összefüggéseiről szóló reflexió; a filozófia mint a tudományok társadalmi illeszkedése formáiról és módjairól, elméleti és gyakorlati eredményeik társadalmi elsajátításának módozatairól szóló elmélkedés; röviden: a filozófia mint – a szó legszélesebb értelmében vett – tudományelmélet hatalmas szerepet képes játszani azáltal, hogy új módon megvilágítja a tudomány és a technológia a mi társadalmaink fejlődéséhez való hozzájárulásának ma már klasszikus problémáját.

Hátra marad a kérdés második vonatkozása. A filozófia hatalma nem korlátozódik az elmélet, ill. a nyelvi gyakorlat területére. A társadalmi gyakorlat területére is kiterjed. Azt vetettem fel az imént, hogy „A német ideológia", Marxnak és Engelsnek ez a nagy műve, amely paradox módon nem jelent meg szerzői életében, hiszen azt – jobb híján – „átengedték" „az egerek rágcsáló bírálatának"[20] – a politikai gyakorlat területén egy olyan radikális, olyan forradalmi kritikát képvisel, mint amilyen volt az ismeretelmélet vonatkozásában Kantnak „A tiszta ész kritikája". Soha filozófus nem leplezte le ilyen eréllyel a filozófia illúzióit saját hatalmáról a politikai szférában. Amit ez a sajnos ma csak hiányosan rekonstituált alakban rendelkezésre álló mű ostoroz, amit ideológia néven leleplez az a korabeli német ifjúhegeliánusok hite – amit ugyanúgy viszontlátunk ma oly sok filozófus vagy nem-filozófus értelmiséginél –, hogy a szabadság eléréséhez elegendő a hamis eszméket helyesekkel felváltani; hogy a misztifikáció megszüntetése, az agyrémektől – pl. a vallástól – való megszabadulás nem csupán szükséges, hanem elegendő feltétele is az emancipációnak; más szóval, az az elképzelés, mely szerint a forradalom lehetséges az eszmékben és az eszmék által, az a tévedés amely szerint egy tisztán eszmei kritika virulenciája önmagában már „forradalmi veszélyt" jelent.

Nos, mi a marxi kritika eredménye? Először az, hogy felhív egy „valódi, pozitív tudomány" megalkotására, amely megkísérli „ábrázolni" „az emberek ... gyakorlati fejlődési folyamatát", szakítva az ideológikus spekulációval és „a tudatról szóló frázisokkal".[21] Azután az, hogy felhív a társadalmi gyakorlatra, amely egyedül képes átalakítani azokat az anyagi feltételeket, amelyek létrehozták a fiatal képromboló ideológusok üres retorikája által denunciált misztifikációkat.[22] Ami figyelemre méltó az az, hogy Marx

[20] Előszó „A politikai gazdaságtan bírálatához". *MEM* 13, 7. o.

[21] „Ott, ahol a spekuláció végéhez ér, a valóságos életnél kezdődik tehát a valódi, pozitív tudomány, az emberek gyakorlati tevékenykedésének, gyakorlati fejlődési folyamatának ábrázolása. A tudatról szóló frázisok végükhöz érnek, helyükre valódi tudásnak kell lépnie." *MEM* 3, 25. o.

[22] „... nem a kritika, hanem a forradalom a hajtóereje a történelemnek, a vallás, a filozófia és az egyéb elmélet történetének is ... E frázisok valódi, gyakorlati feloldását, e képzeteknek az emberek

egyszerre, egyazon mozdulattal végzi el az átmenetet a spekulációról a tudományra (egyáltalán nem véletlen, hogy „A német ideológia" pontosan a történelmi materializmus alapvetését adja) és az átmenetet a politikára.

Ez az eredmény, ez a *kettős* eredmény mutatja, milyen termékeny lehet a – látszólag negatív – kritikája az ideológiának, az eszmék autonómiájába és a filozófia közvetlen gyakorlati hatékonyságába vetett illuzórikus hitnek.

De a kérdés a következő: a kritikán túl, van-e még a filozófiának valamilyen szerepe a politika előmozdításában és megvilágításában? Ha betű szerint vennénk a Marx és Engels által „A német ideológiá"-ban végrehajtott szakítást, a válasz természetesen negatív lenne. De ezzel elfelednénk egyfelől, hogy a történelem tudománya, amelyet ez a szakítás megalapoz ebben a könyvben, még csak tervezet formájában létezik, hogy tehát a könyv programadó jellegű, és éppen ezért a filozófia nyelvén fejezi ki mondanivalóját; elfelednénk, másfelől, hogy az ideológiát mint a filozófia politikai illúzióját nem lehet egyszer s mindenkorra kiirtani az emberek tudatából, hogy minden újabb történelmi szakaszban újabb formákat ölt, amelyek az elméleti kritika megújulását követelik, és hogy ez megintcsak és mindenkor a filozófia elemében fejeződik ki. Végezetül és mindenekelőtt, ha negatívan válaszolnánk, úgy tennénk, mintha nem tudnánk, hogy túl „A német ideológia" által végrehajtott szakításon, túl az ideológián mint (ön-)misztifikáción, a politikai gyakorlat szükségszerűséggel megköveteli a mozgósító eszmék egy összefüggő rendszerének a kialakulását, egy új értelemben vett ideológia létrejöttét, amely nem volt ismeretlen Marx és Engels számára, de amelynek megerősítése mindenekelőtt Leninre várt; és hogy az így, új módon értelmezett ideológia olyan kapcsolatokat tart fenn a filozófiával, amelyek nem egyszerűen negatívak, olyan komplex kapcsolatokat, amelyeket további munkával tisztázni kellene.

Így jelenik meg a politikai gyakorlat vonatkozásában – az ideológiai diszkurzus közvetlen hatékonyságának illúzióján túl – a filozófia valódi képessége. Mint az „ideológia" kritikája, elsőrendű tisztázó funkciót teljesít, amellyel hozzájárul a politikum saját területének kiszabadításához, megtisztításához, felszabadításához, a termelőtevékenységgel fennálló kapcsolataiban, az anyagi érdekekkel és érdekkonfliktusokkal, és végezetül az osztályharccal való összefüggéseiben. De túl ezen a tisztázó funkción, és pontosan az általa hozott pozitív felfedezések következtében, az új, felbonthatatlanul kritikai és tudományos szemlélet következtében, amelyet ez a tisztázódás az emberi társadalom megértésében megenged, a filozófia lehetővé tesz, *közvetett módon*, a történelem tudománya – a termelés és az osztályharc tudománya – szükségszerű közvetítésével egy új értelemben vett ideológiát, amely közvetlenül kapcsolódik a politikai gyakorlathoz, egy „tudományos ideológiát", amely tehát a „tudományra" – „a konkrét helyzet konkrét elemzésére" – épül, mint Lenin megfogalmazta, és amely arra ösztönzi a kizsákmányolt tömegeket, hogy ennek a „tudománynak" az eredményeit az uralkodó társadalmi viszonyok gyakorlati átalakítására alkalmazzák.

Azonban, ha jól meggondoljuk, a filozófiának ez a politikai potenciája nem az általában vett filozófia sajátja, hanem különösen a marxista filozófiáé. Tudniillik, ami ebben a vonatkozásban Marx és Engels kivételes erejét adja, az hogy nem elégedtek meg

---

tudatából való eltávolítását, mint már mondottuk, megváltozott körülmények, nem pedig elméleti levezetések viszik végbe." Uo. 41., 43. o.

az ideológikus illúzió verbális elutasításával, hanem azt meg is tudták *magyarázni* a maga anyagi létfeltételeiből. Ahhoz, hogy meggyőző legyen, az ideológia kritikája megköveteli, hogy következetesen materialista nézőpontból vigyék végig. Egyedül a történelmi materializmus – azzal, hogy feltárja a társadalmi totalitás különböző rétegeinek valóságos kölcsönviszonyait – képes arra, hogy az ideológikus képzelgéseket a maguk valódi eredetére visszavezesse, hogy helyükre visszategye ezeket és feltárja kialakulásuk és fejlődésük törvényét. Csakis a történelmi materializmus alapvető elméleti elveinek a felfedezése tette lehetővé Marx és Engels számára „A német ideológiá"-ban, hogy bevezesse az ideológiának ezt a termékeny kritikáját, amelyről az imént megállapítottuk, hogy mindig meg kell újulnia.

A történelem iróniája azt eredményezi, hogy maga a marxizmus is, amely pedig az ideológia lehető legradikálisabb kritikája, bizonyos történelmi körülmények között úgy funkcionálhat mint egy misztifikáló ideológia, mint egy alibi, abban a pontos értelemben, amelyben a jelenséget „A német ideológia" feltárja. Ha például egy országban győz a proletárforradalom, és ha a marxista ideológiával (tehát a lenini értelemben, egy felszabadult és valóban felszabadító ideológiával) felfegyverzett párt hagyja magát elszakítani a tömegektől, miután éppen ezek segítségével hatalomra jutott – fennáll a reális veszélye annak, ha erre nem ügyelnek, hogy visszaessenek a spekulatív ideológia misztifikációiba, hogy megfosszák a tömegeket a marxista elmélettől és ideológiától, elkobozzák ezeket egy oligarchikus államapparátus javára és maguk a tömegek ellen fordítsák őket.

Így tehát elvileg mindig lehetséges a spekulatív ideológia marxista kritikáját magára a marxizmusra alkalmazni, amennyiben az spekulatív ideológiává változott. Ha marxista módon akarunk eljárni, nemcsak lehetséges, hanem egyenesen szükséges, hogy a legnagyobb fokú kritikai éberséget tanúsítsuk a marxizmus különböző felhasználásai, különféle társadalmi elsajátításai iránt, azon szerepek iránt, amelyeket játszatnak vele, mint elmélettel és mint ideológiával, a népek életében.

Az „ideologizmus" terminusának, amit az imént kovácsoltunk és javasoltunk, a többi közt az a funkciója, hogy egy ilyen kritikát elindítson. Hogy önmagához hű maradjon, a marxizmusnak mint harci ideológiának őrizkednie kell mindenáron attól, hogy „A német ideológia" értelmében újból „ideológiává" váljon. Pontosabban, a társadalom feltörekvő osztályainak minden eszközzel meg kell akadályozniuk a marxizmusnak ezt a spekulatív és reakciós célokra való eltérítését. Nap mint nap mind jobban ki kell élesíteniük kritikai szemléletüket, mind jobban kifejleszteniük szilárd józan eszüket, azt a védekező reflexüket, amely természetszerűleg arra készteti őket, hogy a szavakon túl, a kijelentéseken túl, még akkor is, ha ezek marxisták, és még inkább, ha nem azok, meglássák partnerük objektív társadalmi gyakorlatát, cselekvését és tetteit.

*

Zárjuk le röviden fejtegetéseinket. Az afrikai filozófus mai felelőssége legalábbis a következő feladatokkal jár:

– először is, van egy kritikai és ideológiai felvilágosító feladata, amelynek lényege az illúziók, a misztifikációk, és azoknak a hazugságokból álló vastag lerakódásoknak a

feloldása és eltávolítása, amelyek az elnyomott afrikai tömegek tudatát elhomályosítják;

– másodszor, feladata módszeresen tanulmányozni, elsajátítani, elmélyíteni mindazt az élenjáró eredményt, amit a nemzetközi filozófiai hagyomány kitermelt, egészen és szükségképpen a marxizmusig, az egyetlen elméletig, amely a társadalmainkat sújtó kizsákmányolás mechanizmusainak megértéséhez a szükséges eszközöket ma képes nekünk nyújtani;

– és végezetül, harmadszor, van egy paradoxonnak tűnő feladata: ki kell mennie a filozófiából, szűntelenül át kell hágnia annak határait, és a valósággal egy másfajta elméleti és gyakorlati viszonyt kell fenntartania, oly módon, hogy hozzájárulhasson a meglevő misztifikáció álproblémái által eltakart valódi problémák pozitív megoldásához.

Én a magam részéről eddig főleg az első feladathoz kötődtem, még pedig az etnofilozófia és annak az ideológiai inflációnak a kritikáján keresztül, amelyből végső soron maga az etnofilozófia is származik. E szükséges tisztázódásra irányuló törekvés egyes kritikusainkat felingerelhette, azokat, akik csodálatosan sürgetik a konkréthoz való eljutást, abban a hiszemben, hogy retorikájuk azonos lenne magával a politikával, és akik ezért élesen szembenállnak az általuk furcsa mód „spekulatív-absztrakt"-nak nevezett filozófusokkal. De sajnos a konkrét sokkal bonyolultabb mint gondolják, és ahhoz, hogy azt elérjék, nem elegendő formába önteni a maguk előítéleteit, ill. spontán meggyőződéseit. Soha, de soha nem takaríthatjuk meg magunknak az elméleti erőfeszítést. Az ideologizmus kritikája távolról sem jelent valamiféle tisztán spekulatív eljárást. Ellenkezőleg, éppen annak az absztrakt spekulációnak a kritikáját képezi, amely a valóságos politikai problémákat elhomályosítja azáltal, hogy tisztán retorikus megoldásokat alkalmaz velük kapcsolatban. Ez a kritika magukhoz a dolgokhoz való visszatérést jelenti, a maguk valóságos komplexitásában és értelmében, az egyszerű diszkurzus hamisításainak a meghaladását.

De ez a szükséges és kikerülhetetlen kritika nem képezheti a mai Afrikában a filozófiai reflexió egészét. Először is, mint kritikának, szüksége van arra, hogy ellássa magát bizonyos elméleti eszközökkel, amelyeket mindenekelőtt a meglevő filozófiai hagyományból meríthet. Továbbá, a nemzetközi – és adott esetben, nemzeti – filozófiai tradíció, bármily gazdag is, csak akkor kap értelmet, ha maga az afrikai társadalom elsajátítja, gazdagítja és továbbfejleszti azt, mindabban, ami a legjava. Azzal az ürüggyel, hogy mi *afrikai* filozófusok vagyunk, semmi okunk nincs rá, hogy azon munkálkodjunk aktívan, hogy *rossz* filozófusok legyünk. Az afrikai filozófia nem fejlődhet ki a nemafrikai filozófiai hagyományok vívmányain és szellemi színvonalán *innen* maradva. Csak akkor lesz valóban önmaga, ha pozitív módon reagál a történelem kihívására, ha elsajátítja, és lehetőség szerint meghaladja az Afrika aktuális problémáira való alkalmazásukban az exogén elméleti hagyományok legtermékenyebb tanításait, éppúgy mint az afrikai szellemi tradícióket.

Végezetül, hogy teljesen meggyőzzük azokat a szkeptikusokat, akiket a környezet retorikája megtéveszt, kívánatosnak tartjuk, hogy azon vagy azokon a területeken, ahol leginkább gyakorolja kritikáját, a filozófus megszerezze a szükséges információt és képzettséget ahhoz, hogy szigorúbb módon újrafogalmazhassa és pozitíven megoldhassa az uralkodó retorika által rosszul feltett valóságos kérdéseket. Így pl. az etnofilozófia kritikája megköveteli, az igazolás érdekében, hogy pozitíven tanulmányozzuk az afrikai szellemi életet, visszahelyezve azt a maga történetébe, társadalmi, gazdasági, politikai viszonyrendszerébe, eltérő tendenciáiba, ellentmondásaiba, fejlődésébe, forma-

változásaiba. Egy ilyen tanulmány már nem filozófiai jellegű, hanem szociológiai vagy antropológiai relevanciájú. Az a szociológus, aki megfelelő filozófiai képzettséggel rendelkezik és ismeri az etnofilozófia zsákutcáit, vagy az a filozófus, aki szociológus lett, és hű maradt eredeti diszciplínájának jellemző következetességi követelményéhez – nem elégedhet többé meg az etnofilozófia sietős leegyszerűsítéseivel és nem hagyhatja magát vezérelni feltáró munkájában az uralkodó empirikus és technokratikus ideológia által.

Ugyanezt mondhatom el a nyelvésszé, történésszé lett filozófusról, arról, aki szakemberévé vált az ún. „Afrika-kutatás" ilyen vagy olyan ágának. Elvben, természetesen, és a dolgot idealizálva, bármely szaktudomány, ideértve a matematikát, a fizikát vagy az informatikát, eljátszhatja ennek a filozófiai kritikával szembeni pozitív ellensúlynak a szerepét. De a mai tudományos viszonyok, amelyeket nálunk, az ún. humán tudományok mindegyikében az az invázió jellemez, ami az „afrikanizmus"-nak nevezett partikularizmus felől jön – mást mondatnak velem. A joggal „afrikai kivételességnek"[23] nevezett elképzelések pusztításai; azoknak az értelmezési modelleknek az elszaporodása, amelyek célja az ún. *afrikai differenciának*, ennek a képzeletbeli, de sohasem megragadott realitásnak a körülírása; röviden, egyfelől, az a sajátos funkció, amelyet a társadalomtudományok teljesítenek, mint minden ideológiai képzelgésnek a kitüntetett jelentkezési helye és hordozója a tudás területén, és másfelől ezen tudományok jelentősége a társadalmi osztályok és átalakulásuk módozatainak meghatározása, a mozgásban levő erők és a társadalomban konfliktusba lépő érdekek elemzése szempontjából – mindez arra a következtetésre int, hogy ma elsősorban ebben a szektorban tudja az afrikai filozófus a legnagyobb szolgálatot tenni, azzal, hogy pozitív képzettségre tesz szert, vagy legalábbis a lehető legszélesebb és legpontosabb tájékozottságra az adott szaktudományi területen.

Befejezésül, az afrikai filozófus – mint ember az emberek között, mint értelmiségi mások között, aki egy meghatározott társadalmi osztályhoz tartozik – szükségképpen állást foglal, akár akarja, akár nem, a nyílt vagy burkolt politikai harcok mezején. Ahelyett, hogy a politika Jourdain uramja lenne, aki tudtán kívül beszéli az érdekek és érdekkonfliktusok köznapi prózáját – jobban jár, ha saját maga tudatába jut osztályhovatartozásának és azoknak a politikai választásoknak, amelyekre helyzete hajlamossá teszi. És mindenekelőtt, jobb néki – ha már egyszer tudatában került eme hajlamoknak –, hogy maga diszponáljon felettük szabadon, kihasználva a tudatos ember számára mindig nyitva álló lehetőséget, hogy osztályszökevénnyé váljon és valóban rálépjen a dolgozó osztályok kollektív felszabadításának és emancipációjának útjára.

Ne essünk tévedésbe: minden afrikai filozófus nem fog erre az útra térni; semmiféle automatizmus, semmiféle mechanikus szükségszerűség nem ösztönzi őt erre. Csupán kívánatos a mi népeink jövője szempontjából, hogy minél több filozófus, és általánosabban, minél több értelmiségi és tudományos kutató erre az útra lépjen, térjen *valóban* át proletár pozíciókra, és helyezze ily módon, közvetlenül vagy közvetve, a maga tudását a nép szolgálatába. Ezt könnyű mondani, de nehezebb megtenni. Részt venni a mozgalomban nemcsak meggyőződésen vagy politikai bátorságon múlik, hanem nagyon sokszor egyszerű időkérdés. Meg kell találni a szükséges időt ahhoz, hogy részt vegyünk különböző (politikai, szakszervezeti, szakmai stb.) gyűléseken, amelyek néha feleslegesen hosszadalmasak, tudni kell türelmesen meghallgatni, adott esetben, ragyogó hozzászólá-

[23] Vö. Yves Benot: *Indépendances africaines: idéologies et réalités.* T. 1, 2. Maspero, Párizs.

sokat, amelyek éppenséggel elmennek a probléma mellett, időt kell találni ahhoz, hogy saját magunk, a körülményektől függően nyugodtan vagy éppenséggel szenvedélyesen eldadogjunk olyan dolgokat, amelyek maguktól értetődnek látszanak, és mégsem evidensek mindenkinek, és amelyek egyébként a gyakorlatban hamisnak is bizonyulhatnak, el kell fogadni a politikai munkának nemcsak a törvényeit, hanem a néha kétségbeejtően lassú ritmusát is. A mozgalomban részt vevő értelmiséginek mindig bizonyos nehézséget fog okozni, a mindennapi kis szolgalmak szintjén, hogy összeegyeztesse a maga tudományos szenvedélyét politikai szenvedélyével, mihelyt túljut első buzgalmán és át kell azt váltania a gyakorlati, pontos és körülírt feladatok sorozatára, ami éppenséggel a mércéje elkötelezettsége komolyságának. Sajnos, ez sokszor nem más egy banális *időbeosztási* kérdésnél. De a lényeg az, hogy meg kell kísérelnünk nap mint nap a lehető legteljesebben rendelkezésre állni, lehetőségeink teljes mértékében odaadni magunkat a nép ügyének azokon a különböző frontokon, amelyeken úgy érezzük, hogy kevésbé vagyunk felkészületlenek.

*(Fordította Sipos János)*

KONFERENCIA*

# MIK AZOK A NYITOTT FOGALMAK?

WOLFGANG GRASSL (GRAZ)

A nyelvanalitikus filozófia közhelye, hogy a mesterséges nyelvek fogalmai általában pontosak és alkalmazásuk egyértelmű, miközben természetes nyelveink fogalmai csaknem mindig elmosódottnak bizonyulnak, s emiatt könnyen vezetnek ellentmondásos használatra. Ebben az általános megfogalmazásban ez a megállapítás mindazonáltal nemcsak meglehetősen triviális, hanem minden jel szerint még hamis is. Nemcsak azt mulasztja el, hogy az eltérő típusú fogalmak viszonylagos elmosódottságait egymástól megkülönböztesse, hanem ezen kívül még arra is – jogosulatlan – kísérletet tesz, hogy a nyelvi problémát ismeretelméleti alapra helyezze: ám nagymértékben problematikus az analitikus és az empirikus tudományok között vélt *ismeretelméleti* dichotomiát úgy értelmezni, miszerint az annak a különbségtételnek felel meg, melyet nyelvi síkon egyfelől a logika és matematika pontos és zárt fogalmai, másfelől a tapasztalati tudományok és mindennapi nyelvünk elmosódott és nyitott fogalmai között tesznek. Az ilyen megfelelés föltételezése azonban nem egy nyelvanalitikus filozófus számára csábító eszmének tűnt. A problematika ott nyer különösen éles kifejezést, ahol megpróbálnak a nyelv nyitottságának és elmosódottságának tényéből valamiféle ismeretelméleti szkepticizmus számára érveket levezetni. Úgy látszik, hogy Friedrich Waismann, aki elsőként vezette be a filozófiai terminológiába a „nyitott/zárt fogalmak" fogalompárt, a filozófiai érvelés síkjai fölcserélésének ezen hibáját követte el.

„Verifiability" című tanulmányában Waismann a fenomenalista program kudarcát vizsgálja, annak a programnak a kudarcát tehát, mely szerint az anyagi tárgyakról szóló kijelentések érzéki adatokról szóló kijelentésekké fordíthatók le. Az ilyen kísérletek kudarcának okát a tapasztalati fogalmak nyitottságában vagy „porózusságában" látja. Úgy tűnik például, hogy az arany fogalmát a színképelemzés jellegzetes vonalai abszolút precizitással meghatározzák. Ám ha fölfedeznének egy szubsztanciát, amely úgy nézne ki mint az arany, és minden fizikai és kémiai tulajdonsága tekintetében az aranyra hasonlítana, színképében azonban ismeretlen sugarakat mutatna, vajon még mindig aranynak tartanánk ezt a szubsztanciát? Ilyen esetek a valóságban ugyan alig fordulnak elő; a tény azonban, hogy előfordulhatnának, Waismann számára elegendő annak állításához, hogy előre nem látható helyzetek bekövetkeztét sohasem zárhatjuk ki teljesen. Egyetlen

*A *Magyar Filozófiai Szemle* 1980/5-ös számában adott előzetes híradásnak megfelelően, megkezdjük a múlt év októberében Budapesten rendezett osztrák–magyar filozófiatörténeti szimpozium néhány referátumának közlését. Peter M. Simons referátumát – technikai okokból – nem jelen, hanem ezévi második vagy harmadik számunkban hozzuk.

tapasztalati fogalom sincs minden irányban úgy elhatárolva, hogy a priori bizonyossággal kizárhatnók olyan jövőbeni szituációk fölléptét, amelyek szükségessé tennék a fogalom alkalmazási feltételeinek megváltoztatását. Mivel az ilyen fogalmak mindig csak bizonyos irányokban határoltak, tapasztalati kijelentések végérvényes verifikációjáról sem beszélhetünk: nem láthatjuk előre mindazon lehetséges körülményeket, melyek között a vonatkozó kijelentések igazak vagy hamisak volnának.[1]

Waismann ugyanakkor különbséget tesz a fogalmak nyitottsága és puszta elmosódottsága között. Az elmosódott fogalom (mint például „tömeg" vagy „rózsaszín") alkalmazása ténylegesen olyan, hogy jelentését bizonytalannak kell mondanunk. Kétely merülhet föl annak tekintetében, hogy a vonatkozó fogalom valamely meghatározott tárgyra alkalmazható-e avagy sem. A nyitott fogalom alkalmazása ezzel szemben *de facto* ugyan ellentmondásmentes lehet, abban az értelemben azonban nem-kimerítő, hogy nem lehetséges a kétely beszivárgását minden irányból kizárni. A fogalmak nyitottsága tehát elmosódottságuk *lehetőségét* jelenti: soha sem zárhatjuk ki olyan esetek fölmerülésének lehetőségét, amelyek ezen fogalmak alkalmazhatóságát megkérdőjelezik. És míg kifejezéseink elmosódottsága pontosabb szemantikai szabályok segítségével elvben kiküszöbölhető, a fogalmak nyitottsága esetében ez nem lehetséges: „A porózus és nyitott fogalmak definíciói mindig korrigálhatók és kiegészíthetők."[2]

Waismann tehát két dolgot állít: (1) A logika és a matematika fogalmai általában zártak, vagyis megadhatók azok a precíz szemantikai szabályok, amelyek ezeket a fogalmakat tökéletesen körülhatárolják. (2) A legtöbb – ha nem is mindegyik – tapasztalati fogalmat az jellemzi, hogy nyitott, s nem definiálható egzakt módon. Azt kell azonban mondanunk, hogy ebben a kategorikus formában a fenti két állítás egyike sem látszik fönntarthatónak. Az itt következő fejtegetések azt kívánják megmutatni, hogy egyrészt az analitikus tudományok nem minden fogalma zárt, másrészt azonban kevesebb kifejezés nyitott, mint azt Waismann megjegyzései alapján gondolhatnánk.

Wittgenstein hangsúlyozta, hogy azok a tárgyak, amelyekhez egyváltozós predikátum rendelhető, általában nem rendelkeznek közös tulajdonságokkal, hanem közöttük csupán bizonyos hasonlóságok állnak fenn, melyeket ő „családi hasonlóságoknak" nevezett.[3] Azon képződmények között is, melyeket számoknak nevezünk, csupán úgymond családi hasonlóságok állnak fenn, mert nem tudunk olyan tulajdonságokra mutatni, amelyekkel minden szám rendelkeznék, s amelyek így a számok közös lényegét fejeznék ki. *Bevezetés a matematikai gondolkodásba* című tanulmányában Waismann Wittgenstein eszméjéhez kapcsolódik, s megjegyzi, hogy a számok egyes fajtái egymással sokféle módon rokonságban vannak, anélkül, hogy olyan közös tulajdonsággal rendelkeznének, mely a „szám" fogalmának alkalmazásának elégséges feltétele lehetne. Bármily követelményeket támasztunk is valamely számrendszerrel szemben, sohasem lehetünk bizonyosak afelől, hogy a szám fogalmát pontosan definiáltuk, hiszen mindig fönnáll annak lehetősége, hogy olyan új számfajták kerülnek bevezetésre, amelyek ezeket a követelményeket megsértik, ugyanakkor azonban hasonlítanak ahhoz, amit eddig számnak neveztünk. A számfogalom így

[1] Ld. F. Waismann, „Verifiability." *Proceedings of the Aristotelian Society,* Suppl. Vol. 19 (1945), 121. skk. o.

[2] Uo., 123. o.

[3] Ld. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Oxford: Blackwell, 1953), 67. skk. par.

nagyon is nyitott fogalomnak bizonyul, s ugyanez áll az olyan kifejezésekre, mint „tétel", „bizonyítás", „pont" és „egyenes", amelyek ugyancsak olyan fogalomcsaládokra utalnak, amelyek egy vagy több tulajdonság megadásával nem határolhatók élesen körül.[4] A „bizonyítás" fogalma nemcsak a mindennapi nyelvhasználatban alkalmas olyan *eltérő* műveletek vagy műveleti eredmények megjelölésére, mint egyfelől: „logikai következtetés", és másfelől: „példákkal alátámasztott állítás". A bizonyítások struktúrájával szembeni követelmények a matematikában is a mindenkori metamatematikai álláspontól függnek. Így ez a fogalom az intuicionista iskola számára, mely a nem-konstruktív bizonyításokat száműzni kívánja a matematikából, más jelentéssel bír, mint a formalista és a logicista iskola számára. Mivel önkényes megállapodásokkal-megkötésekkel a fogalom alkalmazási feltételei megváltoztathatók, nyitott fogalomról kell beszélnünk, ahol is az analitikus diszciplínákban „nyitottságon" a fogalom alkalmazási tartományának új használati szabályok bevezetése általi megváltoztathatósága értendő.

Élesen körülhatároltnak csupán az olyan fogalmak tekinthetők, mint „racionális szám", „komplex szám", „transzfinit szám" stb., amelyek valamennyien kalkulus által meghatározottak. A matematikai fogalmak tehát csak valamely kalkuluson belül zártak. Ezen fogalmak jelentését a rendszer axiómái implicite meghatározzák. A kalkulustól függetlenül azonban ezek a fogalmak nyitottak. A pont fogalma, mondjuk, valamely axiomatikus rendszeren – pl. a projektív geometrián – belül elegendő pontossággal meghatározott. A metrikus vagy az affin geometriában ugyanakkor, vagy a topológiában, a fogalom jelentése egészen más is lehet. Mivel azonban az axiomatikus rendszerek deduktív struktúrája tisztán szintaktikai természetű, a rendszer axiómáiba foglalt alapfogalmak nyitottsága átörökítődhet ezen rendszer tételeire. Így Euklidész meghatározása a pontról, melynek értelmében az „valami, aminek nincsenek részei", régtől fogva filozófiai viták tárgya, mivel például a fájdalomnak sincsenek részei. S úgy látszik, hogy a pont fogalma még az euklideszi axiómarendszeren belül sem minden irányban világosan elhatárolt fogalom.

Analóg állításokat tehetünk a logika fogalmaival kapcsolatban. Ismeretes, hogy a „vagy", „nem" és „ha" mindennapi kifejezések elmosódottak, s csak valamely kijelentéslogikai kalkulus keretein belül veszítik el sokértelműségüket. Mivel azonban a logikai operátorok igazságérték-eloszlások útján történő definíciója az igazság és hamisság fogalmán nyugszik, s csak akkor rendelkezhet pontos jelentéssel, ha a behelyettesítési értékként szolgáló szavak maguk is pontosak, kérdésesnek látszik, hogy a kijelentéslogikai operátorok zárt fogalmaknak tekinthetők-e.[5] Egyes logikusok odáig mennek, hogy tudatosan pontatlan fogalmakat használnak. Így például David Lewis a kontrakfaktuális föltételes mondat fogalmát a lehetséges világok közötti hasonlóság elismerten elmosódott fogalma által határozza meg. A többértékű logikai rendszerek különböző modelljei, csakúgy mint egyes logikusok arra irányuló kísérlete, hogy a mindennapi nyelv kétértelműségét „fuzzy logics" konstrukciója segítségével közelítsék meg, ahhoz a kérdés-

[4] Ld. Waismann, *Einführung in das mathematische Denken.* Die Begriffsbildung der modernen Mathematik. Wien: Gerold, 1936. 210. skk. o.

[5] Vö. ezzel Russell, „Vagueness," *Australasian Journal of Psychology and Philosophy* 1 (1923), 87. skk. o., továbbá P. F. Strawson, *Introduction to Logical Theory* (London: Methuen, 1952), 78–93. o.

hez vezettek, hogy vajon a logika arra irányuló igénye, hogy fogalmait a zárt fogalmak kritériumait kielégítő módon vezesse be, egyáltalán teljesíthető-e.[6] Ezzel egyáltalán nincs igazolva, hogy az analitikus tudományokban csak nyitott fogalmak léteznek. Megmutatkozott azonban, hogy Waismann ama állítása, mely szerint a logika és a matematika fogalmai általában zártak, ebben az általánosságban nem tartható fönt.

Waismann második tétele is revízióra szorulónak látszik: a tapasztalati elméletek egy sor olyan fogalmat tartalmaznak, amelyekre vonatkozóan nagyon is lehetséges az ezen fogalmak alkalmazási tartományát körülhatároló szemantikai szabályok megadása. Legalább négy osztálya adható meg olyan empirikus fogalmaknak, amelyekkel kapcsolatban – különböző mértékig – zártságról beszélhetünk:

(1) Denotáció nélküli kifejezések: A mitológiai lényekkel kapcsolatos semmilyen tapasztalat nem változtatná meg a kentaurokról vagy nimfákról alkotott fogalmainkat. Jóllehet az ilyen lények leírásai történetileg változnak, ez a változás nem a mitológiai fogalmak nyitottságára mutat; ezek, ellenkezőleg, alkalmazási tartományukban a jövőbeni tapasztalattal szemben körülhatároltak.

(2) Metrikus kifejezések: Az olyan metrikus kifejezések, mint „10 méter hosszú", „10 kp/cm$^2$ nyomást gyakorol" vagy „$\lambda = 7 \cdot 10^{-5}$ cm hullámhosszúságú", zárt fogalom jellegével bírnak. A metrikus predikátumokat tartalmazó kijelentések ugyan pontosabbá válhatnak jobb mérőeszközök bevezetése révén, valamely meghatározott metrikus predikátum denotációs osztálya azonban minden egyes esetben pontosan meghatározott, ha nem is ismert a predikátumot kielégítő tárgyak halmazának minden eleme. A metrikus predikátumok azonban nem csupán zártak, hanem az is kérdéses, hogy vajon értelmes-e azokat elmosódottnak neveznünk. Jóllehet tartalmazzák a precizírozás lehetőségét, soha nincs kétségünk afelől, hogy vajon meghatározott metrikus predikátum az adott tényállásra alkalmazható-e avagy sem.

(3) Általános predikátumkifejezések: Az olyan tudományos predikátumok, mint „piros", „x helyen található", „sugárzást bocsát ki" stb. zártak abban az értelemben, hogy nem vonatkoznak olyan tárgyakra, melyek bizonyos tulajdonságaival kapcsolatban föltehető a kérdés, hogy a fogalmak rájuk alkalmazhatóak-e avagy sem. Az ilyen fogalmak természetesen elmosódottak lehetnek. Annak folytán azonban, hogy bizonyos tárgyakra nem vonatkoznak, kizárt velük kapcsolatban az a lehetőség, hogy jövőbeni tapasztalat megváltoztathatná alkalmazási tartományukat.

(4) Első fokú viszonykifejezések: Az olyan viszonyfogalmak, mint „idősebb mint", „nagyobb mint" stb. zártnak bizonyulnak, mivel nem tárgyak, amelyek tulajdonságokkal rendelkezhetnének, vagy más tárgyakkal konkrét relációban állhatnának. Az a kifejezés viszont, hogy „régebbi hegységalakulat mint" nyitott volna, mivel a hegységalakulat esetében nyitott fogalommal lehet dolgunk. A rendezési relációk tehát ehhez az osztályhoz tartoznak, míg a részleges rendezési relációk nem, mivel nyitott fogalmakat tartalmazhatnak. Ez világossá válik, ha meggondoljuk, hogy a „nagyobb mint" kifejezés a pozitív számok tartományát oly módon rendezi, hogy minden szám helye pontosan meghatározott, miközben a „páros szám, amely nagyobb mint" ezt a tartományt nem rendezi.

[6] Ld. ehhez S. Haack, *Philosophy of Logics* (Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1978), 34. sk. o., 162–169. o.

Nem minden fogalomról, amely ezen négy osztály valamelyikébe tartozik, mondhatjuk mindazonáltal el, hogy ezek valóban zárt fogalmak. Miközben az 1-es, denotációnélküli kifejezések osztálya nem tartalmaz kivételeket, a 2-es osztály elképzelhetőleg, a 3-as pedig bizonyosan mutat kivételeket is. Ahhoz azonban, hogy Waismann kijelentését korlátozzuk, már az is elegendő, ha empirikus fogalmak zártságának *lehetőségét* felmutatjuk.

Voltaképpen csak a nem-üres denotációjú osztályfogalmakról mondhatjuk el – tehát az olyan fogalmakról, mint „fa", „élőlény", „elektron" stb. –, hogy azok a szó tulajdonképpeni értelmében nyitottnak látszanak. Mindig fönnáll annak lehetősége, hogy fölfedeznek egy szubsztanciát, amely úgy viselkedik, mint az arany, ugyanolyan súlyú és sűrűségű, azonos olvadáspontú, ám világoszöld színű. A számbajövő kísérletek elvégzése után mindazonáltal valószínűleg mégis hajlamosak volnánk azt mondani, hogy itt az eltérő szín dacára – melyet más tényezőkkel magyaráznánk – aranyról van szó. Az olyan szubsztanciát viszont, mely színképében az arany színképétől eltérő vonalakat mutatna, a kémikusok aligha volnának hajlandók aranynak nevezni. Bizonyos hasonlóságok dacára minden egyes elem egy csakis reá jellemző színképet ad, úgy hogy ebből a fényforrás által fénysugárzásra gerjesztett elemre egyértelműen következtethetünk. A jellegzetes spektrumvonalak tehát nemcsak szükséges, de elégséges feltételét is jelentik az „arany" fogalom alkalmazásának. Waismann kérdése, mely szerint az a lehetőség, hogy valamely szubsztancia, amely úgy néz ki és úgy reagál mint az arany, ugyanakkor ismeretlen színképet mutat: vajon nem az „arany" fogalmának precíz meghatározása lehetetlen voltát mutatja-e, tagadólag válaszolandó meg. Waismann egy kifejezését alkalmazva, a tudományos nyelvet úgy képzelhetjük el magunknak, mint amely rétegekre tagolódik, ahol az egyes rétegek azon kijelentéseket fogják át, amelyek között világos logikai relációk állnak fönt.[7] Annak a kijelentésnek, mely a vegyi elem által kibocsátott spektrumvonalakról szól, ezek szerint más nyelvréteghez kellene tartoznia, mint az elem színéről, súlyáról vagy más tulajdonságairól szóló kijelentéseknek. Miközben a kérdéses fogalom az utóbbi tényező vonatkozásában nyitott lehet, az individualizáló tulajdonság figyelembevétele által zárttá lesz. Egyébként is: a kémiai elemek spektrálvonalairól szóló kijelentések episztemikus súlyát általában nagyobbnak tartjuk, mint az alacsonyabb nyelvrétegekhez tartozó kijelentésekét.

Ám nem minden osztályfogalom rendelkezik a zártság lehetőségével. Miközben módunkban áll az „arany", „víz", „oroszlán" és „elektron" fogalmakat elégséges feltételek megadásával pontosan meghatározni, a „fa", „nyelv" és „társadalom" fogalmak éles körülhatárolása nem lehetséges. A fogalmak ezen két csoportjának jellemzésekor hasznosnak látszik arra a megkülönböztetésre visszanyúlnunk, melyet Locke reális és nominális lényegek vonatkozásában tett.[8] Az arany nominális lényege ezek szerint összetett elvont eszme volna, melyet az „arany" névvel jelölünk, és sárga, fénylő, alakítható, olvasztható fémmel kapcsolunk össze. A második csoportba tartozó fogalmak nominális lényege – például a „fa" fogalmáé – törzzsel és lombos ágazatú koronával rendelkező növényi alakzat volna. Nyomban föltűnik, hogy ez az ideiglenes fogalommeghatározás jóval elmosódottabb, mint az „arany" meghatározása, s a vonatkozó csoport más reprezentatív

[7] Vö. ezzel Waismann, „Verifiability," 131. sk. o.

[8] Ld. ehhez Locke, *Értekezés az emberi értelemről*, III. könyv 3., 6. és 10. fejezet, IV. könyv 6. és 12 fejezet. Vö. még J. L. Mackie, *Problems from Locke* (Oxford: Clarendon Press, 1976), 3. fejezet.

fogalmainak esetében – „nyelv" és „társadalom" – a probléma még akutabbá válik. Aligha lehetséges olyan ismertető jegyeket megadnunk, amelyek biztos elválasztással szolgálnak fák és bokrok, irodalmi vagy nemzeti nyelvek és dialektusaik ill. különböző társadalmi rétegek által beszélt változataik között, vagy társadalmak és egyének önkéntes egyesülései között. Az arany esetében a megfigyelhető jellegzetességek az arany reális lényege, atomi szerkezete, az aranyatomok elemi részecskékből fölépülő specifikus konfigurációja alapján adódnak. Az „arany", „víz", „oroszlán" és „elektron" fogalmak természetes fajtákat jelölnek: reális lényeget jelölnek, még akkor is, ha azt nem lehetséges minden esetben a meglevő módszerekkel és eszközökkel meghatározni. Az olyan fogalmak, mint „fa", „nyelv" és „társadalom", ezzel szemben nominális lényegeket jelölnek, hiszen alapjukul nem szolgálnak a valóság olyan struktúrái, amelyekből a tárgyak megfigyelhető tulajdonságai természettörvényi szükségszerűséggel adódnak, és amelyek ezáltal a referenciaosztályok pontos körülhatárolására szolgálhatnak.

Amint azt mindenekelőtt Kripke hangsúlyozta, a vonatkozó két csoport azonban azon mód által is különbözik egymástól, *ahogyan* fogalmaik a mindenkori tárgyakat jelölik.[9] Az arany esetében valamely meghatározott anyagfajtát képzelünk el magunknak, megnevezzük, majd megkíséreljük földeríteni, milyen tulajdonságokat mutatnak az így jelölt tárgyak. A fogalom referenciája független azon tulajdonságoktól, melyeket jelentése szempontjából konstitutívnak tartunk, és amelyek nominális lényegét képezik. A „fa" fogalmát viszont úgy alkalmazzuk, hogy bizonyos leírást adunk meg, és mindazt, amely ezen leírásnak megfelel, a mondott fogalommal jelölünk. A fogalom jelentése annyiban határozza meg referenciáját, hogy valami pontosan akkor lesz a fogalom referenciaosztályának eleme, ha rendelkezik azokkal a jellemzőkkel, amelyek jelentését képezik. Ezek a jellemzők azonban a fák, nyelvek és társadalmak esetében soha nem elegendőek ahhoz, hogy a fogalmak referenciaosztályát pontosan körülhatárolják. Ezen csoport fogalmai nyitottak, és ki vannak téve azoknak az – alkalmazási tartományukra vonatkozó – kérdéseknek, melyeket Waismann megfogalmazott.

Megmutatkozott, hogy a nem-üres denotációjú osztályfogalmaknak csak egy része nyitott, s hogy ezek azok, amelyek nem *természetes* fajtákat jelölnek. Ezekben az esetekben – ahogyan Wittgenstein mondja – a lényeget „a grammatika mondja ki".[10] Azon fogalmak viszont, amelyek természetes fajtákat jelölnek, zárt fogalmakként értelmezendők. Az individualizáló tulajdonságokra való vonatkoztatás az ilyen fogalmak alkalmazási tartományát pontosan meghatározza. Még akkor is, ha valamely szubsztancia nem fénylik vagy akár világoszöld, mindaddig aranyról van szó, amíg ez a szubsztancia az aranyra jellemző vonalspektrumot mutatja, mely a maga részéről az elem atomi struktúrájából, reális lényegéből adódik. Minden egyéb fogalom, mely az arany fenomenális leírásában alkalmazásra kerül, más nyelvsíkhoz tartozik, és nem határozza meg, hogy az adott szubsztancia esetében aranyról van-e szó.

Ezt az álláspontot oly módon lehetne félreérteni, hogy a természetes fajtákról szóló kijelentéseket analitikus kijelentésekként értelmezzük. Két olyan körülményre is rámutathatunk azonban, amely folytán az „az arany rendszáma 79" vagy az „a víz $H_2O$" mondat

[9] Ld. S. Kripke, „Naming and Necessity," a D. Davidson és G. Harman által szerkesztett *Semantics of Natural Language* c. kötetben (2. kiad., Dordrecht: Reidel, 1972), 314–322. o.

[10] Wittgenstein, jelzett mű, 371. par.

nem analitikus jellegű: (1) bebizonyosodhat, hogy az ilyen mondat hamis, mivel a mindenkori vegyi szerkezet meghatározása valamely kémiai elmélet helyességétől függ; ebben az értelemben a lényegre vonatkozó kijelentések is falszifikálhatók. (2) Hogy az arany valamely meghatározott vonalspektrummal és meghatározott rendszámmal rendelkezik, s hogy a víz a $H_2O$ szerkezettel rendelkezik, világról szóló fölfedezés, nem pedig definitorikus megállapítás. Ez azt jelenti, hogy a tudósok néha szükségszerű igazságokat is fölfedeznek. Ha az arannyal kapcsolatos föltételezéseink helytállóak – azaz ha az alapulvett kémiai elmélet igaz –, akkor az arany szükségképpen bír a 79-es rendszámmal. Ez a szükségszerűség azonban nem analitikus jellegű – hiszen az arany nem *per definitionem* rendelkezik a 79-es rendszámmal –, hanem az alaposan igazolt empirikus elmélet szükségszerűsége.[11]

Annak oka, hogy Waismann számára lehetetlen volt valamely vegyi elem meghatározott vonalspektrumát mint a mindenkori fogalom alkalmazásának elégséges föltételét elismerni, abban keresendő, hogy a hagyományos empirista jelentéselmélettől nem tudott megszabadulni. Ezen fölfogás értelmében valamely kifejezés jelentése ama tárgyak jellegzetes tulajdonságainak konjunkciója által adódik, amelyekre a kifejezés alkalmazható. Normális körülmények között az „arany" kifejezést olyan dolgokra alkalmazzuk, amelyek mindazokkal a jellegzetességekkel rendelkeznek, amelyeket a fogalom jelentése számára konstitutívnak tartunk, amelyek tehát fénylenek, sárgásak, specifikus olvadásponttal rendelkeznek stb. Fölvethető persze a kérdés, hogy vajon valamely meghatározott tárgyat, mely ezen jellegzetességek valamelyikével nem bír, még mindig aranynak neveznénk-e. Másrészt fölmerül a kérdés, hogy vajon egy fekete öszvér, amelyre fehér csíkokat festettek, nem tekintendő-e zebrának, ha egyszer mindazokkal a tulajdonságokkal bír, amelyek a „zebra" fogalom jelentését képezik. Igy közvetlen úton eljutunk Waismann elméletéhez az empirikus fogalmak nyitottságáról. Ezen jelentéselmélet elfogadása ugyanakkor a következő nehézséghez vezet: A fogalmak alkalmazására való képességünket ama dolgokkal kapcsolatos ismereteink mértékétől kell függőnek látnunk, amelyekre a fogalmakat alkalmaznunk kellene, és tudásunk minden bizonytalanságának ennek folytán a fogalmak alkalmazásával kapcsolatos bizonytalanságként kell kifejeződnie.[12] Ebből a problémából mármost – Waismann számára is – könnyen adódik az ismeretelméleti szkepticizmus álláspontjának elfogadása. Ez az álláspont azonban már csak azért is megalapozatlan, mivel az ilyen kérdéseknél soha sem a jelenség és valóság megfelelése iránti kételyről, hanem bizonyos fogalmak meghatározott tárgyakra való alkalmazhatóságával kapcsolatos lingvisztikai kételyről van szó. Az ismereteink hatékonyságára és megbízhatóságára vonatkozó kérdés a filozófiai gondolkodás más síkjához tartozik, mint a nyelvi kifejezések nyitottságára és elmosódottságára vonatkozó kérdés.

Az eddig mondottak háttere előtt mármost megalapozottnak látszik azt állítani, hogy Waismann tétele, mely szerint a logika és a matematika fogalmai zártak, míg a tapasztalati tudományok fogalmai általában nyitottak, nem tartható fönn. Egyrészt a logikai és a matematikai fogalmak bizonyos kontextusokban nagyon is nyitott jellegűek, másrészt számos tapasztalati fogalomról kimutatható azok zártsága. A többé vagy kevésbé zárt fogalmak említett négy osztályához azon fogalmak csoportja, amelyek természetes fajtákat

[11] Ld. ehhez még H. Putnam, „Is Semantics Possible? ", *Metaphilosophy* 1 (1970), 188. skk. o.
[12] Vö. ezzel S. C. Wheeler, III, „Reference and Vagueness", *Synthese* 30 (1975), 368. skk. o.

jelölnek, mindenképpen hozzászámítandó. Ezek az eredmények Quine-nak az analitikus és szintetikus kijelentések közötti ismeretelméleti dichotómia föllazítását célzó elképzelései közelébe vezetnek. Az olyan fogalmak, amelyek szokásosan analitikus kijelentésekben fordulnak elő, ugyanolyan könnyen bizonyulhatnak nyitottaknak, mint amilyen könnyen a szintetikus kijelentésekben előforduló fogalmakról kiderülhet, hogy zártak. A nyitott és a zárt fogalmak közötti megkülönböztetés, valamint az analitikus és a szintetikus kijelentések közötti megkülönböztetés így éppenséggel keresztezi egymást. Mindenekelőtt azonban azt kell kiemelnünk, hogy a logikai és a matematikai fogalmak pontosságáról, s ezzel szemben a tapasztalati fogalmak nyitottságáról és pontatlanságáról hirdetett hagyományos fölfogás annak bizonyul, ami: filozófiai mítosznak.

# OSZTRÁK ÉS MAGYAR FILOZÓFIA: WITTGENSTEIN ÉS PAULER LOGIKÁJÁRÓL

BARRY SMITH (MANCHESTER)

A német nyelvterület filozófiájában a 19. és a korai 20. század folyamán két fő áramlatot különböztethetünk meg: egyfelől az Észak-Németországra jellemző idealizmust vagy transzcendentalizmust; másfelől az Ausztriára és Dél-Németországra jellemző realizmust vagy objektivizmust. Talán hasznos lesz, ha referátumomat néhány erre az – újabban egyre gyakrabban *osztrák filozófiának*[1] nevezett – áramlatra vonatkozó megjegyzéssel vezetem be. Természetesen túlzás volna azt állítani, hogy léteznék valamiféle egységes gondolatrendszer, amely a Monarchia határain belül született valamennyi gondolkodót Bolzanótól és Wittgensteintól Gödelig és Popperig egyesítené. Lehetséges azonban bizonyos tendenciákra rámutatni, amelyek ezekre a filozófusokra – északi kortársaikkal ellentétben – kisebb vagy nagyobb mértékig kétségkívül jellemzőek.

Így az osztrák filozófusok már említett ontológiai realizmusával kapcsolatban nem fölösleges arra rámutatnunk, hogy a kanti forradalom, egészében véve, nem került elfogadásra a katolikus Ausztriában. Az olyan osztrákokat, mint Bolzano és Meinong, az ontológiai pontosság – hűség – iránti törekvésük tünteti ki, készségük arra, hogy gondolataink tárgyait, úgy ahogy azok jelentkeznek, elfogadják – ahelyett, hogy az ész vagy a nyelv teremtményeiként elvetni kívánnák azokat.

Beszélhetünk a filozófia jellegzetesen osztrák *stílusáról* és *módszeréről:* Ausztria filozófusai arra törekedtek, hogy a filozófiát mint racionális vállalkozást valósítsák meg, modellként gyakran a természettudományokra tekintve, s föltűnően világos és tömör nyelvet alkalmazva. Számos osztrák filozófusra jellemző valamiféle aprioriszikus módszer használata (melynek alapjául a szintetikus *a priori* igazságokba vetett ama hit szolgált, melyet talán Husserl korai tanítványainak írásaiban figyelhetünk meg legjobban). S fölfedezhetjük a metodológiai individualizmus erőteljes vonulatát is, azt a beállítottságot, mely a makro-jelenségeket azon individuális szellemi-lelki tapasztalatok vonatkoztatási rendszerében kívánja megérteni, amelyek alapjukul szolgálnak, vagy velük asszociáltak.[2]

[1] Ld. pl. R. Haller, *Studien zur Österreichischen Philosophie,* Amsterdam: Rodopi, 1979. Haszonnal tanulmányoztam E. Morscher osztrák filozófiáról szóló írásait is, különösen „Von Bolzano zu Meinong: Zur Geschichte des logischen Realismus" c. dolgozatát, a R. Haller által szerkesztett *Jenseits von Sein und Nichtsein* c. kötetben (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1972, 69–102. o.), valamint „Brentano and His Place in Austrian Philosophy" c. dolgozatát, a R. Haller és R. M. Chisholm által szerkesztett *Die Philosophie Franz Brentanos* c. kötetben (Amsterdam: Rodopi, 1978, 1–10. o.).

[2] Ld. pl. F. A. von Hayek, *The Counter-revolution of Science,* Glencoe: Free Press, 1955, I. rész, „Scientism and the Study of Society." Az osztrák filozófia és az osztrák közgazdaságtan – utóbbinak

Végül rámutathatunk bizonyos jellegzetes *problématípusokra*, amelyekkel az osztrák filozófusok kiváltképpen foglalkoztak. Elsősorban megjegyezhetjük, hogy az osztrákok, az angolszász filozófusokkal együtt, központi szerepet tulajdonítanak a logika és a nyelvkritika problémáinak.

Hogy az eddigiek nem tekinthetők üres jellemzésnek, kiviláglik abból a tényből, hogy a fölsorolt vonások közül egy sem, vagy csak nagyon kevés, tűnik föl a birodalmi Németország vezető filozófusainak munkáiban. A legnyilvánvalóbb kivételek – például Stumpf, valamint a korai fenomenológusok – olyannyira Brentano és Husserl hatása alatt álltak, hogy – jelen vizsgálódásunk szempontjából – valóságos *Wahlösterreicher*eknek, önkéntes osztrákoknak tekinthetők. Ám szinte paradoxonnak tűnhet, hogy ezek a vonások a 19. és korai 20. század *magyar* filozófusaira sem jellemzőek.[3] Ezek a filozófusok, úgy látszik, ihletért nem Ausztriához, hanem Németországhoz fordultak – és érdekes volna megvizsgálni azokat a társadalmi-politikai és vallásos tényezőket, amelyek ezt a vonzódást meghatározzák. Egyetlen jelentős magyar filozófus van, *Pauler Ákos*, aki itt kivételt képez. Pauler munkássága alkotja a jelen referátum fő tárgyát.

Pauler eleinte nem az osztrák filozófiáért lelkesedett. Az 1890-es években, mint egyetemi hallgató, Comte és Spencer pozitivizmusa tette rá a legnagyobb hatást. Majd a Rickert-iskola kantianizmusához került közel, s Hermann Lotze írásait tanulmányozta igen alaposan – talán Lotze érvényességfilozófiája volt az a csíra, melyből Pauler későbbi dús logika-filozófiai platonizmusa kihajtott. 1902 körül érte azután Paulert a valóban döntő hatás, amikor Bolzano, Meinong és Husserl írásait kezdte olvasni. Miközben Pauler általános filozófiája túlnyomóan kantiánus maradt, logika-filozófiájában már elindult azon a gondolati úton, mely a tiszta logikának mint kizárólag a kijelentések érvényessége közötti viszonyokkal foglalkozó diszciplínának felfogásához vezette, olyan felfogáshoz, mely szerint a tiszta logikának az ego valamiféle mentális aktusaival semmi dolga sincs.[4]

1906-os professzori kinevezése a pozsonyi jogakadémiára Pauler figyelmét egy ideig a logikáról etikai és jogfilozófiai problémákra irányította, és csak 1912-től, amikor a kolozsvári egyetemre hívták meg, került a logika ismét érdeklődésének középpontjába. 1915-re, amikor Pauler budapesti katedrát kapott, már teljességében kidolgozta jellegzetesen osztrák logika-filozófiáját – melybe Arisztotelész gondolatait is tetemes mértékben beépítette. A kanti gondolatokat ebben a stádiumban – hivatalosan – csak annyiban tartotta értékesnek, amennyiben azok az arisztotelészi hagyományt hordozzák; ám Pauler és Wittgenstein eszméinek rövid összehasonlítása során azt fogjuk látni, hogy bizonyos világosan fölismerhető kantiánus elemek Pauler filozófiai beállítottságában élete végéig megmaradtak. Csak a tiszta logikáról szóló elméletében szabadul meg Pauler tökéletesen a kantianizmus szemléletmódjától.

---

Hayek a legnagyobb élő képviselője – kapcsolatára, párhuzamaira vonatkozóan ld. a B. Smith és W. Grassl által szerkesztett *Austrian Value Theory* c. kötetet (München: Philosophia Verlag, megjelenés alatt).

[3] Kivételt képez a magyar Bolzano-iskola, melyhez pl. Enyvvári Jenő vagy a fiatal Fogarasi Béla tartozott.

[4] Vö. a logikai pszichologizmus kritikájával Husserl *Logische Untersuchungen*-jának „Prolegomena"-jában. A *Logische Untersuchungen* hatalmas befolyással volt Paulerra, csakúgy mint számos kortársára.

Az 1920-as évekre Paulert kortársai a vezető magyar filozófusnak ismerték el. Ebben az időszakban jelent meg két fő munkája, melyeket németül is kiadtak: a *Grundlage der Philosophie*-t 1925-ben és a *Logik*-ot 1929-ben.[5] Különösen az utóbbi igen erős Bolzano-asszociációkat ébreszt. A logika tárgyának Pauler a magánvaló igazságok vagy *Wahrheiten* totalitását tekinti. A magánvaló ontológiai státusa különbözik az anyagi világ valóságos tárgyai és eseményei státusától; az igazságok létmódja inkább valami olyasmi, amit Pauler (Lotzét követve) *Gültigkeit*nak vagy érvényességnek nevez.

Ami érvényességet élvez, az időtlen, megváltoztathatatlan és nem képes arra, hogy más dolgokban változást idézzen elő.[6] A gondolkodó szubjektumok mindenfajta mentális aktusaitól független, és olyan világban is létezne, amelyben ilyen szubjektumok nem is volnának. Így Pauler *Wahrheit*-jai igen hasonlítanak Bolzano *Satz an sich*-jaira, jóllehet mivel Pauler számára a hamisságoknak nincsen érvényessége, a Pauler-i ontológiában hamis magánvaló mondatok számára nincsen hely. Szinte ez az egyetlen jelentős különbség Pauler és Bolzano logika-felfogása között, és megjegyezhetjük, hogy az igaznak hasonló előnyben részesítése jellemez más osztrák realistákat is, olyanokat, mint Meinong és Marty.

A hamis Pauler számára nem az érvényesség ideális szférájában helyezkedik el, hanem az emberi ítélések tényleges birodalmában. Minden egyes ténylegesen végrehajtott ítélés közelítést jelent a magánvaló igazságok tartományának egy vagy több kijelentéséhez: a hamis ítéleteket az jellemzi, hogy a közelítés foka maximálisan kicsiny.

Pauler számára – csakúgy, mint a *Tractatus*-ban Wittgenstein számára – a *Wahrheiten* totalitása rendszert alkot. A tiszta logika feladata az, hogy egyfelől ezen rendszer struktúráját vizsgálja, másfelől pedig meghatározza a rendszer és a világ viszonyát. Mielőtt továbbmennénk, idézzük figyelmünkbe Wittgenstein felfogását erről az utóbbi viszonyról, az egyes igazságok és a nekik megfelelő ténybeli helyzetek viszonyáról. Wittgenstein mindenekelőtt különbséget tesz elemi és logikailag összetett kijelentések között. Az elemi kijelentéseket elemi helyzetek *képének* fogja föl abban az értelemben, hogy a helyzetben előforduló minden egyes konstituens egyszerű tárgynak megfelel a vonatkozó (igaz) elemi kijelentés valamely konstituense. A konstituensek két halmaza úgymond projekciós viszonyban áll egymással, és a „leképezési viszony" *(abbildende Beziehung)* ezen tisztán strukturális leírásában merül ki Wittgensteinnak az elemi kijelentések és helyzetek viszonyára vonatkozó vizsgálódása:

> A leképezési viszony a kép elemeinek és a dolgoknak egymáshoz rendeléséből áll. (2.1514)

A probléma nem válik tisztábbá akkor sem, amikor immár logikailag összetett kijelentésekről is szó esik, hiszen Wittgenstein leírása az ilyen kijelentések és a világ közötti viszonyról az elemi kijelentés és a dolog viszonyának leírását előfeltételezi, s ahhoz semmi újat nem tesz. Wittgenstein semmilyen jelzést nem ad nekünk sem az egyszerű tárgyak

[5] Mindkettő a de Gruyter kiadásában, ahol 1936-ban egy emlékkönyv, *Gedenkschrift für Ákos von Pauler* is megjelent, Prohászka L. szerkesztésében. Az emlékkönyv néhány különösen érdekes tanulmánya: Nagy, J. H., „Der Platonismus Paulers", 107–116. o., Somogyi, J., „Die Idee der Wahrheit in der Philosophie Paulers", 142–150. o., és Bencsik, B., „Die Ideologie Paulers", 151–166. o. – Paulertől németül megjelent még az *Aristoteles* c. munka (Paderborn: Schöningh, 1933.)

[6] Vö. Meinong *Bestehen*-fogalmával.

*természetét* illetően, sem pedig az elemi kijelentések ezeknek megfelelő egyszerű alkotórészeit illetően.[7]

Ilyen vagy ehhez hasonló – a kijelentések és ténybeli helyzetek viszonyára vonatkozó – képelméletek Bolzanótól a *Logische Untersuchungen* Husserljáig egy sor osztrák filozófus írásaiban megtalálhatók. Az igazság korrespondencia-elméletéhez való ragaszkodás az osztrákok antikantianizmusának éppenséggel egyik legfontosabb jellegzetessége. Wittgenstein képelméletének csaknem pontos mását találjuk Pauler logikájában is – olyan egybeesés ez, melyet csak az a körülmény tesz érthetővé, hogy az osztrák gondolkodás örökségéből e két filozófus egyaránt részesült (hiszen Wittgenstein például Meinong eszméit szívta fel magába tanára, Bertrand Russell közvetítésén keresztül). Pauler azonban tovább megy Wittgensteinnél, amennyiben kísérletet tesz arra, hogy valamilyen pozitív – azaz nem pusztán strukturális – leírását adja a kérdéses viszonynak. A „logizma" kifejezést vezeti be a kijelentések vagy *Wahrheiten* általa elképzelt végső alkotó elemeinek jelölésére. Pauler logizmája: a logika diszciplínájának atomja, egészen hasonlatosan ahhoz, ahogyan a fonéma a fonológia elismert atomjává lett. A logizma, mondja Pauler, a logikai tartalom elemi mozzanata, melyből a *Wahrheit* fölépül. Bolzano-hívők itt örömmel fedezhetik fel a Bolzano-i magánvaló képzet, *Vorstellung an sich* közeli variánsát. Az igaz kijelentést alkotó *logizmák* a világ *dolgaival* speciális viszonyban állnak, ezt a viszonyt Pauler explicite *tükrözési viszonynak* mondja – ahol is a „dolog" eléggé tág értelemben szerepel ahhoz, hogy tárgyakra, tulajdonságokra és viszonyokra, konkrét különösökre és általános létezőkre egyaránt vonatkozzon.

Idáig ez csupa Wittgenstein. Hol lép akkor Pauler tovább a *Tractatus*-on? Mi érdemlegeset találhatunk a leképezés viszonyáról adott leírásában? Ezen kérdés megválaszolásához szükséges néhány szót mondanunk a logika ama klasszikus elméletéről, mellyel szemben Pauler, mint őelőtte Bolzano is, föllázadt, de amelyből mindketten ihletüket merítették. A klasszikus elmélet értelmében a logika tárgyát az ítéletek totalitása képezi, ahol is ítéleteken nem egymáshoz időtlen ideális rendszerben kapcsolódó ideális entitások értendők, hanem konkrétan létező mentális – szellemi-lelki – entitások. Az ítélet konstituenseit itt mint az adott pillanatban az ítélő szubjektum elméjében meglevő eszméket vagy fogalmakat kell fölfognunk. Az ítélet a gondolt fogalmak valamilyen sokaságát kapcsolja össze.[8] Ahol mármost mondjuk Frege a logika ezen klasszikus elméletét teljes egészében elvetette – azzal érvelvén, hogy a logikának egyáltalán semmi köze nincs az emberek elméjében lakozó és lebegő képzetekhez – ott Pauler engedékenyebb álláspontot foglal el. Elismeri mindenekelőtt, hogy szükség van olyan diszciplínára, amely gondolko-

[7] Ami az elemi kijelentés konstituenseire áll, az áll pszichológiai korrelátumának, a gondolatnak konstituenseire is:

> Nem tudom, hogy *mik* a gondolat konstituensei, de tudom, hogy *kell* lenniök ilyen, a nyelv szavainak megfelelő konstituenseknek. És itt is, a gondolat konstituenseinek és a leképezett ténynek egymáshoz való viszonya irreleváns: *pszichológiai vizsgálat tárgya volna.* (Levél Russellhoz, ld. *Letters to Russell, Keynes and Moore,* Oxford: Blackwell, 1974, 72. o.)

[8] Általában fogalompárral, az alannyal és az állítmánnyal van dolgunk. Ez a „fogalmak kapcsolódását" valló ítélés-elmélet nyilvánvalóan súlyos nehézségekbe ütközik, ha a negatív ítéletről kell számot adnia: vö. A. Reinach, „On the Theory of the Negative Judgment" (1911), angol változatban a B. Smith által szerkesztett *Parts and Moments* c. gyűjteményben (München: Philosophia Verlag, megjelenés alatt).

dásunk vonásait nem annyira pszichológiai, mint sokkal inkább logikai szempontból vizsgálja. Csak ahhoz ragaszkodik, hogy ezt a diszciplínát *alkalmazott* logikának tekintsük; az alkalmazott logika nem azonos az igazságok ideális rendszerének tulajdonságait vizsgáló *tiszta* logikával, hanem éppenséggel előfeltételezi ezt. Így Pauler fő vádja Arisztotelésszel és a klasszikus logikusokkal szemben pusztán az volt, hogy azok összekeverték az ítélet *alkalmazott* tudományát az igazság *tiszta* logikájával, és hogy nem vették észre: az utóbbi szükségképpeni előfeltétele az előbbinek. Pauler *nem* állította azt, hogy a klasszikus logikusok tévedtek volna, amikor az ítéletet bizonyos értelemben fogalmak komplexumának tekintették; sőt éppenséggel ez a nézet képezi logizma-elméletének, és ezzel a kijelentés és a tény közötti viszonyról szóló elméletének kiindulópontját.

A logikus – Pauler elképzelésében – az egyedi, konkrétan végrehajtott ítélést kiindulópontjául véve, valamiféle idealizációs folyamat során érkezik el magához a megfelelő ideális igazsághoz. Az utóbbi mintegy az előbbi prototípusa, melyből a tartalom minden tökéletlensége, minden részlegesség és egyoldalúság hiányzik. Hasonlóképpen, a logizma nem más, mint a konkrétan létező fogalom idealizációja, és ha úgy gondoljuk – s a klasszikus logikusok kétségkívül úgy gondolták –, hogy értjük a *fogalom* és a dolog között fönnálló kapcsolatot (itt Brentano és Husserl intencionalitás-elmélete érdemleges szerephez jutna), akkor ezen megértés a logizma és a dolog közötti viszony felfogását is megalapozza, illetve lehetővé teszi.

Paulernak a logikumról szóló ontológiáját leginkább talán az eszmék platóni elmélete finomított változatának foghatjuk föl. A logizma nem más, mint platóni eszme, mely azonban megfosztatott a csillagos egekben élvezett független létezésétől, s a magánvaló igazságok rendszeréhez kötődik, mint olyan atom, melyből ez a rendszer fölépült. Ahol Platón szinte kizárólag az ideák és a világ közötti vertikális viszonyokkal foglalkozik, Pauler maguknak az ideáknak kölcsönös, horizontális viszonyaira helyezi a fő hangsúlyt. Ahol Platón *Wesensforschung*-ot űz, azaz meghatározott ideák vagy lényegek vizsgálatába bocsátkozik, Paulert a logizmák rendszerének (logikai) struktúrája, az ideák közötti viszonyok és kapcsolatok érdeklik. A világ tárgyaival örökérvényűen meghatározott kapcsolatban álló logizmák ideális, örök rendszere iránti ezen elkötelezettség mutatja, hogy milyen messzire került Pauler ama pozitivizmus iránti korai elkötelezettségétől, mely pontosan az ilyen rendszer tagadásában állt. Jelzi továbbá eltávolodását – legalábbis a logika filozófiájában – mindenfajta kantianizmustól, mely a logika és a világ kapcsolatát a *„die gesetzgebende Rolle der Vernunft"*-tól, az ész törvényadó szerepétől függőnek látja. Pauler számára, mint ahogyan más osztrák logikai realisták számára is, az idea vagy logizma létezése előföltétele a megismerő szubjektum elméjében kialakuló fogalom létezésének. A fogalom megragadása már magában is az *idea* tökéletlen megragadását jelenti – s ebben az értelemben az általános megragadása úgyanúgy része a mindennapi tapasztalatnak, mint a különös megragadása.

## Pauler és a *Tractatus*

Olyan időben, amikor figyelemre méltó volt már az is, ha valaki, némely Cambridge-i és bécsi szűk körökön kívül, Wittgenstein *Tractatus*ának létezéséről egyáltalán tudott, Pauler megszerezte a munka egy példányát, s azt – széljegyzetei tanúsága szerint – gondosan és jóindulatúan áttanulmányozta.[9] Itt csak arra van tér, hogy a vonatkozó mintegy ötven széljegyzet közül néhányra utaljak. A széljegyzetek egyes szavakból, gyakran azonban teljes mondatokból állnak. Az osztrák filozófia szempontjából igen érdekes, hogy Arisztotelész – mondhatni az első osztrák filozófus – neve a szöveg margóján újra meg újra föltűnik, különösen azokon a helyeken, ahol Wittgenstein a „forma" szót használja. A 2.021-es tételben:

A tárgyak alkotják a világ szubsztanciáját. Ezért nem lehetnek összetettek –

Pauler másik, az osztrák hagyomány szempontjából úgyszintén nem érdektelen filozófus befolyását fedezi föl: Leibniz-ét. Másrészről viszont Pauler *Tractatus*-olvasata még mindig tanúskodik némi Kant-befolyásról – jóllehet csak olyan helyeken, ahol Wittgenstein nem kizárólag tisztán logikai kérdéseket tárgyal. Igy az 5.633-as tétel mellé, ahol Wittgenstein fölteszi a szónoki kérdést:

Hol található a világban a metafizikai szubjektum?

Pauler az „in der Vernunft!", *az észben*, rideg-közömbös választ jegyzi be. A 6.421-es megjegyzéshez – „az etika és az esztétika azonos" – széljegyzetet fűzve Pauler, voltaképpen bécsi kortársainak némelyikén bosszankodva, Wittgensteint „zsurnaliszta sekélyesség"-gel vádolja. Uralkodó benyomásunk azonban az, hogy Pauler a *Tractatus*-t megértéssel és szimpátiával olvasta. Wittgensteinnal – mint logikussal – szembeni legszigorúbb kritikája annak megállapításában áll, hogy a szerző a „logikai értelmetlenség" elkerülésének programját maga sem volt képes teljesíteni. Ez a pozitív fogadtatás csak akkor látszana meghökkentőnek – ha elfeledkeznénk a két filozófus közös osztrák hátteréről.

[9] A példányba (mely most jelen szerző birtokában van), Pauler az 1930. ápr. 3-i dátumot jegyezte be. Három évvel később halt meg.

# A SZOCIALISTA ORSZÁGOK FILOZÓFIAI ÉS SZOCIOLÓGIAI FOLYÓIRATAINAK KONFERENCIÁJA, 1980

A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratainak képviselői a Román Szocialista Köztársaságban, a moldvai Szuceavaban tanácskoztak, 1980. okt. 7-e és 11-e között. A konferenciát üdvözölte Floara Leustian, Suceava PB-nak titkára és a Népi Tanács helyettes elnöke, dr. Roman Moldovan professzor, a Társadalom és Politikai Tudományok Akadémiájának elnökhelyettese, a Román Tudományos Akadémia levelező tagja, Dimitru Ghişe professzor, a Stefan Georg Akadémia prorektora, a Román Tudományos Akadémiai Filozófiai és Logikai Osztályának elnöke. A konferencián részt vettek: a Bolgár Népköztársaság, a Magyar Népköztársaság, a Német Demokratikus Köztársaság, a Lengyel Népköztársaság, a Román Szocialista Köztársaság, a Szovjetunió és a Csehszlovák Szocialista Köztársaság folyóiratainak küldöttségei.

A konferenciának két témája volt: „Humanizmus és emberi életfeltételek a szocializmusban" és „A román szociológiai iskola hagyománya és jelenlegi fejlődése". Ez utóbbi téma magába foglalta Dimitrie Gusti román szociológus születésének 100. évfordulójáról való megemlékezést is. Az évfordulót az UNESCO is számon tartja.

Az első téma előadója dr. Ostavian Cheţan, a „Revista de filozófie" főszerkesztője volt. A második témáé Ion Iordachel, a „Viitorul social" főszerkesztője, aki „Gusti szociológiai rendszerének elméleti és módszertani koordinátái"-ról szólt. Előadások hangzottak még el „A román szociológiai iskola hagyománya és jelenlegi fejlődése" címmel, Fundul Moldovában. Az előadó a konferencia vendéglátója, Elena Luken, Denile professzor volt. Gusti munkásságához hozzászólt dr. Radi Vaszilev a bolgár „Szoziologiai problemák" folyóirat főszerkesztőhelyettese.

A találkozó résztvevői ismételten hangsúlyozták a tanácskozások hasznosságát, egymás tapasztalatainak megismerését. Megerősítették, hogy tovább kell folytatni a folyóiratok közötti együttműködést. Tájékoztatták egymást az 1983-as Montreali Filozófiai Világkongresszusra való felkészülésről is.

A konferenciát a vendéglátók kitűnően megszervezték. A küldöttségek megismerkedtek Moldva sok világhírű kolostorával és egy fekete-kerámia üzemével is.

A legközelebbi konferencia 1982-ben, az NDK-ban lesz.

# EGY GONDOLATRENDSZER ÁTMENETI KORSZAKTÖRTÉNETE*

ALMÁSI MIKLÓS

Kant és Hegel mellett, a klasszikus német filozófia két másik reprezentánsa jó ideig csak sziluettjében szerepelt filozófiatörténeti kutatásainkban. Bár Fichte történet- és morálelmélete és Schelling esztétikája (olykor még *Természetfilozófiá*ja is) bekerült az eszmefejlődést tárgyaló tanulmányokba, az a rövid idő alatt lefutó, robbanásszerű fejlődés, ami Kant kritikai korszakát a hegeli dialektika megjelenéséig összeköti – a *Tudománytan* 1794-ben jelenik meg első változatában, a *Fenomenológia* 1807-ben! – jobbára csak lexikális adatszerűséggel rajzolódott ki. Hermann István jelentős Kant-monográfiájának folytatásaként most ennek az útnak szinte teljes problématörténetét, vitáit és kultúrtörténeti, irodalmi és társadalmi háttérszövetét vette elemzés alá összefoglaló igényű – és talán egyéni produkcióját tekintve is legérettebb – kötetében. Szinte a kinagyított idő technikájával dolgozva elemzi azt a páratlan fonalgazdagságú és hihetetlen gyorsaságú szellemi mozgalmat, ami Hegel érett korszakának küszöbéig bomlott ki a német bölcseletben, irodalomban, közírásban. E kinagyított „pillanat" e robbanásszerű fejlődés modell-tükrében, a francia forradalom osztály- és pártharcainak fényében kapja meg végső értelmezési kulcsát: így és ezért lesz vállalkozása szintetikus „mélyinterjú" e két inkognitóban élő bölcselővel. Ami, tegyük hozzá, nem volt könnyű feladat, hiszen ezek a szövegek – teleológiai és transzcendentálfilozófiai fogalmak szubtilis szövevényében – olykor alig kínálnak fogódzót a „lefordításra". S ez a munka nemcsak a hermeneutikai vizsgálatot teszi próbára, hanem a folyamatszerűség, az összetartozó és elkülönülő szálak felmutatása is, azoknak a belső differenciáknak kimutatására, melyekről olykor még szerzőjük sem bírt tudomással. Hermann ezt a senki földjét a legfrissebb filológiai apparátus kritikai áttekintésével, de egy markánsan eredeti gondolati koncepció mentén végzi el: a teleologia fogalom „önfejlődéseként" fogja fel e vitákban, felbomló szövetségekben széttartó fejlődésvonalakban lefutó gyorsított gondolatrobbanást.

*

Az elemzés kiindulópontja: a kanti filozófia. Fichte is, Schelling is Kant „köpenyéből bújtak elő", akkor is, ha már első kísérleteikben – még önmaguk számára sem tudatosan – túl is lépték a mester által megvont gondolati-módszerbeli határokat. Hermann könyvének első fejezeteiben azokat a kanti gondolatokat mutatja be, melyek nemcsak kirajzolták, hanem provokálták is a továbbgondolás lehetőségeit. Hermann ugyanis úgy fogja fel a kanti produkciót, mint a polgári társadalom mozgáslehetőségeinek legáltalánosabb filozófiai keretét – *in nuce:* a későbbi fejlődés az egyes lehetőségek végigjárásával, vagy az antinómiákba rejtett dialektika megmerevítésével, az összetartozó mozzanatok teljes szétszakításával fog dolgozni. A *Tiszta ész kritikájá*nak kiinduló kérdése – lehetségesek-e a priori szintetikus ítéletek – Hermann interpretációjában az ész teremtő sajátságának világtörténelmileg ekkor kibontakozó fellendülését foglalja össze. A korábbi társadalmak filozófiai kérdései jobbára a létező adottságok világát fogadták el kiindulópontnak, s amennyiben változtatni akartak ezen, úgy maga az aktus nem lett külön vizsgálandó, mert problematikus jelenség, teoretikus kérdés. Kant hirdeti meg először azt a posztulátumot, hogy nemcsak az adottságokat, hanem az adottságok teremtését, „csinálását" is kérdéssé kell tenni. Voltaképp ezzel az alapkérdéssel jelenik meg a „problématudat", a forradalmi és liberális polgári gondol-

*Hermann István: *Teleológia és történetiség*, Gondolat, 1979.

kozás eme teoretikus hajtóereje, ami egyre jobban át fogja hatni mind a társadalmi cselekvést, mind a tudományos tevékenységet. Ebben a filozófiai formulában tehát egy világtörténelmi trendvonal első leírása rejlik: az önmagát változtatni akaró és ugyanakkor azonosnak maradó társadalmi formáció gyakorlati igénye. Ebből az ideológiai igényből és a kanti indítás fogalmi rendjéből nő majd ki az első „tudományelmélet", Fichte tudománytana, melyben a lét elemeit a problémateremtő (valóságteremtő) tudat felől fogja leírni.

De a kanti filozófia antinomikus felépítésében és elemi dialektikájában már megjelennek a későbbi fejlődés szétszakított pólusai is. Hermann kimutatja, hogy a fetisizált ember késő polgári tapasztalatának csírái is belerajzolják preformált lenyomataikat e rendszer ellentmondásaiba. Ezért kapcsolódik ide a XX. századi polgári gondolkozás kísérletező ága: Rickert az individualizáló és generalizáló tudományok szembeállításával, Dilthey a megértő és leíró pszichológiával, Tönnies a civilizáció és kultúra kettősségével, egészen a strukturalizmusig, ahol az oppozíciók rendje már módszerré finomodik. Csakhogy Hermann nem áll meg a rendszer – s főképp az ismeretkritika és morálfilozófia–antinomiáinak felrajzolásánál. A továbbvezető szálak modellépítménye *Az ítélőerő bírálata*, az a mű, melyben megjelenik a későbbiekben oly nagy jelentőségű kategória, a teleológia. Vele nyílik meg az út a természetfilozófia, majd a természettudományra épülő tudományelmélet felé, itt kezdődik Kant utolsó korszakának dialektikusabb, történelemhez közelítő – rendszerrobbantó – periódusa. S egyben: itt kerül igazán a kor világtörténelmi fordulatának közelébe is. S Hermann itt mutatja fel továbbhatásának titkát: a személyes alkotói krízis sokszínű „kínálatában". Kant valláskritikai műveiből indul el Fichte radikalizmusa, innen Hegel történetisége (az övé is elsőbb teológiai „burokban . . .").

A mester és a tanítványok közötti szakítás a Sollen és a valóság ütközésének értelmezésében robban. Fichte az első, aki a Sollen elvontságával szemben a valóságban jelentkező új lehetőségek erővonalait keresi – a cselekvést konkretizáló perspektívát. Igaz, Németországban ez a távlat csupán a francia forradalmi mozgalmak gondolati körvonalazásában és nem saját cselekvéshorizontjuk bővítésében állhatott, az elhatárolódás mégis döntő horderejű. A történelem ugyanis korrigálta a Sollen egyfelől csak etikai, másfelől ideális-teoretikus posztulátumait: szétválasztotta a radikális, a konzervatív cselekvésmodelleket, és lehetővé tette az előbbi filozófiai konkretizálását is. A klasszikus német idealizmus fejlődésének titka ez a váltás: ez a filozófia Fichtével fordul először az objektivitás felé. Akkor is, ha ez az ő esetében még szubjektivisztikus fogalmi keretek között történik. Hermann fogalmi elemzésének egyik legérdekesebb fejezete ennek a szubjektivisztikus burokban jelentkező objektivitás keresésnek feltárása, az utópia, a Sollen és a perspektíva különbségének – a XVIII. század végén jelentkező áramlatokban is elkülönülő hármasságának kimutatása, és az objektivitás-igényt hordozó történelmi szívóerő dialektikájának megragadása. (Az utópia és a perspektíva c. fejezetben.)

A továbbvezető út: a praxis-orientált filozófia kidolgozása. Hermann ennek az új szellemi orientációnak forrásait a német és angol szentimentalizmusban, valamint e tendencia francia felerősítőiben (Rousseau) mutatja fel. Fichte „Tathandlung"-ja, Schelling rajongása a „prometheuszi tett" iránt abból a televényből nőtt ki, melyben az új kor embere először fogalmazta meg új személyazonosságát és életterét. Werther kínlódása a polgári életgyakorlatban ennek az új életszférának már negatív lenyomatairól árulkodik, a francia forradalmi cselekvés elementáris hatása – különböző titkos társaságok népszerűsítő tevékenységén át – már modellformában rajzolta körül a művészi és filozófiai útkeresés lehetséges célját. A forrásoknál tehát még világos az összefüggés a szentimentalizmus, a forradalmi cselekvés és az aktivizmus új gondolati vívmánya között. (Hermann egy Jacobi-idézettel szinte a közvetlen forrásvidéket is megjelöli: azt a pontot, ahol a Sollen-ből radikális-forradalmi gyakorlat-igény, s ennek filozófiai általánosítása megszületik. A szentimentalizmus ilyen kultúrtörténeti-filozófiatörténeti beágyazottságú elemzése ismét új eredmény: eddig jobbára csupán érzelmi-irodalmi tartalmára figyelt fel a kutatás, filozófiatörténeti konnotációja nem tűnt fel.

Fichte indulása (a *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1792) – hasonlóan Hegel radikális teológiai írásaihoz – az emberi autonómia felszabadítására tett első kísérlet. A morál – szemben a kanti koncepcióval – nemcsak kötelesség, hanem a boldogság közege is, amennyiben a kiteljesedés erőtere is. Az ember sok mindenre kényszeríthető – vallja Fichte –, de lelkében megőrizheti autonómiáját, sőt szembefordulását a „külső" parancsokkal. Másszóval: az új morál – az ellenállásé. A feudális-egyházi kötelesség-foga-

lommal ez az új etika nemcsak a lázadás gesztusát hordozza és legitimálja, de egyben alkalmas arra is, hogy kialakítsa az új személyazonossághoz nélkülözhetetlen „tartást" is. Így lesz ez az etika a radikálisan új, polgári karakter hordozója. Csak zárójelben: ez az interpretáció, mely a teológiai szövegben az ellenállás és lázadás gesztusait mutatja ki, szellemes cáfolata annak a napjainkban formálódó mítosznak, melyet a francia „új filozófia" (pl. Bernard Lévy a *Le testament de Dieu*-ben és főképp Glucksmann a *Les maitres penseur*-ben) hirdet, miszerint a német filozófia nagy korszaka törte meg az ember gerincét, fosztotta meg a modern utókort az ellenállás lehetőségétől: Fichte indulásakor az etikai autonómiát épp a belső ellenállás feltámasztásának fogalmával alapozza meg.

Fichte igazi szellemi arculata a *Tudománytan*-ban rajzolódik ki, abban a műben, ami már a kanti koncepcióval való szakítás jegyében íródik. Középpontjában már a cselekvés, az Én, mint a világ demiurgosza áll. Az a cselekvő Én, melyről Hermann szellemesen mutatja ki, hogy hangsúlyozott szerepe szinte szétolvasztja a „magánvaló" kategóriáját: a cselekvés expanziója, az Én teremtő aktivitása egyszerűen feleslegessé teszi, fogalmilag pedig megsemmisíti a megismerhetetlen-megközelíthetetlen magánvalót. A cselekvés mind tágabb teret hódít meg, túl az ismert dolgok határán is. Ugyanakkor már ebben a változatában is felismerhető – az etikában kibontakozó – társadalmi irányultsága: mint Hermann kimutatja, ez a hiposztazált cselekvő Én a francia „Terreur" német, filozófikussá szublimált változata.

A *Tudománytan* radikalizmusa persze nem látványos. Funkciója inkább pedagógiai: az új embert és nemzetet akarja a korszerű gondolkozás és tudományosság iskoláján keresztül kiművelni. Mégis olyan tudományelmélet ez, melynek gerince, vezető kategóriatana – az etika. Miért van Fichtének ilyen „illegitim" vezérlőre szüksége – kérdezi a szerző. Azért, mert a társadalom és tudomány kapcsolata most van kialakulóban, de még progresszív történelmi korszakok és osztályok gyakorlatában sem egyértelmű a tudomány beilleszkedése és a társadalom tudományhasználata. A kapcsolat számos problematikus pontot vetett fel az újkor elején, s magában a francia forradalomban is. Fichte ezért az etika kategóriáival csempészi be az általánosabb értelemben vett, progresszív „társadalmi megbízatás" szerepét.

Vívmányai közül a legfontosabb: a dialektikus tagadás, a negáció szerepkörének kibővítése, az Én és nem-Én állandó egymásba átcsapása, önteremtő, objektivációt létrehozó funkciójának, (az Én önmegsemmisítésének, tárgyiasításának) tételezése. Hermann itt is a gondolatok termékeny *kerülőútját* kutatja fel. Fichte ugyanis „túlfogalmazza" ezt a dialektikus szerkezetet, a szubjektum–objektum viszony nála hipertróf módon íródik le, az Én mint világteremtő kategória – mitikus nagyságot kap. Mégis, enélkül a fogalmi túlfeszítés nélkül nem tudta volna átugrani a kanti rendszer árnyékát: a hipertrófia az újítás szellemi előfeltétele volt. Mert Fichte rendszerében az Én nemcsak teremti a nem-Én-t (a természet és társadalom világát), hanem az általa teremtettel, mint önálló létezővel lép kölcsönhatásra. S amennyiben a kiindulópont, a túlnagyított, demiurgosz-Én szubjektivisztikus mítosz, úgy a végeredmény, az Én és a „teremtett világ" (a nem-Én) kölcsönhatása már „objektív" szerkezetet sejtet. Legalábbis itt nyílik meg a lehetőség az objektív idealizmus kiépítése számára – amit azonban már Schelling valósít meg.

A rendkívül elvont fogalmi játék mögött Hermann-nak sikerül feltárnia a valóságos – és profán – tartalmakat. Ebben az Én és nem-Én azonosságában és különbségének dialektikájában nemcsak a gyakorlat teremtő funkciója kap szót (az ember által létrehozott „új" dolgok-viszonyok visszahatása), hanem a cselekvés és valóság között feszülő ellentmondások továbbgördülő, újrateremtődő szerkezete is. Az az erőtér, ami a polgári társadalom fejlődéspotenciálját biztosítja: a megoldott ellentmondások újabb ellentmondások szülői lesznek, a problémamegoldás egyben problémateremtés is. Persze: Fichte ennek a modellnek mitológikus fogalmi leírását adja. Sőt – mint Hermann kimutatja – megoldása voltaképp csak a teoretikus tudománytanban érvényes – s kísérlete nem képes visszatalálni a gyakorlati tudománytanhoz, még kevésbé az ontológiai praxishoz. De amit megfogalmaz termékeny kérdésként, azonnal továbbhat: nemcsak Schelling objektív fordulatát segíti elő, hanem Hegel első publikált művének, a fichtei és schellingi filozófia különbségét elemző munkájának is ez lesz egyik kiindulópontja – útban a dialektika általánosabb kifejtése felé.

*

Schelling feladata megtalálni az összekötő láncszemet a tudomány és társadalom között, kibontani a szubjektivizált keretfogalmakból a gyakorlat objektivitását. A központi fogalom nála

is – mint az egykori barátok, Fichte és Hegel számára is – a szabadság. Az abszolút Én maga a szabadság hordozója. Hermann ennek a korai gondolatnak kiemelésével találja meg azt a kontinuus fonalat, ami Fichte radikalizmusától Schelling „intellektuális szemléletének" pozitív mozzanatán át a hegeli történetiség fogalmáig vezet. Voltaképp ennek a fonálnak felfedezésével zárul először egységes filozófiai (és ideológiatörténeti) egységgé ez a rendkívül rövid idő alatt kibomló korszak. Eddig ugyanis az „intellektuális szemlélet" kategóriájának csupán negatívumait írta le a marxista filozófiatörténet. (A gondolati közvetítések kikapcsolását, az irracionális mozzanatok beékelődését stb.) Hermann viszont kimutatja e fogalomnak és a korszak egészét átszövő szabadság-kategóriának kapcsolatát, tehát az érem másik oldalára is fényt derít. Az intellektuális szemlélet bevezetésének egyik motívuma a spekuláció elleni tiltakozás, pontosabban a spekulatív filozófiában mindig bennerejlő dogmatizmus elutasításának szándéka: küzdelem a szabad gondolatért és a szabad gondolatot (és cselekvést) guzsbakötő fogalmi korlátok ellen. A dogmatizmus csapdája kikerülésének útja részint a cselekvésben felmerülő új problémák kidolgozása, részint a megértés új módszere (intellektuális szemlélet, melyben együtt van az általános és különös mozzanat). Így jut el Schelling a szubjektum és objektum egységének gondolatához, az objektív idealizmus megteremtéséig. A menetrend - Hermann fejtegetésében – ismét a kerülőút technikájával íródik: Schelling olyan fogalmi apparátust hoz létre, amelynek számos negatív mozzanata van, de segítségével ki tudja bontani azokat a lehetőségeket, melyek már a fichtei koncepcióban benne rejlettek, s eljut a szubjektum, az Én és a valóság dialektikájának látványosabb, egyszerűbb kibontásához.

Az eredmény – a teleológikus gondolat újrafogalmazása. A fejlődés – mint láttuk – az *Ítélőerő*ből, a teleológia esztétikai és természeti mivoltának első megragadásából indult el. Schelling természetfilozófiája viszont az új tudományok felé nyit, melyekben a teleológiai elv objektívebb formában ragadható meg (pl. a biológiában). Másrészt e tudományok körének felmérése termékeny „kerülőút" a dialektika további általánosítása számára. Így kerül be horizontjába az akkor még gyermekcipőben járó elektromosság és fényelmélet. A korábban egymást kizárónak látszó mozzanatok a schellingi rendszerben egymásra találnak, kiegészítik egymást, egymást tételezik fel: az objektivitás (a természet) és a szubjektivitás (az intelligencia) az abszolút szellemben találnak egységre. Igaz: Schelling számára az egység, az ellentétes mozzanatok azonossága lesz a meghatározó. Az ellentétek egymást feltételező, egymásba átcsapni képes mozgása rövidrezáródik. A *Transzcendentális idealizmus rendszere* c. Schelling mű ennek a fél-dialektikának szellemében íródik, s egyben le is zárja a zseniális ifjú progresszív alkotói periódusát. Hermann elemzései is eddig kísérik útján. Nem véletlenül: a gondolati szálat immár Hegel folytatja, Schelling pedig elkanyarodik eddigi útvonalától.

*

Hermann szinte a teljes kultúrtörténeti háttérből bontja ki az egyes művek közvetlen gondolati anyagát, a sifrirozott fogalmak jelentését pedig abból a történelmi erőtérből, amit a forradalmi korszak kínált. A kategóriák autonóm fejlődése és az ideológikus funkció együttes elemzése, valamint az egyéni életutak és a közvetlen kulturális környezet egymásbaötvözése teremti meg azt a ***közvetítés*** rendszert, melyben a fejlődés etapjai megjelennek. Csak egy-két részletelemzésben van olyan érzésünk, mintha Hermann a történelmi tendenciából, a forradalmi fejlődés tipizált fázisaiból deriválná a fogalmi váltásokat, új kategóriák megjelenését, jelentéstranszformációját. Egészében könyvének legfőbb érdeme, hogy e bonyolult párhuzamos és egymást követő fejlődésvonalak vizsgálatában mindig a közvetettség felkutatása vezeti. Ezért képes összefoglaló képet adni erről a korszakról. Azok a legjobb fejezetei, ahol egy-egy kategória longitudinális analízisét végzi el. (A legvilágosabb ez a teleológia-kategória szerepváltásának elemzésében, annak az átalakulási folyamatnak nyomonkövetésében, ahogy esztétikai, természeti keretfogalomból emberigyakorlati, később pedig történelmi folyamatokat megragadni kész kategóriává terebélyesedett.) Ez a közvetettségre való törekvés – melyben a történelmi folyamatok ideológikus megragadását irodalmi, vallás- és politikatörténeti (szekták, titkos társaságok) áramlatok, személyes érdeklődésváltások szűrik, módosítják, vagy erősítik fel – vezeti ***a kerülőutak dialektikájának izgalmas leírására is.*** Legtöbbször olyan fogalmi pályák ezek, melyek közvetlen jelentésükben tévesek – olykor a filozófusok saját fejlődését tekintve is kisiklásnak tűnnek –, azonban olyan gondolati intenciók hordozói, melyeknek ***eredménye*** már maradandó előrelépést hoz a gondolkodás történetében. Her-

mann nem egyszerűen „lefordítja" a hamis tudati alakzatokat, hanem e kerülőutak kikerülhetetlenségét, belső logikáját is megérti, mert enélkül érthetetlen a villámgyorsan lefutó fejlődés végeredménye. A marxista filozófiatörténet írás módszerét tekintve is újítás ez az eljárás: olyan hermeneutika, melyben a kor illuzórikus önértelmezését, a tévedések csalóka termékenységét, a gondolatok inerciája előli kierőszakolt menekülést is nyomon kell követni, ahol nem lehet kioktatni a szerzőket saját, általuk is félreértett gondolataikért, mert szinte minden félreértésben minden tévedésben születik valami korszakalkotó mozaik. De ez a módszer csak akkor működik, ha vezérlője az a teljességre törő történelmi analízis, mely állandó kerete, háttere, voltaképp „mércéje" a fogalmak szinte önmagától futó fejlődésének.

# A TÁRSADALMI TUDAT SAJÁTOSSÁGÁRÓL*

KERÉKGYÁRTÓ ISTVÁN

A marxista filozófia fejlődésének jelenlegi szakaszán észrevehetően megnövekedett a társadalmi tudat sajátosságaival foglalkozó elméleti vizsgálódások száma. Ez sok körülménnyel kapcsolatos: a filozófiai kutatás kiszélesedett horizontjával és feladataival csakúgy, mint a társadalom szubjektív szférája iránti érdeklődés fokozódásával. A megismerés és elemzés megújuló teoretikus módszereinek hatásai is komolyan megmutatkoznak; ezek a módszerek egyre inkább elterjednek a marxista kutatásokban, és jelentős részben a társadalomtudományi megközelítések közötti elavult elkülönültség megszüntetésére irányulnak. Szerfölött tanulságosak és teljesen indokoltak azok a próbálkozások, melyek a marxizmus szemléleti és módszertani alapjain tesznek kísérletet a társadalmi tudat szerveződésének és működésmódjainak meghatározására, hiszen az alapkérdések pontos megválaszolása – mely egyébként is döntően meghatározza az adott kutatás irányát, menetét és eredményeit – a legalapvetőbb feladatok közé tartozik. A társadalmi tudat vizsgálata ugyanakkor olyan mértékben lehet tudományos és gyümölcsöző, amilyen mértékben támaszkodik a marxi intenciókra, és amilyen mértékben megfelel a társadalomelméleti elemzések új szintjéből fakadó lehetőségeknek és szükségleteknek. A társadalmi tudat sok területe manapság a fejlődésnek azon a szintjén van, ahol világossá válik, hogy az elemzés korábbi lehetőségei teljesen vagy jórészt kimerültek. Ezért is kell örömmel fogadnunk Murányi Mihály művét, amely – vállalt feladata szerint is – az eddigi eredmények szintetizálásán alapul. A szerző megkísérli összefoglalóan elemezni mindazokat a kérdéseket, melyek „részint a társadalmi tudat mibenlétének, szerveződésének és szerkezetiségének, részint működésmódjának és funkciójának problémáihoz kapcsolódnak". Ezeket a könyv főbb fejezeteinek címe is jelzi: I. A társadalmi tudat alapfunkciói és rétegződése; II. A társadalmi tudat differenciálódása és történetisége; III. A társadalmi tudat köznapi megnyilvánulásai; IV. Hiedelem, hit és tudás; V. Társadalmi tudat – társadalmi ideológia.

Az első fejezetben a szerző következetesen ontológiai nézőpontból közelíti meg a társadalmi tudat alapfunkcióival és rétegződésével kapcsolatos jelenségeket. A társadalmi tudat alapját képező folyamatokat is annak a dialektikus viszonynak az értelmezése kapcsán mutatja be, mely a társadalmi gyakorlat és a tudati szerveződések között fennáll s amelynek keretében a társadalmi tudat különböző elemei az „éppen adott" társadalmi-történelmi helyzetnek megfelelően tesznek szert felépítmény-funkcióra. Az egyes társadalmi kategóriák konkrét megjelenési formáinak a vizsgálata hozzásegíti a szerzőt ahhoz, hogy a társadalmi tudat és a társadalmi felépítmény viszonyáról eddig kialakult képet számos részletében árnyaltabbá tegye. Kérdésessé téve mindenekelőtt annak a tételnek az általános érvényét, miszerint a társadalomtudományokban objektiválódó eszmék felépítmény-jellegűek, a természettudományok pedig a felépítménytől függetlenek. Ez az értelmezés – véleménye szerint – azért sem fogadható el, mert még a „legnyilvánvalóbban nem-felépítménynek látszó természettudományok (például a fizika) esetében sem könnyű különválasztani a magasabb elméletalkotás szintjén a felépítmény-funkciót legalábbis latens módon betöltő nézeteket az ilyen funkcióval nem rendelkezőktől" (6.). De ugyanakkor a társadalmi tudat alapfunkcióinak akárcsak felvetésszerű vizsgálatakor is kiderül, hogy a társadalmi tudat semmiképp sem merülhet ki az eszmei objektivációk rendszerében, hanem magában foglalja az ún. köznapi tudat egész szféráját is. Az „emberi élet

*Murányi Mihály: *A társadalmi tudat. Struktúra – funkció.* Kossuth, Budapest 1980, 195 oldal.

formáin való elmélkedés" ennélfogva elválaszthatatlan a társadalmi tudattól; a tudat változékony és bonyolult vertikális metszete éppannyira megköveteli az alapos elemzést, mint a társadalmi és egyéni tudat viszonyának feltárása. A társadalmi tudatra irányuló vizsgálatok meggyőzően bizonyítják, hogy a legtöbb felvetés a jelenkor legégetőbb problémáit idézi fel. Az előző megfontolás persze annak elismeréséhez is vezet bennünket, hogy a legkülönfélébb jelenségek és tények bonyolult összefonódásában rendkívül nehéz feltárni azt az alapvető és meghatározó alapformát, mely a társadalmi tudat működésének *logikáját* és törvényszerűségét kifejező lényeges ok–okozati kapcsolatok felfejtését lehetővé teszi.

A társadalmi tudat *definiálása* során a szerző az ösztönösség és tudatosság viszonyát éppúgy számításba veszi, mint a vertikális és horizontális tagolódást. Miután a társadalmi tudat fogalmába elsősorban a társadalmi lét önreprodukcióját biztosító mechanizmusokat sorolja, ezek szerkezetében a differenciálódás irányait is elővételezi. De a hétköznapi és teoretikus tudat kölcsönös kapcsolatát meghatározó törvényeket feltárni és megérteni valóban tudományos alapon akkor lehet igazán, ha történetiségében szemléljük. Mindez kétségkívül kiszélesíti a vizsgálat horizontját, s megadja a lehetőséget a társadalmi tudat történelmileg végbemenő differenciálódásának tisztázásához. Ugyanerre a körülményre már Marx is utalt, amikor *A tőké*ben rámutatott, hogy „az emberi élet formáin való elmélkedés, tehát tudományos elemzésük is, egyáltalában a valóságos fejlődéssel ellenkező úton indult el. Post festum, és ennélfogva a fejlődési folyamat kész eredményeivel kezdődik" (*MEM 23,* 78. o.). Teljesen világos, hogy a társadalmi élet meghatározott rendszereinek és formáinak kialakulásával járó egyik vagy másik társadalmi folyamat teoretikus vizsgálatakor a kutatónak az e rendszerek és formák jellegéről tanúskodó összefüggésekre kell támaszkodnia, és ki kell dolgoznia ezek eredetének, kialakulásának és fejlődésének tudományos feltételezéseit. Nem véletlenül lehetünk ugyanis tanúi a hamis tudat mai keletkezésének, amely – többek között – a hétköznapi ismeretek és tévhitek reprodukálása során jut felszínre; az egyszerű emberi gyakorlat tapasztalati bázisán kialakuló „műveleti utasítások", az optimális viselkedés különböző öröklött mintái a modern ember hétköznapi tudatában egyaránt kimutathatók.

Az alapfunkciók szerepét hangsúlyozva sem feledkezik meg azonban a szerző azokról a különbségekről, melyek a társadalmi tudat vertikális és horizontális tagolódásával kapcsolatosak; a második és harmadik fejezetben részletesen foglalkozik e tagolódás strukturális jellemzőivel. Míg a társadalmi tudat horizontális differenciálódási folyamata elsődlegesen a társadalmi szerepek megjelenésével indul meg, addig a vertikális szerveződés legfontosabb jellemzője az, hogy „az alacsonyabb szintűből kibontakozó magasabb szintű szerveződés mintegy kiemeli, összefogja és magasabb szinten objektiválja az alacsonyabb szinten csíraformában meglevő szerkezeteket" (23.). A szerveződés sajátos formájáról szólva a könyv szerzője részletesen kitér azokra a panelekre, amelyek *rögzítik* és mintegy a tevékenység szférájába közvetítik a társadalmi tudat fejlődésének eredményeit. Mindazonáltal ezek a panelek nemcsak a praktikus jellegű hétköznapi viselkedés építőkövei, hanem a tevékenység közvetlen szabályozásának legmagasabb fokán is szerepet kapnak. Murányi Mihály külön gondot fordít arra is, hogy kimutassa: „a társadalom hierarchikus szerkezetének kibontakozásával a társadalmi tudat vertikális és horizontális differenciálódása két tendenciát hív életre: egyrészt azt, amely az osztálytudat kibontakozásához vezet, másrészt azt, amely az osztálytagozódás tudati szinten történő homogenizálására vagy legalábbis az osztályellentétek elmosására irányul" (35.). Az a gondolat, amelyet Marx megállapításai tartalmaznak az individuumok lényegének megegyezéséről azzal, hogy termelnek, *módszertani* szempontból abban a vonatkozásban fontos a könyv szerzője számára, hogy lehetővé teszi: magát az embert, lényegének kifejezését láttassa be az emberi tevékenységek „tudati termékeiben". Az objektívnak és szubjektívnak a társadalmi tudatra jellemző dialektikus egységében is mindenenkelőtt a szükségletkielégítéshez és a szükségletkielégítő társadalmi tevékenység produktumainak elosztásához kapcsolódó regulatív mechanizmusok, s e mechanizmusok funkcionális bázisát alkotó tudati szerkezetek egymással kölcsönhatásban álló rendszerét mutatja be (76–94.).

Az első részben Murányi Mihály azoknak a jelenségeknek az értelmezésére törekedett, melyek a társadalmi tudat szerveződésével, sajátos funkcióival és működésmódjával kapcsolatosak.

A *második részben* a hit, a hiedelem pszichostrukturális bemutatását, vagyis azon elemek kiemelését tekinti feladatának, amelyek a hit és tudás viszonyának meghatározásában a legfontosabb szerepet játsszák. Mivel véleménye sze-

rint még mindig a marxizmusra vár az az eszmei és gyakorlati szempontból is rendkívül fontos feladat, hogy a hit és tudás rossz polaritását feloldva, valóban helyesen határozza meg hit és tudás viszonyát „nem csupán az eszmei objektivációk rendszerében, hanem a társadalmi magatartás szabályozásának totalitásában betöltött szerepét illetően is", ehhez annak felismerését tartja szükségesnek, hogy a hit korántsem homogén kategória, hanem a társadalmi tudat „különböző szféráiban egészen különböző tartalmakhoz kapcsolódó, s merőben különböző funkciót betöltő motivációs faktorok bonyolult komplexuma" (95.). Akár a hit pszichostrukturális jellemzőit vizsgálja (a hatodik fejezetben), akár a hiedelmek kialakulásának okaival foglalkozik (a hetedik fejezetben), mindig a társadalmi tudat alapvető szerveződési formáiból indul ki. Mert bármennyire igaz is az a felismerés, hogy mindinkább elveszítik jelentőségüket az egyes hiedelmek, miután az egyén „meg van fosztva" attól, hogy átlássa a mindennapi életét át- meg átszövő „rejtett dimenziókat", nemegyszer közvetett (vagy éppenséggel hamis úton) rekonstruált tényekre kell ítéleteit felépítenie.

Ezt a sajátos mechanizmust minden esetlegessége ellenére sem szabad figyelmen kívül hagyni; számos esetben ez az egyetlen mód, mely a látszólagos „emberi egyensúly" megteremtéséhez vezet. Ennek a folyamatnak a logikáját felkutatni persze cseppet sem könnyű feladat; a pontos ismeret a tények és összefüggések aprólékos elemzését követeli meg, amely elsősorban abban rejlik, hogy helyesen tárjuk fel azokat a kölcsönös kapcsolatban levő lépcsőfokokat, amelyeken keresztül e jelenségek okaihoz hatolhatunk. Nem kisebb nehézséget jelent a hamis tudat és a valóságos emberi tudat közötti különbségek feltárása sem. Itt rendkívül szerteágazó és kevésbé tanulmányozott kérdések sokasága vetődik fel. Például: egy meghatározott társadalmi osztály elméleti tudata mikor tekinthető adekvátnak és mikor inadekvátnak. A hamis tudat újratermelődésének kérdése – mint Murányi Mihály meggyőzően bizonyítja – elsősorban azért nem kaphatott helyes magyarázatot, mert e jelenség kutatói valamilyen formában abszolutizálták a pszichológiai tényező szerepét a társadalmi folyamatban, szociális tartalmának csaknem valamennyi jellemzőjét a pszichológiai elemre korlátozták. Ennek törvényszerű következménye, hogy az elméleti vizsgálódások számára – az ideológia tartalmának megközelítésében is – a pszichologizmus elve lett *általános,* s ez elkerülhetetlenül ahhoz vezetett, hogy az emberi pszichikumot nyilvánították az ideológia keletkezésének kizárólagos alapjává, nem pedig a primér társadalmi tudatot.

Mindent összevetve úgy tűnik, hogy amikor a szerző megkísérelte körvonalazni a társadalmi tudat marxista értelmezésének lényegét, a vizsgálódás tárgya mindenképp az emberi tevékenység és társadalmi gyakorlat sajátosságainak elemzésével volt elsősorban kapcsolatban. Így a társadalmi tudat *funkcionális és strukturális természetének* magyarázatában metodológiailag mindenekelőtt az emberi tevékenység volt a kiinduló fogalmak egyike. A társadalmi valóságnak tevékenységként, és magának a tevékenységnek tárgyi, gyakorlati tevékenységként való értelmezése eredményezte annak lehetőségét, hogy meghaladhassa a társadalmi tudat statikus felfogását, dologként való „szemléleti" elképzelését, nemkülönben a társadalmi tudatnak az egyéni tudatok összességeként való interpretációját. A Marx által is felvetett gondolatokra támaszkodva, a szerző olyan kategóriák kidolgozásának adta meg részletes vázlatát, amely a továbbiakban – ezen a területen – lényegesen megkönnyítheti a társadalmi tudat sajátosságaira irányuló filozófiai vizsgálódásokat.

# A KÜLFÖLDI FOLYÓIRATOKBÓL

## VOPROSZI FILOSZOFII
1980. 7. sz.

*V. Sz. Szemjonov:* A fejlett szocializmusról és a kommunizmusba való átfejlődésének elméletéről (Elemzés a fejlett szocializmus elmélete kifejlődésének három szakaszáról az 1960-as évek végétől napjainkig)

*G. G. Kvaszov:* A szocialista személyiség jellemzőihez

*P. A. Olejnyik:* Személyiség, demokrácia, törvényesség

*Avicenna* évforduló: M. Sz. Aszimov, A. Sz. Szadikov, A. Turszunov, M. M. Hajrullaev és A. Zahidov tanulmányai

*V. A. Engelhardt:* Tudomány, technika, humanizmus

A VF által *az ember problémájáról* rendezett konferencia anyaga (1979). V. Sz. Szemjonov, B. T. Grigorjan, A. G. Miszlivcsenko, T. I. Ojzerman, V. M. Mezsujev, F. T. Mihajlov, L. P. Bujeva, L. I. Grekov, A. P. Butenko előadásai

*V. Zs. Kelle–M. J. Kovalzon:* A társadalomfilozófiai kutatás metodológiájának alapvető aspektusai (A történelmi materializmus hatékonyabb alkalmazását metodológiailag elősegítheti a történelem három dimenziójának kiemelése: 1. a történelem saját törvényeinek a meghatározása, az anyagi termelési viszonyok szférájának a kiemelése, mint amely független a tudattól és ez utóbbit meghatározza [rendszerelméleti aspektus]; 2. a történelemnek mint az emberi tevékenység folyamatának, ill. eredményének az elemzése, de úgy, hogy ezt a tevékenységet feltételeivel együtt, a társadalmi egész rendszerében kell tanulmányozni [tevékenységi oldal]; 3. a történelemnek mint az emberek egyéni fejlődéstörténetének az elemzése [humanisztikus aspektus]

*I. B. Novik:* A megismeréshez használt modellek új típusa: a globális modellek ismeretelméleti elemzése. (A globális modellek főbb vonásai: rendszerszerű megközelítés; a leíró jelleg és az ellenőrizhetőség egysége; a modellbe táplált információ integratív jellege; a globális modell működésének dialektikus jellege; a modellező szubjektum értékorientációjának nagyobb szerepe)

*A. L. Kazin:* A művészeti kultura neoromantikus filozófiája (az orosz szimbolizmus világnézeti jellemzői)

*Fukász György:* A munkaesztétika felépítéséhez

*G. G. Szilnyickij–A. V. Szlavin:* A nyelv és a gondolkodás kapcsolatának problémája (N. Chomsky nyelvfilozófiai elméletének részletes kritikai elemzése)

*Recenziók* a következő könyvekről:

*Markszisztszkaja filoszofija v XIX veke* (A marxista filozófia a XIX. sz.-ban), 2 kötet, Moszkva 1979. Szerk. I. Sz. Narszkij, B. V. Bogdanov, M. T. Jovcsuk

*Einstein i filoszofszkije problemü fiziki XX veka* (Einstein és a XX. sz.-i fizika filozófiai problémái), fel. szerk. E. M. Csudinov, Moszkva 1979

*P. Sz. Zabotin:* Preodolenije zabluzsgyenyija v naucsnom poznanii (A tévedések leküzdése a tudományos megismerésben), Moszkva 1979

FILOZOFICKÝ ČASOPIS
1980. 5. sz.

(Monografikus szám a *tudományos ateizmus* kérdéseiről)

*I. Hodovsky:* A vallás marxista kritikájának problémájához
*J. Karola:* A katolikus teológia állandói és változói
*A. Sekot:* A vallás jövőjének nem-marxista felfogásai
*J. Zouhar, J. Hroch, J. Svoboda, J. Loukotka* cikkei a cseh katolicizmus néhány áramlatáról, ill. a két világháború közti marxista ateizmusról
*S. Hubik:* A zen-buddhizmus a burzsoá modernizmusban
*F. Krenek:* A tudományos ateizmus és a szekularizáció elmélete
*Recenzió: J. Loukotka:* Vedecky ateismus a svetonázorová vychova (A tudományos ateizmus és a világnézet alakítása) Horizont, Prága, 1979
*Beszámoló* a tudományos ateizmus problémáiról rendezett ülésszakról, 1980
*Beszámoló* a tudományos ateizmus elmelete fejlődésének problémáiról rendezett konferenciáról, Brno, 1980

FILOZOFIA
1980. 4. sz.

*A. Sirácky:* A dialektika és a gondolkodás logikai és empirikus formái
*V. Černik:* K. Popper tudományfilozófiája. Kritikai kommentár
*K. Korená:* A dialektika problémájáról a neoracionalista tudományfilozófia Gonseth-féle változatában
*J. Vicenik:* Az idealizáció szerepéről a tudomány metodológiájában
*J. Piaček:* A tudományos megismerés problémája fenomenológiai félreértelmezésének metodológiai forrásai
*I. Hanzel:* Hozzájárulás a tudományos elméletek és törvények fejlődésének problémájához (a korrespondencia elve; az antinómiák marxi megoldása a politikai gazdaságtanban; a dialektikus módszer felhasználásáról; a logikai és történelmi módszer viszonyáról)
*M. Burica:* A kategóriák felfogásához
*Beszámoló* a marxizmus–leninizmus oktatóinak össz-szlovák szemináriumáról (1980. február)
*Recenzió: K. Hájek:* Jednota filozofie a speciálnych vied (A filozófia és a szaktudományok egysége) Bratislava, 1980

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE
1980. 8. sz.

*M. Buhr:* Pártosság és tudományosság (Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig c. írásának 100. évfordulójára)
*H. Paucke–A. Bauer:* A természet és a termelés körfolyamatairól
*I. Hartmann:* A munkakollektívák szerepe a munkásosztály szociális struktúrájában
*M. Messeler:* A szocio-lingvisztika filozófiai aspektusai
*H. Rolle:* Hobbes Leviathan-ja: az állam mint gép
*H.-Ch. Rauch:* Az ideológia elmélete ma
*H. Radtke–D. Wittich:* Beszámoló az NDK-beli III. marxista–leninista szociológiai kongresszusról
*F. Fiedler:* A filozófia szakos hallgatók „Dialektikus materializmus" tanulmányi programja. Elvek, eredmények, követelmények
*G. Richter:* A történelem mint „szubjektum nélküli folyamat" (Hozzászólás „A szubjektum–objektum dialektikája és a törvény problematikája a történelemben és a történelmi megismerésben" c. kollokviumhoz, 1979 június 5–6, Berlin)
*V. Wroblewsky:* Az „új filozófusok" – legenda és valóság

*Beszámoló* az NDK és Csehszlovákia filozófiatörténészeinek konferenciájáról (1979 december 12–13)
*Beszámoló* a társadalomtudományi kutatás és a propagandatevékenység problémáiról tartott kollokviumról (1979 december)

## REVISTA DE FILOZOFIE
1980. 4. sz.

*H. Ene:* Az önszabályozás mint a gazdasági és társadalmi rendszerek funkcionálási növekedésének elve
*A. Bazac:* A szocialista demokrácia és az erkölcs
*C. Vlad:* Az európai biztonság román felfogása
*V. Tonoiu:* A hagyományos kultúrák helyzete a tudományos racionalitás kontextusában
*C. Noica:* A levés, az ösztönzött levés és a levés mint lét
*E. Cizek:* A diakróniáról, a szinkróniáról és a változás dialektikájáról
*Blokk a logika, episztemológia és tudományfilozófia kérdéseiről:*
*P. Botezatu:* Az erotetika: a kérdések logikája. Elvek és alkalmazások
*C. Popa:* Az episztemikus logika és az ismeretelmélet
*P. Ioan:* A szemantikai hiba szimptómái a gyakorlati diszkurzus logikájában
*T. Dima:* A koherencia mint az aletikus értékelés logikai-episztemológiai stratégiája
*I. Parvu:* A tudományos elméletek dinamikájának logikai-episztemológiai problémái
*G. Andreescu:* A logikai és az empirikus a formális nyelvek felépítésében
*E. Leniewicz* (Lengyelország): A diakrónia nyelvének egy szemantikai modellje
*V. Muresan:* A módszer fogalmának praxeológiai dimenziói
*D. N. Zaharia:* A heurisztikai módszer paradoxona
*G. Manoleszu:* Egy új műszaki termék „fogalma" kialakulásának problémájához
*B. Stugren:* Az ember-bioszféra rendszer fejlődése modelljének problémája

## STUDIA FILOZOFICZNE
1980. 8. sz.

*A. S. Cypko:* Az ellentmondások „valóságos szélsőségei" a szocialista társadalomban
*W. Marciszewski:* A filozófiai eszmék és a tudományok eredményei a tudományok integrációjának problémájáról
*M. Flis:* A struktúra fogalmáról a társadalomtudományokban: Alfred Radcliff-Brown javaslata
*A. Zukrowska:* Az elméleti tárgy a tudományos megismerésben
*A. Milecki:* Malraux és az expresszionizmus
*J. Wojcieszak:* Az ember és a világmindenség Jorge Luis Borges munkásságában

## CRITICA MARXISTA
1980. 3. sz.

*Mauro di Lisa:* Eszközök és gépek Marx 1861–1863-as kéziratiban
*M.-L. Boccia:* A feminizmus tapasztalatai

*Recenziók:*

Egy társadalom-antropológia terve: *Heller Ágnes* Olaszországban megjelent könyveiről
A fiatal Lukács A lélek és a formák c. munkájáról
*R. Esposito:* La politica e la storia. Machiavelli e Vico (A politika és a történelem. Machiavelli és Vico. Nápoly 1980
*Beszámoló* az Académie Internationale de Philosophie des Sciences genovai kongresszusáról, a fizikai és a szellemi, a testi és a lelki viszonyának régi kérdéséről

## LA PENSÉE
1980. július–augusztus–szeptember

Harc a *filozófia-oktatás* fennmaradásáért a középiskolában és a pedagógusképzésben: *Guy Besse, Jean Lacroix, Lucien Sève, Jean-Paul Dumont* cikkei

*G. Simon:* Az értelmezés problémája Marxnál és Freudnál

Vita a *természettudományok fejlődésének* kérdéséről:

*E. Marquit:* Stabilitás és fejlődés a természettudományokban c. cikkében bírálja P. Jaeglé és P. Roubaud álláspontját, amely a Cahiers du Communisme 1977. 7–8. és 11. számában jelent meg, és amely szerint az invarianciák felfedezése lenne a tudományos felismerés fő útja. A bírálatra *Jaeglé és Roubaud:* A tudományos megismerés elméleti státuszáról: gondolatok a marxista kutatásról c. cikkükben válaszolnak.

*Nevelés-szociológiai vita: J. P. Briand–J.-M. Chapoulie–H. Péretz* kritikája L'école capitaliste en France (A kapitalista iskola Franciaországban) (Maspero 1971) c. könyv koncepciójáról. Ide kapcsolódik *L. Gruel* és *J.-M. de Queiroz:* Iskola, osztályok, újratermelés c. cikke is. Ezzel összefüggésben közlik *Zs. Osavkov*nak a IX. Szociológiai Világkongresszuson elhangzott előadását A szociológiai törvények megvalósulásának mechanizmusairól

*Recenzió: Hermann István:* Lukács György gondolatvilága (Akadémiai Kiadó, német nyelven)

## DIOGENE
1980. 110. sz.

*J. de Romilly:* Szelídség és civilizáció a régi görögöknél

*J. Binet:* A fekete-afrikai filmművészet hozzájárulása és hatása

*O. Costa de Beauregard:* Egy égető probléma: Einstein távolsági korrelációinak paradoxonja

## MIND
1980. július

*J. J. Kupperman:* Vulgáris konszekvencializmus (a konszekvencializmus védelmében)

*A. W. Price:* Arisztotelész etikai holizmusa

*F. E. Snare:* Az erkölcsök sokfélesége

*G. N. Schlesinger:* Kell-e tudnunk, miért vagyunk igazolva hiedelmeinkben?

*M. B. Burke:* A tárgyak intermittent létezéséről

*P. A. Roth:* Elméletek a természetről és az elméletek természete

*Recenziók* az alábbi könyvekről:

*J. Barnes:* The Presocratic Philosophers (A preszokratikus filozófusok) 2 kötet, London 1979

*Q. Skinner:* The Foundations of Modern Political Thought, Vol. 1. The Renaissance, Vol. 2. The Age of Reformation (A modern politikai gondolat alapjai, 1. k. A reneszánsz, 2. k. A reformáció kora) Cambridge 1978

*J. L. Evans:* Knowledge and Infallibility (Tudás és tévedhetetlenség) London 1978

*J. M. Vickers:* Belief and Probability (Hit és valószínűség) Dordrecht 1976

Meaning and Translation. Philosophical and Linguistic Approaches (Jelentés és fordítás. Filozófiai és nyelvészeti közelítések). Szerk. F. Guenthner–M. Guenthner–Reutter. London 1978

*A. Margenau:* Physics and Philosophy: Selected Essays (Fizika és filozófia. Válogatott esszék) Dordrecht 1978

*D.-H. Ruben:* Marxism and Materialism: a Study in Marxist Theory of Knowledge (Marxizmus és materializmus. Tanulmány a marxista ismeretelmélet köréből) Hassocks 1978

Philosophical Problems in Psychology (A pszichológia filozófiai problémái) Szerk. Neil Bolton. London 1979

*L. H. Davis:* Theory of Action (A cselekvés elmélete) New Jersey 1979

THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE
1980 március

*Elie G. Zahar:* Einstein, Meyerson és a matematika szerepe a fizikai felfedezésben

*L. J. Cohen:* Bayesianizmus versus baconianizmus az orvosi diagnózisok értékelésében (a diagnosztikai bizonytalanság értékelésének két modellje; a bayesiánus elmélet a feltételes valószínűséget használja; az induktív vagy baconi valószínűség fogalommal operál a másik felfogás; a kétféle felfogás között nincs ellentmondás, más vonatkozásokra érvényesek és kiegészítik egymást)

*G. Sampson:* A popperiánus nyelv-elsajátítás elmélet nincs legyőzve (vita Stick: A Chomsky-féle racionalizmus és a popperi empirizmus között c. korábban megjelent cikkével)

*Recenziók* a következő könyvekről:

*D. M. Armstrong:* Universals and Scientific Realism (Az univerzáliák és a tudományos realizmus) 2 kötet, Cambridge 1978

*L. Carroll:* Symbolic Logic (Szimbolikus logika) New York 1977

*E. Manier:* The Young Darwin and his Cultural Circle (A fiatal Darwin és kulturális köre) Dordrecht 1977

*R. Mattersich:* Instrumental Reasoning and Systems Methodology (Insztrumentális gondolkodás és rendszer-emetodológia) Dordrecht–Boston 1978

*H. Putnam:* Meaning and the Moral Sciences (A jelentés és az erkölcsi tudományok) London 1978

*T. W. Hutchison:* Knowledge and Ignorance in Economics (Tudás és tudatlanság a közgazdaságban) Oxford 1977

*B. Willams:* Descartes. The Project of Pure Enquiry (Descartes. A tiszta kutatás terve) Sussex 1978

*E. Curley:* Descartes against Skeptics (Descartes a szekptikusok ellen) Oxford 1978

DIALECTICA
1980. Vol. 34, Fasc. 1

*B. Winters:* Ésszerű hit

*M. S. Gram:* Kant megkettőzési problémája (a harmadik antinómia megoldásának nehézsége azzal függ össze, hogy Kant megkettőzi az eredeti antinómiát. A kérdések szétválasztása megerősíti Kant érvelését a transzcendentális idelaizmus mellett és tisztázza azokat a feltételeket, amelyek mellett az antinómia megoldható)

*G. Hottois:* A deontikus logika fejlődése G. H. von Wright munkásságában

*P. Swiggers:* „Analitikusan igaz": de dicto és de dicto dicti (a de re/de dicto példájára a szerző bevezeti a de dicto/de dicto dicti megkülönböztetését a logikában)

DIALECTICA
1980. Vol. 34, Fasc. 2

*J. C. Pitt:* Hempel versus Sellars a magyarázatról (Hempel deduktiv-nomológiai magyarázat-modelljének egybevetése Sellars esszencializmusával)

*D. Rothbart:* Popper az induktivizmus ellen

*B. Gray:* Popper és a 7. közelítés: a taxonómia problémája (a cikk egy talap-osztályozási munka áttekintése révén jut arra a következtetésre, hogy a taxonómia feltűnő szerepe kérdésessé teszi a definíció és osztályozás popperiánus elutasítását)

*P. Tibbetts:* A szubjektív elem a tudományos felfedezésben: Popper versus „hagyományos episztemológia"

*R. Laymon:* Független ellenőrizhetőség: a Michelson-Morley és a Kennedy-Thorndike kísérletek
*A. I. Dale:* Valószínűség, bizonytalan állítások és elmosódott halmazok
*G. H. Merrill:* A modell-elméleti érv a realizmus ellen
*J. Agassi:* A tudomány és a technológia között (az alapkutatásokról, mint olyan tiszta kutatásokról, amelyek várhatóan hasznosítható eredményekkel járnak)
*W. K. Goosens:* Értékek, egészség és orvostudomány (kísérlet az orvostudomány axiológiai megközelítésére; a neutralizmus és az egészség tisztán funkcionális megközelítésének kritikája)
*M. Bunzl:* „Az egészség mint elméleti fogalom"-ról (szintén a tisztán funkcionális, nem-normatív megközelítések kritikája)
*C. G. Adler:* Miért a gyorsuláson alapul a mechanika?
*D. Dieks:* A determinizmus empirikus tartalmáról (Russel, Hempel és Kukla nézeteinek egybevetése és a mai tudomány determinizmus-koncepciójával való szembesítése)
*A. Kukla:* Determinizmus és jósolhatóság: válasz Dieksnek
*P. Kitcher:* Hogyan redukáljunk egy funkcionális pszichológiát?
*C. R. Kordig:* A tudomány fejlődése invarianciát kíván
*B. L. Bunch:* Recher a Goodman-paradoxonról
*D. Gerber:* Field és Jeffrey-kondicionálás

*Recenziók* az alábbi könyvekről:

*W. E. Snizek, E. R. Fuhrman, M. K. Miller* eds.: Contemporary Issues in Theory and Research: a Metasociological Perspective (Contributions in Sociology No. 33. 1979)
*S. Drake:* Galileo at Work: his Scientific Biography, Chicago, 1978
*M. C. Nussbaum:* Aristotle's De motum Animalum: Test with Translations, Commentary and Interpretive Essays. Princeton, 1978
*J. W. Dauben:* Georg Cantor, his Mathematics and Philosophy of the Infinite. Cambridge, 1979
*J. Gaston:* The Research System in British and American Science. New York, 1978
*V. F. Tuchin:* The Phenomenon of Science. New York, 1977

*

**V. P. Kuzmin: A rendszerszemlélet helye a modern tudományos megismerésben és a marxista metodológiában**

A rendszerszemlélet, rendszeranalízis a modern minőségi analízis egy változata, pontosabban egy része: a totalitások minőségi analízise. A rendszerszemlélet három fő alkalmazási területét különíthetjük el: az összetett és egységes (integrált) jelenségek objektivációját; az integráció mechanizmusának tanulmányozását; a jelenségek sokoldalú természetének minőségi analízisét. Az első eset azokban a modern tudományos tendenciákban érhető tetten, amelyeknek célja univerzális jellegű tárgyak, fogalmak megalkotása (funkcionális, strukturális, dinamikus mikro- és makrotárgyak stb.). A tanulmány második része a rendszerszemléletnek tudásunk szintézisében és a gyakorlati tevékenységben játszott szerepét vizsgálja. A rendszerszemlélet segítheti legyőzni az ismeretek metodológiai specializáltsága vagy a tárgy által okozott szűk analízis spektrumot. Továbbá szintetizálhatja ismeretanyagunkat a létezés mélyebb, rejtettebb alapjainak tanulmányozásával, a magasabb szintű kölcsönhatások rendszerszemléletű tanulmányozásával. Végezetül szintetizálja prognosztikai ismereteinket, biztosítva a gyakorlati tevékenység továbbfejlesztését és eredményeinek az előrelátását.
*(Voproszi Filoszofii 1980. 1. sz.)*

*R. L.*

**A. M. Miklin: A fejlődés probémája a mai marxista filozófiában (A szovjet irodalom áttekintése)**

A tanulmány mintegy hetven, az 1967–1978 években megjelent orosz nyelvű, a fejlődés kérdésével foglalkozó munkát tekint át a következő csoportosításban: A kérdés általános helyzete. Az élő rendszerek fejlődéselméletének filozófiai-metodológiai problémái. A fejlődés irányának problémája. A fejlődés típusainak és formáinak osztályozása. A rendszerszemlélet és a történeti fejlődés determinációja. A fejlődés fogalma meghatározásának néhány megközelítése.
*(Voproszi Filoszofii 1980. 1. sz.)*

*R. L.*

**I. N. Szmirnov–Cs. L. Cerbajev: Az organikus célszerűség problémája és a tudományos megismerés**

A szerzők az organikus célszerűség néhány aspektusát, valamint történeti, filozófiai, metodológiai alapjait vizsgálják. A biológiában az organikus célszerűség az egyik sarkalatos probléma. Az élő rendszerek individuális és történeti fejlődésük során olyan specifikus sajátosságokra tesznek szert, amelyek aktivitásukban, adaptív orientációjukban és célszerűségükben mutatkoznak meg. Ezeknek a tulajdonságoknak, az élőkben lezajló folyamatoknak a magyarázata, leírása olyan funkcionális, cél-orientált és történeti megközelítéseket igényelnek, amelyek a fizikában vagy a kémiában nem szokásosak. A cikk elemzi a „cél" és a „funkció" fogalmának szerepét a biológiában, biológiai modellekben, és más – kibernetikai, fizikai – modellekben. A célszerűség fogalma a biológia metodológiai bázisának kidolgozása során gazdagodik és új fényt vet az ismeretleméleti problémákra. A szerzők vitatkoznak E. Nagel véleményével, miszerint a „cél", „funkció", „eredmény" fogalmát ki lehet zárni a biológiából. A problémát a dialektikus materializmus metodológiája talaján tudjuk megoldani, a hozzá szorosan kapcsolódó másik problémával, a fejlődési folyamat irányának kérdésével együtt. Remélhető, hogy a szerves fejlődés alapvető jellemzőinek állhatatos tanulmányozása lehetővé teszi az organikus célszerűség problémáinak megfelelő értelmezését is.
*(Voproszi Filoszofii 1980. 1. sz.)*

*R. L.*

**Elie G. Zahar: Einstein, Meyerson és a matematika szerepe a fizikai felfedezésben**

A szerző – aki már többször publikált a relativitáselmélet témakörében – a matematika szerepén túl kitér bizonyos filozófiai gondolatok heurisztikus szerepére, valamint a speciális és általános relativitáselmélet közötti folytonosság problémájára is. Ez utóbbi, legterjedelmesebb rész az olvasótól egyetemi szintű fizikai ismereteket követel meg. Ami a matematika fizikán belüli szerepét illeti, a szerző szándéka megvizsgálni, hogy a matematika és a fizika kapcsolatának azon az ismert oldalán túl, hogy esetenként a fizika igényei kiváltják a matematika fejlődését (lásd Newton és az infinitezimális számítás, Faraday és a vektoranalízis), létezik-e másik oldal, amikor a matematika segíti a fizikát, amikor a matematikának heurisztikus szerep jut a fizikában. Zahar szerint e másik oldal kétféle módon nyilvánulhat meg: az első, amikor növekszik a fizikai tartalom azáltal, hogy matematikai nyelvre fordítják le. Erre példa Fresnel és a hullámoptika esete, de a szerző ide sorolja azokat a fizikai hipotéziseket is, amelyek speciális és az adott korban még éppen csak hogy kidolgozott matematikai apparátust kívánnak. Itt jutunk el az általános relativitáselmélethez és a Riemann-geometriához, mivel a kvantummechanika és a Hilbert-tér matematikája mellett ez a legjobb példa a matematika és a fizika látszólagos eleve elrendeltetett harmóniájára, amely azonban ténylegesen nem eleve elrendelés, hanem a két tudomány kölcsönhatásának eredménye. A másik mód, amikor a matematika alapvető szerepet játszhat a fizikai felfedezésben: az egyes matematikai létezők realista interpretációja. Ez végbemehet egyszerűbb és bonyolultabb módon. Az előbbiek közé tartozik a Dirac-egyenlet kettős megoldásrendszere, amelyből a pozitronok létére lehetett következtetni.

A tanulmány második része Meyerson tudományfilozófiájával foglalkozik, amelyből a szerző azt az alapelvet emeli ki, miszerint minden magyarázat az emberi gondolkodás azon tendenciájából származik, hogy tagadni kívánja a sokféleséget és a változást. Meyerson ezen elvével hozza kapcsolatba

Einstein törekvéseit az egységes térelmélet megteremtésére. Ismerteti Meyerson különböző magyarázat-típusait és ezzel kapcsolatban tárgyalja a megmaradási törvények szerepét is. Ezután áttér a természet geometrizálásának problémájára, amelyet az egyidejű események területén megnyilvánuló sokféleség eliminálására való törekvésként fog fel. Az általános relativitáselméletet a descartes-i – kizárólag alak és mozgás segítségével történő – leírás modern megvalósulásának tartja. Az eszmefuttatás végén leszögezi, hogy Meyerson szerint a valóság teljes geometriai módon való magyarázata lehetetlen.

A tanulmány harmadik része a speciális és az általános relativitáselmélet folytonosságáról szól, és a már említett szakmai jellege miatt e helyen csak röviden ismertetjük tartalmát: a kovariancia-elv heurisztikus szerepe, a speciális relativitáselmélet elégtelensége, az ekvivalencia-elv heurisztikus szerepe (ennek az elvnek a segítségével állította fel Einstein a gravitáció globális elméletét, és ebben a szerző szerint a matematika különösen nagy szerepet játszott), a téregyenletek (itt megint szó van a matematika heurisztikus szerepéről a fizikai felfedezésben), a negatív heurisztika (ebben a szerző alapvető jelentőséget tulajdonít az $E = mc^2$ összefüggésnek fizikai világképünk szempontjából). A cikket egy függelék zárja a relativitási elv státuszáról, amelyben annak eléggé ismert metaállítás-jellegét húzza alá.
*(The British Journal for the Philosophy of Science. Vol. 31, No. 1, 1980, március)*

*Sz. P.*

**Daniel Rothbart és Paul Tibbets Popper tudományelméletéről**

*Popper az induktivizmus ellen* c. cikkében, D. Rothbart kritikai elemzését adja a Popper által javasolt nem-induktivista tudományelméletnek. Először is megvédi és kiszélesíti Wesley Salmon támadását, amely szerint az, hogy Popper eltávolítja az indukciót, használhatatlanná teszi a tudományt a gyakorlati célok számára. Az indukció nélkül a gyakorlati szakembereknek nincs alapjuk hinni abban, hogy a megjósolt események valóban bekövetkeznek. Másodszor, Popper igényei ellenére, a szerző kimutatja, hogy a Popper-féle elmélet is az indukción alapszik. Így például az a szerep, amelyet Popper a háttértudásnak tulajdonít a tudományos hipotézisek ellenőrzésében, szintén megkívánja az indukciót. *A szubjektív elem a tudományos felfedezésben: Popper versus „hagyományos episztemológia"* c. cikkben Paul Tibbets megvizsgálja Poppernek az objektív és szubjektív tudásra vonatkozó megkülönböztetését, Lehrer és Harman néhány munkáját figyelembe véve. Amellett érvel, hogy utóbbiak Popper számára a szubjektív episztemológiához tartoznak, így irrelevánsak a tudás és felfedezés tudományos megértése szempontjából. Ezzel szemben Lehrer és Harman szerint, ha elhagyjuk a hit és a következtetés elemzését, az emberi tudás növekedése és a tudás igazolása általában érthetetlenné, ill. fogalmilag lehetetlenné válna. Ezután egy értékelés következik Popper azon érvéről, hogy a szubjektív episztemológia hívei tévesen azonosítják a „hiszem" és a „tudom" szokásos értelmét az objektív vagy tudományos értelemben vett tudással, következésképpen az egész problémamegoldási folyamatot tudományos szempontból hibásan építik fel. A tanulmány következtetése, hogy Popper maga elhanyagolta a tudományos felfedezések többségének egy centrális tényezőjét, egy tényezőt, amelyet a szubjektív episztemológia helyesen hangsúlyozott, nevezetesen a „gestalt shift"-eket (formaváltásokat) a fogalmi változásokban.
*(Dialectica, Vol. 34. fasc. 2, 1980)*

*Sz. P*

**A tudományos realizmus problémáiról**

Bár elméleteink nem teljesen igazak – írja *C. Z. Elgin Törvény-szerűség és a tudomány vége* c. cikkében – a tudományos realizmus hívei azt állítják, hogy azok objektumait beengedhetjük ontológiánkba. Ennek igazolása Sellars és Putnam szerint, hogy a jelenlegi elméletek olyan sorozatokhoz tartoznak, amelyek honvergálnak az ideálisan adekvát elméletekhez. Elgin áttekinti azt a módot, ahogyan e konvergencia szükségszerűsége visszatükrözi a törvény-szerűségek interpretációját. Véleménye szerint a törvény-szerű és az esetleges általánosítások közötti különbségtétel kognitív érdeklődésünktől függ és a

tudományos haladás iránti elkötelezettségünket tükrözi vissza. Ha a tudományok összevesznek valamilyen általánosítás törvény-szerűségén, ahogy azt Davidson felveti, akkor a törvény-szerűséget illető érdeklődésből következik, hogy egy tudomány törvényei nem határozzák meg objektumaik lényegét. A szerző arra következtet, hogy a tudományos realizmus e formája nem ad metafizikai támogatást az esszencializmusnak. *A modell-elméleti érv a realizmus ellen* c. cikkében *G. H. Merrill* egy másik oldalról foglalkozik a realizmus problémájával. A „Realism and Reason" c. írásában Hilary Putnam egy látszólag erős érvet javasol, amely szerint a metafizikai realizmus pozíciója a korrekt tudományos elmélet és a világ viszonyának egy inkoherens modelljét szolgáltatja. Mégis, bár Putnam támadása egy tudományos elmélet „szándékolt" interpretációjának fogalma ellen igen alapos, a szerző megmutatja, hogy a realizmust át lehet alakítani oly módon, hogy hívének nem szükséges egy ilyen elmélet semmiféle „szándékolt" interpretációjára hivatkozni. Következésképpen ki lehet mutatni, hogy a realizmus immunis Putnam kritikájával szemben, és hogy e kritika újrafogalmazására irányuló törekvések nem vezetnek sikerre.

*(Philosophy of Science. Vol. 47, No. 1, 1980. március)* *Sz. P.*

**Vita az „állami ideológiai apparátusokról", a „kapitalista iskoláról" és a társadalomtudományi elemzések egyes ismeretelméleti-metodológiai problémáiról**

A *La Pensée* c. folyóirat vitát indított az iskola társadalmi funkcióját érintő marxista értelmezésekről és az ezekkel kapcsolatos egyes metodológiai kérdésekről. *Jean-Pierre Briand, Jean-Michel Chapoulie és Henri Péretz: Besulykolás az elméletben és statisztika a gyakorlatban* c. cikkében a franciaországi empirikus szociológiai kutatásban gyakran alkalmazott két eljárást elemez. Az egyik az ún. diszkurzus-analízis (elméleti fejtegetések, kézikönyvek, hivatalos beszédek; politikai programok, törvények és rendeletek, mitológiák, irodalmi szövegek stb. elemzése), amely többnyire szövegmagyarázatokhoz, ill. a nyelvészettől, a dokumentum analízistől vagy a szociálpszichológiától kölcsönvett eljárásokhoz folyamodik. A másik a statisztikai adatok összegyűjtéséből, elrendezéséből, feldolgozásából, kommentálásából áll. Az első eljárás jellemző pl. a nagy hatást elért althusseri felfogásra, amely a „kapitalista iskolát" mindenekelőtt úgy írja le, mint a legfőbb „állami ideológiai apparátust", amelyet a burzsoázia azért hozott létre és azért tart fenn, hogy a proletariátus, és általában a dolgozó osztályok feletti uralmát segítségével biztosítsa a burzsoá ideológia „besulykolása" útján. Ez a felfogás több tanulmányt vezérelt, különösképpen a szintén nagy hatású „A kapitalista iskola Franciaországban" c. könyvet (szerzői: C. Baudelot és R. Establet), amely az első eljárást egyesíti a másodikkal, az iskoláztatás statisztikai adatait a tankönyvek ideológiai tartalmának elemzésével párosítja. A szerzők részletesen kimutatják – a bírált könyv érdemeinek elismerése mellett –, hogy az alkalmazott kettős eljárás egyfelől a statisztikai adatok és az ezek gyűjtését szolgáló kategóriák pozitivista elfogadását eredményezi; másfelől ténylegesen önállósítja az „eszmék" („ideológiák", „mítoszok", „vélemények") világát, lényegében az iskolai tankönyvek rejtett vagy nyílt ideológiai tartalmára koncentrál, és azzal a leegyszerűsítő, idealizmusba hajló elképzeléssel él, hogy az uralkodó eszmék közvetlenül, tisztán eszmei hatással, sulykolással formálják az új generációk gondolkodásmódját. A tanulmány részletes kritikáját adja a „tőkés termelési viszonyok újratermelését" biztosító „kapitalista iskola" sokszorosan leegyszerűsített, sematikus, történelmietlen elemzésének, amely azt sem veszi figyelembe, hogy a pedagógiai funkciót betöltők is társadalmilag differenciálódnak, hogy a „befogadó" közeget más társadalmi hatások is formálják stb. E kritikához kapcsolódik *Louis Gruel és Jean-Manuel de Queiroz: Iskola, osztályok, újratermelés* c. cikke is, amely különösen az iskolai apparátus „reproduktív funkcióinak" elméletét elemzi, valamint „A kapitalista iskola" c. könyvnek azt a tételét, miszerint az iskola egy állami ideológiai apparátusra lenne redukálható. A szerzők szerint a munkás és paraszt gyermekeknél sokszor tapasztalható iskolai kudarc jóval bonyolultabb összetevőkre mutat: történelmileg átalakuló ellentmondások működnek itt az iskolások eredeti kulturális közege és azon tanulási-képzési formák között, amelyeket a munkaerő kapitalista „szocializálása" követel meg. Félig-meddig a vitához kapcsolódik *Zsivko Osavkov: A szociológiai törvények megvalósulásának mechanizmusairól* szóló tanulmányának közlése is.

*(La Pensée, 1980. júl.–aug.–szept.)* *S. J.*

# E SZÁMUNK SZERZŐI

*Almási Miklós,* ELTE, egy. tanár, fil. tud. doktora • *Czirják József,* ELTE BTK, aspiráns • *Grassl, Wolfgang,* Graz • *Hountondji, Paulin J.,* Benini Nemzeti Egyetem, professzor, fil. tud. doktora • *Kerékgyártó István,* tanár, Jászberény • *Makai Mária,* MTA Fil. Int., tud. főmunkatárs, kandidátus • *Rozsnyai Ervin,* kandidátus • *Smith, Barry,* Manchester • *Tuba Imre,* Nehézipari Műszaki Egyetem, Miskolc, aspiráns

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Marton Andor
A kézirat nyomdába érkezett: 1980. október 14. Terjedelem 14,35 (A/5 ív)
81.8839 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

# CONTENTS

MÁRIA MAKAI: Towards a Critique of the Caesura-Theory in Economics. Part I ..... 1
JÓZSEF CZIRJÁK: Reform or Revolution ..... 36
ERVIN ROZSNYAI: On the Ideological Reflection of Uncontrollable External Necessity ..... 54
IMRE TUBA: The Role of Fr. W. Nietzsche in the Development of Axiology ..... 85

REFLECTION

P. J. HOUNTONDJI: What Can Philosophy Do? ..... 111

CONFERENCE

WOLFGANG GRASSL (Graz): What Are Open Concepts? ..... 131
BARRY SMITH (Manchester): Austrian and Hungarian Philosophy: On the Logic of Wittgenstein and Pauler ..... 139

REVIEWS

MIKLÓS ALMÁSI: The History of the Transitory Period of a System of Ideas (On István Hermann: Teleology and Historicity) ..... 146
ISTVÁN KERÉKGYÁRTÓ: On the Characteristics of Social Consciousness ..... 151

Review of periodicals ..... 154

# СОДЕРЖАНИЕ

Мариа Макаи: К критике экономической цезурной теории ..... 1
Йожеф Циряк: Реформ или революция ..... 36
Эрвин Рожняи: Об идеологическом отражении неконтролируемой внешней необходимости ..... 54
Имре Туба: Роль Ф. В. Ницше в возникновении в ахтиологии ..... 85

ОБЗОР

П. Й. Хунтондьи: К чему способна философия? ..... 111

КОНФЕРЕНЦИЯ

Волфганг Грасл (Грац): Что такие открытые понятия? ..... 131
Барри Смис (Манчестер): Австрийкая и венгерская философия: о логике Витгенштейна и Паулера ..... 139

РЕЦЕНЗИИ

Миклош Алмаши: Переходное-этапная история одной системы мыслей (Иштван Херманн: Телеология и историчность) ..... 146
Иштван Керекдьярто: О специфике общественного сознания... ..... 151

Из зарубежных журналов ..... 154

Ára: 27,— Ft
Előfizetés egy évre: 162,— Ft

INDEX: 25 535
ISSN 0025—0090

**Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelző-számra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon. 111-010).

Példányonként beszerezhető az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Index szám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONÖTÖDIK ÉVFOLYAM

1981/2

O 1120

# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

1828

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA



SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő),
NYÍRI KRISTÓF

A SZERKESZŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTÚR, MÁTRAI LÁSZLÓ (ELNÖK), RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, TŐKEI FERENC, VÉSZI BÉLA, VERECZKEI LAJOS



1981/2


## TARTALOM


PETHŐ BERTALAN: Bartók ..... 165
NYÍRI KRISTÓF: Wittgenstein 1929—1931: A visszatérés ..... 199
MAKAI MÁRIA: A közgazdasági cezúra-elmélet bírálatához. II. ..... 235
LISSÁK GYÖRGY: A kettős visszatükrözés a designban ..... 262

TÁJÉKOZÓDÁS

SELMECZI JÓZSEF: „Lenin mint politikai gondolkodó" ..... 266

SZEMLE

TUBA IMRE: Fenomenológia és krisztianizmus ..... 276
SZEGEDI PÉTER: A. Pozner: Igazságok és paradoxonok ..... 283
BALÁZS ISTVÁN: Pszichiátria vagy antipszichiátria? Hozzászólás egy dilemmához ... 287

A külföldi folyóiratokból ..... 291



A szerkesztőség címe:
1014 Budapest I., Úri u. 53. Telefon: 160—160/269-es v. 138-as mellék
Szerkesztőségi napok: kedd és péntek
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

# BARTÓK

PETHŐ BERTALAN

Az emberkép magában foglalja a személyiségképet, de nem vezethető le belőle maradéktalanul. Az ember személyiségének alapján alakul, de az ember lényegében nem érthető meg személyiségéből. A személyiség az élmény, a viselkedés, a teljesítmény és a szociális adaptáció környezeti és biológiai tényezőkkel szoros összefüggésben kibontakozó jellemzőiből rajzolódik ki. Emberi mivoltának megértéséhez viszont a környezetet is magában foglaló társadalom mozgásterében kell vizsgálnunk a pszichológiai természetével történelmi lényként élő egyént. A személyiség elemzésétől az ember megértéséhez vezető utat a teljesítménynek és az élménynek művé növekedése, valamint a viselkedésnek és a szociális beilleszkedésnek közéleti jelentőségűvé minősülése jelzi.

A pszichológiai típustanok kultúrtörténeti, stílustani és világnézeti vonatkozásai eléggé szembetűnőek ahhoz, hogy a kultúrtörténeti, stiláris és világnézeti típusok között analógiák legyenek kimutathatók, sőt ez utóbbiak akár a pszichológiai típusok megfelelőinek, „folytatásainak" tűnjenek. Különösen gazdag ilyen vonatkozásokban a legátfogóbb és pszichológiailag leginkább kutatott extraverzió-introverzió tipológia. C. G. Jung,[1] aki ezt a két típust pszichológiailag részletesen körvonalazta, vaskos kötetben tekintette át tipológiájának még nem pszichológiai, hanem sokkal inkább emberismereti történelmi előképeit. Az extraverzió-introverzió tipológia megalkotása után legalább annyi szálon követhetők ennek a típustannak a társadalom- és történelemtudományos kapcsolatai, felhasználásai, leágazásai, mint ahány szál vezetett a történelem- és társadalomtudományok felől kidolgozásához. Schiller naiv és szentimentális, Goethe reális és ideális ellentétpárjaitól az objektív és szubjektív, pragmatikus és intellektuális, differenciált és koncentrált, szerves és geometrikus, absztrakt és beleérző, impresszionista és expresszionista újabbkori ellentétpárokig követhető – és további példákkal szaporítható – az extraverzió-introverzió tipológiai polaritásának analógiája.[2] Ezek a megfelelések azonban nem csupán a pszichológiai és szellemtudományos típusok közös vonásaira utalnak, hanem a lélektani és a történelem-társadalomtudományi szempontú tipológia különbözőségeit is mutatják. Legfeltűnőbb a kétféle tipologizálás különbözősége a pszichológiai típusokra lényegében már visszavezethetetlen kultúrtípusokat – pl. apollói és dionüszoszi, természetközeli és természettávoli, statikus és dinamikus típusokat – tekintve. Ezeket a különbözőségeket először az élmény vonatkozásában vizsgáljuk meg.

[1] Jung, C. G.: *Psychologische Typen.* Rascher, Zürich 1921.

[2] Mátrai László: *Élmény és mű.* Második kiadás. Gondolat, Budapest 1973, 114 skk. o. – Vö. Hauser, A.: *A művészettörténet filozófiája.* Gondolat, Budapest 1978, 136. o.

Mikor Bartók huszonegy éves korában tagadta az élmények hatását a kompozíciók mineműségére, arra hivatkozott, hogy ő már „mindenfélét átélt", mégsem sikerül jó adagio-kat írnia. Miután azonban néhány év múltán különös, egyik szélsőségből a másikba dobáló hangulatok kerítették hatalmukba, elképzelni sem tudta másként az alkotást, mint a személyes élmények megnyilatkozását.[3] Ezt a véleményét akkor is fenntartotta, amikor ezek a különös hangulatok már elmúlt és talán soha vissza nem térő élmények voltak számára.[4]

Bartók szóhasználata az élmények olyan tipológiájának körvonalait jelzi, ami gyökeresen különbözik a pszichológiai tipológiáktól. Az élmény műre gyakorolt hatását tagadó álláspontjának megfogalmazásakor az „átélés"-t még az „élmény" szinonímájaként használja, később azonban olyan élményekről számol be, amelyek egészen mások, mint a fiatalabbkori átélések. Átélései oly módon változnak néhány év alatt, hogy a kompozíciókra szükségszerűen hatást gyakorló élményekké fejlődnek. Az „élmény" súlyát csak később ismerte fel és ezért tekintette eleinte egymással azonos értelműnek az élményt és az átélést. Szóhasználatában először tisztán kognitív aspektusban beszél az élményekről, mint aki ezeken túl és kívül állva nevezi meg őket. Ebben a racionális megközelítésben „mindenféle" átélés közös nevezőre kerül, színezetétől, mélységétől, jelentőségétől függetlenül. *Az élmények csak akkor differenciálódnak „mindenféle" átéléstől, az átéléstől általában, amikor a maguk egyszeri, ismételhetetlen mivoltában tesznek szert az egyén egész élményvilágát meghatározó jelentőségre.* Ilyen élmény volt Bartók életében nagy szerelme, csalódásai, találkozása a népdallal – hogy csak a néhány legjelentősebb és legismertebb momentumot említsük a mű és élmény összefüggését tárgyaló két megnyilatkozása közötti időszakból.

Az élmény tudományos értelmezése a Bartóknál megfigyelt köznapi szóhasználat két véglete, egyfelől az általános ténymegállapítást jelentő, külön súly és jelentőség nélküli átélés, másfelől a sajátos, személyes élmény között mozog. A pszichikum mindenekelőtt élményszerűen adott. A pszichés összefüggések nem kívülről, utólagosan, gondolati úton kikövetkeztetve kerülnek megállapításra, mint a megismert fizikai összefüggések, hanem elsősorban élményszerűek. Természetesen vannak pszichés összefüggések, amiket nem élünk át, de ezek az át nem élt összefüggések csak azért tekinthetők pszichésnek, mert a közvetlen és eredendő átélésben tapasztalt pszichikumhoz tartoznak. *A pszichés összefüggés nem tárgya az átélésnek – élménytárggyá és ezt felfogó élménnyé csak a gondolati odafordulás, a reflexió során differenciálódik az eredendő átélés –, hanem a pszichés jelenség és összefüggés maga az élmény.*

Dilthey, aki a pszichikum közvetlen élményszerűségét részletesen vizsgálta,[5] hangsúlyozottan egyenlőségjelet tett az átélés (Erleben) és élmény (Erlebnis) között,[6] ezért

[3] *Documenta Bartókiana* (Hgg. D. Dille). Heft 4, Akadémiai, Budapest 1970, 76. o.

[4] *Bartók Béla levelei.* Új dokumentumok. Szerkesztette Demény János. Zeneműkiadó, Budapest 1971, 18. o. (A továbbiakban: *Lev. IV.*)

[5] Dilthey, W.: Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról (1894). Dilthey, W.: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban.* Tanulmányok. Gondolat, Budapest, 321–467. o.

[6] Dilthey, W.: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. *Gesammelte Schriften* 7, 2. Aufl. Teubner, Stuttgart, Vandenhoek et Ruprecht, Göttingen 1958, 231. o.

találó a Kretschmer Orvosi pszichológiájában szereplő meghatározás magyar fordítása: „Léleknek nevezzük a közvetlen átélést."[7] Másfelől viszont élményen nem „mindenféle" lelki történést értenek, hanem csak azokat, amik értéküknél, ismeretelméleti és esztétikai rangjuknál fogva, vagy éppen ideális vonatkozásuk révén kitűnnek a többi közül. Mátrai László ilyen magasabb értelemben tekinti élménynek a dolgok értelmét számunkra evidenssé tevő lelki történéseket[8] és határozza meg az élményt énünk teljes egészének megértő latbavetéseként.[9]

A köznapi nyelvhasználatban eléggé határozottan rögzült az „élmény" kitüntetett, kiemelkedő, személyes jelentése, az „átélés" szó viszont egymástól lényegesen eltérő összefüggésekben egyaránt használatos. Szoktuk mondani, hogy „mi mindent kellett átélnie valakinek", némelykor a történtek különleges, erősen igénybevevő voltára célozva. Az átélés ilyenkor azt jelenti, hogy az egyén szükségszerűen belebonyolódott a helyzetbe, nem tudta magát mentesíteni az események hatása alól még akkor sem, ha akarta volna. Hasonló értelemben mondjuk azt is, hogy egy színész nagy átéléssel játszik. Máskor viszont a „mi mindent átélés" azt jelzi, hogy az illető túltette magát az eseményeken, egyszerűen „végigélte" azokat, a történtek nem hagytak benne mélyebb nyomot, nem viselték meg, nem váltak élménnyé. Az átélés, még inkább a végigélés, az élményfolyam végpontjára teszi a hangsúlyt. Az ember túlkerül az események sodrán, különösebb megrázkódtatás, sérülés, gazdagodás, épülés, szívet melengető, vagy szívet szomorító „emlék" nélkül. A „mindenféle átélése", ahogyan Bartók írta, ennek az utóbbi szóhasználatnak felel meg; néhány év múlva derült ki, hogy a „mindenféléből" több mindent át lehet úgy is élni, hogy élménnyé, mégpedig alkotásra indító, műben kifejeződő élménnyé váljék. A további fejtegetés során az „átélést" ebben az utóbbi értelemben fogjuk szakkifejezésként használni, valamennyi átélésforma, élményforma gyűjtőneveként.

Az átélés különböző formáit irányuk, hatósugaruk, tartósságuk és hasznosításuk szerint különítjük el. Az élmény, abban a pontosabb értelemben, hogy nem az átélés szinonímája, hanem az átélésnek egy jól meghatározott – belemerüléssel, kiteljesedéssel, „megéléssel" jellemzett – formája, egyfelől az ember mögöttes tartományára, másfelől az ember élettörténeti világára irányul. A kétféle irányulás egy és ugyanazon mozzanat. A két irány éppúgy nem válik külön benne, mint ahogyan az élmény sem különül el a közvetlen átéléstől oly módon, hogy reflexió által szükségszerűen megkettőződne. A mögöttes tartományban szüremlik össze mindaz, ami az ember életében lényeges és érzelmileg megindító volt és ami a vágyak, törekvések, tervek, elvárások vonatkozásában lényeges és megindító. A mögöttesség ily módon az élettörténet személyes hozama és aktívuma, ami pedig ennek a külső és belső személyes világnak a közvetítő területén gyűjtőlencseként megvillan, az az élmény. Az élmény a megélő átélés megszilárdulása, megrögzülése, az alakot nyert megélés. Az élmény hatósugara ezért nagy, az egyén egész világára kiterjed. Nem partikuláris, mint pl. az észrevevés, nem elvont, mint a fogalom, hanem totális. Az ember világának egészét jellemzi. Az élmény maradandó, gyakran egész életre szól és közvetlen melegével vagy dermesztő voltával éppúgy sokféleképpen hat, mint feldolgozva, reflektálva, kifejtve.

[7] Kretschmer E.: *Orvosi pszichológia.* Novák, Budapest é. n., 11. o.
[8] Mátrai László, i. m. 54. o.
[9] Uo. 51. o.

Ilyen értelemben mondjuk, hogy minden élménynek van felfedő értéke:[10] az alanyt és a tárgyat egyaránt jellemzi az élmény minősége, pl. Bartók először idegenkedett Liszt Ferenc külsőségesnek tűnő zenéjétől, majd később a Vándorévek, a Haláltánc, a Faust-szimfónia és a Harmonies poétiques et religieuses behatóbb tanulmányozása során, „néhány kevésbé rokonszenves külsőségen" áthatolva feltárult előtte Liszt igazi jelentősége.[11] Hasonlóképpen, a Bartók-per idején egyaránt jellemezték Bartókot és önmagukat, akik népi forradalminak, vagy ellenkezőleg, tragikusan pesszimistának érezték muzsikáját. Ugyancsak a vázolt értelmezésben mondhatjuk, hogy „minden élménynek vannak mű-mozzanatai és megfordítva".[12] Ahhoz, hogy alkotásba torkolljon, valamiképpen túl kell csordulnia az átélésnek az aktualitás szűk keretein, az alkotás pedig mindig tartalmaz élményt, vagy legalábbis visszautal rá. Nagy krízisének időszakában Bartók sok élményéről, sőt nagy élményéről tudunk. A már említettek mellett jelentős hatással voltak rá különféle műalkotások is. R. Strauss Imigyen szóla Zarathustra című szimfonikus költeménye villámcsapásként érte és szakította ki az alkotói stagnálásból,[13] a Trisztán és Izolda előadása, Dohnányi Beethoven-estje, Murillo Louvre-ban látott nagyobb kompozíciói és jó néhány más élmény pedig egy-egy varázsütést jelent számára.[14] Legsúlyosabb élménye azonban világnézeti, politikai és szerelmi csalódások nyomán kibontakozó fiatalkori egzisztenciális válsága volt.[15] A lét-nemlét frontjára sodródásnak ebben az élményében minden egyéb élménye felizzott és további életében minden átélésére ez nyomta rá bélyegét. Bartók rejteke – mint elsősorban műveiben érezzük – az élményteli élet magábazárkózása volt az élményteliség kettős értelmében: gazdag volt élményben és kiszorított minden átélést, ami nem volt élményszerű.

Bartók élményteli világából mindenekelőtt a semleges, jelentéktelen átélés, az élet egyszerű, szürke, tartalmatlan leélése hiányzott. *A leélés iránynélküli, tájolatlan, mulandó, elsuhanó, eloszló átélés.* Valóban nincs benne több, mint amit a közvetlen átélés magával hoz az aktuális élethelyzetben. Horizontja a közvetlen tárgyszerű reagálás. A történések megfelelő érzelmi hullámveréssel járnak, a személy válaszokat ad a felvetődő kérdésekre, de nem veti latba magát, nem törődik velük tartósabban, az események nem foglalkoztatják maradandóan. Leélés formájában az átélés lepereg az átélőről, ahogyan elmúlik. Az ember leéli napjait, kritikus életszakaszait és mindennapjait, egész életét – és nem marad semmi.

Bartók világából nemcsak a színvonaltalan, jellegtelen, szürke átélés-forma hiányzott – ami mindig hiányzik, ha a valódi élményeknek kiemelkedő szerep jut –, hanem az átélés két további jellegzetes és gyakran uralkodó formája is nagyon korlátozottan érvényesült. Különösen háttérbe szorult, a külső jelek szerint teljesen hiányzott, a *közvetlen átélésben* való feloldódás. Ezt az átélésformát szubjektíve az élvezet, objektíve az élvezetre szolgáló tárgyak, személyek, helyzetek keresése, előnyben részesítése és kihasználása jellemzi. Ennek a sajátos kettős irányulásnak megfelelően egyaránt nevezhetjük ezt az átélésformát

[10] Uo. 50. o.

[11] *Bartók Béla* (Levelek, fényképek, kéziratok, kották.) Összegyűjtötte és sajtó alá rendezte Demény János. Magyar Művészeti Tanács, Budapest 1948, 97. o. (A továbbiakban: *Lev. I.*)

[12] Mátrai László, i. m. 60. o.

[13] *Lev. I.* 97. o.

[14] Uo. 57. o.

[15] Vö. Pethő Bertalan: Élmény és mű kapcsolata Bartók világában. *Kortárs 25* (1981), 460. o.

felélésnek, kiélésnek és neki-élésnek. Az embert az a törekvés vezeti, hogy a maga élvezetére hasznosítsa környezetét, felélje javait. Másfelől tevékenységét nemcsak a felélendő javak előteremtésének szolgálatába állítja, hanem tevékenysége közvetlenül is az élvezet forrása és keresése, vagyis cselekvéseiben kiéli magát. Ha rátalál arra a telérre, ami az életben a fel- és kiélést biztosítja, akkor annak él, hogy azt kiaknázza. Az ember így adja magát valamilyen szenvedélynek, így adja a fejét ivásnak, pénzszerzésnek, evésnek, mulatásnak és az ösztönös-vitális kielégülést biztosító különféle egyéb tevékenységnek. A neki-élés a fel- és kiélés közös mozzanata: az ember „odaadja magát", „átadja magát" az átélésnek, „ráadja magát" a fel- és kiélésre. A neki-élés a fel- és kiélő átélésforma élettörténeti vonulata. Eredménye nem a közömbös semmi, mint a leélés esetében, hanem az átélésben támadt élettörténeti űr, az élmény negatív állapota, kontrárius ellentéte: az ember kiéli magát, kiéltté válik. Bartókból annyira feltűnően hiányzott a fel- és kiélés szokványosan mindig meglevő mozzanata, hogy mindenki szóvá tette, aki közelebbről ismerte és jellemezte. Nemcsak mértékletes, hanem igénytelen is volt, köznapi értelemben vett szórakozásoknak nem hódolt, minden vonatkozásban puritán volt, a mulatás – az idő, az élet elmulatása – a lehető legtávolabb állott tőle, kártyajátékban sem vett részt, a társaságtól tartózkodott, társaságba kerülvén félrehúzódott, begubózott, kivonta magát a közösségben való feloldódásból.[16] Még zenei előadóművészi produkciójából is hiányzott a muzsikálást másoknál rendszerint kísérő öröm – örömszerzés és örömnyilvánítás – mozzanata.[17] Ahogyan zenehallgatóként és zeneszerzőként egyaránt megvetéssel elhatárolta magát a könnyűzenétől, az operettől, a cigányzenétől, sőt az őt nagyra becsülő Kacsóh Pongrác János vitézétől is, ugyanúgy hiányzott a szórakoztató tendencia, a kiélés és felélés saját zenéjéből. Elringatás és kielégítés helyett felzaklatott, az aktualitáson és az örömön mindig túlmutatott.

A *beleélés* egysíkú, de annál intenzívebb volt Bartók életében. Ennek az átélésformának a hatósugara középtávú a rövid úton élvezeti haszonra törő feléléshez, valamint az egyén élettörténeti egészére irányuló élményhez viszonyítva. A belső világ valamilyen tervben körvonalazható tartós törekvésnek és a külső világ valamilyen tartós tevékenységgel, rendszeres munkával elérendő gyarapításának gyújtópontjában elevenedik meg. Tartóssága a törekvésnek és a munkának a tartalmától függ, hasznossága pedig mindig több, mint amennyit maga az átélés nyújt. A beleélés csökken vagy növekszik, csalódás sorvasztja vagy siker élteti. Eredményessége révén túlmutat önmagán. A beleélés témájának megválasztásában és tárgyának megmunkálásában az érzelmi jellegű motívumok mellett nagy szerepe van a rációnak. A beleélés pszichés egész-minősége, totális átélés-jellegén belül és egyszersmind az átélés körén túlmutatva, a diszkurzív tevékenység révén kapcsolódik ezer szállal – sokkal határozottabban racionális módon, mint a többi átélésforma – az ember élettörténeti egészéhez. A beleélésnek ebben az értelmében mondjuk, hogy egy színész nemcsak átéli szerepét, hanem beleéli magát szerepébe. Nemcsak érzi és megfelelő emocionális reakciókkal kíséri a ráosztott szerepet, hanem viselkedésének és viszonyulási módjainak eszköztárából ésszerűen, szerepére találóan tud válogatni. Amit a

[16] Gyárfás Győzőné: Adatok Bartók Béla életútjához, személyes emlékek alapján. *Egri Pedagógiai Főiskola Füzetei 239,* Különlenyomat az Egri Pedagógiai Főiskola Évkönyvének VII. kötetéből. Eger 1961, 661. o.

[17] Balogh Ernő: Milyen tanár volt Bartók Béla. *Muzsika 1* (1958), 10, 9–10. o.

szerep megformálásának nevezünk, nemcsak a színészi munkára, hanem a szociális szerepekre gondolva is, az már nem egyszerűen átélésnek, hanem beleélésnek a kérdése. A beleélés folyamata nem múló jelenség az ember életében, mint az egyszerű átélés, vagy többnyire a fel- és kiélés is, hanem megváltoztatja az embert. A beleéléssel játszott szerep annyira beleivódhat az emberbe, hogy a szociális szerepek levetkezése, cseréje gyakran nagy megpróbáltatást jelent, vagy pedig már kivihetetlen: a beleélés magával sodorta és átformálta az embert. Mindez persze nem történik élvezetmentesen. A beleélés mindig jelent bizonyos aktuális kielégülést is. Ennyiben általában velejár a ki- és felélésnek többé-kevésbé hangsúlyozott mozzanata, a „nekiélésről" pedig csak az átélés pontos formájának meghatározása alapján dönthető el biztosan, hogy ennek élettörténeti vonulata a fel- és kiélés, vagy pedig a beleélés vonatkozási rendszerében keletkezik-e.

Bartók a munkájába élte bele magát. Egyik levelében maga említette, hogy a népzenetudomány munkája úgy belerágódott, mint dohányosba a nikotinélvezet szenvedélye és már nem tudna többé meglenni e munka nélkül.[18] Nem tudott „kétfelé dolgozni",[19] a munkát nem szerette „keverni", ha belefogott valamibe, akkor „csak annak élt".[20] Bartók esetében a szokásosnál sokkal erősebb és többrétű volt a beleélést átszövő és az élettörténeti egészhez kapcsoló diszkurzív háló. Pontossága, alaposssága, rendszeressége, lelkiismeretessége, magas igényszintje éppúgy ezt jelzi, mint tevékenységi területeinek gondos, megismerési és szellemi hasznossági célok szerinti megválogatása és egész napot kitöltő, fáradhatatlanul végzett munkája. Népzenetudomány és zeneszerzés nem csupán a szigorú következetességgel fenntartott diszkurzív tevékenység egymást kiegészítő területe volt,[21] hanem egyik beleélésből kikapcsolódást is jelentett a másik. A fel- és kiélés mozzanatát ezen a két fő területén alig tudjuk kimutatni, még leginkább gyűjtőszenvedélyében[22] fedezhetjük fel. Gyűjtőszenvedélyét egyébként ugyanaz a racionális fegyelem és tudományos rendszerességgel tartotta kordában, ami tudományos és zeneszerzői tevékenységében is jellemezte. Beleélésének egysíkú volta nemcsak témáinak, tárgyainak szűkösségéből adódott, hanem legalább ilyen mértékben a beleélés logikus szigorából. Egysíkú, de annál intenzívebb beleéléséből a fel- és kiélés mozzanataival együtt az érzelmi megnyilatkozások, a metakommunikációs érintkezési módok, a hétköznapok apró ügyes-bajos dolgai, a gyakorlatias törekvések is kimaradtak. Mindennapos érintkezésében és munkájában visszafogott lelki érzelmei csak falusi gyűjtőútjainak anonim szituációiban, a tárgyilagos távolság és a racionális kontroll megőrzésével színezték beleélését.[23] Végletesen tárgyias és racionális beleélése viszont sokkal határozottabban mutatott önmagán túlra, mint a beleélés általában. Hitelét az élmény adta, amire utalt, amin munkált. Magát a beleélést Bartók nem tartotta

[18] Idézi Ziegler Márta: Tizenhárom esztendő. *Igaz szó 18* (1970), 343–348. o. (346. o.).

[19] *Bartók Béla levelei.* Szerkesztette Demény János. Zeneműkiadó, Budapest 1976, 708. o. (A továbbiakban: *Blev.*)

[20] Kosztolányi Dezső: Bartók Béla. *Pesti Hírlap,* 1925. május 31. Idézi Demény János: Bartók Béla megjelenése az európai zeneéletben (1914–1926). Szabolcsi B. és Bartha D. (Szerk.): *Zenetudományi Tanulmányok VII,* Akadémiai, Budapest 1959, 5–425. o. (347. o.)

[21] Vö. Pethő Bertalan: Zenében bujdosó. Tudatosság és spontaneitás kapcsolata Bartók világában. *Jelenkor 23* (1980), 355. o.

[22] Kodály Zoltán: *Visszatekintés. Összegyűjtött írások, beszédek, nyilatkozatok.* II, Zeneműkiadó, Budapest 1964, 445. o.

[23] Vö. Pethő Bertalan: Bartók természetfelfogásáról. *Somogy 8* (1980), 45–46.

sokra, bár ő azután igazán beleélte magát választott területeibe. Az élet alkalmi munkásaként[24] végezve feladatát csupán egy munkájába vegyülő keserű cseppről beszélt. Beleélése folyamatában az eredmény volt fontos számára, beleélése a túl-élés, az átélés szféráján túlra lendülés mozzanata volt.

## ÉLETFORMÁK

Az átélés formái az ember társadalmi-történelmi viszonylatban kialakuló életformáinak egyéni alapját képezik. Nem szubjektív alapot mondunk, mert már az átélés formái is a szubjektivitás és az objektivitás dialektikus egységét jelzik. Az átélésformák objektív alkotója azonban még csak a környezet, az ember élettere, amiben a társadalmi meghatározottságok közvetve, a környezeti adottságokban konkretizálódva érvényesülnek. Az életformák viszont az embernek, mint társadalmi-történelmi lénynek, nem mint csupán környezeti lénynek jellemzői. *Az életformák a kollektív történelmi-társadalmi tényezők és az átélésformában megragadható egyéni tényezők összjátékában keletkeznek, szerveződnek.*

Az életformák valamilyen feltétlen érvényű eszméhez való viszonyuk szerint különböznek egymástól. Eszmének valamilyen közösségi hitelű, tökéletesnek látszó, kívánatos dolgot vagy állapotot megjelölő képzetet vagy fogalmat nevezünk. Az eszme nem reális, nem felmutatható, megmutatható valami, ezért közvetlen létezése szükségszerűen szubjektív, képzeti, ill. fogalmi. Másfelől viszont az embernek, mint közösségi lénynek, zoón politikonnak az eszméi eredendően közösségi érvényűek, ezért közvetve kettős értelemben is objektívak: közösségben keletkeznek és élnek, tételezésük, megvalósításuk, ill. a megvalósításukra való törekvés pedig csakis társadalmi lehet. Közösségi-társadalmi jellegét hangsúlyozva mondjuk, hogy az eszmét a valóságosban kell keresni.[25] Az eszme eredendő egységet alkotó szubjektív és objektív mozzanatai az eszményben polarizálódva, ugyanakkor egymásra vonatkozásukat még kifejezettebben mutatva jelentkeznek. *Az eszményben személyes hangsúllyal, feltétlen vonzerővel és többé-kevésbé képszerűen elevenedik meg az eszme, mint tökéletes vég- és csúcspont, ami felé törekedni kell.* Magyarul találóan sokszor eszményképről beszélünk, egyszerre adva nyomatékot a szubjektív, képi jellegnek és a képi mivoltában hatékony objektív valaminek, ami vonzókörében tart bennünket, ami felé tartanunk kell. A tudományos nyelvben az ideáltípus és az ideálnorma terminusában fejeződik ki erősen ez a kettősség. Az életformák tárgyalásakor a megbeszélt értelemben használjuk az eszme és az eszmény kifejezést, összhangban Bartók szóhasználatával („ideális cél",[26] „eszme", „vezéreszmém"[27]).

Az eszme teljes, vagy legalábbis döntő, túlsúlyos hatékonysága az ideális életformát jellemzi. Az „ideális életforma" megnevezésének éppúgy kettős értelme van, mint magá-

[24] *Bartók Béla levelei* (Az utolsó két év gyűjtése). Összegyűjtötte és sajtó alá rendezte Demény János. Művelt Nép, Budapest 1951, 165. o. (A továbbiakban: *Lev. II.*)

[25] Marx levele apjához. 1837. november 10-én. *MEM 40,* Kossuth, Budapest 1980, 9. o. (MEGA[1] I, 1/2, 218. o.)

[26] *Lev. I.* 43. o.

[27] *Bartók Béla levelei.* Szerkeszti Demény János. III, Magyar, román, szlovák dokumentumok. Zeneműkiadó, Budapest 1955, 197. o. (A továbbiakban: *Lev. III.*)

nak az eszmének. Egyik értelemben az élet eszmei beteljesedését jelenti, ami példaképszerűen állhat az emberek előtt. Az ilyen értelemben vett életforma éppúgy irreális, mint maga az eszme, mert a valóság talajáról nézve „csak" eszménykép, egy már lezárult, már nem közvetlenül valós élet jellemzője. Másik értelemben az ideális életforma az eszme vonzásának jegyében élt életet jelenti. Az eszme hatékonyságának teljessége ebben az esetben nem az eszme beteljesedésére utal, hanem az ideális vonzás teljességgel vagy túlsúllyal meghatározó szerepére. *Van* eszme, aminek jegyében él az ember, és az életvitel az eszmei törekvésnek van alárendelve. Az ily módon értelmezett ideális életforma reális, mert az eszmei mozzanat tényleg meghatározó érvényű az egész további életvitelre.

Az ideális életforma realitása bensőleg ellentmondásos. Az irreális eszme reális tételezésének és hatékonyságának ellentmondásossága jelenik meg benne. Ez a belső ellentmondás valamennyi életforma sajátja, mert az életformák az eszméhez való viszonyuk szerint különböznek egymástól. Legkifejezettebb és legnyilvánvalóbb a benső ellentmondásosság az ideális életforma esetében, mert az eszmei vonatkozás itt elsődleges és uralkodó. A benső ellentmondásosság több összefüggésben jelentkezik. Az átélésformákhoz viszonyítva, amik az életformák egyéni alapjai, az ellentmondásosság mindenekelőtt a transzcendenciának, az adott valóságon való túlmenetelnek a mozzanatában mutatkozik. Az ideális életforma azáltal ideális, hogy önmaga valóságát meghaladja az eszmére vonatkozásban, és azáltal tényleges életforma, hogy a transzcendenciának ezt a mozzanatát önmaga immanenciájában fogja fel. Az átélésformákban a transzcendencia hiányzik, ennélfogva immanencia sincs, hanem az átélés közvetlen egyéni szubsztancia. Az élmény, beleélés, felélés vagy akármilyen egyszerű átélés annyira eredendően valóságos, hogy kérdésessége, meghaladása, csalókasága, érvénytelensége fel sem merül. Az átélés fajtái magától értetődő tények, faktikusok. Az életformák fakticitása viszont mindig kérdéses, mindig az ellentétei és/vagy túlhaladása által ellenpontozott és viszonylagos.

Az életforma meghatározott társadalmi mozgástérben való tevékenykedést jelent. Az ideális életformájú ember társadalmi mozgásterének határait eszméje tűzi ki. A mozgástér vonatkozásában az életforma benső ellentmondásossága a konkrét és absztrakt mozgástér ellentétében mutatkozik. Az ideális életforma konkrét mozgástere nagyon szűk, absztrakt mozgástere pedig rendkívül tág. A vallásos eszme jegyében élő szentnek, vagy Apollón jósnőjének legfőbb gondja a túlvilági hatalommal fenntartott viszony ápolása volt. Egyéb szükségleteiről csak annyiban gondoskodott és az emberekkel is csak annyiban érintkezett, amennyiben ezt a transzcendens viszony megkívánta. Absztrakt mozgástere viszont minden határon túl terjedt, a végtelen felé tágult. Szűkös valósága a beteljesült boldogság ígéretét hordozta és szinte már a beteljesült boldogság letéteményesének tűnt. Társadalmilag az absztrakt mozgástér tartománya az azonos eszme vonzásában élők közössége volt, az a közösség, amelyik osztotta az ideális életformájú ember hitét és amelyik az ő közvetítésével részesült, ill. részesülni remélt a túlvilági hatalom kegyében, a transzcendencia vigaszában. A szekularizált, evilági eszmével jellemzett ideális életformák konkrét és absztrakt mozgástere hasonlóképpen van megosztva. Az az ember, aki az eszmének szentelte magát, ennek áldozza életét, megkülönböztetett, kiválasztott személy lesz, a megkülönböztetettség pozitív és negatív előjelű, vele szembeni ambivalens attitűdökben is kifejeződő szociális stigmáit hordozza. Elmélyedése és túlra-mutatása mindenképpen erősen beszűkíti tényleges tevékenységi körét, ha viszont eszméjének közösségi hitele és érvénye van, akkor absztrakt mozgástere azáltal konkretizálódik, hogy eszméjét társa-

dalmilag befogadják és kamatoztatják. Ily módon a befogadott eszmék anyagi erővé válhatnak és az ideális életforma absztrakt mozgástere társadalmi megmozdulás, mozgalom, forradalom stb. mozgásterévé konkretizálódhat. Ezzel a dialektikus átcsapással az egyéni személyes környezetre korlátozódó életforma társadalmi létezéssé (l. alább) válik, szilárd határai fellazulnak, és a társadalmi gyakorlaton, történelmi változásokon múlik, hogy miként rögzülnek meg ismét.

Végletesen tiszta életformával ritkán találkozunk. Az életformák egyes típusait többnyire egy bizonyos életforma uralma és egy vagy egynéhány életforma alárendelt, kiegészítő, komplementer jelenléte jellemzi. Az életformák komplex minősége az átélésformákhoz való affinitásban is megmutatkozik. Az ideális életforma átélése mindenekelőtt élmény. Szentek és megszállottak esetleg egész életüket az eszme élményének izzásában élhetik. Sokkal gyakoribb, hogy az élmény feszültsége átmenetileg csökken és jut hely konkrét célok kidolgozásának és követésének, az élet apró örömeinek, élvezeteinek is. A szekularizált eszmék jegyében kialakult ideális életformához szükségszerűen hozzátartozik bizonyos beleélés. Már az utópisták szükségét érezték annak, hogy eszméjüket a kor tudományának színvonalán dolgozzák ki és a megvalósításra is javaslatokat tegyenek, művészi megszállottság pedig mit sem ér technikai ismeretek elsajátítása és az alkotófolyamat céltudatos irányítása nélkül.

Bartók életformája egyértelműen és végletesen ideális volt. Serdülő korában, még buzgó katolikus lévén, mélyenérző szívének „roppantul fájt" az egyház tekintélyének mindenféle csorbítása.[28] Mikor vallásos hitét elvesztette, épp ilyen hévvel vallotta életcéljának a magyar nemzet és magyar haza javának szolgálatát.[29] Miután a polgári nemzeti ideológiából kiábrándult, új szentháromságért, a Természetért, a Művészetért és a Tudományért lelkesedett.[30] Nagy krízise után keveset hallunk ideális elkötelezettségéről, néhány megnyilatkozása azonban jelzi, hogy életformájának kívülről megfigyelhető ideális jellegét mindvégig az eszmei vonzás tudata[31] tartotta fenn, ill. erősítette. A népek testvérré válásának eszméjéről azt írta ötvenéves korában, hogy azóta él ennek jegyében, mióta zeneszerzőként magára talált, vagyis éppen nagy válsága óta.[32] Tudományos munkásságában és szociális viszonyulásaiban egyaránt a legtökéletesebb, legfeddhetetlenebb megoldást kereste akkor is, ha emiatt „szegény idealistának"[33] kellett tartania magát. Idős korában halvány panteisztikus színezetet nyer ideális vonzódása. Egyik leveléből megtudjuk, hogy van választott vallása,[34] és adagio religioso jelzéssel látja el egyik legbensőségesebb vallomását, a III. zongoraverseny lassú tételét.

Bartók eszméinek elvesztése dacára tartotta fenn ideális életformáját. Miután nagy válsága idején, a polgári nemzeti ideológiából kiábrándulván, a természetnek, a művészetnek és a tudománynak esküdött föl, sorra csalatkozott mind a művészi, mind a tudományos tevékenységhez fűződő reményeiben. Voltaképpen már azt a levelét is a teljes

[28] *Lev. II.* 72. o.
[29] *Lev. I.* 43. o.
[30] *Lev. II.* 77. o.
[31] *Blev.* 145. o.
[32] *Lev. III.* 197. o.
[33] Szöllősy A. (összegyűjtötte és sajtó alá rendezte): *Bartók Béla válogatott írásai.* 183. o. (A továbbiakban: *Bvál.*)
[34] *Lev. II.* 171., 183. o.

rezignáció hangnemében írta, amiben ezért a szentháromságért lelkesedett. Az emberi, földi és egyáltalán mindenféle létcél értelmetlenségének mégis-vállalása és a végtelenben való jeltelen elsüllyedés lesújtó tudatával dacoló „életkedv, azaz erős érdeklődés a létező Mindenség" iránt indította csupán arra a belátásra, hogy ha mégis keresztet vetne, akkor ezért a szentháromságért lelkesedne.[35] Következő néhány életévében azután visszahúzódott még a nyilvános zenei élettől is, művészetével teljesen magába vonult, a népzene iránti érdeklődéséről pedig – amit látszólag tudományos ambíció motivált élete végéig – lezárt tényként közli, hogy nem tudományos kíváncsiság fűti. Maradt számára – a megmásíthatatlanba beletörődve, de nem belenyugodva[36] – a természet, az iszonytató embertelennek és az ősi emberinek fluktuáló ellentéte, a Cantata profana tanúsága szerint mint kívülrekedés minden emberin és egyszersmind visszavezetés ígérete egy eszmei más-világba. Bartók ideálisra korlátozott életformát élt, aminek értelmezése már nem az életformák, hanem a létformák vizsgálatára tartozik.

Mielőtt azonban Bartók létformájával foglalkoznánk, a többi életformához való viszonyát kell még tisztáznunk, majd tudatformáját kell vizsgálnunk. Az ideális mellett három további főbb életformát különböztetünk meg. A *vitetés* életformájában nem látszik az eszme. Az ember sodródik anélkül, hogy fogalma vagy képe lenne arról, ami sodorja, amivel és ami felé sodródik. A vitetés életformája úgy úszik a társadalmi folyamat felszínén, mint hab a vízen. Tartalma nincs és jeltelenül tűnik el, ha szétpattan. Transzcendenciája nem a sajátja, hanem csupán juttatott. Mindazonáltal nem tisztán immanens, mert a környezet fejlődése, eszméi, túllépései akkor is kontrasztba állítják az embert önmagával, ha ezekben nem működik közre az ember. Társadalmi mozgástere szűk és konkrét. Absztrakt társadalmi mozgástere csak annyiban van, amennyiben a társadalmi haladás során közösségi gondoskodást igényel. A társadalmi munkamegosztásban passzív. A vitetés életformájában élő ember sodródik az eszme által vezetett társadalmi mozgalmakban, de nem válik igazi partnerré. Az ideális életforma absztrakt társadalmi mozgásterének képzésében nem vesz részt, az eszmék akkor sem fogannak meg benne, ha ilyen megmozdulás uszályába kerül. Az átélés formái közül elsősorban a leéléshez és a feléléshez van affinitása. A vitetés életformáját a társadalom ideális vonatkozásaiból való kirekedés jellemzi. Ez az életforma az ideális életforma negatívuma egy olyan társadalmi közegben, amelyiknek szerveződése az eszméhez való viszony szerint történik.

Két másik életformában a boldogulás tendenciája uralkodik. A vitetés életformájában az adott és a kívánatos állapot nem különül el egymástól olyan élesen és nem körvonalazódik annyira határozottan, hogy a kívánt állapot elérésének törekvése, az előrehaladó mozgás határozná meg az életformát. Az ideális életformában viszont az eszme vonzása annyira erős és kizárólagos, hogy az ember tulajdonképpen a boldogulás áramában él anélkül, hogy a boldogulás tendenciája valami ettől különböző tendenciától megkülönböztethető és ily módon megragadható lenne. A vitetés életformájában az eszme hiánya, az ideális életformában az eszme uralma miatt nem jelenik meg a boldogulás mint külön közvetítő folyamat az eszme felé. Társadalmi összefüggésben viszont, a többi életformával kölcsönhatásban és összehasonlítva, a vitetés életformáját az esetleges boldogulás, az ideális életformát pedig a feltétlen boldogulás jellemzi. A közvetlen és a közvetett

[35] Uo. 77. o.
[36] *Blev.* 643. o.

boldogulás életformája mintegy e két véglet között helyezkedik el. Az adott és a kívánt eszmei állapot közötti különbözőség mindkét életformában határozottan megjelenik, és az eszmei állapot felé való törekvés jellemző mindkettőre, a megvalósítás módja, értelme és eszközei azonban lényegesen eltérnek egymástól e két életformában.

A közvetlen boldogulás életformájában a késleltetés nélküli kielégülés és beteljesülés stratégiája érvényesül. Az eszme teljességgel nekünkvalóként jelenik meg, olyasvalamiként, aminek nagyszerűsége nem tűr távolságot, elérése nem tűr halogatást. A tökéletes állapot kieszközlésének folyamata a lehető legkisebbre csökken és háttérbe szorul a tökéletes állapotban való elmerülés mögött. Az eszmény minőségét ez a stratégia több vonatkozásban megváltoztatja és magát az eszméhez való viszonyt, az életforma jellemző mozzanatát is sajátosan alakítja. A tökéletes állapot megélése mindenképpen az érzékek valamilyen elzsongításával, az érzékek éhségének és a továbbkésztetésnek a megszűnésével jár. Ezért a közvetlen boldogulásnak akkor is határozottan érzéki színezete van, ha egy bizonyos tökéletes állapot a gondtalan szemlélődésben vagy hiánytalan lelki békében áll. Az ideális életformában előforduló révült elmélyedéssel, unio mystica-szerű élménnyel szemben sokkal inkább az érzékek jóllakatása, a ki- és felélés átélésformájához való csatlakozás jellemző, mint az érzékek elsüllyedése vagy szublimációja egy lényege szerint szellemi élményben. A közvetlen boldogulás protenzív, előrehajtó mozzanata, újból és újból történő kiharcolása és megerősítése belső ellentétet képez az időnként, szakaszosan elért feloldódással. Ebben az ellentétben az immanencia és transzcendencia valamennyi életformára jellemző belső ellentéte hangsúlyozottan jelenik meg, de az ideális életformához képest fordított, pontosabban változó előjellel. Az ideális életformában az eszmei mozzanat az eszmére irányulás feszültségében él legelevenebben. A közvetlen boldogulás életformájában viszont a protenzív mozzanat értéke lefokozódik az elért tökéletes állapottal szemben. Így az immanencia válik az idealitás letéteményesévé, a transzcendencia pedig többnyire és elsősorban az immanens ideális állapotból való kikerülésnek, az ettől való távolságnak a mozzanatává minősül. Ha a közvetlen boldogulás életformájában élő ember közvetítésre kényszerül, akkor ennek a közvetítésnek ismét megvan az idealitás felé mutató értéke, a tényleges beteljesülések azonban még ebben az összefüggésben is minimálisra csökkentik a transzcendencia értékét. Az immanencia, mint az idealitás letéteményese, a testies boldogulás életformájában lepleződik le. A kábítószerekkel elért testies boldogulásban az érzékek, a saját test az idealitás utolsó tőkéje, aminek felemésztése még elővarázsolhatja rövid időre a tökéletes állapotot.[37]

Testies boldogulás formájában már kifejezetten az eszmény pótlékával éri be az ember az elérhetetlen vagy végérvényesen eltűnt eszme helyett. A megélt beteljesülések elaprózzák a teljességét, az ember leadja az igényeit a siker érdekében. Átélt idealitás és közvetítés rövidzárlatában a társadalmi szerepek járulékosakká válnak, amiket elvi kötelezettség nélkül cserélhet vagy akár le is vetkőzhet az ember. A közvetlen boldogulás életformájában élő ember a társadalom és önmaga haszonélvezője. Modellszerűen a pszichoanalízis emberképe találó rá: Én-működései az ösztönök kielégítésének kifinomult szervei, világa pedig mint örömforrás jön számításba. Beleélése, diszkurzív tevékenysége, szerepvállalása, társadalmi tevékenysége, esetleg ideális életformához csapódása – bármennyire jelentősnek látszik és kiterjedt is a többi életformával mutatkozó átfedés – a

[37] Pethő Bertalan: Drog-fogyasztó szubkultúra és aranykor-mítosz. *Világosság 20* (1979), 58–62. o.

késleltetés nélküli kielégülés stratégiájának kényszerűen, külső körülmények hatására késleltető mozzanata csupán.

*A közvetett boldogulás* életformáját az eszmei vonatkozásban munkált és munkálandó környezeti és egyéni adottságok határozzák meg. Az eszme iránti vonzalom itt nem annyira élmény, hanem sokkal inkább tudatos vállalás, a beleélés végső motívuma. A konkrét mozgástér nagyon tág, szinte az egész adott világ, aminek horizontján azonban ott pislákol az elvont eszmei mozzanat. A transzcendálás a meglevő lehetőségekhez igazodik, célszerű gyakorlati tevékenységben, munkában konkretizálódik. Ily módon a transzcendálás folyamatosan gazdagítja az immanenciát. Nem uralkodik el sem az ideális, sem a közvetlen boldogulás véglete, hanem mértékletesség jellemző. Az adott valóságot megvalósítható tervek kidolgozása alapján, elérhető célokon munkálkodva gazdagítják. A fejlődés számára nyitott immanencia és a meglevő gazdagítását szolgáló transzcendencia dialektikus egységben szerveződik. Az érzéki és eszmei mozzanatok eszközök létesítésében és használatában alkotnak új, ebben az életformában eredendőnek mutatkozó egységet.

Az ember, mint eszközkészítő és használó lény, ebben az életformában halad a kiteljesedés felé. Eszközei mind tökéletesebbek, mind számosabbak. Végső soron az eszme kieszközlése vezérli ezt a folyamatot, az ember azonban gyakran úgy elvész dolgaiban és tennivalóiban, hogy csak külön erőfeszítéssel tudatosítja szakadatlan, egyre magasabb szinten szervezett közvetítő tevékenységének értelmét. Ahogyan a közvetlenség életformájának a testies létezést felemésztő boldogulás, az ideális életformának pedig az elvont lebegés a saját túlzása, úgy a közvetítés életformájában a közvetítésben való megrekedés jelenti az életforma végletes túlzását, amiben az eszmei mozzanat már csak külső, járulékos tényező. Mindig eleven viszont, még a túlzó formában is, az emberek egymásrautaltsága. A közvetítés közösségben valósul meg, boldogulásról csak egymás boldogítása révén lehet szó. A társadalmi munkamegosztásban termelő és szervező funkciót töltenek be a közvetítés életformájában élő emberek. A társadalmi létezés újratermelését ez az életforma biztosítja. A társadalmi létezés megalapozásának szempontjából a közvetítés életformája valamennyi életforma vonatkozási központja és az életformáknak a társadalmi létezés formáiba való átmenetelét jelzi.

A főbb életformák áttekintése után még határozottabban kirajzolódik Bartók sajátosan ideális életformája, az elvesztett idealitás életformája. Az uralkodó életforma olyan jellemző életstílus, aminek egyéni veretét részben a többi életformával való átfedés, a fő életformától idegen életstílus-elemek adják. Bartók életformájának nincs meg ez a stiláris többrétűsége. Életformája rendkívül szűk mozgássávban érintkezik a közvetítő és még szűkebb mozgássávban a közvetlen boldogulás életformájával. Mikor más országokban nézett „boldogulási lehetőségek" után az első világháborút követően, ezt a kifejezést inkább a boldogtalanság hangnemében használta.[38] A köznapi tevékenységgel szembeni közömbössége gyakorlatilag fatalizmusba, mégpedig a biztosan kedvezőtlen eseményeket „váró" keserű fatalizmusba torkollott. Különösen kivándorlása idején adott hangot ennek a fatalizmusnak. „Lefelé visz az útja mindannyiunknak, a legnagyobb bizonyossággal",[39] „de nem tehetünk semmit; egyáltalán nem kérdéses: így kell lennie, mert így kell

[38] *Lev. I.* 93. o.
[39] *Lev. II.* 150. o.

lennie".[40] Beleélésének szigorú rendszeressége nem a közvetítés életformájának kialakításához járult hozzá, hanem amúgy is bensőleg ellentétes ideális életformájának gyötrelmét fokozta. A zongoratanítástól megszabadult, amint tehette. Mikor még tanított, mindig panaszkodott miatta és kivándorlása után egyik réme volt, hogy ismét tanítania kell. Másik fő közvetítő tevékenységében, a népzenekutatásban, a közvetítés mozzanata volt szubjektíve a legkevésbé lényeges; voltaképpen alkalmi munkának tekintette. Még kevésbé törekedett közvetlen boldogulásra, ennek egyes formáit – mint pl. az alkoholfogyasztást, táncot, intim hangulatot – egyenesen kerülte. Közvetlen helyzetekben kívülállónak, elvonatkozónak, másra-irányulónak mutatkozott. Sikereit nem aratta le. Fel- és kiélés helyett, aktuális örömforrások kihasználása helyett a múltból merített és a jövőben keresett. „A jelenben csak annak örült, ami a múltra emlékeztette, de ezek a csalóka tünemények azonnal szétfoszlottak a jelen valóságának hideg érintésétől."[41]

## TUDATFORMÁK

Az embernek mint történelmi-társadalmi lénynek a tudata tudatformákban létezik. A tudat mindenekelőtt az egyén tudata. Az egyéni tudatnak élettani, pszichológiai, fenomenológiai, antropológiai és történelmi-társadalmi vonatkozásban meghatározható széles skálája van. A fiziológiailag ép tudat éber, világos és rendezett, pszichológiailag tudatos és tudattalan tudatmódok összjátékában eleven, fenomenológiailag pedig, mint megjelenített jelenlétet, reflexív (önmagát tükröző, öntudattá fejlődő) és intencionális (külvilágot tükröző, tárgytudattá fejlődő) mozzanatok egysége jellemzi. Az egyéni tudat a saját élettörténet és ezzel kölcsönhatásban a társadalmi környezet és a történelem egyre szélesebb és mélyebb régióinak átfogásával szerveződik a gyakorlat során társadalmi tudat letéteményesévé és munkálójává. Az átélésformák tudatában a személyes élettörténet és környezet, az életformák tudatában pedig az egyén-közösség viszonylatában értelmezett legfőbb érték és cél tematizálódik. Az átélésformák és életformák tudatai az embernek mint történelmi-társadalmi lénynek a sajátos tudatszintjei. Ezek a társadalmi tudatszintek azt mutatják, hogy miképpen él az ember történelmében és társadalmában. Tartalmuk, spektrumuk, tematizáltságuk jellemző. Inkább „kísérik" az átélésformákat és életformákat, mintsem aktívan alakítják.

Átéléseinek feldolgozójává és életformájának alakítójává történelmi-társadalmi vonatkozási rendszerben szerveződő tudatában válik az ember. Ez a horizont azt jelenti, hogy már nem csupán „benne él" történelmi társadalmában, hanem gyakorlatával munkálja ezt a társadalmat. A történelmi-társadalmi horizonton szerveződő tudatnak a társadalmi ismeret, elmélet és gyakorlat a saját vonatkozási rendszere. A társadalmi jelentőségű, meggondolt, célszerű, tervszerű, esetleg csak az átélés aktivumaként mutatkozó, vagy az életforma kialakítása és fenntartása érdekében folytatott társadalmi gyakorlat kereteit és lehetőségeit – a szubjektíve szabadon döntő, átélő és életformát építő egyén mozgásterét – maguk a történelmi-társadalmi tényezők határozzák meg. Tudatformákról ennek a meg-

[40] Uo. 154. o.

[41] Fassett Agátha: *Bartók amerikai évei.* Ford. Gombos Imre. Zeneműkiadó, Budapest 1960 (első angol kiadás: 1958), 172. o. (A továbbiakban: Fassett)

határozottságnak az értelmében beszélünk. A szubjektív feltételei szerint egyre magasabb szinten szerveződő tudat a társadalmi gyakorlat vonatkozási rendszerében határozódik meg objektíve. Pszichológiai vonatkozásban a tudat még elsősorban szubjektív (miután objektív élettani alapokon jelenik egyáltalán meg), az erkölcs, a vallás, a filozófia és a különféle ideológiai képződmények viszont már elsősorban a társadalmi valóság talaján és ezzel kölcsönhatásban keletkeznek, bár viszonylag önálló játékterük egyre szélesebbé válik a történelem során. A tudatformák önállóságának látszatát[42] az egyén társadalmi gyakorlatának tudatos irányítása és ellenőrzése adja. A maga társadalmi-történelmi keretei között kialakított társadalmi ismereteiben, elméletében és főként gyakorlatában spontán magabiztos az ember, tudatát magától értetődően helyesnek tartja. A társadalmi ismeret, elmélet és gyakorlat vonatkozásában szerveződő tudat *saját* objektív meghatározottsága, formáltsága csak külső vonatkozási rendszerből észlelhető. A tudatformák objektív történelmi képződmények, egyik a másik számára szilárd vonatkozási rendszert képez. Felismerésük és leírásuk történelmi összefüggésben, egy bizonyos fejlettségű történelmi-társadalmi adottság szilárd talaján állva, egy meghaladandó tudatforma kritikájaként lehetséges. Megragadásuknak ez a kettős feltétele találkozott első pontos leírásuk alkalmával, a történelmi materializmus megalkotásakor, a fejlett kapitalizmus szocialista perspektívában történő bírálatában.

A történelmi és társadalmi feltételezettségű és hatásterű tudatban a történelmi-társadalmi reprodukció tükrözése, az erre vonatkozó ismeretek szervezettsége és társadalmi gyakorlatként való összegeződése képez formai mozzanatot. Az ily módon formálódó tudat a társadalomban élő emberek – elvontan a társadalmi létezés – tudata, az embernek, mint nembeli lénynek a tudata.[43]

A tudat ebben a formában emelkedik ki a szubjektív partikularitásból és válik az ember, a homo sapiens tulajdonképpeni jellemzőjévé, az emberiség létezésének szervező központjává. Ez a történelmileg alakuló társadalmi hatásterű tudat eredendően diszkurzív természetű (homo rationalis). Az ember a maga tudatformájában ragadja meg magát, mint a természettől, a külvilágtól elkülönült létezőt, és egyszersmind ebben a tudatformában állítja helyre az objektum-szubjektum egységet a tárgyi világ folyamatos célszerű művelésével, létesítésével (homo socialis et oeconomicus). A történelmi-társadalmi tudatforma ennek megfelelően nem elárvult tudat. Már kivezet a személyes élet tapogatózásainak világából, az ösztönök, érzelmek és ködös benyomások útvesztőjéből, de még a történelmi válságok sem zilálják szét, vagy ha megrendítik is ezek a krízisek, már ismét rátalál a társadalmi-történelmi valósághoz célszerűen alkalmazkodó közösségi érvényű gyakorlatra. Ez a tudatforma az ész birodalma, történelmi alakulása a racionalizmus diadalútjának történelme. A társadalmi gyakorlatot folytató ember számára ez *a racionális tudatforma a természetes központi vonatkozási rendszer* még akkor is, ha személyes adottságoknak megfelelően vagy személyes helyzetekben prediszkurzív, ráció-előttes tudatforma képződik, vagy ha történelmi válságok annyira megrendítik a társadalmi létezést, hogy a puszta léttel való szembenállás irracionális módon fejeződik ki.

[42] Marx és Engels: A német ideológia. *Marx és Engels Művei* (a továbbiakban: MEM) *3*, Kossuth, Budapest 1976, 26. o.

[43] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* 3. kiadás, Kossuth, Budapest 1977, 101–102. o. *(MEM 42.)*

A tudatforma társadalmi eredete, egyéni kialakítása és „hordozása", közösségi érvénye, társadalmi diszciplínákban és intézményekben hatékonnyá válása és megrögzülése, valamint történelmi fejlődése dialektikus viszonyban van egymással. Egyén – közösség viszonylatában ennek a bonyolult dialektikus folyamatnak egyik szélső mozzanataként az egyén történelmi-társadalmi tudatformája, másik végleteként a felépítményhez sorolt, intézményesítetten, irányzatként, vagy szokásszerűen megrögzült képletekben megjelenő társadalmi tudatformái vannak előttünk. Az egyéni tudatformák horizontja az objektiválódott különös társadalmi tudatformák összessége. Közös, elvont formai mozzanatukat az képezi, hogy mennyire közelítik meg a konkrét társadalmi tudatformákban való mozgás során a társadalmi tudat határát, mennyire merítik ki maguknak a társadalmi tudatot. Az egyén tudatformája és az objektiválódott társadalmi tudatformák csak akkor esnek egybe, ha az egyén a társadalmi tudatformák határáig hatol.

Az ember tudatformájában válik univerzális természeti lénnyé. Különös mivoltában az általánost képviselve, szubjektuma az emberiség „szubjektumává" teljesedik ki, amivel szemben az objektum már nem a társadalom, hanem a természet,[44] aminek korlátait folytonosan visszaszorítva egyre nagyobb szabad teret nyer magának. Mint Marx részletesen kifejti a Gazdasági-filozófiai kéziratokban, az ember mindenütt a maga inherens mértékét tudja a tárgyra alkalmazni. Egyetemesen termel, nem csupán elsődleges szükségleteinek nyomása alatt, hanem igazában e nyomás alól felszabadulva. Az egész természetet újratermeli és szabadon lép szembe termékével.[45] Az ember nembeli lényként (Gattungswesen), a társadalmi termelésbe és újratermelésbe szervülő munkatevékenysége révén egyetemes és szabad lény.[46] „Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége."[47] A nembeli lényként egyetemes és szabad ember történelmileg alakul. „Az egyetemesen fejlett egyének, akiknek társadalmi viszonyai saját, közösségi vonatkozásaikként egyben alá vannak vetve a saját közösségi ellenőrzésüknek, nem a természet, hanem a történelem termékei."[48] Az egyéni és társadalmi tudatforma egyetemességének és szabadságának végső korlátja az ember történelmi fejlettsége által meghatározott korlát. Ezek a végső korlátok azonban a tudatformákban nem tudatosulnak, mert a tudat saját álláspontját képezi az adott történelmi fejlettségi fok, a társadalmi újratermelésének adott szintje és a társadalmi viszonyok adott összessége. Az egyéni tudat a társadalmi tudatformák kínálatának függvényeként, a történelmileg lehetséges társadalmi gyakorlatnak és a történelmi-társadalmi feladatoknak a mozgásterében formálódik. Az egymástól különböző, sőt egymással ellentétes – pl. a különböző osztályérdekeket kifejező, egymás mellett létező – tudatformák létezése nem teszi viszonylagossá a tudatformákat, hanem gyakran éppen ellenkezőleg, az ellentétes tudatformák szembenállása emeli ki alakzataik kontúrjait, növeli pregnanciájukat. A tudatformák sajátos dialektikáját ezért egyetemesség és különösség, szabadság és korlátozottság, történelmi-társadalmi viszonylagosság és belülről tekintve abszolút történelmi-társadalmi hitelesség

[44] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Első rész. *MEM 46/I,* Kossuth, Budapest 1972, 13. o.

[45] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Jelzett kiad., 102. o.

[46] Uo. 99. o.

[47] Marx: Tézisek Feuerbachról. *MEM 3,* Jelzett kiad., 9. o.

[48] Marx. A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Első rész. *MEM 46/I,* Jelzett kiad., 78. o.

jellemzi. A tudatformák tudatosult korlátozottsága a saját szilárd álláspontjáról meghatározható korlátozottságokra, a többi tudatforma korlátozottságának megállapítására szorítkozik.

Egy társadalmi tudatforma transzcendentális horizontját történelmileg kialakult társadalmi eszmék képezik. Az ember boldogságának mibenlétére és boldogulásának stratégiájára vonatkozó eszmék minden társadalomban megvannak és továbbfejlődnek. Egy tudatforma stabilitását és hitelét okilag, feltételegyüttesét tekintve, az alapját képező termelési mód és társadalmi viszonyok, célját, irányulását nézve pedig a társadalmi jelentőségű teleológiai tételezésből adódó, transzcendentális horizontját alkotó eszmék biztosítják. A társadalom történelmileg kialakult, a termelési mód és a társadalmi viszonyok szilárd alapján nyugvó eszméit nem kerülheti el a társadalmi mozgástérben élő ember. Tudatának formáját – a társadalmi tudatformák elsajátításának keretében – ezeknek az eszméknek az elsajátítása adja. A meghatározott tudatformában magára ébredő ember társadalmi boldogulásában ragadja meg magát. Az egyén társadalmi tudatának szerveződését formailag nem egyszerűen az eszmei viszonylat jellemzi, mint az életformákat, hanem a társadalom eszmerendszerében való elmélyedés minősége. Az ember szükségszerűen részt vesz a társadalom újratermelésében, a társadalmi gyakorlatban, és részesül a társadalom eszmevilágában. Egyéni tudatának formája mindenekelőtt társadalmi ismereteinek, elméletének és praxisának sajátos egységbe szerveződésében mutatkozik meg. Az objektiválódott társadalmi tudatformák ebben az általános keretben érvényesülve adják meg az egyéni tudatforma sajátos veretét.

A legkezdetlegesebb egyéni tudatforma a *világérzés*. Az egyén élettapasztalatából, társadalmi ismereteiből szűrődik le és társadalmi gyakorlatát motiválja, de nincs határozottan körvonalazva. Megnevezhető anélkül, hogy megnevezése fogalmi megragadást jelentene, az embernek ilyen vagy olyan „felfogása" van a dolgokról, a világról. A világérzés tagolatlan, homályos, befolyásolható, képlékeny. Hangsúlyozottan szubjektív álláspontot jelent. Erről a szubjektív álláspontról nézve legfőbb támpontja és érve a saját életérzés, voltaképpen a széles társadalmi világra vonatkozó érzület. Világfelfogássá konkrét helyzetekben tagolódik, vagy elvont általános elvként, szerencsés esetben életbölcsességként megfogalmazva válik. Ebben az értelemben szokás mondani, hogy valaki demokratikus vagy humánus érzületű, vagy hogy egyáltalán van saját felfogása a társadalmi gyakorlatnak egy bizonyos vonatkozásáról, vagy nincs. A világérzésben erkölcsi normaként, esetleg puszta szokásokként élnek bizonyos társadalmi eszmék, ill. bizonyos társadalmi eszmék tagadása észlelhető némelyik szokatlan, erkölcstelen, deviáns attitűdben. Az érzület és egy eszme közötti pozitív vagy negatív kapcsolat külső megfigyelő számára nyilvánvaló – pl. a humánus életérzés és a humánum eszméje, vagy a hatalmi megszállottság és a tirannizmus, despotizmus között, – az egyéni tudatformában azonban ez a kapcsolat nem feltétlenül tudatosodik. Kognitív struktúráját és gyakorlatát tekintve alacsony szinten kerül elsajátításra ebben a tudatformában a történelmileg fejlődő társadalmi valóság, pl. az ellentétes felfogások jól megférhetnek egymással anélkül, hogy ütköznének. Társadalmilag, tömegméretekben a közösség egy bizonyos hangoltságaként összegeződik az egyének világérzése és közhangulatként jelenik meg. Amint a közhangulat kialakul, visszahat az egyénekre, magával sodorhatja őket.

A *világszemlélet* orientált tudatforma. Objektíve megalapozott és tudatosan objektív érvényű szubjektív elv szerint szerveződik. A személyes érzület képezi a fedezetét, de a

társadalmi ismeretek és gyakorlat alapján is igazolható. Nincs tételesen kidolgozva, de határozott. Átfogó és diffúz, de egy küszöbön álló döntés vagy egy állásfoglalás viszonylatában szilárd és megfogalmazható. A társadalmi elmélet és gyakorlat iránytűje anélkül, hogy a szemlélet alapján történő tájékozódás egyszersmind szükségszerűen részvételt jelentene, határozott irányú tevékenységet implikálna. Passzívuma nagyobb, mint aktívuma, kiérlelt formájában inkább képzeti, mint fogalmi: világkép. A társadalom eszméi sokkal nyilvánvalóbbak benne, mint a világérzésben. A világszemlélet olyan elkötelezettség, aminek nem csupán a személyes érzület tartóssága a garanciája, hanem a világ dolgairól kialakult meggyőződés is biztosítékot jelent. Aszerint, hogy mennyire érett a világszemlélet, inkább érzület-jellegű, vagy inkább már világkép. Az előbbire példa az optimista vagy pesszimista világszemlélet, az utóbbira a panteista vagy sztoikus világkép.

A *világnézet* tendenciózusan és következetesen kiépített világszemlélet. Egyéni tudatformaként már egy társadalmi eszméhez való meggondolt és következetes csatlakozást jelent. Nem csupán elkötelezettségről van szó, hanem a választott út tervszerű végigjárásáról. Ez a tudatforma társadalmi eszmére centrált. Diszkurzíve részletesen, tételesen, elméleti igénnyel kidolgozott, akár a társadalmi tudatformákban készentalált elmélet átvétele történik, akár még lazán körvonalazott eszme eredeti kidolgozására van szükség. Az ember cselekvéseit társadalmi eszme vezérli, társadalmi gyakorlatát elvi tisztázással alakítja. Míg a világszemlélet gyakran moralisták írásaiban kerül részletes kifejtésre, addig a világnézet filozófiailag megalapozott, ill. megalapozható. Ilyen értelemben beszélünk materialista, idealista, szenzualista, misztikus-vallásos stb. világnézetről. Egy határozott világnézet bizonyos politikai szerepek iránti affinitással is jár, szemben a világszemlélettel, aminek talaján inkább csak közéleti állásfoglalások keletkeznek, közéleti szerep vállalása nélkül.

A tudományosan kidolgozott és társadalmi-történelmi cselekvésmintát implikáló világnézetet ideológiának nevezzük. A társadalmi létezés anyagi, gazdasági alapjai által felvetett konfliktusokat ideológiai formákban tudatosítja és harcolja végig az ember.[49] Az ideológia a társadalom történelmi jelentőségű és távlatú eszméjének céltudatos kidolgozását és megvalósítási tervét jelenti. Az ideológia tudatformája a társadalmi viszonyok és eszmék kritikai vizsgálatának folyamatában alakul ki. A kritikai vizsgálat mércéje a társadalom boldogulása. A világnézet kiépítésében szereplő „meggondolt csatlakozás" még erősen szubjektív színezete megszűnik. Az „elméleti igény" módszeresen folytatott kutatás alapján igazolt állítások tudományos rendszerbe foglalásának követelményévé fejlődik. Az ideológia által kijelölt út a történelmi fejlődés útja, ami a társadalom előtt nyílik. Az eszme, aminek elérését az ideológia célozza, nem választható meg egyéni tetszés, vagy partikuláris érdek alapján, hanem a társadalom általános érdekét kell kifejeznie, történelmi tendenciát kell képviselnie és/vagy érzékeltetnie. Az ideológia próbaköve a társadalmi gyakorlat. Ha egy ideológia tényleg társadalmi-történelmi jelentőségű, akkor közösségi hitele van, tömegméretben hatva anyagi erővé válik. Az egyes ember számára ezért az ideológia mindig objektív tudatforma, amivel társadalmi valóságként találkozik. Az egyén ideológiájává egy történelmi szükségszerűség gyanánt felismert társadalmi tudat válik. A társadalmi tudat objektív természete még akkor is egyértelmű az egyén számára, ha kidolgozása személyes teljesítmény, vagyis ha az ideológia egyéni tudatformaként

[49] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó. *MEM 13,* Kossuth, Budapest 1965, 6–7. o.

valósul meg első ízben. Az ideológia történelmi-társadalmi valósága politikai realitásában mutatkozik. Többé vagy kevésbé nyíltan és programszerűen minden ideológia áthatja a politikát (és viszont) és intézményesített formákban válik hatékonnyá. Az eszméhez való viszonyát ez a gyakorlati közvetítés jellemzi: a történelmi beteljesedés elvont ideája ezen idea elérésének társadalmi stratégiája által konkretizálódik.

A tudományos módszerek, a tudományos elméletképzés és a tudomány tárgyának tartományai maguk is éppúgy történelmi természetűek, mint az eszmei kiteljesedésért éppen küzdő társadalom, ezért egy bizonyos ideológia nemcsak történelmi távlatú társadalmi eszméjének minőségét tekintve korszerű és korral változó, hanem elméleti kidolgozásának színvonalát, mikéntjét, formáját tekintve is viseli a kor bélyegét. Az emberi társadalom boldogságának eszméje, a túlvilági beteljesedés, a természeti állapot visszaállítása és az osztálynélküli civilizált társadalom egymástól nagyon eltérő eszméi nem különböznek egymástól annyira, mint ezeknek az eszméknek a korszerű kidolgozásai, megvalósítási módjai, az ideológiák. Tudatos szerkezetének és rejtett struktúrájának egyidejű figyelembevételével az ideológiák háromféle típusát különböztetjük meg. A szűkebb értelemben vett tudományos ideológia az adott kor társadalmának lényeges problémáit ragadja meg a kor tudományának színvonalán és az eszmei közvetítést a felismert történelmi szükségszerűségnek megfelelően, objektív lehetőségekkel számolva dolgozza ki. Ilyen ideológia a tudományos szocializmus, amelyik a kapitalista termelési erők és termelési viszonyok ellentmondásának elemzése alapján a proletariátus osztályérdekét képviselve jelöli ki az új, osztály nélküli társadalom felépítésének útját. Az ideológiának ilyen hangsúlyozottan pozitív értelmezése Lenintől származik,[50] aki a szocializmusért folytatott történelmi harcban felismerte, hogy a tudományos szocializmus eszméi nem érvényesülnek spontán, hanem helyes értelmezésük, terjesztésük és gyakorlati megvalósításuk egyaránt egy élcsapatnak a szervezett, tudatos tevékenységéhez kötött. Ezt az ideológiai vezető szerepet tölti be a párt.

Marx és Engels többnyire hamis tudatként értelmezi az ideológiát, mert az ideológia kérdésével még nem a tudományos szocializmus ideológiájának történelmi érvényesülése szempontjából foglalkoztak, hanem a tudományos szocializmus ideológiájának kritikai kidolgozása során, a történelmi előzményekre utalva foglaltak állást a meghaladandó ideológiák ellen. A hamis ideológiában nem a kor társadalmának lényeges problémái és/vagy nem a kor tudományának színvonalán kerülnek kidolgozásra az eszmei közvetítés érdekében. Az ideológia tulajdonképpeni objektív és szubjektív mozgatórugói nem tudatosulnak és nem jönnek számításba az ideológia kiépítésében.[51] Kapitalista társadalomban minden tudatforma a hamis ideológiát képviseli, amelyik a társadalom gazdasági szerkezetének feltárása nélkül keletkezik, jóllehet – esetleg – tartalmazza az adott társadalom megjobbítását. Az ideológia hamis volta a gazdasági alap és a felépítmény tudományos szocializmus pozíciójából kimutatott ellentmondásában lepleződik le.[52] A hamis ideológiában ellepleződik az a tény, hogy az ideológia partikuláris érdeket – kapitalizmusban az

[50] Lenin: Mi a teendő? *Lenin Összes Művei 6,* Második kiadás. Kossuth, Budapest 1964, 36–37. o.; vö. 249.o.

[51] Engels levele F. Mehringhez, 1893. július 14-én. *MEM 39,* Kossuth, Budapest 1979, 93–94. o.

[52] Marx és Engels: A német ideológia. Jelzett kiad., 26. o.; Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó. Jelzett kiad., 6. o.

uralkodó polgári osztály érdekeit – fejezi ki az általános formájában,[53] ez az elleplezés azonban nem tudatos szándék műve. Ha ideológiát tudatos megtévesztés céljából, a különös érdekek elleplezése, a társadalom félrevezetése, a különös érdek kiszolgálása érdekében hoznak létre, akkor mesterséges ideológiáról beszélünk. Ilyen mesterséges ideológia példája a fasizmus, vagy a szocializmuson belül a taktikai lépések ideologizálása.[54] Egy korábbi történelmi kor ideológiája a fejlettebb kor adekvát ideológiájának szempontjából nem hamis és nem mesterséges ideológia – hacsak a hamisság és mesterségesség külön ismérvei fel nem fedezhetők –, hanem fejletlenebb ideológia. Történelmi változások során a fejletlenebb ideológia egyaránt válhat hamis vagy mesterséges ideológiává. A kereszténység ideológiája pl. a kapitalista társadalomban attól függően kerül egyik vagy másik pozícióba, hogy hívők vagy hitetlenek érvényesítik.

Történelmi szituációját, tanultságát és tudatosságát tekintve egyaránt azt várhatnánk, hogy Bartók tudományos világnézetet vallott vagy éppen dolgozott ki magának. Tudatformája mégis csak világszemlélet volt. Miután a vallásos, majd a polgári nemzeti ideológiából kiábrándult, nagy krízise idején olyan kérdésekkel kellett szembenéznie, amelyekkel foglalkozva új világnézetet alakíthatott volna ki magának, vagy korszerű ideológiához találhatott volna utat. A közügyektől azonban annyira elhatárolta magát, hogy meggyőződései, meglátásai nem kerekedhettek ki társadalmi gyakorlatának vezérelveivé, hanem elsősorban csak állásfoglalásait orientálták. Ideológiát elefántcsont toronyba visszahúzódva is formálhatott volna magának, olyan eszmét azonban nem talált, amelyiknek jegyében a társadalom és ezzel összhangban saját boldogulásának tervét kidolgozhatta volna. Nagy válsága után az eszme kérdéséről alig, az élet értelméről pedig egyáltalán nem nyilatkozott. Diszkurzív tevékenysége, amivel világszemléletét világnézetté alakíthatta volna, éppoly kevéssé érintette világszemléletét, mint művészetének, alkotásának problémáját.[55] Tárgyilagossága, rendszeressége, racionalitása szemléletének személyes érvényesítésére korlátozódik. Szemléletének védelmét biztosítja logikai munkával ahelyett, hogy szemléletének elveit gondolná végig, összegezné, értelmezné. Pontosabban szólva: nincs tudomásunk arról, hogy következetes, szilárd és a kor kihívásának megfelelően alakuló állásfoglalásainak hátterében világnézet vagy éppen tudományos világnézet rejlett volna.

Tudatformájának vizsgálatakor ugyanarra a rejtélyre bukkanunk, mint művészetének tárgyalásakor.[56] Társadalmi életútja passzivitásában is annyira határozott, egységes és töretlen, Bartók olyan világos vonalvezetéssel marad hű önmagához új történelmi helyzetekben és váratlan fordulatok esetén is, mintha tudományos világnézet társadalmi gyakorlatáról lenne szó. Ahogyan azonban művészeti alkotására vonatkozólag csak szórványos és perifériás értékű tájékoztatásokat kapunk tőle, ugyanúgy hiányzanak a joggal feltételezett világnézetre történő utalásai. Vajon volt egyáltalán világnézete? Miért nem fedte fel, ha volt? Mi akadályozhatta világnézeti megnyilatkozásában, mikor minden külső körülménnyel dacolva, kíméletlen őszinteséggel foglalt állást kényes kérdésekben is? Vagy mégsem volt világnézete? Akkor viszont mi adta szilárd belső tartását és életútjának tudományos világnézetre való következetességét? Ezek a kérdések Bartók tudatformá-

[53] Marx és Engels: A német ideológia. Jelzett kiad., 49. o.

[54] Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról.* 1–3, Magvető, Budapest 1976, (2, 560–561. o.)

[55] Vö. Pethő Bertalan: Zenében bujdosó . . . *Jelenkor 23* (1980). 353–354. o.

[56] Uo. 357. o.

jának rejtélyét tapogatják körül, ideológiai összefüggésben fogalmazzák meg a Bartók-rejtélyt.

Művészete vonatkozásában mögöttes világának eredendően egészleges, érzelmi-intuitív, diszkurzív kifejtésre alkalmatlan minőségének és e mögöttes világ rejtve-óvásának konstellációja tette érthetővé, hogy elzárkózott művészetének értelmezésétől, fogalmi megközelítésétől, noha mindennapos viselkedésében és tudományos munkásságában száraz tárgyilagosság jellemezte. Világszemlélete, mint minden szemlélet, szintén egészleges minőség, aminek elsősorban érzelmi fedezete van és amiből mindenekelőtt érzelmileg merít az ember. Mivel világszemléletének ugyanúgy érzületi alapja van, mint művészetének, érthető, hogy világszemléletének világnézetként történő interpretációjától éppúgy tartózkodik, mint művészetének fogalmi kifejtésétől, hiszen kétféle életreszóló érzület nem lakozhat ugyanabban az emberben. Művészeti és világszemléleti érzülete azonosságának megállapítása a Bartók-rejtély egészére vezeti vissza a tudatforma rejtélyét. Nem a rejtély megoldását, hanem a rejtély újabb aspektusának feltárását jelenti. A tudatforma összefüggésében történő vizsgálat mégis előrevisz bennünket a rejtély kifejtésében: a művészetében kifejeződő végső lét-kérdések diszkurzív megoldhatatlanságát valószínűsíti.

Bartók mögöttes világának, érzületének gazdagságával, mélységével és ellentmondásosságával magyarázható, hogy világszemlélete nem egysíkú, hanem egyenesvonalú következetessége dacára sokalakú, sokelvű, ellentétekben megnyilvánuló volt. Közömbös felülemelkedés és felelősségteljes vállalás, sztoikus fatalizmus és minden akadállyal dacoló akarás, demokratikus beállítódás és a néppel való érintkezés minimumra csökkentése, szigorú, hideg tárgyilagosság és megokolás, kifejtés nélkül érvényesített szubjektivizmus, ateista meggyőződés és panteista érzület, materialista felfogás és az ideálishoz való vonzalom megőrzése együtt és – talán az ateista-panteista ellentétpár kivételével, mert panteista orientációja valószínűleg későbbi fejlemény – egyszerre jellemzi világszemléletét. Többféle világnézet, ideológia kezdeménye rejlik ebben a szemléletben. Egymással szembenálló, fluktuáló, egymásba játszó szemléleti ellentétei újra és újra a maguk érzületközegében nyelik el ezeket a világnézeti-ideológiai vetületeket. Határozott, de sokértelmű, egységes, de ellentmondásos, fogalmilag kontrollált, de nem diszkurzíve kidolgozott szemlélete a környezeti, társadalmi kihívások vonatkozásában ölt világnézet vagy ideológia vonatkozásában értelmezhető formát, de csak addig és annyiban, ameddig és amennyiben ez a kihívás fennáll. „Cseppfolyós" szemlélete a környezet öntőformáiban modellálódik. Szemléletének egyes elveit oppozíciója hívja elő: az elvek akkor tűnnek elő pregnánsan, sarkítva, amikor védenie kell őket, mint pl. közéleti kiállásai[57] alkalmával. Külön kényszer, környezeti nyomás nélkül állásfoglalásait nem tárja a nyilvánosság elé, véleményei nem indítják közéleti tevékenységre, szerepvállalásra, hanem – Th. Mann kifejezésével élve – inkább „élesérzések"[58] maradnak, bensőjének titkai, mint a Concerto-ban kifejezett hazafiúi visszfény-érzések. Világnézetté nem fejlesztett sajátos szemlélete tükröződik tudományos munkájának néhány ideológiailag releváns központi kategóriájában, a természet, a nép, a parasztosztály feltáratlan fluktuáló ellentmondásokkal teli, érzületével színezett felfogásában.[59]

[57] Vö. Pethő Bertalan: Bartók és a közélet. *Valóság 23* (1980), *8*, 11–23. o.

[58] Mann, Thomas: *Doctor Faustus*. Ford. Gáspár Endre. Athenaeum, Budapest é. n., 162. o.

[59] Vö. Pethő Bertalan: Bartók természetfelfogásáról. Somogy *8* (1980), 45–56. o.

Bartók tudatformájának világszemléleti minőségét, világnézeti és ideológiai szempontból tekintve fejletlenségét, több korlátozó tényező magyarázza. Fiatal és érett korában megnevezett eszméjének megvalósítását és politikai szolgálatát egyaránt hamarosan reménytelennek látta. A polgári nemzeti ideológiából az uralkodó osztály romlottságának és elnyomó szerepének felismerése ábrándította ki,[60] a népek testvérré válásának eszméjét pedig a személyesen is megszenvedett ellenségeskedések közepette szinte csak magánhasználatra és bizonyos önkínzó éllel, „szegény idealistaként" vallotta.[61] Felvetődik ebben az összefüggésben a kérdés, hogy miért nem talált utat Bartók, a Tanácsköztársaság tisztségviselője, a társadalom fennálló ellentéteinek fokozatos megszüntetésével, az akadályok leküzdésével kecsegtető mozgalmakhoz, világnézethez, a marxista ideológiához. Tartózkodásának – nem tájékozatlanságának, hiszen tudjuk, hogy pl. rendszeres újságolvasó ember volt, aki a politikai áramlatokkal is tisztában volt[62] – egyik fő okát abban látjuk, hogy az általános és az egyéni emberi szituáció problémája mélyebben ragadta meg és élénkebben foglalkoztatta, mint a különös emberi nyomorúság kérdése. Nagy válsága idején osztályától elszakadt, szégyellte, hogy a magyar úri osztályhoz tartozik.[63] Osztálykötelékeinek eloldozódásával az általános emberi lét-kérdés, a végtelen perspektívájában semmis és értelmetlen élet problémája foglalkoztatta. Nem keresett olyan különös társadalmi érdeket, amelyik a társadalom általános érdekét képviselve ígérte volna az új, jobb társadalom megvalósítását. A végtelen perspektívájában elenyésző emberi értelem és eszme tudatában edzett humanizmus szemléletét érvényesítve foglalt állást a megnyomorítottak, a szenvedők, az igazságtalanság áldozatai mellett, de közügyekben mindvégig megőrizte a kritikai lebegést és nem kötelezte el magát a munkásosztály forradalmi ideológiája mellett sem.

Az elköteleződéstől, a választástól nemcsak az ember általános szituációja kilátástalanságának tudata tartotta vissza, hanem az egyik vagy másik különös érdek lebecsülése is. A hamis, a mesterséges és a helyes ideológia különválasztásának kérdése mindenekelőtt az ideológia által kínált megoldásnak és a saját társadalmi helyzet által meghatározott álláspontnak a függvénye. Az osztálykötelékeitől megszabadult Bartók elfogulatlanul vehette szemügyre lebegő társadalmi helyzetében az ideológiai kínálatot. Egyik nép vagy faj a másik rovására történő boldogulásának ideológiáitól humanizmusa eleve elriasztotta. A marxizmus ideológiájától viszont feltehetőleg az anyagi érdekek hangsúlyozása miatt tartózkodott. A felélés és kiélés annyira háttérbe szorult életében, a közvetlen boldogulás életformájától annyira távol állt, saját életformája annyira ideális-spirituális volt, hogy nem értékelhette ezt az ideológiát, amelyik az anyagi szükségletek teljes, különös elosztási viszonyoktól nem korlátozott kielégítésének központi jelentőséget tulajdonít. Saját álláspontja kevéssé gyökerezett ahhoz – legalábbis öntudata szerint – anyagi létezésében, elsődleges szükségleteiben, hogy olyan ideológiát válasszon, amelyik az anyagi létezésnek és az elsődleges szükségleteknek a társadalmi kielégítését tekinti eszméjének. Kora osztályharcainak viszonylatában ez a materiális kötöttségektől szubjektíve eloldozódó álláspont egyfajta hamis tudat volt, a lét-kérdést azonban éppen ebben az eloldozódásban vethette fel és szenvedhette meg mélyebben és igazabban sok kortársánál.

[60] *Lev. II.* 76. o.

[61] *Bvál.* 183. o.

[62] Ifj. Bartók Béla: Apámról. Szabolcsi B. és Bartha D. (szerk.) *Zenetudományi Tanulmányok III,* Akadémiai, Budapest 1955, 281–285. o. (285. o.)

[63] *Lev. II.* 131. o.

A marxista ideológia abból indul ki, hogy az adott elosztási viszonyok igazságtalanok, hogy a munkás- és parasztosztály kizsákmányoltan, elnyomva él. Ez a realitás Bartók számára sem volt ismeretlen. Saját álláspontjának emelkedettségét így behelyettesíthette volna az anyagi szükségben és elnyomva élők álláspontjával, ahonnan nézve azután a kommunista társadalom kiharcolásának marxista ideológiában megjelölt útját láthatta volna követendőnek. Ehhez a döntéshez el kellett volna fogadnia az osztályharc és a proletárdiktatúra elvét, az egyenlőségen alapuló boldog társadalom erőszak útján történő megvalósításának stratégiáját. Bartók azonban túl érzékeny, túl finom, és a maga ellentéteit túlontúl megszenvedő ember volt ezeknek az elveknek, ennek a stratégiának az elfogadásához. A dialektikának, az ellentétek harca igenlésének még a közbeékelt szintézisek ígéretével sem volt számára hitele, mert – és ez a kétféle szempont ugyanannak a dolognak két oldala – ki akarta iktatni az ellentéteket és ki volt szolgáltatva ellentéteinek. Így azután minden politika, minden közvetítés hiábavalónak tűnt számára, különösen az ellentétek harcát átmenetileg kiélező stratégia.

Bartók tudatformájának belső feszültsége – ideológiai, sőt ideológián túlmutató tendenciák ütközése – művészetében, ebben az általa legkomolyabban vett, talán egyedül igazán komolyan vett konkrét tudatformában érvényesül végletesen. Eszme, társadalmilag hiteles és társadalmi mozgástérben megvalósítható cél nélkül tartja fenn a művészi tevékenység, alkotás eszméjét. Élete és művészete egymásra utalt egység és mint egység teljességgel önmagára utalt. Csoporthoz, osztályhoz, különös érdekhez nem kapcsolódik, és külön személyes érdekeltség sem vezeti. Értelme nincs más, mint az eszmenélküli eszmeiség[64] kifejezése. Kötelékek és elkötelezettség híján a totális elidegenülés világa ez, ami azért mégis egyféle emberi világ. Totális az elidegenülés, mert nem másvalaki(k) hasznára és élvezetére idegenül el valami, mint a kapitalista viszonyok között dolgozó munkás munkaterméke a kizsákmányoló tőkés javára, hanem a semmisség viszonyában idegenül el az ember, javaival együtt. Az ember immár nem „csak" az emberi lényegtől idegenül el, mint ahogyan Marx feltárta,[65] hanem maga az emberi lényeg válik idegenné az ember számára. Eszme, társadalmi kibontakozás, egyéni és társadalmi beteljesülés ígérete nélkül az ember nem univerzális lény többé, hanem visszavonhatatlanul korlátozott, a végtelenbe véglegesen bezárt lény. Nagy krízise idején lesújtónak nevezi Bartók[66] azt a tudatot, hogy a borzongató végtelen perspektívájában semmisnek bizonyul az élet, a művészet, minden. A lesújtó tudatban tudatosult totális elidegenülésnek csupán esetleges részmozzanata, hogy műve, esetleg a magyar nép is semmibe veszhet pár ezer, pár tízezer

[64] Az „eszmenélküli eszmeiség" kifejezés még egyféle sajátos, eszmei vonzású tudatformát jelöl, mert az eszmenélküliséget az eszmeiségre, az eszmeiséget pedig az eszmére vonatkoztatva tünteti fel, nem pedig fordítva, az eszmétől az eszmenélküliséghez való mozgás irányában. Figyelemre méltó, hogy a „célnélküli célszerűség" és a „törvény nélküli törvényszerűség" hasonló kifejezése Kant esztétikájában (*Az ítélőerő kritikája* A 33 és A 68; ford. Hermann István. Akadémiai, Budapest 1966, 186. és 207. o.) nyilvánvalóan az idealitás – az erkölcsi eszmék megjelenítésének (uo. A 260; magyarul 324. o.) – formáját előlegezi a kifejtésben. Az eszmenélküli eszmeiség hasonlóképpen az idealitás formális megőrzését jelenti, mivel azonban ez a kifejezés nem csupán formailag utal az idealitásra, hanem magáról az eszméről szól, formális idealitásának pontosabb jelentése csak a tudatformákat meghaladva, ontológiai vizsgálattal tisztázható (vö. alább).

[65] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Jelzett kiad., 103. o.

[66] *Lev. II.* 77. o.

év múlva. A totálisan elidegenült művészet nem játék, nem látszat, nem láttatás, nem az eszme inkarnációja, nem vallomás, nem katharzis forrása és mégcsak nem is visszatükrözés többé, hanem a totálisan elidegenült világnak a megnevezése, megismerése és létesítése. Nem csupán az abszurd öröm keresése hajtja, hogy az ember mégis alkot,[67] hanem az eszmenélküli idealitás létformája nyilatkozik meg benne azáltal, hogy mégis van. Ez a „mégis van" az utolsó menedék a totális elidegenülésben, a megmaradó és megőrizhető létezésnek az a szilárd pontja, amire támaszkodva szembeszegezhető, mint Bartók művészetében is, az elidegenüléssel a bensőség, a semmisséggel az otthonosság, a kiúttalansággal az útkeresés.

## LÉTFORMÁK

A lét problémája csak a társadalmi létezés kérdésessé válása esetén jelenik meg. Mindaddig, ameddig egy embert vagy egy közösséget kielégít a maga életformája, ameddig tudatformája – bármelyik fokozaton is – magától értetődően érvényes, addig az ember vagy a közösség nem törődik a léttel. Ha az ember úgy látja, hogy adott életformájában célhoz ér, ha tudatformája a társadalmi tudattal összhangban tartalmazza a boldogulást, ha a társadalmi tudatban az emberi létezés ígéretes és megnyugtató perspektívája tárul fel, akkor nincs külön lét-kérdés a létezés megoldásra váró kérdésein kívül. Ilyen esetekben a létezés a lét levésének, kibontakozásának látszik, ha a lét mibenlétére vonatkozó kérdést egyáltalán – pl. történelmi hagyományokból okulva, a létezés más társadalomban, más összefüggésben kérdésessé válásának tudatában, történelmi aspektusban, filozófiai vizsgálódásokban stb. – felteszik. Ha az ember összhangban van a társadalommal és a társadalom összhangban van az ideológiával, akkor ez a helyzet a létre transzponáltan fejeződik ki ontológiailag az adott tudatformában: a lét összhangban van a létezéssel. Valójában a lét kérdése eltűnik az ember, a társadalom és az ideológia összhangjával jellemzett létezésben, a lét-kérdés eltűnésével azonban az ember, a társadalom és az ideológia megléte, így-léte emelkedik az általában-vett lét rangjára. Ily módon az ember, a társadalom és az ideológia így-létének, meglétének abszolutizálódása tételeződik a saját tudatformájában, a saját határai között megfogalmazott ontológiai tételekben. A lét és a létezés összhangjában a saját létezéssel való zavartalan viszony fejeződik ki. Ez az ontológiai álláspont, önigazolás nem csupán szegényesen reflektált élet- és tudatformákból hámozható ki, nemcsak a mindennapi élet jellemzője, hanem ily módon fejeződik ki – sokszor igényes, filozófiai, tudományos formában – minden egyes élet- és tudatforma önbizalma, magabiztossága, öntudata. Ahogyan ez a szükségszerű ontológia önigazolás vagy diszkurzíve tudatos formában történik, vagy csupán érzelemszerűen, szemléletbe ágyazottan hatékony, a lét problémája vagy határozott lét-kérdésként, vagy érzelemszerűen felfogott létbizonytalanságként jelenik meg a létezés diszharmonikussá válása, megrázkódtatása esetén.

Osztálytársadalmakban a történelmi materializmus által feltárt gazdasági-társadalmi ellentétek teszik kérdésessé a társadalmi létezést. A termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondás feszültsége, az uralkodó és az elnyomott osztályok közötti ellentét

[67] Camus: *Le mythe de Sisyphe.* Gallimard, Párizs 1942.

kiéleződése, a gazdasági alap és a felépítmény közötti ellentmondás eredményezi, hogy az ember nincs összhangban a társadalommal és a társadalom nincs összhangban saját ideológiájával. A létezés kérdésessége fokozatosan válik érezhetővé, ill. tudatosodik. Amikor azonban az elnyomott osztályok már nem akarnak, az uralkodó osztályok pedig már nem tudnak élni a régi módon,[68] akkor a társadalom válsága, a forradalmi helyzet kialakulása mindenképpen nyilvánvalóvá teszi a létezés kérdésességét. A lét problémáját a létezés krízise láttatja meg. Hogyan éljünk tovább? Egyáltalán élünk-e tovább? Mi végre élünk? – az ilyen konkrét kérdések akkor válnak lét-kérdésekké, amikor az ember nem kap rájuk választ a létező társadalmi világban.

Harmonikusan fejlődő társadalomban készen vannak az ilyen végső kérdésekre adandó válaszok, és válságos helyzetekben is előbb-utóbb kialakul az a világszemlélet, világnézet vagy ideológia, amelyik a társadalmi létezés folyamatosságát és beteljesedését előlegezve ad választ a létezés megrendülése miatt feltett kérdésekre. A társadalmi létezés válságában annál inkább tárul fel a lét problémája, mennél több kétely támad ezekkel a társadalmi létezés keretében adott válaszokkal szemben. A történelem során egyfelől mind jobban megalapozott ideológiákkal találkozunk, másfelől viszont az ideológiákat és általában a tudatformákat illető kritika is egyre erőteljesebbé válik. Korunkban a két fő társadalmi rendszer és a több világrendszer egymás mellett élése különösen élesen konfrontálja egymással az ideológiákat, alkalmat adva nemcsak a helyesnek látott ideológia kiválasztására, hanem az ideológiák relativizálására, a megütköző ideológiák erőterében való elkötelezetlen-tájékozatlan hányódásra és a társadalmi létezés válságában feltáruló lét-kérdések iránti fogékonyság megnövekedésére is.

A lét-kérdés a létesülésre vonatkozik. Nem a létező ilyen vagy olyan állapota, szerkezete, változása, terve, múltja, jövője, mozgása adja témáját, hanem maga a lét, ahogyan az ember a létező létesítésétől függően és/vagy ettől függetlenül is létesül. A lét sohasem kérdéses akként, ami van, mert a fennálló lét mindig valamilyen tényleges társadalmi-történelmi létezés, mindig meghatározott tudat- és életforma mélyén van meg. A lét abban az összefüggésben válik kérdésessé, hogy mi lesz a létezés sorsa. Az ember sok mindent létesít, létrehív. Ezek a létesítések a társadalmi létezés valamilyen meghatározott mozzanatára irányulnak, az adott tudatformában áttekinthető valóság (át)alakítását célozzák. A létesítés mindig a létező létesítése. Az ontológiában ennek megfelelően a lét vizsgálata rendszerint a létező létrejövetele vonatkozásában történik. Egyfelől a lét, mint kezdet, tiszta absztrakció, a semmi, aminek ellentéteként minden létezik,[69] másfelől az éppígy-lét,[70] mint a dolgok létének megfellebbezhetetlen bizonysága egyaránt olyan ontológiai nézet, amelyik a létezőben fogja fel, ebbe vezeti vissza a létet. A létnek transzcendensként való tételezése[71] ugyanezt a nézetet képviseli, mert eleve előlegezi a túlmenetelt, a létesítés létesülésben való sikerét, holott a tulajdonképpeni lét-kérdés – az éppen létező szempontjából – a létesülés minden létesítő törekvés dacára problematikus, sőt kilátástalan voltát fogalmazza meg.

[68] Lenin: „Baloldalisag" – a kommunizmus gyermekbetegsége. *Lenin Összes Művei 41,* Kossuth, Budapest 1974, 67. o.

[69] Hegel, G. W. F.: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai.* I. rész: A logika. Akadémiai, Budapest 1950 (87 § 148. o.).

[70] Lukács György, i. m. 2, 256. o.

[71] Heidegger, M.: *Sein und Zeit.* 9. Aufl. Niemeyer, Tübingen 1960, 38. o.

A lét tulajdonképpen *határ* a van és a nincs, a valami és a semmi között. A lét a határ, a lét felől a semmi felé, a semmi felől a lét felé, határ nemcsak az elválasztás, hanem a kiterjedés, a határ-terület értelmében. A létezést határ-területként övezi, fogja át a lét. Az• hogy lét van, az a semmitől való elhatároltság. Mivel a létre csak a létező vonatkozásában kérdezhetünk, bármennyire is semmisülő valami legyen ez a létező, a lét mint a van és nincs közötti határ *a létező és a létezés eredendő korlátozottságát* jelenti.

Az eredendő korlátozottság csak a létezés tönkremenetelekor, vagy más létezés viszonylatában mutatkozik meg, vagyis amikor a korlátozott létezés már nem az, ami, hanem megszűnő, vagy valami másban reflektálódó. A létező számára saját létezésének megrendülése veti fel a lét-kérdést, saját létezésének eltűnésével jelenik meg a létezésében eltűnt lét, mint lét-határ a nem-lét felé, mint a létezés semmibe-foszló látóhatára. A létezésnek ez a belülről érezhető és nyugtalanító korlátozottsága csak kívülről, egy másik létezés álláspontjáról határozható meg.

Ilyen természetes külső álláspontok adódnak a társadalmi létezés különböző formáinak történelmi egymásutánjában és egymásmellettiségében. Egy társadalmi létezés akkor mutatkozik korlátozottnak egy másik létezés álláspontjáról, ha saját létesítései elégtelenek valódi létesüléséhez, a másik reflektáló létezés viszont ennek az elégtelen létesítésnek a megvalósítójaként ismeri fel magát. A létezés korlátjának meghatározása azt jelenti, hogy ezen a korláton túl mégsem csak a semmi van, hanem más, az adott vonatkozásban fejlettebb létesítésben kibontakozó, de a korlátozott létezés perspektívájában megragadhatatlan, nem érzékelhető létezés. *A létezés semmije, amit a létező létesülésének eredendő korlátjaként érez meg létezésének válságában, egy másik létező létesülésének valós mozzanata.* A történelmi fejlődés kimutatása megszüntetve-megtartottan tartalmazza a létformákat és általában nem ontológiailag, hanem ideológiailag, a társadalmi létezést kifejező tudatformák korlátainak vonatkozásában jelzi a létformák korlátozottságát. Ebben az értelemben mondja pl. Marx, hogy az antik világ – bármennyire magasrendűnek látszik is – „egy korlátolt álláspontón való elégedettség",[72] vagy hogy ami a demokrata képviselőket „a kispolgárság képviselőjévé teszi az az, hogy fejükben nem jutnak túl azokon a korlátokon, amelyeken a kispolgár az életben nem jut túl".[73] Történelmileg viszonylag későn, a fejlődés koncepciójának kidolgozása és előtérbe kerülése után hatolt a történelmi elemzés olyan mélyre, hogy a társadalmi létezés egymásutáni és egymásmelletti formáiban ne csak a minőségi különbözőségeket és a hiányosságokat lássa, hanem azok sajátos korlátait is feltárja. Természetesen, a korlátok az éppen meghaladandó társadalmi létezésben a legszembetűnőbbek, különösen akkor, ha a meghaladandó létezés válságos létezés. A marxista ideológia polgári ideológia elleni harcában pl. elsőrendű cél a polgári ideológia korlátainak kimutatása; Engels a rendszer és a módszer ellentétességére vezette vissza Hegel filozófiájának korlátait,[74] amit Marx az abszolút tudás kérdése kapcsán mutat fel;[75] Lukács György a célkitűzés konkrét társadalmi genezisének és funkciójának, a

[72] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Első rész. *MEM 46/I,* jelzett kiad., 368. o.

[73] Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. *MEM 8,* Kossuth, Budapest 1962, 131. o.

[74] Engels: L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. *MEM 21,* Kossuth, Budapest 1970, 258. o. – Vö. Lukács György: *A különösség.* Akadémiai, Budapest 1957, 34. o.

[75] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Jelzett kiad., 194. o.

konkrét szükségleteknek a mellőzésében fedezi fel N. Hartmann teleológiai elemzésének korlátait;[76] gyakran mutathatók ki az idealista koncepcióból adódó korlátok stb.

Létezésének korlátai rendszerint nem tudatosulnak az emberben. Amiket korlátainak vél, azok létesülésének leküzdhető akadályai, transzcendenciájának béklyói, kiteljesedésének, beteljesülésének gátjai. A létezésnek ezek az akadályai, béklyói, gátjai éppúgy hozzátartoznak a létezéshez, mint leküzdésük módja és a leküzdésük révén kilátásba helyezett kiteljesedő, beteljesítő létesülés. A létezés felismert akadályai és hiányai, az akadályok transzcendálása és a tételezett transzcendencia egyaránt az önmagát reflektáló létezés sajátja. Tételezett mássá-válásában önmagánál marad, magáért-való létét tételezi. Transzcendenciája egyszersmind incendencia;[77] a másra, túlra irányuló vonatkozás és a létesítés voltaképpen sajátmagának a fokozása, saját világának megvilágítása önnön fényével. Az eredendő korlátozottság csak kívülről mutatkozik meg, másik, fejlettebb, ezt a létezést meghaladó létezés álláspontjáról tekintve. Mivel a saját transzcendencia minden felismert és belülről felismerhető korlát meghaladását célozza és az incendencia révén előlegezi is a létezés számára a beteljesülést (eszmény formájában, amihez szubjektíve remény, hit kapcsolódik), a kívülről megállapítható korlátozottságot nagyon nehezen ismeri el az ember. A maga saját transzcendenciájában önmagához visszacsatolt létezés rendkívül stabil rendszer, ami a kritikával szemben nagyon ellenálló, sőt sokszor már szinte vak. Egy meghatározott társadalmi létezés ideológiája nemcsak azért nagyon szilárd és nehezen leküzdhető, mert a termelési és elosztási viszonyokból eredvén anyagi szükségletek kielégítését igazolja, hanem mert maga az ideológia is szükségletet elégít ki, a megnyugtató transzcendencia és a megnyugvást ígérő eszme szükségletét elégíti ki – olyan szükségletet,

[76] Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról.* Jelzett kiad., 2, 351. o.

[77] Eltérően a szokásos, és az életformák vonatkozásában teljes érvényű filozófiai felfogástól, az itt kifejtett felfogás szerint az immanencia és a transzcendencia nem pontosan egymás ellentéte. Ugyanis ami „immanens" (= benne maradó, benne lakozó, belül létező), az minden mozgás dacára önmaga marad, ami pedig „transzcendens" (= valamin átlépő, túlmenő), az éppen önmaga meghaladásával kapcsolatos. A transzcendencia a túlmenetel állapotát tételezi, a túlhaladó létezés szempontjából nézve, vagyis magáról a transzcendens létezőről mint az adott létezőtől különböző, másféle immanenciáról, amire a transzcendálás irányul, ez a tételezés semmit sem mond. Ennek megfelelően a „transzcendens" kifejezés a túlhaladás, a valamiből kilépés dinamikus mozzanatát, az „immanens" megjelölés pedig az önmagában maradás statikus mozzanatát hangsúlyozza. Azt a sikeres, beteljesített túlhaladás eredményeképpen elért létezőt, amire a transzcendálás irányul, a transzcendálásban nem ismerik, általában azonban mégis tételezik. Ez a tételezett transzcendencia eszmei, ideális természetű. A transzcendálásnak, mint az adott létező szempontjából történő túlhaladásnak ez az ideális vonatkozás az értelme. A transzcendenciát megtestesítő eszmének egyetlen realitása az immanens létezőre való visszasugárzása. Ezt a transzcendens mozzanattal azonos értelmű, de fordított irányú – a tételezett transzcendenciától az immanenciára irányuló – mozzanatot nevezzük „incendens"-nek (incendere = megvilágítani, felgerjeszteni). Annak a létezésnek, ami a transzcendálás eredményeképpen, az adott immanenciától függetlenül megvalósul, ill. valós, jellemző módon nincs is neve a filozófiában, mert teljességgel túl van a meghaladandó korlátokon (extranoszeptális létező) és ezért egyáltalán nem fogható fel immanenciája szerint a korláton innenről (internoszeptálisan vö. 78. j.). Nyelvileg önkényesen képzett műszóval „extrasens"-nek nevezhetnénk ezt az internoszeptálisan ismeretlen valamit, egyaránt utalva külső, korláton túli létezésére és tapasztalatilag felfoghatatlan voltára. A tárgyalt viszonyokat pontosan felmérve az immanens-nek az extrasens, a transzcendens-nek pedig az incendens felel meg. – Ismeretelméleti megközelítésben Kant (pl. A tiszta ész kritikája A 642–643) már jelezte, ezeknek a viszonyoknak a bonyolultságát a „transzcendens" és a „transzcendentális" megkülönböztetésével, ontológiailag azonban ez a kezdeményezés folytatás nélkül maradt.

ami természetesen szintén történelmileg keletkezik és a társadalmi létezés törvényszerűségeinek megfelelően alakul.

Azt a létformát, amelyikben a létező transzcendálva tételezi a saját eredendő korlátozottságát, internoszeptális létformának nevezzük, magát az internoszeptális létformájú létezést pedig internoszeptumnak.[78] A lét mint a létezés határa nem látszik az internoszeptális létformában, a létezés eredendő korlátozottsága pedig a saját erőből, vagy külső hatalom révén történő túlmenetel perspektívájában „megszelídítve" tűnik fel ideiglenes akadályok-, béklyók- és gátakként. Az eszmény a létezés minden hiányát betölti, az eszményhez viszont valamilyen – más világba vezető, alig járható, vagy esetleg belátható – út vezet. Az eszményre való transzcendens vonatkozással jellemzett internoszeptum korlátozottsága csak lényegében más létezés viszonylatában, externoszeptálisan tekintve mutatkozik meg. Internoszeptálisan a létforma eredendő korlátozottságát elfedi a létezés totalitása. „Az ember – bármennyire egy *különös* egyén is ezért és éppen különössége teszi őt egyénné és valóságos *egyéni* közösségi lénnyé – éppannyira a *totalitás* is, az eszményi totalitás, a szubjektív létezése a gondolt és érzett társadalomnak magáért-valóan, mint ahogy a valóságban is mind a társadalmi létezés szemléleteként és valóságos élvezeteként, mind pedig emberi életnyilvánítás totalitásaként létezik."[79] Társadalmi lényként az ember egyetemes természeti lény, aki egyre magasabb szintű munkájával egyre inkább visszaszorítja a természet korlátait és egyre előrébb halad történelmi kibontakozásának és felszabadulásának útján. Ebben a perspektívában korlátozottságát megszűnő korlátokként észleli, eredendő korlátozottságot nem lát és nem érez (vö. fentebb). Korlátozottsága, ami externoszeptálisan megállapítható, csak akkor tűnik fel, vagy másoktól átvett megállapításként akkor fogadható el, amikor a transzcendenciának nincs incendens hatása, amikor az eszmék hitelüket vesztik, amikor az ideológia már leleplezetten hamis tudatformává válik: a társadalmi létezés válsága idején.

Az eredendő korlátozottságának tudatára ébredő ember létformáját transzszeptális[80] létformának nevezzük. Eredendő korlátozottságát internoszeptumának korlátozottságában ismeri fel az ember. Belátja, hogy létezésének felismert korlátai és hiányosságai valójában nem transzcendálhatók, mert a transzcendencia perspektívája is az adott létezés korlátozottságát fejezi ki. Totalitása olyan zárt partikuláris világ, amin nem léphet túl. Csupán elvont tudata van a tényleges, egész internoszeptumát meghaladó Túl-ról, de ezt semmihez sem tudja kötni, semmiben sem tudja megragadni.

A létformák a társadalmi létezés történelmileg meghatározott formái. A nagy társadalmi válságok mindig alkalmat adtak arra, hogy az ember szembekerüljön a végső

[78] Az „internoszeptum" (internus = belső, belföldi, honi; saeptum = kerítés, karám, bekerített hely) olyan létforma megjelölésére képzett műszó, amelyiknek korlátai és korlátainak transzcendálásai egyaránt sajátos korlátozottságához tartoznak. Az internoszeptum tényleges korlátai nem a saját tudata, vágyai, hite, tételezései szerinti transzcendencia vonatkozásában, hanem csak valami gyökeresen másféle létezésnek, pl. a tényleges túlhaladásnak a viszonylatában (externoszeptálisan; externus = külső, idegen) tűnnek ki.

[79] Marx, i. m. 137. o.

[80] A „transzszeptális" (trans = túl; saeptum = kerítés, karám, bekerített hely) megjelölés azt fejezi ki, hogy a túlhaladás nem az internoszeptum keretében maradó transzcendálás, hanem az internoszeptum tényleges meghaladása, elhagyása, noha mindez még az internoszeptum talaján történik és nincs realitása annak a valaminek, ahová a túlhaladás jut, amin „talajt foghatna".

kérdésekkel, a lét problémájával, de a lét-kérdés megválaszolása történelmileg változik. Az írott történelem első időszakában a társadalmi létezés válságait természeti csapásoknak vagy az istenség büntetésének tekintették. A lét-kérdés ekkor azt jelentette, hogy fennmarad-e az ember, mint ember, vagy pedig megtér az istenséghez, túlvilági életét kezdi. Az ember participáló lény volt ebben a korban. Természetes magától értetődőséggel részesült az egyetemes rendben, az istenség által eleve értelmes kozmoszban. Az egyiptomi fáraó a napistennel volt azonos, a kínai uralkodó nemcsak országának, „a világ közepének" rendjéért, hanem az univerzum rendjéért is felelős volt, az akkád király „a világtájak királya", az asszír uralkodó „az univerzum királya" volt[81] és a vallás intézményesült gyakorlata révén alattvalóik ugyanennek az isteni rendnek az aktív, központi helyzetet elfoglaló részeseivé váltak. A lét-kérdés ekkor a létezés konkrét helyének és módjának változását, nem pedig a létnek magának a kérdésességét jelentette. A létezésnek voltaképpen nem voltak korlátai, mert a kozmikus rendben mindennek természetes helye volt, és az egyik helynek éppúgy megvolt a maga rangja a létezés egészében, mint a többieknek. A létező sokféleség egészének egysége és a létezés különbözőségei egyaránt abszolútak voltak. A transzcendencia nem a létezés valamilyen korlátainak meghaladását jelentette, nem közvetítésként tételeződött, hanem közvetlenül hatotta át és éltette a létezőt. Ezt a létformát, amelyikben az eredendő korlátozottság nem látszik, amiben belülről tekintve a létezésnek nincs lét-határa, infraszeptális létformának nevezzük.

Az internoszeptális létforma kialakulását az eszmény, az abszolútum történelmi távlatba kerülése jelzi. Ilyen történelmi távlatban, több kor közvetítésében (ezüst-, réz- és hőskor) jelenik meg pl. Hésiodos elbeszélése szerint a gonddal-bajjal megvert vaskor embere számára az eszményi aranykor.[82] Az internoszeptális felfogás szerint az ember véges, de határtalan. Az egyéni létezés az ember nembeli létezéseként, az emberi nem létezése pedig a természet meghódításának és elsajátításának, saját egyre kibővítettebb tárgyiasulásának, újratermelésének és totalizációjának folyamatában határtalan. Társadalmi vagy szűk-személyes válságok felfedik a létezés eredendő korlátozottságát, de ez a korlátozottság partikulárisnak látszik. Vagy csak az egyén bukik el, vagy csak az adott közösség bomlik fel, vagy csak az adott társadalom megy tönkre – valamilyen kibontakozás, valamilyen eszme lehetősége megmarad, bár esetleg ez már másik eszme, a tényleges kibontakozás pedig hozzáférhetetlen lehetőség. Az internoszeptum nem szűnik meg, csak lerombolódik és átalakul; ismét létesül a saját jövőben, vagy tovább létezik a másik emberben vagy a másik közösségben, vagy elvontan az emberiség jövőjében.

Transzszeptálissá akkor válik a létforma, amikor nemcsak a saját internoszeptum rombolódik le, hanem – Ady szavaival – minden Egész eltörött. Az ember mint társadalmi lény számára nincs többé semmilyen fogódzó, mert az egész társadalom került mély válságba. Ebben a létformában a magárautalt ember eszmél magára. Az eszméket a mindenkori internoszeptumba visszacsatolódó transzcendenciának, az internoszeptumot az emberi szükségletek társadalmi közvetítéssel történő kielégítését célzó létformának, szükségleteit – szellemi szükségleteit is beleértve – pedig az univerzum egy igen szűk szektorára véglegesen korlátozott mozgásformának látja. Történelmétől azonban, ami, mint nembeli lénynek, az emberiség történelme, nem szakad el. A transzszeptális létfor-

[81] Thomson, G.: *Die ersten Philosophen.* Akademie, Berlin 1961, 45., 55., 60., 67. o.

[82] Hésiodos Erga 106–201. (Hésiodos: *Munkák és napok.* Akadémiai, Budapest 1955, 43–49. o.)

májú létezés út homályból homályba, de a homályt az emberi létezés története közvetíti. Ennek a történetiségnek, hagyománynak, a társadalmi létezés gyökerei által meghatározott kötelezettségnek, a másokért érzett felelősségnek megfelelően a transzszeptális létformában általában az internoszeptális létezés áll helyre, ennek eszmére irányuló transzcendálásával, de már nem eredeti formájában, hanem a semmisség reflexiójával közvetítve, a semmisség tudatában történő mégis-vállalásként.

Végül, történelmileg legújabb ontológiai fokozatként a szupraszeptális[83] létforma körvonalazódik. Ez a létforma mintegy az ember kísérlete arra, hogy létezésének eredendő korlátozottságán felülemelkedjék. Létének határait nemcsak jövőjében, hanem múltjában és jelenében, az emberiség egész történelmében látja, így mindent semmisnek tételez. A homályból homályba vezető úton nem az eredetét adó emberi létezés hagyományai vezetik, hanem minden hagyománnyal és minden humanizmussal szakít, mert minden semmis. Abszolút korlátozottnak látja magát és ezért abszolút korlátozatlanként akar cselekedni, hogy korlátozottságából kiszabaduljon. Túl akar jutni az eredendő korlátozottságon, ezért vállalja az ugrást a homályba. Tudata szerint nincs többé társadalmi praxisa, hanem cselekvései az elvontan értelmezett, mert a lét semmis határában kivitelezett túllépés aktusai. Okukat, eredményüket és értelmüket önmagukban hordják, társadalmi gyakorlata önmagát végig- és lejáratóellengyakorlattá, katapraxissá minősül át. A szupraszeptális létforma az egymásra szabaduló ellentétek kavargásának, a fluktuáló ellentéteknek a létezésében valósul meg. Az ember önmaga nullájára állítja be magát és így emelkedik túl önmagán. Feloldatlan belső ellentmondásossága, az abszolút korlátozottságban megvalósítandó korlátozatlanság társadalmilag akként mutatkozik, hogy bár az eredendő korlátozottság lét-formájának a tagadása lenne, mégis egy meghatározott létforma: szupraszeptális létforma. Katapraxisa társadalmilag nem véletlenszerű, nem action gratuite, mint belülről, tudatában látszik, hanem sokrétűen meghatározott. A szupraszeptális létformájú létezésről csak kívülről, a többi, társadalmilag meghatározott létforma viszonylatában dől el – és ez nagyon lényeges mozzanat, hogy a szupraszeptális létforma értéke a többi létforma viszonylatában határozódik meg –, hogy valóban túljut-e valahová fluktuáló ellentéteinek hajszájában az ember, vagy pedig romboló erővé válik és sok áldozatot szedve végül is önmaga martaléka lesz. Nietzsche emberfeletti emberének, az egyidőben Bartók által követett Zarathustrának a tana történelmileg a fasiszta ideológiába torkollott, másfelől viszont a tiszta semmibe való elrugaszkodás is talajt foghat az emberi világban, mint az önmagát humanistának nevező, valójában azonban a humánumot már csak a válságtudat szférájában kereső exisztencializmus[84] példájában látható.

Bartók létformája típusosan transzszeptális volt. Az örökre korlátok közé zártság gyerekkori – idős korában kilencéves korára datált – alapélménye volt és csak egy ideig hitte, hogy kiszabadulhat korlátai közül.[85] Ez a gyerekkori alapélmény eredetileg bizonyára érzelemszerű összbenyomás, konkrét korlátozottságok megéléséből kikerekedő életérzés volt. Az ifjúkori lendület kiragadta Bartókot ebből a zsibbadt zártságból.

[83] „Szupraszeptális" (supra = fölül, fölött) olyan létforma megjelölésére szolgál, amelyik eloldozódik eredendő korlátozottságától. Maga a nyelvi megjelölés nyitva hagyja a kérdést, hogy egy ilyen létforma csupán szubjektív agyrém, vagy megvalósítható törekvés.

[84] Sartre, J.–P.: *L'existentialisme est un humanisme. Nagel,* Párizs 1946. Mátrai László e könyv magyar nyelvű kiadásához (*Exisztencializmus,* ford. Csatlós János, Stúdió, Budapest 1947) írott, „Az egzisztencializmus: nem humanizmus!" című tanulmányában (újabban megjelent Mátrai László: *A kultúra történetisége.* Válogatott tanulmányok és cikkek. Gondolat, Budapest 1977, 40–55. o.) részletesen kifejti, hogy az exisztencialista tudatkultuszból racionalizmusnak kellene következnie; mivel azonban az exisztencialista filozófia leszűkített, objektív kapcsolataiból kioldott szubjektív létezésből indul ki, paradox módon, de szükségképpen irracionalista tudatfilozófiává válik.

[85] *Fassett* 11. o.

Művésszé érése, zeneszerzői ambíciói, hazafiúi hite és a tudományok fényében folytatott vizsgálódás egyaránt olyan eszmék vonzkörébe állította, amiknek követése internoszeptális létformában történt. Magának a létnek a problémájáig vezető, a létezés mivoltát a lét mibenlétéig lemezteleníto lét-kérdéssel nagy válsága szembesítette Bartókot. Az örök korlátozottság alapélménye, ami ott bujkálhatott eszmék iránti lelkesedésének és odaadó hitének alján, ekkor éledt fel ismét, szinte az eleve elrendeltségre való rádöbbenésként. Keserű fatalizmusa, ami időnként, egy-egy megnyilatkozás erejéig, áttöri hűvös tartózkodását, nemcsak a transzszeptális lét-forma kilátástalanságát jelzi, hanem a transzszeptális lét-forma eredendőségét is mutatja: Bartók a saját életében sem a fejlődést látta, hanem a behatárolt adottságok egyre határozottabb és könyörtelenebb érvényesülését. A természet és a természetesség a transzszeptális létforma eredendő és megmásíthatatlan voltát jelentette számára, szemben pl. a magát a korláttalan természet vadvirágának valló Petőfivel,[86] aki a természetet egy spontán-hittel-teli internoszeptális létforma tapasztalatának megfelelően látta.

Kiábrándulásain, lényeges létesítéseinek konkrét akadályozottságain túl, ezeket mintegy keretbe foglalva az egyetemes korlátozottságra való rádöbbenésben újul ki Bartókban az örök korlátozottság gyerekkora óta kísértő élménye. Geyer Stefihez írott vallomásos levelében részletesen kifejti az ember egyetemes korlátozottságának tételét. „S melyik ember ismeri, vagy fogja valaha megismerni az egész világot? " – teszi fel ismeretelméletileg megfogalmazva az őt démonaival zaklató lét-kérdést, majd határozott, lakonikus válaszához – „Soha senki!" – kozmológiai megokolást fűz. „Mert a világ időben is, térben is végtelen. A végtelenséggel pedig véges lény nem fog soha megküzdeni. Elhatoltunk az égbolton 130 csillagévnyi távolságra, s meg tudjuk állapítani az ott levő állócsillagok vegyi összetételét, vagy esetleg mozgását. De mi ez a távolság a végtelenhez képest? ! Hát hogyan merjük egy ennyire ismeretlen valaminek őseredetét még csak meghatározni próbálni is, mint a világ! Itt összetett kézzel kell megállnunk s bevallanunk teljes tehetetlenségünket. Tudásvágyunkkal megismerünk belőle térben is, időben is egy keveset; de ez az egészhez képest semmi." Nem merészségnek, hanem elbizakodottságnak minősíti, hogy az ember, ez a „keménynyakú, büszke legény", magának is részt tulajdonít a végtelenből, lelkét halhatatlannak vélve és hitében a gondviselő, vagy legalábbis a világot elrendező istenre támaszkodva. Látja, hogy a gyöngébb emberek számára kimondhatatlan vigasz a vallásos hit, ő azonban mindenféle transzcendáló hit nélkül, az elenyészés lesújtó tudatával, de minden önmaga iránti sajnálatot elhárítva vállalja az életet – megborzongva a végtelentől és fejet hajtva előtte.[87]

A Bartók által felvázolt kép egy új típusú, transzszeptális létformát kifejező antropocentrikus szemléletnek felel meg. Az infraszeptális létformájú létezés geocentrikus szemlélettel járt együtt. Az ember, mint isten helytartója, szolgája, gondviseltje, az isten képére és hasonlatosságára teremtett lény állt a mindenség központjában. Pusztán természettudományos meggondolásból nem lehetett megingatni ezt a ptolemaioszi szemléletet, amíg – a termelési mód és a termelési viszonyok fejlődésének és a tudati fejlődésnek megfelelően – az ember létformája nem változott. Hiába ajánlotta a szamoszi Arisztarkhosz és nyomában szeleukeiai Szeleukosz a heliocentrikus felfogást, ez annak idején elszigetelt kezde-

[86] Vö. Takáts Gy.: *A harmónia keresése.* Szépirodalmi, Budapest 1979, 102. o.
[87] *Lev. II.* 74–77. o.

ményezés maradt, noha a tanítás éppen eléggé nagy megütközést keltett ahhoz, hogy képviselőjét már akkor, az ókorban is istentelenséggel vádolják.[88] Kopernikusz heliocentrikus tana viszont az időközben megérlelődő internoszeptális létformához illeszkedve alakította át a világszemléletet, és tudományos bizonyítékaival hozzájárult mind az infraszeptális létforma túlhaladásához, mind az internoszeptális létforma megszilárdulásához. E világkép szerint nem a Föld, nem az ember áll ugyan a mindenség központjában, de a mindenségnek van központja és az ember abban a kitüntetett helyzetben van, hogy erre a központra vonatkozva tételezi magát, legalábbis a központ, az egyetemes törvények stb. kutatásának folyamatában. A kopernikuszi fordulat után általában csak a központban állás elvesztését látták, azt érezték, hogy az ember kitaszíttatott az istenség kebeléből, megfosztatott a közvetlen – sokszor fájdalmas, gyötrelmes élet ajándékaként megkapott, de mégiscsak a gondviselő külső hatalom által biztosított – boldogulás lehetőségétől, és neki magának kell küzdenie eszméinek valóraváltásáért. Korlátok váltak láthatóvá a létezésben és a létesülés folyamatában, de az ember olyan szellemi hatalomnak tudta magát – nemcsak vallásos, hanem akár ateista világnézet keretében is –, aki korláttalan a beteljesülésben. Az internoszeptális létformának Faust az egyik példázatos megszemélyesítője, aki magára is gondolva mondhatja, hogy csak szellemi lények méltók a határtalan iránti határtalan bizalomra.

Az univerzumról alkotott kép újabb, huszadik században bekövetkező, a társadalmi létezés végletes kérdésessé válását kifejező átalakulása ezt a határtalan bizalmat tüntette el az ember életéből azáltal, hogy semmi abszolútat nem tartalmaz, kivéve az ember megismerésének és hatékonysági körzetének abszolút korlátozottságát. Transzszeptálissá váló létformájában élve annyira érzékeny volt Bartók az e létformához illő természettudományos világkép iránt, hogy abban az időben, 1907-ben ritka pontossággal gondolta végig az ember létezésére vonatkozó következményeit. A relativitáselmélet még éppen csak megszületett (1905-ben) és szélesebb szakmai körökben sem tárgyalták, még nem volt ismeretes, hogy a fény terjedési sebessége mint abszolút mérték olyan tér-idő „fénykúpot" határoz meg a mi álláspontunk körül a világegyetemben, amin túlról és túlra semmiféle információt és semmiféle hatást nem kaphatunk és nem adhatunk, még nem azzal a tudattal nézett fel az ember a csillagos égre, hogy amit lát, és amit távcsövekkel, rádióteleszkópokkal immár több milliárd fényév távolságig láthat, az a tőlünk való távolság arányában egyre régebbi múlt és hogy ennek a csillagképes archeológiai színjátéknak a közelmúltja és jelene éppolyan hozzáférhetetlen számunkra, mint a saját jövőnk – mindezeknek az ismereteinket egyre inkább behatároló ismereteknek még nem volt birtokában Bartók, de annyit tudott már, hogy létezésében megrendülve az egész megismerhető világot, a mi egész világunkat semmisnek nyilvánította a végtelennel szemben. Nincs többé középpont, nincs más tájékozódási támpont, mint maga az önmaga számára kérdésessé vált ember. Valaha büszkén, az értelmes világegyetemre gondolva mondhatta az ember, hogy ő mindennek mértéke. Most ugyanezt fordított előjellel, a maga örökre korlátozott világában kell mondania. Ebben a világban már csak az ember hoz értelmet és magán kell mérnie a mindenséget, ami – ha úgy tetszik, kozmikus – zárkájaként részéül

[88] Praechter, K. (Hg.): Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, Erster Teil, Die Philosophie des Altertums. 12. Aufl. Mittler et Sohn, Berlin 1926, 69. o.

adódott. Negatív antropocentrizmus ez a ptolemaioszi világkép pozitív antropocentrizmusához képest, mert az emberi vonatkozás nem a mindenségre való felnyílást, hanem a mindenség megtagadottságát, lehatároltságát jelenti. A tehetetlenség bűvölete, ami Bartókot elfogja, mikor mégis az örök korlátokon túlra, a végtelenbe tekint, csaknem a túlhaladott vallás gesztusát újítja fel: „Itt összetett kézzel kell megállnunk és bevallanunk saját tehetetlenségünket."

A transzszeptális létforma negatív emberközpontúságát a mégis fennmaradó létezés elkerülhetetlen létesítése menti meg a feloszlástól, a semmibe veszéstől. Ebben a helyzetben, a lét határterületére sodródva, ontológiai tett a létesítés kötelezettségével járó létezés vállalása, a helytállás, a tevékenység, az alkotás. Bartók olyan végletesen, minden megalkuvástól mentesen vállalja ezt a létezést, mint amilyen végletesen kötelezte el magát az eszmének, ameddig ennek számára érvénye volt. Nemcsak művészetét teszi kockára a semmibe nyúló létesítésben, hanem egész lényét, egész életét. Így létesíti az eredendő korlátokon való túllépés első mozzanataként életének ideális formáját. Az eszmék nélküli élet élésében a vállalás komolysága, a közvetlen boldogulásról való lemondás és a közvetítés legszükségesebbre korlátozása eredményezi az első, még kétségtelenül hiábavaló, de meglétében már mégis az ígéret csíráját hordó eszmei mozzanatot. Őrpontot létesít a lét határmezsgyéjén. Lábát ezen megvetve hozza létre műveit, határműveket a lét határában. Muzsikája ezért epifánikus, újonnan létesített létező megjelenése. Olyat mutat fel, ami egyébként nem sejthető és fel nem tárható. A lét partján vezet bennünket, mint a III. zongoraverseny lassú tételében, a létezésen túli mélységekbe mutat, mint a Divertimento lassú tételének körbenjáró kráterzenéjében. Formaképzése, az önmagához önmaga átalakulásain és ellentétein át[89] visszatérő híd-forma tükrözi a semmis túlmenetelnek a gesztusát, ami mindvégig önmagánál maradás és önmagára utalás marad.

A végletes vállalás ideális mozzanata és a lét határmezsgyéjén létrehívott határművek a hagyományhoz csatlakozva kapnak értelmet. Magukban-megrekedt, szubjektív, érdektelen, értéktelen, steril próbálkozások lennének a történelmi és a személyes múlthoz való csatlakozás kísérletei, az egyéni vállalás társadalmi elkötelezettséggé – bármennyire emelkedett és távoli, de mégis határozottan humanista elkötelezettséggé – válása nélkül. A hagyományok és a kötelezettségek mégis-vállalását némelykor – így gyakran a zárótételekben, mint a Zene, a Divertimento, a III. zongoraverseny harmadik tétele, a Concerto ötödik tétele – felszabadult vitalitás telíti, habár ez a lét határában feltörő életerő inkább csak fel- és megidézés jelenése, mint ténylegesen buzgó forrás. Öröm, lendület, gondtalanság, vigalom már megjelenése pillanatában ürömmel vegyül, a zene kifejlésében pedig egyre több zaklató disszonanciával, ellentéttel keseredik meg. Mindenesetre, a transzszeptális létforma ezekkel a közösségi és személyes tartalmakkal telítődve menekül meg attól, hogy kötetlen, véletlenszerű mozgású szupraszeptális létformává legyen. Mert a transzszeptális létformában létező ember számára nincs más választás, mint hogy mégis ápolja azt az egzisztenciát, aminek csalárd internoszeptális minősége már lelepleződött előtte, vagy pedig minden korláttól igyekezzen eloldozódni. A transzszeptális létformájú létezés csak a hagyományokat folytatva erkölcsi tett,[90] mert a teljes elszakadásnak, a szupraszep-

[89] Lendvai E.: *Bartók költői világa.* Szépirodalmi, Budapest 1971, 22. o.

[90] A Bartók-jelenség erkölcsi vonatkozásait bővebben tárgyalja a szerző két másik tanulmánya (Élmény és mű kapcsolata Bartók világában. *Kortárs 25* (1981); Bartók szellemi sorsa. *Forrás 13* (1981), 3, 3–15. o.)

tális létformának már nincs erkölcsi mércéje – illetve csak az internoszeptum viszonylatában, amitől elszakadt, kap erkölcsi értékelést. Személyes érzülete, önmagához, népéhez, hazájához, az emberiséghez való hűsége biztosította Bartók transzszeptális létformájú létezésének és művészi létesítésének humanizmusát. Azok a kritikusai, akik modernizmusában a hagyományt látják idegennek, transzszeptális létformájának humanizmusát nem értik, akik pedig a hagyományok bomló, zaklató ellentétességben és önmagárautalt túlramutatásban való mégis-továbbvitelét vetik szemére, a kor humanizmust megkérdőjelező kihívását nem értik. Talán menti az értetlen kritikákat, hogy a transzszeptális létformájú létezés belülről sem eléggé átvilágítható ahhoz, hogy fogalmilag pontosan kifejthető legyen, hiszen a lét másik partjára való vonatkozásnak semmi támpontja sincs. Így Bartók maga is csak ösztöneire és érzékenységére hivatkozott végső soron, ha művészetéről kellett nyilatkoznia,[91] látszólag, talán saját végletesen tudatos felfogása szerint is valamiféle primitív, személyes tudattalanra, valójában sokkal inkább egy újfajta, érettebb tudatosságra, a túlos tudatra.

## A REJTEKÚT ÉRTELME

Bartók létmódja a létkérdés határába hatoló létezés történelmi formája. Egyféle lét-kaland, amire lét és nem-lét alternatívája között választva kényszerült, mikor mégis az életet választotta. Rejtekútjának értelme ez a lét-kaland, amire nem vállalkozhat nyilvánosan, jelenlétben, regényesen, hanem eleve csak rejtelmesen, elrugaszkodottan és titokzatosan.

Bartók olyan végletes következetességgel járta rejtekútját, hogy személyét és életútját tekintve Bartók-rejtély keletkezett. Egyéni élete és lét-kalandjának – ha mégoly ellentmondásosan, de mégis határozottan – társadalmi megbízatásként való vállalása annyira elválaszthatatlan egymástól, hogy a rejtekút titokzatossága közvetlenül az ő titokzatossága. A Bartók-rejtély a következő vonatkozásokban fogalmazható meg: (1) A mögöttesség rejtőzése a diszkurzív viszonyulásokban, a szubjektivitás elrejtése a tárgyilagosságban (pszichológiai vonatkozás);[92] (2) a közvetlenség és a közvetítés életformájának rejtőzése az ideális életformában (anthropológiai vonatkozás); (3) a kifejezett élmény és a megmunkálási mód rejtőzése a létrehozott műben (esztétikai vonatkozás); (4) világnézeti és politikai vélemények rejtőzése a világszemléletben (ideológiai vonatkozás); (5) az eszmenélküli eszmeiség vállalásának rejtélye (történelmi-társadalmi vonatkozás); (6) az eredendően korlátozott létezés lét-kérdésének rejtélye (ontológiai vonatkozás).

A Bartók-rejtély értelmezése és feloldása annak függvénye, hogy műveinek befogadója, rejtélyeinek értelmezője a maga saját társadalmi létezése átélés-, élet-, tudat- és létformájának megfelelően milyen vonatkozásban értheti és érti Bartókot. Bizonyos, hogy Bartók nem mindenki számára és nem mindig, minden vonatkozásában érthető. Rejtekútja az emberi lét határaira visz, ahová csak létezésének megrendülésekor sodródik az ember. Az

[91] Bartók Béla és Denijas Dille beszélgetése 1937-ben. *Bartók Breviárium* (Levelek – írások – dokumentumok.) Összeállította Újfalussy József. 2. jav. és bőv. kiadás. Zeneműkiadó, Budapest 1974, 478. o.

[92] Vö. Pethő Bertalan: Bartók személyisége. *Magyar Zene 21* (1980), 301–312. o.

emberi létezés úgy hozza magával, hogy többnyire és általánosan nem ilyen kivételességben, nem ilyen végletek között hányódva él az ember. Az az ellentmondásos, borzongató lét-határ azonban, ahová Bartók rejtekútja visz, minden társadalmi létezéshez visszavonhatatlanul hozzátartozik. Önelégült, beszabályozott, korlátait hiteles eszmékkel transzcendáló létezésben nem látszik ez a lét-határ, a létező bizalmas viszonyban van a létezéssel. Korunk embere azonban történelmileg elvesztette a világ és az önmaga iránti eredendő bizalmat. Magára maradt és reá szállt vissza létesülésének gondja és felelőssége. Bartók megértése osztozás ebben a gondban és felelősségben. Másfelől viszont, a Bartókot értők sokféle átélés-, élet-, tudat- és létformáját tekintve az is érthető, hogy általában nem a végső lét-kérdés gondjára és felelősségére ébrednek rá, hanem a maguk szűkebb, de sokszor békésebb, otthonosabb világuknak megfelelően, szelídebben, nyájasabban értelmezik. Nem lehet és nem is szabad elvárni, hogy Bartóknak ezt a széles közönségét kiszakítsa Bartók muzsikája a védett létezésből, még akkor sem, ha Bartók művészete és élete a létezés védettségének történelmi elvesztését példázza. Bartók követése nem az ő kálváriás rejtekútjára térülés, hanem a lét-kérdés ébresztése, ébrentartása és a lét-kérdés megoldására való törekvés abban a formában, ami egyfelől Bartók, másfelől értőinek viszonylatában adódik.

## SUMMARY

*Bertalan Pethő: Bartók*

In the course of a study of experience in the everyday sense made from the angle of relevance for life history, the author makes a distinction between: a) the simple, insignificant passing of life, b) direct experience in the form of "consumption" of goods and at the same time, the living out of impulses, c) perceptual experience expressed in useful activity, and d) "living experience" (Erlebnis) characterized by depth. He reaches the conclusion that Bartók's world was centred on "living experience". The forms of experience represent the individual basis of the different manners of living developed in the human social and historical *perspective.* Besides the manner of living characterized by the decisive influence of the ideal, the author distinguishes, a) a passive manner of living (going; drifting along), b) direct self-fulfilment and c) a manner of living characterized by indirect prospering. Despite his loss of the ideal, Bartók lived in a sustained ideal manner. Depending on the cognitive-logical level given, the author distinguishes between forms of consciousness characterized by a feeling of the world, contemplation of the world, the philosophical survey of the world as a whole (Weltanschauung) and the scientific world view (ideology). He concludes that although Bartók had a high level of awareness, his form of consciousness was merely contemplation of the world. The problem of Being appears only where social There-being is challenged. Being is actually the boundary between something and no-thing. This boundary represents the original limitedness of There-being. Man generally does not become aware of the limits of There-being because his transcendencies are directed at ideals which, reflected back on the given There-being, stabilize it with their "incendent" effect. The author describes this form of Being as internosaeptal. If the fact that man's transcendental ideals also form part of his internosaeptum is revealed, the confines of Being bordering on no-thing also become evident. The author describes this form of being as transsaeptal and also further distinguishes an infra- and suprasaeptal form of Being. He concludes that Bartók's form of Being was typically transsaeptal, that is, he was definitely "modern".

# WITTGENSTEIN 1929–1931: A VISSZATÉRÉS*

NYÍRI KRISTÓF

## I. ÚJRA CAMBRIDGE-BEN

Midőn Wittgenstein 1929 elején elhatározta, hogy egy időre ismét Cambridge-ben fog élni és filozófiai problémákkal fog foglalkozni, későbbi – a következő húsz évben fokozatosan kialakulandó – gondolatainak körvonalai még korántsem álltak tisztán előtte. Jóllehet ama világnézetnek, amely későbbi vizsgálódásait mintegy áthatja, már ebben az időben nyomai vannak följegyzéseiben, itt még alig találkozunk világnézeti motívumok és elméleti érvek *összekapcsolódásával* – lényeges *közvetítéssel* életérzés és fogalomképzés között. Az első hónapok kérdésfeltevései, Wittgenstein későbbi eredményei felől tekintve, puszta tévelygésnek látszanak: tévelygésnek, melynek Wittgenstein gyakran tudatában volt, s amely őt kétségbeeséssel töltötte el. „Újra Cambridge-ben. Nagyon különös. Néha úgy tűnik számomra," – írja jegyzetfüzetébe február 2-án – „mintha az idő visszaforgott volna . . . Nem tudom, mi vár még rám. Valami majd csak adódik! Ha a szellem nem hagy el . . . Az időnek itt előkészületnek kellene lennie valamire, vagy valóban annak is kell lennie. Valamivel tisztába kell jönnöm." (105: 2) És néhány nappal később: „Mindaz, amit most a filozófiában leírok, többé vagy kevésbé érdektelen holmi. Lehetségesnek tartom azonban, hogy később jobb lesz." (105: 2) „Szeretném tudni" – kérdezi magától egy másik, ugyancsak 1929 tavaszán írt följegyzésben – „vajon ez a munka a megfelelő-e számomra. Érdekel, de nem lelkesít . . . Valahogyan a jelenlegi munkámat ideiglenesnek tekintem. – Eszköznek valamilyen célhoz." (106: 4) Vagy: „Folytonosan körben mozgok a probléma mentén. S úgy látszik anélkül, hogy közelebb jutnék hozzá." (106: 30) Eltelik néhány hónap, és Wittgensteint még mindig kétségek gyötrik. „Ma reggel" – hangzik egy október 6-ról kelt feljegyzés –

> ezt álmodtam: valakit hosszú idővel ezelőtt megbíztam azzal, hogy készítsen számomra egy vízikereket, és most már nincs is rá szükségem, de ő dolgozik rajta. A tengely ott feküdt, és rossz volt, körös-körül be volt vágva, nyilván hogy a lapátokat

*Köszönettel tartozom G. H. von Wright professzornak (Helsinki), ösztönzéséért és állandó tudományos segítségéért. Köszönet illeti Allan Janik professzort (Wellesley, Massachusetts) is, azokért az átfogó kritikai észrevételeiért, melyeket a második fejezet egy korábbi változatával kapcsolatban tett, valamint a tübingeni Egyetem Wittgenstein Archívumának munkatársait, akiknek értékes útmutatása és hathatós technikai támogatása nélkül ez a munka jelen formájában nem készülhetett volna el. – Tanulmányomban, mint a címben is jelzem, Wittgenstein gondolati fejlődésének 1929 és 1931 közötti szakaszára összpontosítok. Wittgenstein késői munkásságát átfogóbban (és helyenként részletesebben) tárgyaltam „Wittgenstein új tradicionalizmusa" (*Világosság* 1975/10) és „Ludwig Wittgenstein tudományfelfogása" (*Magyar Tudomány* 1978/5) c. írásaimban, valamint *A Monarchia szellemi életéről* c. kötetem (Gondolat, 1980) „Musil és Wittgenstein" c. fejezetében.

beletűzze (mint a gőzturbina rotorjánál). Magyarázta nekem, hogy milyen hosszadalmas munka ez, és én arra gondoltam, miért is nem fölülcsapó kereket rendeltem, azt egyszerűen meg lehetne csinálni. Kínozott az érzés, hogy ez az ember túl buta ahhoz, hogy valamit megmagyarázzak neki, vagy hogy jobban csinálja, és hogy hagynom kell tovább küszködni. Arra gondoltam, olyan emberekkel kell élnem, akikkel nem tudom megértetni magam. – Ez olyan gondolat, amely tényleg gyakran felötlik bennem. Ugyanakkor a saját vétkem érzésével. Ennek az embernek a helyzete, aki értelmetlenül és rosszul dolgozgat a vízikereken, a saját helyzetem volt, ahogyan Manchesterben kilátástalan próbálkozásokat folytattam egy gázturbina konstruálására. (107: 153 sk.)

És Wittgenstein ehhez még nyomban hozzáteszi: „Lehangolt vagyok, mert a munkám nem megy tovább. Gondolataim szürkék."

Azon kérdések némelyike, amelyekkel Wittgenstein 1929 elején foglalkozott, persze nyilvánvaló folytonosságot mutat mind a *Tractatus*-korszak problémáival, mind a késői írások lényeges témáival. Mindenekelőtt a matematika alapjainak bizonyos problémáiról van itt szó, melyek iránt Wittgenstein érdeklődését, mint ismeretes, különösen Brouwer 1928 márciusában Bécsben tartott előadása keltette fel újra. És a matematika alapjairól folytatott elmélkedéseihez kapcsolódik, például, Wittgenstein következő fontos megjegyzése:

> Azt hiszem, hogy a matematika a múlt évszázadban különösen ösztöntelen időt élt át, és ettől még sokáig fog szenvedni. Azt hiszem, hogy ez az ösztöntelenség a művészetek hanyatlásával függ össze, ugyanabból az okból ered. (106: 253)

Tévednénk azonban, ha matematikai-filozófiai vizsgálódásokban látnánk azt az erőt, mely Wittgenstein gondolkodását ebben az időben előrehajtotta. Ellenkezőleg, úgyszólván „akarata ellenére" „botlik ismét az aritmetikába" (105: 19), az aritmetikában „meghódítatlan ellenséges erődítményt" lát, mellyel hátában „a pszichológia földjére nem lehet bemasírozni" (107: 39) – miközben éppen ez a föld látszik itt Wittgensteint érdekelni. „Tudatában vagyok annak" – írja jegyzetfüzetébe október 9-én – „hogy a legnagyszerűbb problémák fekszenek közvetlen közelemben. De nem látom őket vagy nem tudom őket megragadni." (107: 156) És egy hasonló bejegyzés másnapról: „Ma különösen kevés problémát érzek magam körül; biztos jele annak, hogy *előttem* a legfontosabb és legkeményebb problémák fekszenek." (107: 158 sk.) Wittgenstein „freudi ellenállása az igazság megtalálásával szemben" (107: 100) csak nagyon fokozatosan lazult föl. Így például ebben az időben még nem tisztázza magában, hogy vajon a „fenomenológiai nyelv" lehetetlen (107: 205), sőt abszurd (107: 176) volna-e, avagy ez a nyelv, jóllehet csak a közönséges fizikális nyelvből volna levezethető, éppenséggel lényeges vonásait ábrázolná az utóbbinak (107: 206). Immár rábukkan azonban olyan gondolatokra, amelyek későbbi, a fenomenológiai nyelv elképzelése ellen irányuló érveiben majd fontos szerepet játszanak. Így például október 24-én a következőket írja:

> Ha azt mondom: „amit itt magam előtt látok, az egy pár cipő" és ez egyáltalán mondat, akkor lehetőnek kell lennie bizonyossággal eldöntenem, hogy ez így van-e

vagy sem. Ha ez a lehetőség nem állna fenn, akkor a gyereknek nem tudnám a nyelvet megtanítani, hiszen nem szabadna azt mondanom, „látod, *ezek* cipők", hanem csak: „ezek cipőnek látszanak". (107: 177)

Mely gondolatra még ez a megjegyzés következik:

> Minden filozófiai elméletben olyan szavakra bukkanunk, melyek értelme számunkra a mindennapi élet jelenségeiből jól ismert, de amelyek itt ultrafizikai értelemben, vagyis hamisan, kerülnek alkalmazásra.

Az elméleti út, melyen Wittgenstein 1929-ben haladt, lassú és bizonytalan volt. A következő két év azonban döntő fölismeréseket hozott. Már 1930. január 3-án kezdetét veszi a vita a „szójelentés naiv fölfogásával", mely szerint „a szó hallatakor vagy olvastakor annak jelentését 'elképzeljük' magunknak" (108: 61, vö. PB 12. §); január 15-én kerül sor első ízben a „mi a szó" kérdés és a „mi a sakkfigura" kérdés összehasonlítására (107: 240, vö. PB 18. §); miközben május 19-én már „grammatikai játékszabályokról" esik szó. (108: 169) „A különböző fajta figurák, mint futó huszár stb." – véli Wittgenstein – „különböző szófajoknak felelnek meg." (108: 169) És a következő napon így ír:

> A jelmagyarázat ama módszeréhez jutok itt el, amelyen Frege annyit csúfolódott. A „huszár", „futó" stb. szavakat tudniillik meg lehetne magyarázni azáltal, hogy megadjuk a szabályokat, amelyek ezekről a figurákról szólnak. (108: 170)

A szójelentés ezen új felfogásához persze a megértés, gondolkodás stb. új fölfogásának kell járulnia. A *gondolkodás* – egy június 29-i bejegyzés szerint – nem más, mint „szimbólumok használata" (108: 201), és „a gondolatnak, amennyiben egyáltalában beszélhetünk róla, valami egészen házisütetűnek kell lennie" (108: 216, július 19-i bejegyzés). A gondolat, írja Wittgenstein, nem valami „éteri" (108: 216), nem valami „amorf". A *várakozás* állapota sem:

> Ha várok valakire, nem gondolok egész idő alatt arra, hogy jönni fog, vagy valami hasonló. Sőt, még akkor is, ha éppen erre gondolok, ez a folyamat nem amorf, mint mondjuk a fájdalomé, hanem csak abban áll, hogy például most éppen ezt a mondatot mondom: „jönni fog". (108: 216)

A „jönni fog" mondat persze el is maradhat:

> Ha arra várok, hogy valaki meglátogasson a szobámban, és elrendezem a fotelt és két teáscsészét, kétséges-e akkor vagy sem: várom, hogy eljöjjön. (108: 267, július 29-i bejegyzés.)

A várakozás tehát nem lényegileg „belső" folyamat. És amiképp a várakozás, úgy a gondolat is, elvileg, „mindenki által bepillantható" (108: 279). „Úgy mondhatnánk", írja Wittgenstein, „hogy a *gondolatban* semmi privát nincsen." (108: 279, július 31-i bejegyzés.) Azt, hogy milyen értelemben nem szabad a gondolatot valami privátnak fölfognunk, különösen szemléletesen ábrázolja egy augusztus 25-én kelt bejegyzés.

Ha (gondolatban) elhatároznám magam, hogy a „piros" helyett azt mondom: „abrakadabra", hogyan mutatkozna meg, hogy az „abrakadabra" a „piros" helyén áll. Mi határozza meg a szó helyét? Tegyük föl, mondjuk, hogy nyelvem valamennyi szavát egyszerre más szavakkal akarnám helyettesíteni, honnan tudhatom akkor *én*, hogy melyik szó melyiknek helyén áll. Talán az elképzelések ((képzetek, Vorstellungen – *Ny. K.*)) maradnak majd a helyükön, és rögzítik /tartják/. Úgy, mintha az elképzelésen valami horog volna, és ha arra egy szót ráakasztok, akkor ezzel /ezáltal/ ki van jelölve a helye? Ezt nem tudom elhinni. Nem hiszem, hogy az elképzeléseknek az értelmezés folyamatában más helyük volna, mint a szavaknak. (109: 45 sk.)

Föltűnően rövid idő alatt, gyakorlatilag 1930 júniusának utolsó napjaiban alakultak ki ama sajátos *stílusjegyek* is, amelyek Wittgenstein késői munkáira olyannyira jellemzőek – a dialógusok és megválaszolatlan kérdések, a tegező megszólításmód. Alkalomszerűen már korábban is szerepet játszottak – így például egy január 3-ról kelt feljegyzésben (108: 56) –, ám csak július vége felé válnak állandó stíluseszközzé. Így például július 29-én:

„Igen, *erre* számítottam." Hogyan tudtál erre számítani, amikor még nem is volt jelen? (Ez a félreértés vizsgálódásaim egész nehézségét tartalmazza, és megoldását is.) (108: 265 sk.)

A következő feljegyzések július 31-én keltek:

„Azt gondoltam, hogy most jönni fog" – „Igen, azt mondtad, hogy 'mindjárt jönni fog', de honnan tudhatom, hogy ezen azt értetted? ". (108: 274)

Mármost azt kérdezhetnénk: „Hogyan mutatkozik meg, hogy ő a képet N. arcképeként fogja fel? " – „Nos, amennyiben ezt mondja" – „De hogyan mutatkozik meg, hogy azon amit mond, ezt érti? " – „Sehogyan sem!". (108: 275)

Ez a stílus nagyon is megfelel Wittgenstein elméleti szándékainak. Hiszen mindennapi beszédhelyzetekben, mondjuk társalgásokban, kell kiderülnie, hogy bizonyos filozófiai kérdések, fogalmak, egyáltalán értelemmel bírnak-e, ilyen helyzetekben fog meggyőzően megmutatkozni, hogy „hiszen ... minden egyszerű és közismert" (109: 15, augusztus 16-i bejegyzés), ilyen helyzetekben vezethetők vissza a kifejezések – például a „valamit valamin érteni" kifejezés – a legtermészetesebb módon „metafizikai alkalmazásukból a nyelvbeni helyes alkalmazásukra". (110: 34)

Ha a filozófusok egy szót használnak és jelentése után kutatnak, mindig azt kell kérdeznünk magunktól: vajon abban a nyelvben, amely létrehozta /amely számára létrehozták/, ténylegesen használják így, valaha is, ezt a szót?

Legtöbbször azt fogjuk találni, hogy nem így áll a helyzet, s hogy a szót normális grammatikájával szemben /ellentétben/ használják. („Tudni", „lét", „dolog".) (109: 246)

S ezenközben a normális – áthagyományozott – grammatikát nem különös fölismerések alapozzák meg, hanem ellenkezőleg: ez a grammatika minden fölismerés, minden ítélet alapja. „'A gyerekeknek ahhoz, hogy az elemi iskolai számtant megértsék, nagy /jelentős/ filozófusoknak kellene lenniök, ennek hiányában van szükségük a gyakorlásra' " – hangzik Wittgenstein szeptember 13-án kelt ironikus megjegyzése. (109: 138, vö. Z 703. §) Az olyan formulák, mint „nos, így használjuk a nyelvet" (109: 224), vagy „hát így tanultam meg a nyelvet" (109: 286) *végső igazolásokat* jelentenek; a további igazolások iránti szükségletet „nyelvlogikánk félreértésének" kell tekintenünk (109: 225). „Tanítsd meg nekünk" – ti. a számtant, a nyelvet – „ezzel már megalapoztad." (111: 63)

A nyelvlogika félreértésének bizonyul az a kérdés is, hogy vajon a másik személy „valóban ugyanazt a színt" látja-e, amikor mondjuk „kéket lát, mint én" (109: 298 sk.). Vajon „valóban ugyanezt látja, mint én", amikor „a mintára tekint"? Ebben kételkedni, véli Wittgenstein, éppoly értelmetlen, mint egyáltalán az az elképzelés, amely szerint a gondolat valami „titkos és elmosódott folyamat", „melyről a nyelv csak sejtetésekkel szolgál". (109: 99) Csak látszólag áll úgy a helyzet,

> hogy nem tudhatjuk, vajon két ember ugyanazt a színt látja-e, amikor valamely tárgyra tekint. Ez értelmetlenség, mivel azon, hogy különböző személyek különböző színeket látnak, valami egészen mást értünk, és ebben az értelemben éppenséggel léteznek kritériumok arra vonatkozóan, hogy mindketten ugyanazt a színt látják, vagy különböző színeket. (109: 171)

„Hamis analógia vezet bennünket félre", hangsúlyozza újra meg újra Wittgenstein, „amikor azt mondjuk, hogy az elképzelések privát természetűek." (153a: 59, a 110-es füzetbe 1931. július 6-án átvezetve.) Ez a kérdés: „Honnan tudod, hogy az, amit pirosnak nevezel, valóban ugyanaz, mint amit a másik úgy nevez", „éppoly értelmetlen", mint az a kérdés, hogy „honnan tudod, hogy *ez* egy piros folt"? (109: 196 sk.) Az ilyen és hasonló kérdések értelmetlenségét világosan kimutatandó, Wittgenstein már 1930-ban ama módszerrel él, mely később, mondjuk a *Kék Könyv*-ben, olyannyira lényeges szerepet játszik majd nála: megmutatja, hogy a „képzetek", *elképzelt képek* tényleges vagy föltételezett funkcióit mindenkor elláthatnák fizikai képek is. Lehetséges

> az elképzelések tovahaladásának azon folyamatát, amely gondolkodás közben lejátszódik, más folyamattal, mondjuk jelek leírásával (vagy hasonlóval) helyettesíteni, és ez ugyanazt a szolgálatot fogja tenni (109: 189).

Valaki például azt a parancsot kapja, hogy keressen egy sárga virágot. Föltehetnénk ekkor – és éppen *ez* a hagyományos filozófiai föltevés –, hogy az illető keresés közben a sárga szín valamilyen emlékezeti képét hordozza magával, és a különböző virágokat ezzel a képpel hasonlítja össze. Az emlékezeti kép azonban, elvileg, nyilván helyettesíthető egy sárga *táblácskával,* és Wittgenstein a következő kérdést teszi föl: honnan tudja az illető, hogy melyik virág *ugyanolyan* színű, mint a táblácska?

> Talán az a fölfogás a legtanulságosabb, mely szerint: ha sárga táblácskával keressük a virágot, a színazonosság viszonya mindenesetre nem valami újabb képben adott számunkra. Hanem a meglevővel már megelégszünk. (110: 277 sk.)

Ám ha a színazonosság képe nélkülözhető, úgy – különleges esetektől eltekintve – maga a színminta sem szükséges: és az elképzelt kép sem.

> Elindulok a sárga virág keresésére. Még akkor is, ha menet közben valamilyen kép lebeg szemeim előtt, vajon szükségem van erre a képre, amikor a sárga virágot – vagy egy másikat – megpillantom? (110: 276)

És egy további példa, melynek esetében világos, hogy itt az elképzelt kép mint minta nem játsz*hat* szerepet:

> Most ez a parancs: „Képzelj el egy piros kört." És megteszem. Hogyan tudtam a szavaknak ilyen módon engedelmeskedni? (110: 173, 1931. márciusában vagy áprilisában fogalmazva.)

Lennie kell egy pontnak, ahol az elképzelések, minták, jelek, képek a cselekvést már nem támogatják: ahol a cselekvésnek önmagára kell hagyatkoznia. Úgy látszik, hogy Wittgenstein 1931-ben már kifejezetten birtokában volt ezen döntő fölismerésnek; néhány hónappal korábban mindazonáltal még sikertelenül próbálkozott ugyanezt a fölismerést a *szabálykövetés* fogalmára vonatkozó elemzéseiben következetesen kimunkálni. Így 1930. szeptember 1-én és 2-án a következőképpen írt:

> „Tudni azt, hogy mi a helyzet, ha a mondat igaz", csak annyit jelenthet, mint ismerni a szabályt, mely szerint a mondat ellenőrizendő. – De hogyan van kifejezve, hogy ezen szabály szerint *kell ellenőriznünk?* Hiszen a szabály csak mellékelve van a mondathoz, hol van azonban ábrázolva a mondatra történő alkalmazása? Akárhol volna azonban ábrázolva, ez is csak egy másik /további/ kép lehetne, és így végtelen regresszusba bonyolódnánk. (109: 78)

> Ha valamely szabály szerint tényállást képezünk le, úgy itt a *tényállás* a *minta.* Nincs szükségem további mintára, mely megmutatná, hogy a leképezésnek hogyan kell történnie, vagyis hogy hogyan kell az első mintát használni, hiszen különben ahhoz is mintára volna szükségem, hogy a második minta használata /alkalmazása/ felől tájékozódjam stb. ad infinitum. Azaz a további mintával mit sem érek, egyszer úgyis minta nélkül kell cselekednem. (109: 85)

Ezek a fejtegetések, a későbbi följegyzések felől tekintve, immár a megoldást jelenthetnék – Wittgenstein azonban, itt még, nem ismeri fel, vagy nem ismeri el ezt a megoldást. Különböző formulákkal kísérletezik. Talán lehetséges, írja, *ki nem fejezett,* kimondatlan szabályt is követni (109: 229); talán az is elegendő, ha *a szabállyal való megfelelésről* beszélünk, és a szabály*követés* mozzanatát kiiktatjuk. (109: 236) Ám ekkor a szabályos és szabálytalan viselkedés között voltaképpen már nem tudunk különbséget tenni.

> 'A grammatika szabályait követni', annyit tesz ez, mint: valamilyen értelemben beszéd közben ezekre a szabályokra gondolni? Nem. – Annyit tesz, mint: mindig bizonyos szabályoknak megfelelően beszélni? Nem. – Annyit tesz, mint: szabályo-

kat követni. – De hát mindenki szabályokat követ, aki csak valamit csinál: hiszen valamilyen szabály majd csak adódik, amelynek éppen megfelel az, amit tesz. (109: 281)

Ám ugyanakkor a szabálykövető és az önkényes viselkedés között nyilvánvalóan lennie kell valamilyen különbségnek:

> Nem vagyok ugyan a grammatikai szabályoknak explicite tudatában, amikor a nyelvet használom, de tudatában vagyok annak, hogy a nyelvet nem ad hoc találom ki. És ha én találnám ki, akkor is: semmit sem érne, ha a kitalált szabályoknak azután nem akarnék engedelmeskedni.
>
> Azaz a nyelv csak azon szabályok által funkcionál nyelvként, amelyeket használata során figyelembe veszünk. (Mint ahogyan a játék csak szabályok folytán funkcionál játékként.)
>
> Éspedig függetlenül attól, hogy magamhoz vagy másokhoz beszélek. Mert magammal sem közlök semmit, ha hangcsoportokat ad hoc akármilyen tényekkel asszociálok. (109: 284)

A szabályosság elengedhetetlensége és a szabálykövetés fogalmának terméketlensége közötti ezen dilemmát Wittgenstein később, mint ismeretes, azáltal oldja meg, hogy a szabály fogalmát egyáltalán elkerüli, s helyette olyan fogalmakat alkalmaz, mint: használat, szokás, intézmény (ld. pl. PU 198 sk. §). 1931 elején – a legutóbbi idézett följegyzés a jegyzetfüzetben a január 30-i dátumot viseli -- ez az út, úgy látszik, még zárva volt számára. A szabály fogalmától a minta fogalmához tér pl. vissza: „e szavak: 'szabály szerint' – fölöslegesek. Minden benne van azokban a szavakban, hogy 'a mintát *követni*' " (109: 292) – és annak ellenére, hogy már február 21-én a nyelvről mint „társadalmi berendezés"-ről beszél (110: 101, vö. a június 23-i bejegyzést is, 110: 208), végül is nem tesz, az itt tekintett időszakban, kísérletet arra, hogy a fogalomalkotás ezen irányát összekösse ama felfogással, amely szerint a cselekvés, alapvetően, *nem* követ mintákat. Aligha kétséges azonban, hogy 1931-ben már azok a gondolati elemek játszanak túlnyomó szerepet Wittgenstein följegyzéseiben, amelyek azután majd későbbi szintéziseinek alapállományát képezik. Hiszen 1931-ben íródnak a Frazer-kommentárok, melyekben Wittgenstein oly nagy súlyt helyez a *puszta leírás* (110: 180) programjára, és ennek megfelelően aláhúzza:

> a filozófia a nyelv valóságos /tényleges/ használatához [ . . . amit valóban mondanak] semmilyen módon nem nyúlhat hozzá, végül is tehát csak leírhatja azt.
>
> Hiszen nem is tudja megalapozni.
>
> Mindent úgy hagy, ahogy van. (110: 188 sk.)

Olyan felfogás ez, mely persze tarthatatlannak bizonyulna, ha a *szójelentés* a szóhasználattól független, utóbbi az előbbi által *meghatározott* volna. Ilyen függetlenség azonban nem létezik: „A szó jelentését megérteni annyit tesz, mint használatát ismerni, megérteni." (111: 12) – 1931-ből származnak azon példák és érvek is, amelyeket a *Filozófiai*

*vizsgálódások* első bekezdéseiből ismerünk: Ágoston nyelvfelfogásának kritikája (111: 15 skk.), a játék az építőelemekkel (111: 16 sk.), a fejtegetés, hogy maga „a játék" nem létezik (111: 17, vö. még különösen 111: 79 skk., ahol a „családi hasonlóság" későbbi fogalma – s csakhamar maga a kifejezés is – bevezetésre kerül). Mindezen gondolati elemek összefüggése persze nem nyomban magától értetődő. Hiszen Wittgenstein maga is megjegyzi, 1931. október 14-én, hogy amit mond, az egyfelől „egyre könnyebben érthető, másrészt jelentése egyre nehezebben fogható föl"; és az interpretációt, az itt tekintett időszak vonatkozásában, lényegesen megnehezíti az a körülmény is, hogy a problémák és fogalmak egymáshozrendelése, ezen évek során, korántsem állandó – hogy Wittgenstein terminológiája folytonosan változik. („Hogyan ölt a probléma új ruhát!" – írja 1930. augusztus 29-én, 109: 67.) Így például a leképezni–verifikálni–alkalmazni–használni fogalomsorban 1929 és 1931 között egy és ugyanazon probléma megőrződött (vö. Kenny: 164 sk.), de tovább is fejlődött és átalakult. Vagy például a „terv" fogalmának elemzése láthatólag világosabbá tette az *alkalmazás* és *cselekvés* szerepét a *megértés* vonatkozásában (ld. pl. 109: 81 skk.) – miközben ez a fogalom maga csakhamar ismét kiiktatódik. És mégis, ezek az elemek éppenséggel egységes – tudniillik világnézetileg egységes – egészet alkotnak. „Bármit írok is" – jegyzi meg Wittgenstein 1930-ban – „csak fragmentumok, de aki megért engem, az ebből egy zárt világképet fog kiolvasni." (108: 152) Valóban, zárt világképet: a konzervatív gondolkodás világképét.

## II. WITTGENSTEIN KONZERVATIVIZMUSA

Annak, hogy Wittgenstein világképét „konzervatív"-nak nevezzük, nyilván csak akkor van tudományos értelme, ha ezen megnevezés által jól definiált elméleti és történeti párhuzamokra, illetve hatásokra irányítjuk a figyelmet. A konzervatív gondolkodás történetileg egyáltalán nem egységes képlet, és különösen az 1920-as/30-as évek német ún. újkonzervativizmusa, amellyel Wittgenstein késői munkássága a legnyilvánvalóbban hozható kapcsolatba, lényegesen eltér mondjuk a német konzervativizmusnak a XVIII. század végén és a XIX. század elején kialakuló első nagy hullámától. Kiemelhetők mindazonáltal bizonyos alapvető eszmék, amelyek az itt említett két áramlatban közösek voltak, sőt jellemző elemei a legtöbb olyan elméleti és politikai irányzatnak, mely önmagát „konzervatív"-nak hívta vagy hívja. Ezek az eszmék, a konzervativizmus „maradandó magja", a következőképpen kerülnek leírásra Klaus Epstein kiváló munkájában, a *The Genesis of German Conservatism*-ben:

> A konzervatívok hangsúlyozzák, hogy az ész rendszeres alkalmazása politikai, gazdasági és vallási problémákra – általában katasztrofális eredményekhez vezet . . . A konzervatívok továbbá azt állítják, hogy – a halmozódó tapasztalatok szerint – a racionalizmus alámossa a civilizált viselkedés – vallás, szokás és az áthagyományozott normák tisztelete – alapjait, és ezzel, szándékán kívül, a történelemben eddig soha nem látott mértékben szabadítja föl a gazdagság, a hatalom és élvezetek iránti primitív emberi ösztönöket . . . A csalódás és szenvedés örök tényei, amelyeket korábban az embert éretté tevő és regeneráló isteni terv részének fogadtak el, megmagyarázhatatlanok a modern kor türelmetlen hedonizmusa számára . . .

[A konzervatívok] úgy vélik, hogy az egyéni okoskodónak személyes véleményét szerényen alá kell rendelnie a faj szokásokban és hagyományokban kifejeződő kollektív bölcsességének. A fönnálló iránti tisztelet s a kialakult iránti alázat értékesebb emberi tulajdonságokként jelennek meg, mint a szillogizmusok építésében megnyilvánuló szellemi ügyesség.

A konzervatívok . . . arra hajlanak, hogy a sokféleség jelentőségét hangsúlyozzák, míg ellenfeleik az általános elveket emelik ki; a kompromisszum szükségességét hirdetik a pluralisztikus mindenségben, míg ellenfeleik a „helyes ész" győzelmére törekszenek mindenütt és minden időkben; és miközben (ha húzódozva is) belenyugszanak a természetes történelmi változásokba, hangsúlyozzák, hogy a történelem mesterséges emberi manipulációja a társadalmat csak rosszabb helyzetbe hozhatja. (Epstein: 13–16)

Hasonló értelemben beszél Gerd-Klaus Kaltenbrunner a konzervativizmus „transzcendentálszociológiai struktúrájáról", tudniillik olyan konzervatív elképzelésekről, amelyek *függetlenek* a mindenkori történelmi-társadalmi környezettől, és amelyekre vonatkozóan a konzervativizmus azután úgy határozható meg, mint

az intakt intézmények és katasztrófamentes társadalmi átalakulás föltételeinek fölismerése, ahol is annak anyaga, ami éppen intézményesül és megváltozik, a konkrét történelmi helyzettől függ . . . Transzcendentálszociológiai struktúrájában a konzervatív gondolat egyfajta elemi antropológiára utal. Nem beszélhetünk a konzervativizmusról anélkül, hogy ne beszélnénk az emberről, hogy ne formálnánk véleményt arról. mi tartozik az ember *lényegéhez* . . . A konzervativizmus antropológiai dimenziójának . . . fölvétele nem mond ellent annak a ténynek, hogy a konzervatív beállítottság, mint az egész társadalmat átfogó válság következménye és tükröződése, csak viszonylag későn kristályosodott ki. (Kaltenbrunner: 45 sk.)

Karl Mannheim is, „Das konservative Denken" (1927) című klasszikus tanulmányában „konzervativizmus"-on nemcsak „politikai tartalmak és magatartásmódok struktúraösszefüggését" értette, hanem úgyszintén „általános világnézeti, érzelmi *egymáshoztartozásokat,* melyek meghatározott gondolkodásmódok konstituálásáig hatolnak" (Mannheim: 77). A konzervatív megélés és gondolkodás lényeges jellemvonásai pedig. „a közvetlenül adotthoz, gyakorlatilag *konkrét*hoz való ragaszkodás" (Mannheim: 84); az ezzel összefüggő tendencia „a meglevőnek a maga föltételezettségében való megragadására" – vagyis nem a „norma felől" történő megítélésére, mint a progresszív gondolkodásban (Mannheim: 95); valamint az a szemléleti mód, melyet Mannheim a következő hasonlattal ábrázol:

Ha a konzervatív megélés arra kényszerül, hogy képet alkosson magának az egészről, úgy ez a kép mondjuk egy ház *összképére* fog hasonlítani, melyet akkor nyerünk, ha azt minden oldaláról, sarkáról és éléről, minden perspektívában konkrét életcentrumokra vonatkoztatva, egybevetítjük. A progresszív ezzel szemben az *alaprajzot* keresi, a nem is szemléletes, a racionálisan tagolható összefüggést kutatja. (Mannheim: 98)

A konzervatív elméletre jellemző, hogy mindig más *elméletekkel* szembeni küzdelemben jön létre, éspedig olyan elméletekkel szembeni küzdelemben, amelyek éppenséggel az elmélet, az emberi szellem hatalmát hirdetik. A konzervatív elmélet, előszeretettel viseltetvén az adott és a konkrét iránt, alapjában elméletellenes. A konzervativizmus, mint Armin Mohler írja, „mindig csak akkor alvad elméletté, amikor ellenséges elmélettel szemben kell védekeznie". (Mohler: 163) A konzervatív elméletellenesség szélsőséges módon jut kifejezésre az elvont fogalmaktól való általános viszolygásban: a hallgatás konzervatív hajlamában. Mohler „különös némaságról" ír, „mellyel minden, ami konzervatív, meg van verve" (Mohler: 162), ezt a némaságot azonban a konzervatív beállítottság maga – éppenséggel mint a spekuláció és fecsegés alternatíváját éli meg.

Hogy mármost a konzervatív gondolkodás itt ábrázolt alapvonásai Wittgenstein késői írásaiban nagyon is föllelhetők, sőt, hogy éppenséggel döntő jegyét képezik ezen írásoknak – és már az 1929 és 1931 között készült följegyzéseknek is –, kétségkívül szembeötlő. *A racionalisztikus magyarázati séma visszautasítása* nemcsak a késői *Über Gewissheit* vezérmotívuma (vö. Haller: 115, 126 sk.), hanem már a Frazer-kommentároké is; a *meglevő*, a történetileg adott *tisztelete* nemcsak Wittgenstein azon programatikus kijelentéseiben nyilvánul meg, melyek a filozófia *pusztán leíró* föladatára vonatkoznak, hanem a mindennapi nyelv tekintélyét alapvetően elfogadó elemzéseiben egyáltalán – miközben érzékenysége az emberi jelenségek *konkrét-természetes sokfélesége* iránt ugyancsak újra meg újra megfigyelhető. És ugyan kiben nem ötlik föl Mannheim fentebb idézett hasonlata nyomán az a kép, melyet Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódások*-ban a nyelvről rajzol:

> Nyelvünk olyan, mint egy régi város: utcácskák és terek, régi és új házak, és a házakhoz különböző időkben hozzáépített részek összevisszasága; és ezt az egészet új elővárosok sokasága veszi körül, egyenes és szabályos utcákkal és egyforma házakkal (PU 18. §)

– olyan kép ez, melyet 1931-ben például a következő megjegyzés előlegez: „A világgal és a nyelvvel kapcsolatos általános megfontolások nem léteznek." (110: 201 sk.)

Wittgenstein gondolkodása azonban nemcsak stílusában konzervatív, de tartalmazza egyfajta *konzervatív antropológia* elemeit is. A késői írások – és már az 1929 és 1931 közötti feljegyzések – olyan emberképet implikálnak, amely a liberális, klasszikus-polgári emberképpel éles ellentétben áll. A belsőleg-szellemileg autonóm, racionális individuum fogalma, azon szubjektum fogalma, mely az ész fényénél önnön képzetei világában szuverén módon ítél és következtet, s amelynek a nyelvre pusztán mint a közlés eszközére van szüksége – abszurdnak bizonyul ama fölismerések alapján, melyek szerint: a szó jelentése nem valami elképzelt kép, hanem a használat; a várakozás, gondolkodás, megértés stb. nem privát szellemi folyamatok; a matematikai belátás csak a gyakorlásban keletkezettet ragadja meg;[1] minden cselekvés, végső soron, magára hagyatkozva játszódik

[1] Mint Wittgenstein nehány évvel később írja: „Nem neveznénk 'számolás'-nak, ha az emberek *akárhogy* sorolnának fel számjegyeket; de persze ez nem egyszerűen elnevezés kérdése. Mert hiszen az, amit 'számolás'-nak nevezünk, életünk tevékenységeinek fontos része ... Számolni (és ez azt jelenti: *így* számolni) annyit tesz, mint technikát alkalmazni, technikát, melynek naponta, életünk legkülön-

le, nem pedig minták valamiféle értelmezése nyomán. Wittgenstein konzervatív antropológiája túlnyomóan negatív formulákkal dolgozik: hiszen szükségképpen, mint a konzervatív elmélet mindig, merőben idegen – a hamisnak érzett világképtől kölcsönzött – fogalomrendszerben mozog.

Nem átláthatatlan misztikus okokból áll tehát Wittgenstein „harcban a nyelvvel" (110: 273, vö. VB 30), kell reményeit a „kimondhatatlanba" vetnie (153a: 130, vö. VB 38). Ám a kimondhatatlan most, úgy látszik, mélyebben elrejtett, távolabb van, mint a *Tractatus*-ban volt. Az a történelmi környezet, amely a fiatal Wittgensteint körülvette, bizonyos értelemben még tartalmazott olyan elemeket – például a szilárd rend eleven eszméjét –, amelyeket a konzervatív elmélet közvetlenül fölmutathatott, leképezhetett. Nem így az a világ, melyben Wittgenstein a háború után élt, és amelyben egy konzervatív beállítottságú osztráknak valóban idegennek kellett magát éreznie. Az pedig aligha kétséges, hogy Wittgenstein, már pusztán személyiségét tekintve is, mind fiatal korában, mind a későbbi években konzervatív beállítottságú volt. Nem véletlen, hogy éppen az *alázat* teljes hiánya volt az, amit barátainál, Cambridge-i egyetemi hallgató korában, olyannyira kifogásolt. „Nem tiszteltük" – írja J. M. Keynes, „My Early Beliefs" című visszaemlékezéseiben – „a hagyomány bölcsességét vagy a szokás-teremtette korlátokat. Amint azt [D. H.] Lawrence s Ludwig [Wittgenstein] is joggal mondogatta, hiányzott belőlünk az alázat – bármi és bárki iránt". (Keynes: 99) Paul Engelmann, bizalmas barátja a tízeshúszas években, Wittgenstein „lojalitásáról" beszél „minden vallási vagy társadalmi természetű legitim hatalom iránt", s azt írja, hogy „a lojalitás minden *valódi* tekintély iránt olyannyira Wittgenstein természetéhez tartozott, hogy mindennemű forradalmi meggyőződést . . . egyszerűen erkölcstelennek talált". (Engelmann: 100) Az ifjú Wittgenstein, írja Engelmann, „komolyan szenvedett attól a diszkrepanciától, amely az általa helyesnek képzelt világ és a valóságos világ között fennállt, de . . . arra törekedett, hogy a diszkrepancia forrását inkább önmagában, mintsem a külső környezetben keresse". És, írja Engelmann, „annak, aki következetesen úgy gondolja, hogy a diszkrepancia oka egyedül őbenne van, el kell vetnie azt az elképzelést, hogy a külső tények megváltoztatása szükséges és indokolt volna". (Engelmann: 54, 59) Változatlanul erről a beállítottságról tanúskodik Wittgenstein egy 1946-ban írt megjegyzése is: „Ha az élet nehezen elviselhetővé válik, helyzetünk megváltoztatására gondolunk. De alig jut eszünkbe a legfontosabb és leghatásosabb változtatás: a saját magatartásunké. Erre nehezen szánjuk rá magunkat." (VB 101) Wittgenstein konzervatív beállítottságát markánsan ábrázolja Rudolf Carnap, intellektuális önéletrajzában. „Olykor az volt a benyomásom", írja Carnap,

> hogy a tudós tudatosan racionális és érzelemmentes attitűdje, csakúgy mint minden olyan eszme, mely a „felvilágosodás" szellemét árasztotta, Wittgenstein számára visszataszító volt. Wittgensteinnal történt első találkozásunk alkalmával [1927-ben] Schlick, szerencsétlen módon, megemlítette, hogy érdeklődöm az eszperantó és más

félébb intézményeiben szerepe van. És ezért tanulunk úgy számolni, ahogy tanulunk: végnélküli gyakorlással, könyörtelen pontossággal; ezért késztetnek kérlelhetetlenül arra, hogy az 'egy'-re mindnyájan 'kettő'-t, a 'kettő'-re 'három'-at mondjunk, és így tovább." (GM: 80 sk.) A matematikai belátás, ill. tanulás ezen felfogása ugyanabban a pszichológiai szemléletben gyökerezik, mint Wittgenstein pedagógiai felfogása általában. Utóbbit jól példázza következő megjegyzése: „Ha azt mondod egy gyereknek, hogy NEM, olyan legyél, mint a fal, nem pedig mint egy ajtó." (Tranoy: 15)

hasonló nemzetközi nyelvek problémája iránt. Amint arra számítottam is, Wittgenstein határozottan viszolygott ezektől a nyelvektől. De meglepett érzelmeinek hevessége. Az olyan nyelv, mely nem „szervesen fejlődött", számára nemcsak haszontalannak, de megvetendőnek is tűnt. (Fann: 35)

És jellemző az, amit Fania Pascal, akitől Wittgenstein a 30-as évek közepén oroszul tanult, ír: hogy tudnillik Wittgenstein abban az időben, amikor Cambridge értelmisége egyre inkább balra fordult, „még mindig a hajdani osztrák–magyar monarchia régimódi konzervativizmusát" képviselte. (Pascal: 25) Mint ahogyan a barokk engedelmességérzés csodálatos költője, a Wittgenstein által olyan nagyra becsült Grillparzer[2] számára a világ, amelyben még Beethoven élt, olyan „egyszerűséggel és tisztasággal" bírt, amelyet hiába keresett a maga kortársai között (Stern, J. P.: 47), Wittgenstein számára a békebeli Ausztria jelenti azt a világot, amelyhez képest a háború utáni évtizedek züllött, nyomorúságos korszakot képeznek. „Az *osztrákok*", írja Russell-nak 1921-ben, „a háború óta olyan végtelenül mélyre süllyedtek, hogy arról még beszélni is szomorú!" (Letters: 97)

Wittgenstein hódolata Grillparzer iránt egyébként kifejezetten eleme konzervatív világnézetének. Ezt a hódolatot ugyan részben a Wittgenstein-család hagyományai magyarázzák – hiszen a Figdor-család (és nevezetesen Fanny Figdor is, a filozófus nagyanyja) Grillparzerrel személyes ismeretségben állt (vö. Grillparzer: Abt. II, Bd. X, 105 sk. és 398) –, még inkább magyarázza azonban bizonyos szellemi rokonság, mely a konzervatív Wittgensteint a konzervatív Grillparzerhoz kötötte. Mert az, hogy Grillparzer éppenséggel mint konzervatív értékek és eszmék képviselője bírt Wittgenstein számára jelentőséggel, Engelmann vonatkozó utalásaiból, mindenekelőtt azonban természetesen Wittgenstein saját utalásaiból, világosan kitűnik.

Grillparzer „azon drámái közül, amelyeket Wittgenstein a leginkább nagyra becsült", Engelmann különösen az *Ein treuer Diener seiner Herrn*-t emeli ki, és arra az „önfeláldozó hűségre", arra a „lojalitásra" utal, mely ezen darab hősét kitünteti. (Engelmann: 67) Az ilyen lojalitás azonban, Engelmann már idézett szavai szerint, Wittgenstein lelki beállítottságának is alapvonása volt. És ezen beállítottság elméleti kifejeződése késői írásaiban olykor valóban Grillparzer sorait juttatja eszünkbe. „El kell ismernünk . . . bizonyos tekintélyeket" – írja például Wittgenstein – „ahhoz, hogy egyáltalán ítélni tudjunk" (ÚG, 493. §), tekintélyeket mint *iskolánk,* vagy az áthagyományozott *világkép* (ÚG, 47, 664, 94. §); olyan *alapok* ezek, amelyekkel kapcsolatban *minden kétely üres* (ÚG, 312. §). Hiszen Grillparzer szomorújátékában, az *Ein Bruderzwist in Habsburg*-ban Rudolf császár is „erről az egészről" beszél, „Melynek alapja és joga abban áll, hogy létezik," és így folytatja:

Ne ítéljetek a szent kötelékekről,
Melyek tudattalanul, a születéssel egyidőben,
Bizonyíték nélkül, mert ők maguk a bizonyíték,

[2] Fánia Pascal férje, Roy Pascal professzor szíves volt néhány kérdésemre levélben válaszolni. Levelében azt írja, hogy szerinte „Wittgenstein, politikai gondolkodását tekintve, közelebb állt Grillparzerhoz, mint bármely modern gondolkodóhoz."

Összekapcsolják, mit okoskodás ártón választ szét.
...
Ó, ne vizsgáld a támaszokat, ne javíts!
Emberműved szétrombolja a szellemi tartást,
...
A kétely önmaga iránt kelti föl a kételyt,
S ha egyszer meghasonlott önmagában az alázat,
Már csak önzésként él tovább, s félelemként.

Hasonlóan a *Libussa* című szomorújátékban:

Egyetlen van, mi vélelmeket összekapcsol:
Az alázat, mely bizonyítékokra nem támaszkodik.

De a bizonyítatlan iránti alázat ezen attitűdje nyilvánul meg Wittgensteinnál is, midőn 1930-ban Schlick etikáját kritizálva megjegyzi: „jó az, amit Isten parancsol", nem pedig: Isten a jót azért parancsolja, mert az jó. El kell vágni az útját „minden olyan magyarázatnak, hogy a jó 'miért' jó". (Gespräche: 115) Ez az attitűd persze kiáltó ellentétben állt a szokásos felfogással. Amit Joseph Roth Grillparzerről mondott: „Soha nem volt forradalmár, de mindig lázadt, éspedig konzervatív hajlamai folytán, mint a hierarchikus rend hitvallója és a hagyományos értékek védelmezője" (Roth: 306) – Wittgensteinra is áll.

Wittgenstein 1929 és 1931 között írt följegyzéseiben legalább három helyen utal Grillparzerra – ezek a helyek a *Vermischte Bemerkungen*-ban publikálva vannak. Az első: utalás „az osztrákságban rejlő jóra" (107: 184 sk., vö. VB 14), a második: idézet a „Grün und Grimm" című epigrammából (153b: 3, vö. VB 32), a harmadik pedig: sajátos megjegyzés Bruckner muzsikájáról, zenéjéről és „Nestroy, Grillparzer, Haydn stb. keskeny (északi? ) arcáról" (154: 26 sk., vö. VB 48). Ez az utóbbi megjegyzés önmagában véve korántsem világos. Valamivel hozzáférhetőbbé válik azonban, ha azt a megfigyelést tesszük, hogy ama bekezdések, amelyek között a *Vermischte Bemerkungen*-ban található, Wittgenstein jegyzetfüzetében ténylegesen ezen megjegyzés közvetlen környezetét képezik, azaz, hogy itt a jelek szerint egyetlen gondolatról van szó, amely három egymásra következő bekezdés közös problémáját képezi. A három bekezdés a következőképpen hangzik:

> Néha azt mondják, a zsidók titkolózó és bujkáló természete a hosszú üldözések eredménye. Ez bizonyosan téves; viszont az is bizonyos, hogy a zsidók az üldözések ellenére csak azért maradhattak fenn, mert hajlamuk van erre a titkolózásra. Mint ahogyan azt lehetne mondani, hogy ezt meg ezt az állatot azért nem irtották még ki, mert lehetősége vagy képessége van arra, hogy elbújjon. Természetesen nem arra gondolok, hogy azért ezt a lehetőséget dicsérnünk kell, egyáltalán nem.
> Bruckner zenéjében már semmi nincsen Nestroy, Grillparzer, Haydn keskeny (északi? ) arcából, hanem nagyon is kerek, telt (alpesi? ) arca van, még a Schuberténál is kevésbé kevert típusú.

A nyelv mindent egyformává tevő hatalma, amely a legkiáltóbban a *szótárban* mutatkozik meg, és amely lehetővé tette, hogy az *időt* megszemélyesítsék – ami nem kevésbé különös, mint hogyha a logikai konstansoknak is volnának istenségei.

Ha most föltesszük a kérdést, hogy milyen gondolat köti össze ezt a három bekezdést, úgy meglehetősen közvetlenül adódik a válasz, hogy nem más, mint az *eredendő sokféleség* gondolata, ama sokféleségé, melyet a genetikus-racionalista gondolkodásmód újra meg újra szem elől téveszt vagy tagad, melyet azonban a konzervatív hagyomány éppenséggel adottnak fogad el, és melyet Wittgenstein szerint is adottnak kell elfogadni. Grillparzer persze puszta név itt; gondolatairól nincsen szó.

Nem így a két másik feljegyzésben, amelyről nyomban meg kell jegyeznünk, hogy a kéziratokban *hasonló szövegösszefüggésben* fordul elő, s ennélfogva lehetséges és helyénvaló ezt a két feljegyzést együtt, éspedig a szövegösszefüggés felől, értelmezni. Az elsőt Wittgenstein 1929. november 7-én vezette be jegyzetfüzetébe.

Azt hiszem, hogy az osztrákságban rejlő jó (Grillparzer, Lenau, Bruckner, Labor) különösen nehezen fogható föl. Bizonyos értelemben *szubtilisabb*, mint minden más, és igazsága soha nem a valószínűség oldalán van.

A következő nap feljegyzései között mármost – alig két oldallal lejjebb – egy a filozófiáról és a nyelv zavarairól szóló fontos bekezdés található, mely a *Philosophische Bemerkungen*-ban is publikálásra került.

A filozófiában mindig egy sor rendkívül /nagyon/ egyszerű alapelv alkalmazásáról van szó, olyan alapelvekről, amelyeket minden gyerek ismer, és a – hatalmas – nehézség csak abban áll, hogy ezeket az elveket a nyelvünk által teremtett zavar közepette kell alkalmaznunk. Sohasem az egzotikus halakkal végzett kísérletekről vagy a matematika legújabb eredményeiről van szó. Az a nehézség azonban, amely ezen egyszerű alapelvek alkalmazásában mutatkozik, az alapelvek iránt is kételyeket támaszt. (107: 186, vö. PB 133. §)

Éppen a konkrét nyelvhasználat és a spekulatív fecsegés ellentétére utal azonban a Wittgenstein által idézett Grillparzer-epigramma is. Így szól:

Mily könnyen mozgunk a nagyban és távoliban,
Mily nehezen fogható meg az, ami közel van és egyedi:
Ahelyett, hogy a grammatikustól szépen csendben tanulnál,
Csodálod, hallod! a szabadság bajnokát.
(Grillparzer: Abt. I. Bd. XII/1, 86)

A Wittgenstein által idézett két első sor a 153b jelű jegyzetfüzetben található. Ugyanott három oldallal lejjebb a következő, a *Vermischte Bemerkungen* 41. lapján közölt bejegyzést találjuk:

A nyelv mindenki számára ugyanazokat a csapdákat tartja készenlétben; jól járható tévutak roppant hálóját. És így azután látjuk, ahogy egyik a másik után ugyanazon

az úton indul el, és már tudjuk, hogy hol fog elkanyarodni, hol fog egyenesen tovább menni anélkül, hogy az útelágazást észrevette volna stb. Mindazokon a helyeken tehát, ahol tévutak nyílnak, táblákat kellene elhelyeznem, amelyek a veszélyes pontokon átsegítenek. (153b: 6)

Az ebben a jegyzetfüzetben található bejegyzések láthatólag első, eredeti megfogalmazások, azaz a Grillparzer-idézet és az utóbbi följegyzés Wittgenstein gondolkodásában ténylegesen egyetlen összefüggő asszociációs sor elemét képezi. Grillparzer és Wittgenstein között a legfontosabb érintkezési pontok a mindennapi nyelvhasználatot vezérfonalának tekintő *filozófiaellenesség* területén helyezkednek el, vagy általánosabban: a konzervatív elméletellenesség területén egyáltalán.

Grillparzer előszeretete a mindennapi nyelv iránt: mindenekelőtt az anyanyelv iránti szeretet, szeretet egy olyan anyanyelv iránt, melyet – osztrákként – költészetében a felnémet irodalmi nyelv kedvéért mindannyiszor el kell hagynia. Ebben a „kiút nélküli . . . kényszerhelyzetben" (Stern, J. P.: 49), ahol Grillparzer egyfelől újra meg újra az osztráknak a felnémettel szembeni fölényét és történeti elsőségét véli fölfedezni – „Az osztrák nyelvjárás olyan szavai, amelyek a régi nyelvben előfordulásuk által ősnémetnek bizonyulnak" (Grillparzer: Abt. II. Bd. X, 274) jellegzetes cím, „a sokszor ostorozott osztrák *halt* ugyanebben a jelentésben a középfelnémetben" (Grillparzer: Abt. II, Bd. X, 277) jellegzetes utalás följegyzéseiben –, másfelől a költészetben nem rendelkezik „igazán saját nyelvvel" (Baumann: 32), alakul ki Grillparzer ama érzéke a „hallgatás" és a „nyelvkritika" iránt (Politzer: 268), melyet azután, konzervatív hajlamait követve, elméletileg is gyümölcsöztet. A filozófiáról Grillparzernek sohasem volt nagy véleménye. „A filozófusnak, a szó mai jelentésében" – írta fiatalkorában –

nincs többre szüksége, mint hogy átlapozza néhány eszelős elődjét, és néhány költőt olvasson, és máris képes arra, hogy ebben a szakmában olyan művet írjon, amely, ha az illető nem egészen ostoba, bizonyára nem a legnyomorúságosabb lesz a többi kotyvalék között. Ó Lichtenberg, Lichtenberg, miért kellett oly korán elhagynod minket! (Grillparzer: Abt. II, Bd. VII, 34 sk.)

A korabeli filozófiáról alkotott ezen lekicsinylő vélemény azután fokozatosan konzervatív színezetű, elvi elméletellenességgé bővül. „Az elmélet jelentőségét" – írja Seitter Grillparzer fölfogásáról – „egyáltalán kérdésessé teszi és azután azzal magyarázza, hogy azt a közvetlen életfolyamatokra züllesztőleg ható hamis elmélet elleni harc adja." (Seitter: 88) Hiszen Wittgenstein is azon a véleményen van, hogy a „filozófiai föladat" mindig csak „hamis filozófiai elméletek . . . visszautasítása" lehet. (107: 213) És ismétcsak Wittgensteinra emlékeztet, amikor Grillparzer ezt kiáltja oda a filozófusoknak: „Ne használjatok olyan szavakat, . . . amelyek eltérő jelentésben attól, ahogyan ti használjátok őket, már megszokottá váltak! Ez az első lépés a fogalmak meghódításához." (Grillparzer: Abt. II, Bd. VIII, 280) Grillparzer olyan szavakra gondol, mint: hit, szentség, isten; mindenekelőtt azonban: szabadság és haladás. Szembefordul mind a „szabadság" fogalmának liberális értelmezésével, mind a szabadságjogok természetes jogokként való liberális fölfogásával. „Különös, hogy a régiek azt, amit az új Németország a legmagasabb emberi értéknek állít be: a *szabad szellemet* az őrültség jelének tekintették" – jegyzi meg 1843-ban egy

Lukianosz-idézettel kapcsolatban (Grillparzer: Abt. II, Bd. XI, 68), s nem lehet kétséges, hogy a régiekkel ért egyet – hiszen így ír például a *Libussa*-ban:

> Aki korlátait ismeri, az a szabad,
> De rögeszméje szolgája, ki szabadnak hiszi magát.

S a szabadság nem lehet az ember született joga:

> Tulajdonképpen nevetséges, természetes (született) jogokról beszélni. A jog nem más, mint az, hogy engem valamilyen erőmegnyilvánulásomban másoknak nem szabad akadályozniok. De hogyan tartozna az ember természetéhez, ami nem benne, hanem másokban fekszik? (Grillparzer: Abt. II, Bd. XI, 120)

Vagy ahogyan II. Rudolf a *Bruderzwist*-ben mondja:

> Ha eredendő, első jogodra vágysz,
> Térj vissza az állapothoz, mely első.
> Isten azonban *rendet* akotott
> Ettől lőn világosság, az állat emberré vált.

Isteni rend emberi szabadság helyett: Grillparzer eszményei kétségkívül különböztek az „új idők" eszményeitől. „Ma mit sem hallunk gyakrabban" – írja 1850-ben –

> mint ezeket a kifejezéseket: új idő, az új idő, s ezen éppen a miénket értik. Ebben a kifejezésben már eleve valami sandaság van. Hiszen ha a természet ugyanaz marad, s éppígy az emberi lényeg alapjai, úgy valami egészen új aligha lehet ment a nagyrészt téves gyanújától. Az a tétel, hogy: a régi nem tér vissza, vitathatatlanul érvényes, éppoly igaz azonban, vele szemben, a nihil novi in mundo: semmi sem új a világban. Folytonos változás a régi alapokon, ez minden lét törvénye. Ezáltal nem az újat tagadjuk, hanem az ugrásszerűt, mindenekelőtt azonban az összefüggéstelent és hirtelent. (Grillparzer: Abt. II, Bd. XI, 210)

Ebben az értelemben írta „Haladás" című versében:

> A világ sora nem oly gyors,
> Mint ostobák hiszik s mondják;
> Jól tudjuk: az időnek szárnya van,
> Az időknek viszont nincs!

A „Haladás férfiai" című versében az „önkorlátozás korának" visszatértére vágyódik; a *Libussa*-ban az előrehaladó, a természet kizsákmányolására „új eszközöket" föltaláló, „mindent fölfaló" emberről van szó, akit végül is „föl fog falni a mindenség". Seitter idézi Grillparzer azon megjegyzését, mely szerint „a világ előrehaladása nem olyan gyors, mint ahogyan azt a jelenkor képzeli, és gyakran évszázadokra van szükség ahhoz, hogy olyan előrehaladás történjen, amelyet valóban előre-haladásnak lehet nevezni", s utal még

Nestroy hasonló soraira is (Seitter: 45) – amely sorok azonban Wittgenstein olvasói számára éppen a *Filozófiai vizsgálódások* mottójaként ismertek.

És mégsem volna helyes Grillparzert egyszerűen tipikus XIX. századi konzervatívnak – ókonzervatívnak – tekintenünk. Ha a „grillparzeri antropológia konzervativizmusáról beszélünk" – írja Politzer –,

> akkor hozzá kell tennünk, hogy ez a konzervativizmus önmagára mint elmúltra tekint... Így Grillparzer konzervativizmusa nem vágyódás ama „boldog világ" restaurációjára, mely világban nem hitt, hanem a modern világ jövendölése, melyet sajátmagában is keletkezni érzett, és amelyet saját magában keserűséggel vett észre... Ama korszakot, amely itt végéhez közeledett, a *régi Ausztriának* hívták... (Politzer: 326 sk.)

Grillparzer konzervativizmusa semmiképpen sem az adotthoz való ragaszkodás; sokkal inkább a jelen kritikája olyan eszmények nevében, melyeknek semmilyen kapcsolatuk nincsen a valósággal – sem a kortársi-jelenkorival, sem pedig a számára voltaképpen már idegenné vált, visszavonhatatlanul elmúlttal. Grillparzer – és mindenekelőtt ez magyarázza a mély benyomást, melyet Wittgensteinra gyakorolhatott – az *újkonzervativizmus előfutára,* nem pedig az ókonzervativizmus utóvédharcosa. Joseph Roth őt tartotta az osztrák történelem „egyetlen konzervatív forradalmárának" (Roth: 311) – ám tévesen. Hiszen 1930-ban nemcsak Németországban, de Ausztriában is az újkonzervativizmus vagy forradalmi konzervativizmus valóságos hullámáról beszélhetünk. És kézenfekvő Wittgenstein ekkori törekvéseit éppen ezen történeti-eszmetörténeti fejlemény fényében tekintenünk.

„Már merő logikátlansága folytán is" – írja F. Stern *The Politics of Cultural Despair* c. könyvében –

> a „konzervatív forradalom" kifejezés találó. A mozgalom tényleges paradoxont testesített meg: követői arra törekedtek, hogy lerombolják a megvetett jelent, az idealizált múltat egy elképzelt jövőben kívánván újra birtokba venni. Örökségükből kitagadott konzervatívok voltak, akiknek semmi megőriznivalójuk nem volt: a múlt szellemi értékei már holt emlékké váltak a számukra, a konzervatív hatalom anyagi maradványai pedig nem érdekelték őket. A múlthoz akartak előretörni, vágyódtak valami olyan új közösség után, melyben a régi eszmék és intézmények újra általános kötelékeket teremtenek. (Stern, F.: XVI)

Az újkonzervatív szellemi miliő ábrázolásakor kézenfekvő mindenekelőtt arra a híres beszédre utalnunk, melyet az osztrák költő Hugo von Hofmannsthal a müncheni egyetem hallgatói előtt 1927. január 10-én tartott. Sajátos folyamatról beszélt, mely „kereső német szellemünkben", a német, „immár évszázadok óta kultúrához nem kötött népiségben" zajlik. E folyamat hátterében az a fölismerés húzódik meg, „hogy az élet csak érvényes kötelékek által válik élhetővé"; olyan folyamat ez, mely „tulajdonképpen belső ellenmozgalmat képez a XVI. század ama szellemi átalakulásával szemben, melyet két aspektusában reneszánsznak és reformációnak szoktunk nevezni. A folyamat, melyről szólok" – mondotta Hofmannsthal –, „nem más, mint hatalmas konzervatív forradalom,

amilyen hatalmasat az európai történelem még sohasem látott". (Hofmannsthal: 411–413)

Ugyanabban az évben, melyben Hofmannsthal müncheni beszédét tartotta, jelentette meg a boroszlói ügyvéd Theodor Böttiger, a konzervatív berlini *Herrenklub* tagja, *Variációk egy konzervatív témára* c. könyvét. „A konzervatív számára – írta Böttiger – az a tétel érvényes, hogy e földön minden emberi boldogság összege mindig azonos marad, a haladás elkötelezettje számára viszont az a tétel, hogy minden értékek növelése lehetséges, s az emberek kezébe van letéve." Minden érték úgy jön azonban létre – érvelt Böttiger –, hogy közben más értékek elenyésznek. „A legvilágítóbb gondolat is új sötétséget teremt valahol, az orvosság új betegséget, minden új öröm új vágyakat. A haladást egyes vonatkozásokban lehetetlen tagadnunk, egészében azonban, messzebbről tekintve, minden haladást valahol másutt visszalépés egyenlít ki." (Böttiger: 116 sk.) Robert Musil is úgy vélte, 1930 végén megjelent nagy regényében, hogy „minden haladás nyereség a részletekben és részekre-válás a dolgok egésze felől nézve; erőnövekedés, mely egyre fokozódó erőtlenség felé halad" (Musil: 154). Musil regényének bomlasztó-ironikus ideológiaellenességét, tekintélyelvű antropológiáját –

> az embert lehetőségeiben, terveiben és érzéseiben először előítéletek, nehézségek és mindenfajta korlátozások által meg kell kötni . . . és csak akkor . . . lesz talán értéke, természetes formája és szilárdsága annak, amit létrehozni képes (Musil: 20)

– nyilvánvalóan konzervatív, tudniillik újkonzervatív, szellem hatja át: „csak ha teremtőek vagyunk, szabad konzervatívoknak lennünk", hangzik egy feljegyzés naplójában. (Musil, *Tagebücher:* 219)

1931 márciusában jelentette meg a prominens publicista Adolf Grabowsky, később professzor Basel-ban, „Konservatismus" című tanulmányát, melyben a konzervatív beállítottság „antiintellektuális életközelségéről" beszélt, és ezt a beállítottságot mint az egészséges emberi értelem *természetes vonását* jellemezte, anélkül persze, hogy a jelenkor tipikus emberét konzervatívnak tartotta volna. Ellenkezőleg – írta Grabowsky –, azt is mondhatnánk, „hogy a konzervatívan gondolkodók titkos rendet alkotnak, oly titkosat, hogy legtöbbször maguk sem sejtik ezt a közösséget. Amint azonban csak három-négy mély szót váltanak, szellemi és lelki összefüggések ébrednek, és fölösleges lesz szavakat pazarolni . . . Talán innen van, hogy a konzervatív gondolkodó sokkal gyakrabban hallgat, mint más nézetek képviselője." A „kikutathatatlannak néma tisztelete" jellemzi a konzervatív embert, „de nemcsak ez a tisztelet néma, hanem a kikutathatatlan maga is néma, és néma tiszteletünk így csak visszfénye minden kikutathatatlan nagy hallgatásának". A kikutathatatlan azonban nem más, mint minden lét „belső állandósága", „a világ, mint olyan, centruma, nyugalma, hallgatása". A konzervativizmusnak, írja Grabowsky, „olyan világképe van, mely kifelé egyedülálló mozgalmasságot mutat, befelé azonban mélységes csendet . . . A történelemben nincsen haladás – a világban viszont nagyon is van valami isteni." A vallásos és konzervatív világnézet, véli Grabowsky, nem idegenek egymástól. Az *alázat* fogalma – „mely a konzervativizmus egyik központi fogalma, és talán a leginkább megkülönbözteti a liberalizmustól, demokratizmustól és racionalizmustól" – közvetít közöttük. E világnézetek ugyanakkor semmiképpen sem azonosak egymással. A vallás – Grabowsky itt specifikusan a katolicizmusról beszél – „objektíve adott és megállapítható

lét- és értékrendet föltételez. A katolikus számára tehát az igazság abszolút, az igazság megismerése azonban viszonylagos. A konzervatív számára a lényeg – nem valami örök igazság... Talán azt mondhatjuk, hogy az igazság katolikus fogalmát a konzervativizmusban az *ünnepélyesség* még korántsem eléggé kimerített fogalma váltja föl." (Grabowsky; 773, 775, 778–780, 785)

Grabowsky eme utoljára idézett soraiban nagyon világosan nyilvánul meg az újkonzervatív álláspont paradoxona. A fölismerés, hogy egyfelől az emberi természet abszolút mércék után vágyik, hogy az ember szilárd igazságokat szeretne és szüksége van azokra, másfelől viszont minden abszolútum történetileg elenyészett és szilárd igazságok egyszerűen nincsenek: ez a fölismerés olyan logikai – és persze érzelmi – nehézségre utal, melyet az „ünnepélyesség" – egyébként igen szuggesztív – fogalmára történő utalások aligha oldhatnak meg. Az ünnepélyes, a *ceremoniális* viselkedés: melyet megváltoztathatatlan szabályok kötnek, miközben ezek a szabályok persze egészen mások is lehetnének – mily nagyon a középpontban áll ez a probléma mondjuk Wittgenstein Frazer-ről tett megjegyzéseiben! Ahhoz azonban, hogy az itt mutatkozó logikai-antropológiai problémák a konzervatív gondolkodásban valamelyest tisztább alakot nyerjenek, mélyenszántóbb fogalmi analízisekre volt szükség. Ezeket végezte el Wittgenstein. Az újkonzervatív álláspontot mintegy megmentette az elméleti katasztrófától olyan időben, amikor az, Németországban, a politikai katasztrófától már nem menekülhetett meg.[3]

Hogy Wittgensteint egyes vezető újkonzervatívok – nevezetesen Spengler, Dosztojevszkij és valószínűleg Moeller van den Bruck – közvetlenül befolyásolták, egyértelműen igazolható. A vonatkozó konzervatív eszmék persze nem ekkor, hanem már jóval 1930 előtt alakultak ki: de ekkoriban tettek szert – gazdasági-politikai okokból – a legnagyobb elterjedtségre. „Az 1928-as év" – írja Klemens von Klemperer *Germany's New Conservatism* c. munkájában –

> az utolsó esztendeje volt ama virágzásnak, mely a német gazdaságot 1924 óta jellemezte... Világosan kibontakozott egy nem csak gazdasági, de politikai válság is... A külföldi tőke visszavonása és az 1929-es New York-i tőzsdeválság közvetlen hatással volt a német iparra és mezőgazdaságra. A munkanélküliek száma 1928–1929 telén először haladta meg a kétmilliós határt, és csaknem hatmillióra emelkedett 1931 végére... Ezek voltak azok az idők, midőn Moeller van den Bruck-ot olvasták, újraolvasták, úgyszólván szentté tették; midőn Spengler-ről izgatottan vitatkoztak... Az újkonzervatívok a jobboldal értelmisége voltak, akik a válság messzire visszanyúló szellemi gyökereire mutattak rá." (Klemperer: 125, 118 skk.)

[3] A „konzervatív forradalom" teoretikusainak a nemzetiszocializmus gondolati előkészítésében játszott tagadhatatlan – ám nagyon is ellentmondásos, és végső soron elméletileg-gyakorlatilag önmegsemmisítő – szerepét kiválóan elemzi a 2-es jegyzetben említett Roy Pascal, „Revolutionary Conservatism: Moeller van den Bruck" című tanulmányában. Hangsúlyozandó viszont, hogy Wittgenstein maga, jóllehet emberképének újkonzervatív jellege kétségtelen, soha és semmilyen értelemben nem tartozott a jobboldali radikalizmus táborába. „Wittgenstein hitt a tekintélyelvű kormányozásban" – írja már idézett levelében Roy Pascal –, „de azon az álláspónton volt, hogy az igazi tekintély szellemi, s úgy vélte, hogy ilyen tekintélyt hiába keresünk a modern társadalomban."

A „konzervatív forradalom" kifejezés már Thomas Mann-nál előfordul, 1921-ben Nietzschével és az orosz irodalommal kapcsolatban alkalmazza. (Mann: 236) Dosztojevszkij kijelentését pedig – „konzervativizmusunk folytán vagyunk forradalmárok" – már Moeller van den Bruck idézte, a *Démonok*-hoz írt bevezetésében, az általa szerkesztett német Dosztojevszkij-összkiadásban (Dosztojevszkij, *Dämonen:* XVIII sk.). Úgy látszik mármost, hogy éppen Dosztojevszkij – Moeller által közvetített – eszméi vezették be Wittgensteint az újkonzervatív gondolatvilágba. Wittgenstein Dosztojevszkij iránti csodálatáról számos szerző tudósít. Fontos utalások találhatók Russell-nál (Letters: 82), Engelmann-nál (Engelmann: 26,60), von Wright-nál (Malcolm: 21), Norman Malcolm-nál – Wittgenstein, mint Malcolm írja, „rendkívül sokszor olvasta a *Karamazov-testvérek*et; de egyszer azt mondta, hogy az *Emlékiratok a holtak házából* Dosztojevszkij legnagyobb alkotása" (Malcolm: 52) –, és Fania Pascalnál is (Pascal: 27). M. O'C. Drury-nak Wittgenstein azt mesélte, hogy amikor elemi iskolai tanító volt Alsó-Ausztriában, a húszas évek elején és közepén, újra meg újra elmélyedt a *Karamazov-testvérek*-ben, és még a falu plébánosának is fölolvasott ebből a regényből. (Drury: 31) A *Karamazov-testvérek*-kel kapcsolatban, amint azt az utalások némelyike aláhúzza, Zoszima sztarec alakja állt Wittgenstein érdeklődésének előterében. A sztarecség sajátos intézménye, Dosztojevszkij leírása szerint, szélsőségesen tekintélyelvű. Aki sztarecet, vallási-lelki vezetőt választ magának, lemond akaratáról és azt teljes engedelmességgel a sztarecnek engedi át. Az ilyen ember azt reméli, hogy „halálig tartó engedelmessége árán végre eléri a tökéletes szabadságot": megmenekül a lélek zabolátlanságának átkától. (Dosztojevszkij, *Karamazov:* I, 35) – Az a gondolat persze, hogy az igazi szabadság – a szellem szabadsága is – mindig csak valamiféle kötöttségben állhat, a konzervativizmus egyik alapeszméje. Wittgenstein késői filozófiáját sokszorosan meghatározza, ám már az 1926-ban megjelent könyvecske, a *Szótár népiskolák számára* – eredetileg nem kinyomtatott – bevezetőjéből kiérezhető. Ennek a szótárnak az volt a célja, hogy általa a tanuló „mindenkor képes legyen valamely szó helyes írásmódjáról tájékozódhatni". Csak egy ilyen szótár „teszi lehetővé" – vélte ti. Wittgenstein –, „hogy a tanulót munkájának helyesírásáért teljes mértékben felelőssé tegyük" – csak *szilárd szabályok* által lehetséges a „helyesírási lelkiismeret" fölébresztése. (Wörterbuch: XXV, XXVII) Hogy az ember még *tévedni* sem képes – vagyis egyáltalán racionálisan gondolkodni –, ha nem valamely gondolati közösséggel *konformitásban ítél* (ÜG 156. §): ez az elképzelés Wittgensteint, jól láthatóan, nemcsak késői éveiben jellemezte.

Nagy valószínűséggel föltételezhető, hogy a *Karamazov-testvérek* azon kiadása, amelylyel Wittgenstein a 20-as években rendelkezett, a Piper-nél megjelenő Dosztojevszkij *Összes Művei* sorozat keretében közreadott – a háború előtt és után igen elterjedt – kiadás volt. Mint már említettük, az *Összes Művek*-et Dimitrij Mereskovszkij közreműködésével – Moeller van den Bruck adta ki. A *Karamazov-testvérek*-hez Mereskovszkij írta a bevezetést. Dosztojevszkij (és Tolsztoj) fő gondolata, vélte itt Mereskovszkij, az „egész kereszténység fő gondolatával", a „világvége" gondolatával azonos. „Érzem a fenyegető veszélyt" – jegyezte meg persze Mereskovszkij –,

> hogy nevetségessé teszem a legszentebbet, mert a mi évszázadunk gyermekei számára, az örök középszerűség, a vég nélküli „haladás", a világ továbbfejlődése embereinek számára nincsen nevetségesebb, ostobább, valószínűtlenebb, sértőbb

– mint éppenséggel a világvége gondolata. (Dostojewski, *Karamasoff:* I, XIV) Wittgenstein számára azonban ez a gondolat semmiképpen sem volt nevetséges. „Az utolsó ítélet gondolata", írja Engelmann Wittgensteinről

> mindig a legmélyebb hatást tette rá. „Ha majd egyszer az utolsó ítéletnél találkozunk", ez gyakori fordulat volt nála, melyet beszélgetéseink különösen komoly pillanataiban leírhatatlan, magába forduló tekintettel, lehajtott fejjel mondott ki. (Engelmann: 57 sk.)

És viszolygása azzal a gondolkodásmóddal szemben, melyet „a 'haladás' szó jellemez" (109: 207, vö. VB 22), később, mint ismeretes, egyértelműen kifejezésre jutott 1930-ban tervezett könyve előszófogalmazványaiban.

Nyilvánvaló egyébként, hogy az újkonzervatív Dosztojevszkij-kép ébresztette fel Wittgenstein ismert vágyakozását Oroszország iránt.

> Nekünk Németországban most az előfeltevésmentes orosz szellemiségre van szükségünk. Szükségünk van rá, ellensúlyként a nyugatisággal szemben, amelynek befolyása alá kerültünk, amiképpen Oroszország is, és amely oda vezetett bennünket, ahol ma állunk

– így hangzanak az első mondatai annak a bevezetésnek, melyet Moeller van den Bruck Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés*-ének 1922-es német kiadása elé írt. Az a gondolat, hogy a Nyugat értékeit átértékelő német-konzervativizmusnak az oroszság szellemi tartalmaiból kell merítenie, újra meg újra visszatér Moeller írásaiban; ő maga még 1912-ben nagyobb oroszországi utazást tett. Legismertebb könyvei: a *Das Recht der jungen Völker* (1919) és a *Das dritte Reich* (1923). 1933-ban jelent meg, Hans Schwarz gondozásában, a *Rechenschaft über Russland* – „Számvetés Oroszországgal" – c. posztumusz kötete (Moeller 1925-ben öngyilkos lett). Az oroszság szembeállítása a degenerált nyugati civilizációval olyan téma persze, mellyel Spenglernél is – valószínűleg ő volt a háború utáni évek legbefolyásosabb újkonzervatív gondolkodója – újra meg újra találkozhatunk. A Nyugat kultúrája és sajátságos gondolkodásmódja Spengler szerint csak egy a sok közül, a nyugati szellem az ún. „újkor" kezdete óta folyamatosan hanyatlik, s ma az *oroszság* képezi a „tavaszt" a fausti (nyugati) nemzetekkel és „civilizációvá" degenerálódott kultúrájukkal szemben. Wittgenstein is beszél, 1931 januárjának elején, „félig rothadt kultúránk"-ról és Oroszországról, ahol a „szenvedély" ígér valamit, amivel szemben „fecsegésünk" erőtlen. (Gespräche: 142) És hogy Spengler éppen ebben az időben, tehát 1930/1931-ben, egészen lényeges hatást gyakorolt Wittgensteinra, a *Vermischte Bemerkungen*-ban megjelentetett feljegyzésekből világosan kiderül. „Vannak problémák" – hangzik például Wittgenstein egyik érdekes utalása, melyet 1931. január 16-án írt jegyzetfüzetébe –

> amelyekhez soha nem jutok el, amelyek nem az én irányomban vagy világomban helyezkednek el. Olyan problémái a Nyugat gondolatvilágának, amelyekhez Beethoven (és talán részben Goethe) közel jutott és amelyekkel küszködött, amelyekkel azonban egyetlen filozófus sem nézett soha szembe (talán Nietzsche érintette őket). És lehet, hogy ezek elvesztek a Nyugat filozófiája számára, azaz senki nem lesz, aki

ennek a kultúrának a folyamatát eposznak fogja föl, vagyis leírni képes. Vagy helyesebben, ez talán már nem is eposz, vagy pedig csak annak számára az, aki kívülről szemléli, és talán ezt tette, előretekintve, Beethoven (mint Spengler egyhelyütt jelzi). Azt lehetne mondani, hogy a civilizációt epikusának meg kell előznie. (VB 25 sk.)

Az egyik ismert hely, ahol Wittgenstein Spenglert említi, a Frazer-könyvhöz írt megjegyzései között található:

> Az áttekinthető ábrázolás fogalma számunkra alapvető jelentőségű. Ábrázolásformánkat jelöli, azt a módot, ahogy a dolgokat látjuk. (Egyfajta „világnézet", amely korunkra jellemzőnek látszik. Spengler.) (110: 257, 1931. július 2-i bejegyzés. Vö. Bemerkungen: 241)

Azokban a kéziratokban ugyanakkor, amelyekből ezeket a „Megjegyzések"-et összeállították, egy másik német konzervatív szerzőre is utalás történik: a drámaíró és esszéista Paul Ernst-re. „Ha könyvemet valaha is megjelentetik" – jegyezte föl magának Wittgenstein –

> úgy előszavában említést kell tennem Paul Ernst előszaváról, melyet a Grimm-mesékhez írt, és melyet már a *Log. Fil. Értekezés*ben meg kellett volna említenem a „nyelvlogika félreértése" kifejezés forrásaként. (110: 184, június 20-i bejegyzés)

Már az 1930. november 8-i bejegyzések között utalást találunk egyébként Ernst ezen írására (109: 211): éspedig közvetlenül ama följegyzést megelőzően, amely azután a *Philosophische Bemerkungen* előszavaként került kinyomtatásra. És az úgynevezett *Nagy Gépirat*-ban (melyet valószínűleg 1933-ban diktált) a következő mondat áll alcímként néhány Frazer-rel kapcsolatos bekezdés előtt: „A mitológia nyelvünk formáiban. ((Paul Ernst.))" Paul Ernst „előszava", melyre Wittgenstein utal, valójában utószó a Grimmsche *Kinder- und Hausmärchen* Ernst által gondozott kiadásának harmadik kötetében. Ernst itt a mágikus-mitologikus elképzelésekről ír, amelyek „a nyelv félreértett tendenciájának értelmezéséből" keletkeznek, továbbá „a nyelv változásairól", amelyeket a „nyelvlogika" változásai kísérnek (Grimm: III, 273, 308) – olyan formulák ezek, amelyek nemcsak a *Tractatus* szerzője számára (vö. McGuinness, „Philosophy of Science in the *Tractatus*"), de a késői Wittgenstein számára is nagy fontossággal bírhattak. Néhány más olyan helyet is találunk ebben az utószóban, mely nagyban hathatott különösen a Frazer-kommentárok metodológiájára. Így Ernst például az írja, hogy a „számos lehetséges mítoszra, melyet sematikusan felvázolhatnánk", „a valóságban azután rá is lelnénk" (Grimm: III, 291); Wittgenstein úgy véli, hogy „az ember maga is ki tudna gondolni primitív szokásokat, és véletlen lenne, ha ezeket valahol nem találnák valóban meg". (Bemerkungen: 238) Ernst a „szemléletek asszociációjáról" beszél (Grimm: III, 272), Wittgenstein a „szokások asszociációjáról" (Bemerkungen: 246). És az utószó befejező fejtegetései olyan megjegyzéseket tartalmaznak Tolsztojjal és Dosztojevszkijjal kapcsolatban, amelyekkel Wittgenstein bizonnyal egyetértett: így például azzal a megjegyzéssel, hogy a Tolsztoj által kigondolt „új legendák" – nyilván az ún. népies elbeszélésekről van szó – „az emberi szellem

legszebb művei közé tartoznak, és „évezredekig fönnmaradhatnak, nemcsak anyagként, hanem abban a formában is, melyet Tolsztoj adott nekik". (Grimm: III, 312 sk.) „Tolsztojnak azok az elbeszélései örökké élni fognak. Mindenki számára íródtak" – vélte Wittgenstein, Drury-val folytatott egyik beszélgetésében. (Drury: 31)

Föltehető, hogy Paul Ernst írásai közül nem ez volt az egyetlen, melyet Wittgenstein olvasott. Az egyik 1931-ből származó megjegyzés (155: 31), ahol Ernst-re megint egyszer utalás történik, mindenesetre nem ugyanerre az írásra látszik vonatkozni. És Engelmann beszámol arról, hogy Wittgenstein a háború alatt megismerkedett Marx Zweig-gal, aki később Paul Ernst hatása alá került. (Engelmann: 45) Nem teljesen kizárt, hogy Wittgenstein, a 20-as években, valamelyest figyelemmel kísérte Ernst elméleti pályáját, s ennélfogva helyénvalónak látszik itt Ernst-nek a 20-as évek vége felé elfoglalt elméleti helyzetére – és ezzel, egyáltalán, az akkori német szellemi élet egy nem jelentéktelen mozzanatára – valamivel részletesebben utalnunk. Ebből a célból 1926/27-ben megjelent „Was nun? " c. tanulmányát vesszük szemügyre. Ez az írás – melyet éles hangú, s nyilván túlzott Spengler-elleni támadás vezet be – a költészet „szerves", illetve „szervetlen" életformák közepette jellemző alapjairól és funkciójáról szól. Abból a homályos fölismerésből, írja Ernst, hogy a mai „széthullásban" a *paraszt* az, aki „szinte egyedül él még szerves életet, ma, mint fölbomló időkben mindig, egyfajta parasztköltészet jön létre. Nem a parasztoktól indul azonban ki, hanem más rendek tagjaitól." (Ernst: 190) Amiként a paraszté – folytatja azután Ernst – „úgy az úr élete is szerves életforma, olyan forma, amely az egész embert alakítja". (Ernst: 191) És „csak ha az úr élete kérdésessé válik, amennyiben más életformák lehetségesnek mutatkoznak . . . jön létre az úri költészet". (Ernst: 191) Ernst a „szervetlen életformákat" a „polgári" kategóriájában foglalja össze. „Polgáriak mindama életformák" – írja –,

> melyek nem az egész embert fogják át, hanem csak egy részét, amelyeknél foglalkozás és állás, munka és személyiség mai jelentőségükhöz jutnak. Itt az egyes élete már nem természettől adott, nem szilárd körülményektől pusztán meghatározott, mint a méhek élete, hanem megannyiszor újra formálandó, és ezt a formát, az élőnek magának kell keresnie. (Ernst: 193)

A jelenkort, véli Ernst, mindenképpen a polgári életforma jellemzi. „Hogy a mai emberiség társadalmilag hol áll, az egészen világos. Az utóbbi háromszáz év civilizációja olyan szervetlen állapotot hozott létre, amilyent a világ még sohasem látott." (Ernst: 194) Az emberek most

> minden formaképző kényszertől megszabadultak és egészen önmagukra vannak hagyva. Világos, hogy ebből semmi más nem származhat, mint értelmetlen barbárság. – Mivel az embereknek formára és kényszerre van szükségük, mélységesen szerencsétlennek érzik magukat, és az elvágyódás, amely a művelődés és valóság közötti hasadás eredményeként már a régi polgárságnál föllépett, egy még szörnyűségesen nagyobb hatalommá válik. (Ernst: 198)

És ha

> az emberek szinte teljesen szervetlenül élnek, a társadalom szinte teljesen fölbomlott . . . akkor Isten már nem nyilatkozhat meg a társadalomban, amiképpen jobb

időkben megnyilatkozik államban, egyházban, fegyelemben és erkölcsben. Akkor az egyesekben nyilatkozik meg. (Ernst: 200 sk.)

Hiszen Wittgenstein is megállapítja – az 1930-as előszó-fogalmazványokban –, hogy olyan időben, amikor „az európai és amerikai civilizáció" árama mindent magával sodor, „az egyesek értéke" már nem jut, „mint nagy kultúrák idején", közösségi intézményekben, közösségi cselekvésben kifejezésre. „A kultúra" – írja Wittgenstein –

> nagy szervezet, mely mindenki számára, aki hozzá tartozik, kijelöli helyét, ahol az egész szellemében dolgozhat, és erőfeszítései az egésznek szempontjából elért eredménye alapján mérhetők le. A kultúra nemlétének idején azonban szétforgácsolódnak az erők, és az egyesnek erejét ellentétes erők és súrlódási ellenállások emésztik föl . . . (109: 205, vö. VB 20 sk.)

Nyilvánvaló párhuzamok állnak fenn tehát egyfelől a húszas-harmincas évek bizonyos újkonzervatív tendenciái, másfelől pedig Wittgenstein ugyanezen időből származó némely gondolata között; és olyan pontok is fölmutathatók, ahol nem puszta párhuzamokról, hanem ténylegesen ható befolyásokról beszélhetünk. Hogy emellett az elméleti és a világnézeti elemek Wittgenstein gondolkodásában nem függetlenek egymástól, ugyancsak világos. Fölmerül mindazonáltal a kérdés, hogy vajon Wittgenstein – a harmincas évek elején, midőn fokozatosan rábukkan későbbi témáira és későbbi jellegzetes szemlélet- és kifejezésmódjára – mennyiben volt tudatában annak, hogy elméleti törekvéseivel voltaképpen égető jelentőségű kortárs vitában vesz részt, vagy hogy az újkonzervativizmus kortársi története mennyiben kapcsolódott össze személyes sorsával. A válasz, egyetlen mondatban előlegezve: Wittgensteint az újkonzervativizmuson belüli bizonyos viták kimenetele szükségképpen mélyen érintette, éspedig a *német–zsidó probléma* volt az, mely ebben az időben Wittgensteint élénken foglalkoztatta, de az újkonzervatív gondolkodásban is alapvetően jelen volt; a zsidó jellem, a zsidó közösség, a zsidó–keresztény viszony problémája.

## III. KONZERVATIVIZMUS ÉS ZSIDÓSÁG

*The Distorted Image* c. könyvében S. M. Bolkosky az 1929 és 1932 között Németországban kiadásra került antiszemita könyvek számát több mint hétszázra becsüli, és azon a véleményen van, hogy a németzsidó ellenkiadványok száma ennek legalább a kétszerese volt. (Bolkosky: 49) Az írások eme áradatában bizonyos kiadványok persze kiemelkedő jelentőségre tettek szert. Így a *Süddeutsche Monatshefte* „Die Judenfrage" című különszáma is, mely 1930 szeptemberében jelent meg. Ebben a különszámban mind zsidó, mind antiszemita szerzők szerepeltek, közöttük a „konzervatív forradalmár" Ernst Jünger is, akinek „Nacionalizmus és zsidókérdés" című írása különösen alkalmas arra, hogy általa az alább vizsgálandó témákat röviden bemutassuk. Jünger tudniillik „ama jólápolt konzervatív próza sajátos virágain" gúnyolódik, „melyet mostanában zsidó szerzők egyre gyakrabban produkálnak. Csípős védőbeszédek a kultúra mellett, a civilizációs sürgés szellemesen ironikus leírásai, arisztokratikus sznobizmus, a katolikus *farce* . . . A zsidó" – írja

Jünger – „nem panaszkodhat arra, hogy a ma magukat konzervatív gondolatok képviselőjének vélő hatalmak nem szentelnek neki elég figyelmet" – ez a figyelem azonban korántsem indokolt, hiszen „a zsidó . . . nem szülője, csak gyermeke a liberalizmusnak, mint ahogy semmiben, ami a német életet illeti – sem jóban sem rosszban – nem játszhat teremtő szerepet." (Jünger: 843 sk.) Hiszen ezek voltak az elméleti vitakérdések: hogy milyen szerepet játszanak a zsidók a „liberalizmus", a polgári-kapitalista társadalmi rendszer keletkezésében; hogy a zsidók képesek-e valódi „kultúra" hordozására, avagy csupán a „civilizáció" tagjai lehetnek; hogy a zsidó és a keresztény – különösen a katolikus – vallás, világnézet között áthidalhatatlan szakadék tátong-e; és hogy a zsidó képes-e valóban teremtő szerepre, avagy pusztán utánzó alkat-e. Olyan kérdések ezek, amelyek persze már a múlt században elevenek voltak. Hiszen már Richard Wagner „a modern civilizáció rossz lelkiismeretének" nevezte a zsidóságot (Wagner: V. 85), és így írhatott:

> Mindenekelőtt általánosságban ama körülménynek, hogy a zsidók a modern európai nyelveket csak utólag megtanult, nem pedig velükszületett nyelvekként beszélik, ki kell zárni annak lehetőségét, hogy ezekben saját lényegüknek megfelelően, sajátságosan és önállóan kifejezzék magukat. A nyelv kifejezése és továbbépítése nem egyes személyek, hanem a történeti közösség munkája, csak aki ezen közösségben nőtt föl, vehet részt teremtéseiben . . . Nyelvünkben, művészetünkben a zsidó csak utánozva beszélhet, művészkedhet, nem képes arra, hogy valóban beszélve költészetet űzzön, vagy műalkotásokat alkosson. (Wagner: V, 70 sk.)

Weininger csak sokszor elhangzottat ismételt, amikor „a zsidó zsenitlenségéről", „eredeti, bennegyökerező meggyőződésének hiányáról" beszélt (Weininger: 380, 375); s azt a formulát, hogy a zsidó „képes minden miliőhöz alkalmazkodni", magától értetődő közhelyként idézhette például Hugo Bettauer, 1924-ben megjelent szatirikus regényében, a *Die Stadt ohne Juden*-ben. (Bettauer: 9) Gerschom Scholem, a németzsidó emancipációs folyamatot elemezve, a „zsidó nemzetiség letagadásáról" ír, a „német történelmi térre való odasandításról", mely csakhamar az ezen történelmi térbe való „határozott belehelyezkedéssé" vált,

> s a fölvilágosult türelem tárgyából nem ritkán hangos próféták lettek, akik a németek nevében kezdtek beszélni. Aki figyelemmel olvassa az ezen folyamatra és sajátos akrobatikájára adott német reakciókat, csakhamar a csodálkozás, és a részben barátságos, részben rosszindulatú irónia hangját veszi észre . . . A liberálisok a zsidók határozott, előrehaladó önfeloldódásában reménykedtek. A konzervatívokat történelmi tudatuk óvatosságra intette. Kezdik a zsidóknak fölemlegetni, hogy túlontúl könnyen tagadják meg saját tudatukat. A zsidók önfeladását éppoly gyakran üdvözlik, sőt követelik, mint amilyen gyakran szubsztanciátlanságuk bizonyítékaként idézik. (Sholem: 27 sk.)

Ezen szubsztanciátlanság vádját, szükségképpen, zsidó szerzők is gyakran megismételték. „A századfordulót" – írja G. L. Mosse *Germans and Jews* című könyvében –

az antiszemitizmus és zsidó kirekesztés új és mélyről jövő hulláma jellemezte, a német völkisch gondolat tükröződéseképpen. A zsidó sztereotípiájában annak az eredetiségnek-valódiságnak antitézisét állították fel, mely valódiságra a németek olyannyira vágyódtak. A zsidókat intellektuálisnak, s ebből következően mesterségesnek látták: gyökerük nem lévén, elvetik a természetet; városi emberek, kivételes képességekkel arra, hogy a gyűlölt kapitalista társadalmat tovább terjesszék. Számos zsidó úgy érezte, hogy ez a kép találó, és sok fiatal, kiváltképpen, úgy gondolta, hogy szülei éppenséggel ezt a képet testesítik meg... Már 1901-ben a berlini cionista találkozó több szónoka arra szólította föl a zsidókat, hogy „vágják el a liberalizmushoz fűződő szálaikat". Szembe kell szállni, mondották, azokkal a polgári, liberális politikai pártokkal, amelyek mögé a német zsidó szavazók eddig sorakoztak. Racionalizmusukat és materializmusukat el kell vetni. (Mosse: 81 sk.)

A cionizmus persze nemcsak Németországban, hanem Ausztriában is völkisch vonásokat öltött. Gondoljunk Herzl-re, Buber-ra vagy akár Kafkára. És a völkisch-újkonzervatív tendenciák nemcsak a cionista, hanem az asszimilacionista mozgalomra is hatottak. „Hogy a polgárjogokra és a társadalmi egyenrangúságra érdemesnek mutatkozzanak" – írja Bolkosky –

> a német zsidók németségüket akarták bizonyítani. A német zsidók tragikus dilemmája az volt, hogy a német értékeket elsajátítandó, azokkal az elit, konzervatív csoportokkal kellett azonosulniok, amelyek kétségbe vonták a társadalmi egyenlőség, polgári jogok és emancipáció német voltát. (Bolkosky: 11 sk.)

S a kérdés, mely ezenközben a vitákban újra meg újra fölmerült, nem más volt, mint egyfelől a polgári-liberális haladás – „civilizáció" – és másfelől a zsidóság – lényegi avagy csupán véletlen – összefüggésének fentebb már jelzett kérdése. Ezeket a kérdéseket természetesen Spengler is érintette. „Abban a pillanatban" – hangzik a *Nyugat alkonyá*nak egyik jellegzetes passzusa – „midőn az európai-amerikai világvárosok civilizációs módszerei teljes érettségre jutottak, a zsidóság sorsa – legalábbis ebben a világban, mert az orosz külön problémát alkot – beteljesült." (Spengler: II, 398) A „nagyvárosi ember" jellemzése egyébként a következőképpen hangzik:

> a tradíció nélküli, formátlanul fluktuáló tömegben fellépő tiszta tényember, vallástalan, mély ellenszenvvel a parasztság (és annak legmagasabb formája, a vidéki nemesség) ellen, tehát hallatlan lépés a szervetlen felé, a vég felé

– olyan típus, amelynél „hűvös tényszemlélet lép az áthagyományozottnak és önmagától növekedettnek" tisztelete helyébe. (Spengler: I, 45 sk.) Ám annak a nézetnek is újra meg újra szószólói akadnak, mely szerint az áthagyományozottal szembeni alázat hiánya semmiképpen sem tartozik a zsidóság *lényegéhez*. Így például Rudolf Kaulla, 1928-ban megjelent *Der Liberalismus und die deutschen Juden. Das Judentum als konservatives Element* című könyvében a következőképpen ír:

> A forma a tradíciót, a fennálló megőrzését jelenti. A forma ahhoz tartozik, amit a nép „kultúrájának" neveznek, a formátlanságnak nincsen köze a kultúrához. A

> forma társadalmi, a formátlanság individualisztikus kategória. A forma összefoglalóan, a formátlanság bomlasztóan hat. A formátlanság széteséshez vezet. – Ezen tételek helyessége, s ezzel röviden mondva a „modernizmus" veszélyessége semmivel sem igazolható szemléletesebben, mint a zsidó vallással, és annak sorsával, azóta hogy (és amennyiben) a régi formákat részben enyhítő és modernizáló, részben kiiktató fölvilágosodás áldozatává lett. (Kaulla: 37)

Arra, hogy Wittgenstein a *Vermischte Bemerkungen* címmel kiadott kötet följegyzéseiben igen gyakran foglalkozik a zsidó szellem problémájával, már G. H. von Wright rámutatott, „Wittgenstein in Relation to His Times" című előadásában, mely mintegy e kötet bevezetőjeként fogható föl. A következőkben arra törekszem, hogy von Wright vonatkozó utalásait kibővítsem, a *Vermischte Bemerkungen* 1929 és 1931 közötti anyagát tovább elemezzem, és kéziratos kontextusa felől megvilágítsam.

Az első releváns följegyzés, a 107-es jegyzetfüzet 72. lapján, így hangzik:

> A tragédia abban áll, hogy a fa nem hajlik, hanem törik. A tragédia valami nem-zsidós. Mendelssohn valószínűleg a legkevésbé tragikus zeneszerző. (VB 12)

Hogy Wittgenstein Mendelssohn vonásait már ezen a helyen mintegy önmagára vonatkoztatja, teljesen nyilvánvaló, hiszen a Mendelssohnról szóló utalást követően nyomban a maga nem-tragikus jellegéről, nem-tragikus „eszményéről" beszél. (107: 72) Néhány kéziratlappal lejjebb pedig így ír:

> Mendelssohn olyan, mint az az ember, aki csak akkor vidám, ha minden egyébként is vidám, vagy akkor jó, ha körülötte mindenki jó, nem pedig olyan mint a fa, amely szilárdan áll, függetlenül attól, hogy mi megy végbe körülötte. Én is ilyen vagyok, hajlok arra, hogy ilyen legyek. (107: 120, ld. VB 13)

Wittgenstein még több helyütt említi Mendelssohnt: így a 107-es jegyzetfüzet 98. lapján, ahol Mendelssohn „angolságáról" beszél (ld. VB 13), valamint – két évvel később, 1931 szeptemberében – a 111-es jegyzetfüzet 195. lapján. „Mendelssohn zenéje" – írja itt – „ahol tökéletes, zenei arabeszkekből áll. Ezért nála a szigorúság minden hiányát kellemetlennek érezzük." (VB 37) E két megjegyzés azonban, jóllehet ez a vonatkozó sorokból nem tűnik ki közvetlenül, éppen Mendelssohn zsidóságára vonatkozik. Hiszen a Wittgenstein által – ismeretes módon – különlegesen nagyrabecsült Weininger is „a zsidó és az *angol* közti hasonlóságról, amelyet Wagner óta gyakran kiemeltek" beszél (Weininger: 372); és Wagner is azt írja, „A zsidóság a zenében" című tanulmányában, hogy őt magát Mendelssohn zenéje csak olyankor tudta lebilincselni,

> ha többé vagy kevésbé csak szórakozásra vágyó fantáziánk elé a kaleidoszkóp szín- és formaingereire emlékeztető legfinomabb, legsimább és legmívesebb figurák előadása, egymásutánja és egybeindázása tárult, – olyankor azonban soha, amikor ezek a figurák mélyebb és jellegzetesebb emberi szív-érzések alakját voltak hivatva fölvenni (Wagner: V, 79 sk.)

– mely szándék Mendelssohn-nál tudniillik „szétfolyó, fantasztikus árnyékképekhez" (Wagner: 81) vezetett.

Wittgenstein utóbb említett, Mendelssohn-ról szóló megjegyzésére egyébként, a 111-es jegyzetfüzetben, közvetlenül az a megjegyzés következik, amely a *Vermischte Bemerkungen*-ben is közvetlenül követi, nevezetesen:

> A zsidót a nyugati civilizációban mindig olyan mértékkel mérik, amely nem illik rá. Hogy a görög gondolkodók sem nyugati értelemben filozófusok, sem nyugati értelemben tudósok nem voltak, hogy az olimpiai játékok résztvevői nem sportolók voltak, s egyetlen nyugati rekeszbe sem illenek, sokak előtt világos. De így van a zsidókkal is. És amennyiben nyelvünk szavai mint természetszerű mérték működnek, mindig igazságtalanok vagyunk velük. Hol túlbecsüljük, hol alábecsüljük őket. Helyesen teszi Spengler, hogy Weiningert nem a nyugati filozófusok [gondolkodók] közé sorolja. (111: 195 sk., VB 37 sk.)

Az a gondolat, hogy a zsidót nem nyugati, hanem keleti mértékkel kellene mérni, a német eszmetörténetben már jó ideje szokásos korrekciós, illetve kiegészítő motívuma volt a totális emancipáció és asszimiláció (például Lessing-i) követelésének. Ezt a gondolatot, a maga korában, többek között a dialektus-költő és népi író J. P. Hebel – Wittgenstein egyik kedvenc szerzője – is képviselte. Az a „jellegzetes arculat" – írja Hebel „A zsidók" c. tanulmányában – „melyet ama ország éghajlata, melyben a bibliát írták, gyermekeire rányom" (Hebel: III, 207), az évszázadok során korántsem illant el. A zsidók „hazájuk szelleméhez" tökéletesen hűek maradtak, s így – véli Hebel – „szilárdabb jellemük és több erejük" van, mint a Nyugat népeinek. (Hebel: III, 214) Hogy Hebel nemcsak ama fölfogás képviselőjeként, mely szerint „életünk tetemes része . . . kellemes vagy kellemetlen tévelygés a szavak között, s legtöbb harcunk . . . szóharc" (idézi Heidegger: 18), hanem éppenséggel a zsidóságról alkotott nézeteivel is számot tarthatott Wittgenstein érdeklődésére, nyilvánvalónak látszik.

Ami mármost az itt elemzett megjegyzésben foglalt Spengler-utalást illeti, az nyilvánvalóan a *Nyugat alkonyá*nak ama helyére vonatkozik, ahol Spengler három, az utóbbi évszázadokban föllépett zsidó szentről – „akiket ilyenként csak akkor ismerünk föl, ha képesek vagyunk nyugati gondolkodási formáinktól megszabadulni" (Spengler: II, 395) – beszél, közöttük Otto Weiningerről,

> akinek erkölcsi dualizmusa tisztán mágikus fölfogás, s akinek a jó és rossz közötti mágikusan átélt lélekharcban bekövetkezett halála a késői vallásosság egyik legfelemelőbb pillanata. Valami hasonlót az oroszok át tudnak élni, az antik vagy a fausti ember azonban képtelen erre. (Spengler: II, 396)

A „zsidó szent" fogalma egyébként Weiningernél magánál is előfordul (negatív értelemben: „A zsidóban, csaknem úgy, mint a nőben, jó és gonosz még nincsenek egymástól differenciálva; bár nincsen zsidó gyilkos, de nincs zsidó *szent* sem [Weininger: 362]), de Wittgensteinnál is: „A zsidó 'zseni' csak szent. A legnagyobb zsidó gondolkodó csak tehetség. (Én például.)" (154: 16, VB 43) Ezek a mondatok vezetik be Wittgenstein egy különlegesen tanulságos megjegyzését, melyben a maga „pusztán reproduktív" gondolko-

dásáról – és a „zsidó reproduktivitás"-ról általában – beszél, és olyan gondolkodókat sorol föl, akik őt úgymond befolyásolták. Ez a megjegyzés, a 154-es jegyzetfüzetben, közvetlenül összefügg azon megjegyzésekkel, amelyek azt a *Vermischte Bemerkungen*-ban is követik, s megintcsak a zsidó alkat sajátszerűségeiről szólnak. (VB 43–45) Csaknem közvetlenül erre a gondolatsorra következik azután a Rousseau zsidó jellegére vonatkozó megjegyzés (154: 21, VB 45), s megint egy másik gondolatsor (154: 22–25, VB 45–48), melyben a zsidók európai története – és Mendelssohn nem kielégítő „szigorúsága" – kerülnek említésre. A jegyzetfüzet 26. lapján kezdődik azután, a „zsidók titkolózó és bujkáló" voltára történő utalással, ama három megjegyzés (VB 48 sk.), melyre – mint Wittgenstein konzervatív gondolkodási stílusának kifejeződésére – az előző fejezetben már utaltunk.

Wittgenstein érdeklődése a zsidó szellem problémája, a zsidó sajátosságok iránt a jelek szerint mélyen személyes forrásból fakadt. Itt nem is annyira származásának részlegesen zsidó voltára célzok, mint sokkal inkább arra a körülményre, hogy Wittgenstein a maga személyiségében, láthatólag, olyan vonásokat vélt, kelletlenül, fölfedezni, melyek az irodalomban – így Weininger *Nem és jellem*-ében is, ebben a „férfiról" és „nőről" mint ideáltípusokról szóló „elvi tanulmányban" – éppen mint zsidó jellemvonások kerültek, ismételten, tárgyalásra. Azt, hogy a zsidó mivolt problémája milyen jelentőséggel bírt Wittgenstein számára, jól szemlélteti az az álom, melyről 1929. december 1-én számol be jegyzetfüzetében.

> Különös álom. Ma reggel ezt álmodtam: egy képeslapban *Vertsagt* fényképét látom: ő a nap hőse, akiről gyakran esik szó. A kép autójában ülve ábrázolja. Szégyenletes tetteiről beszélnek; Hänsel áll mellettem, és még valaki, aki Kurt bátyámra hasonlít. Ez azt mondja, hogy Vertsag zsidó, de valamilyen gazdag skót lord nevelte föl, most munkásvezér. A nevét nem változtatta meg. Az ott nem szokás. Újság számomra, hogy Vertsagt, akinek nevét az első szótagot hangsúlyozva ejtem ki, zsidó, és rájövök, hogy hiszen őt egyszerűen Verzagtnak hívják. Nem tűnik föl nekem, hogy „ts"-sel van írva, amit a többinél egy kicsit kövérebb betűkkel látok nyomtatva. Arra gondolok: hát minden disznóság mögött zsidónak kell rejlenie? Most én és Hänsel egy ház teraszán vagyok, hasonlít a Hochreit-i nagy lakóházra, és az utcán automobiljában Vertsag jön, gonosz arca van, kissé vöröses szőke haja és ilyen bajusza (nincs zsidó kinézete). Hátrafelé tüzel gépfegyveréből egy biciklistára, aki mögötte halad és a fájdalomtól meggörnyed és Vertsag kegyetlenül, sok lövéssel halálra lövi. Vertsag elhalad, és most egy fiatal leány jön, szegénynek néz ki, szintén kerékpáron, és ő is fogadja a továbbautózó Vertsag lövéseit. És amint ezek a lövések mellbe találják, zubogó hang hallatszik, mint amikor egy nagyon kevés vizet tartalmazó kannát teszünk a lángra. Sajnáltam a leányt és arra gondoltam: csak Ausztriában történhet meg, hogy ez a leány nem talál segítőkész együttérzésre, és hogy az emberek végignézik, hogy hogyan szenved és ölik meg. Én sem merek neki segíteni, mert félek Vertsag lövéseitől. Közeledek hozzá, de fedezéket keresek egy deszkakerítés mögött. Azután felébredek. Hozzá kell tennem, hogy a Hänsel-lel folytatott beszélgetésben, először a másik jelenlétében, de azután is, hogy eltávozott, szégyenlem magam és nem akarom megmondani, hogy hiszen én is zsidóktól származom, vagy hogy Vertsag esete az én esetem is. Fölébredés után

rájövök, hogy hiszen a verzagt szót nem „ts"-sel írják, különös módon azonban azt hiszem, hogy „Pf"-fel írják: „pferzagt". Az álmot mindjárt ébredésem után följegyeztem. A tájat, mely álmomban mondjuk a Hochreit-i kápolna mögött lévő tájnak felel meg (a Windhag felé eső oldal), álmomban mint meredek erdős lejtőt képzelem el, a völgyben levő utat pedig úgy, mint ahogyan egy másik álmomban láttam. A Gloggnitzból Schlagl felé vezető útra hasonlít. Ahogy a szegény lányt sajnálom, elmosódottan egy öregasszonyt látok, aki ugyancsak sajnálkozik, de nem veszi magához, és nem segít neki. A Hochreit-i lakóház képe sem éles, az utcáé azonban, s ami rajta történik, nagyon is. Van egy olyan érzésem, hogy a név, ahogyan álmomban kimondom – „Vért-sagt" – magyar. A név valahogyan *gonosz*, rosszindulatú hangzású, és nagyon férfias. (107: 219–222)

Az álombeli nevet Wittgenstein fölváltva „Vertsagt"-nak és „Vertsag"-nak írja, de „Verzagt"-nak is, és mindjárt „verzagt"-nak (csüggedt) értelmezi – csüggedt, bizonytalan, például munkájában. A „Vér" szó magyarul: ténylegesen jelentéssel bír; s véres álommal van dolgunk, nem kétséges, a „Vért-sagt" alak azonban csak elterelni látszik Wittgenstein figyelmét a nyilvánvaló megfejtésről: ő (aki persze nem *versagt* – nem jegyese senkinek) fél, hogy emberként és filozófusként *csődöt mond* (versagt), hogy neki mint zsidónak *nem adatik meg* (ist versagt), hogy tisztességes és mély művet alkosson. – Csaknem egy év telik el ezen álom után, mielőtt Wittgenstein a zsidóság témáját följegyzéseiben ismét érinti: Időközben döntő elméleti haladást tett, befejezte könyve kéziratát, mely könyv, jóllehet szerzője zsidó (vagy éppen ezáltal), „az európai civilizáció áramához" (107: 206, VB 21) nem hasonul. Azon előszó-fogalmazvány, amelyből az imént idézett fordulat származik, 1930. november 6-án kelt. Egy nappal korábban jegyezte Wittgenstein füzetébe azt a Renan *Histoire du Peuple D'Israël* című könyvéről szóló két passzust (109: 200–202), amely a *Vermischte Bemerkungen*-ban (18–20. o.) is publikálásra került. Az első passzus sok tekintetben annyira emlékeztet Wittgenstein Frazer-kommentárjaira, hogy nem is válik nyomban világossá: jóllehet itt Wittgenstein a primitív emberekről és primitív népekről beszél, voltaképpen a régi *zsidó* népről van szó, és ha Wittgenstein egyszerűen a primitív népekről és szokásokról kívánt volna tájékozódni, úgy nyilván nem Renan-t választotta volna szakirodalomnak. A zsidóság iránti szubjektív színezetű érdeklődés lehetett itt, sokkal inkább, a mozgató rugó, amint ez a második passzusból világosan ki is derül: „Amikor Renan a szemita fajok bon sens précoce-járól [koraérett józan ész] beszél (olyan gondolat ez, mely már régóta foglalkoztat), úgy ez nem más, mint a költőietlen, a közvetlenül a konkrétra irányuló. Az, ami filozófiámat jellemzi." (109: 202) Ez a második passzus azonban a kéziratban közvetlenül az elsőhöz csatlakozik. – Ha mármost Wittgenstein Renan szemléletmódját sok tekintetben bírálta is, azt a perspektívát, melybe a szerző a zsidó problémát mint olyat állította, bizonyára érdekesnek kellett találnia. Renan, előszavában, „a kereszténység megalapítóit" „a próféták közvetlen utódjainak" nevezi (Renan: I, 3), és arra az ellentétre utal, mely egyfelől „a görögök liberális racionalizmusa", másfelől pedig a kereszténység között áll fönn: „a kereszténység mindenesetre kiirthatatlan nyomot hagy maga után, és a liberalizmus nem fog egyedül uralkodni a világon". (Renan: I, 4) „A zsidóság és kereszténység története" – folytatja Renan –

> tizennyolc században keresztül örömöt árasztott, és még félig legyőzve is a görög racionalizmus által, csodálatos, erkölcsöket javító erővel bír. A biblia, különböző változataiban, mindenek ellenére a nagy könyv marad, az emberiség vigasztalója. Nem lehetetlen, hogy a világ, elfáradva a liberalizmus ismételt csődbejelentéseitől, még egyszer zsidó–keresztény lesz . . . (Renan: I, 6)

A Renan-hoz fűzött megjegyzésekre következnek mármost, mint már jeleztük, a jegyzetfüzetbe a következő két napon, november 6-án és 7-én bejegyzett előszó-fogalmazványok (VB 20–24), melyekben Wittgenstein elhatárolja magát a nyugati „civilizációtól" – s november 8-án írta azután az előszó ama jólismert változatát, mely a *Philosophische Bemerkungen*-nal került kinyomtatásra. Itt tehát Wittgenstein gondolatai a zsidó szellemről egyfelől, és megjegyzései kultúráról és civilizációról (azaz legközvetlenebbül konzervatív megjegyzései) másfelől: egészen szorosan összefüggnek egymással.

1930. december 12-én megint egyszer említésre kerül, jóllehet csak közvetve, a zsidóság problémája. Wittgenstein Lessing *Die Erziehung des Menschengeschlechts*-jéből idéz (110: 5, vö. VB 24). – Lessing ezen írása a költő ugyanazon alkotói periódusához tartozik, mint a *Bölcs Náthán,* melyben a kereszténység és a zsidóság közötti kapcsolatot, mint ismeretes, egészen lényegesnek, szorosnak és természetesnek ábrázolja. Magától értetődik, hogy Wittgenstein ezt az utóbbi művet is ismerte. „Tegnap" – írta Engelmannnak 1920. október 10-én – „a Bölcs Náthán-t olvastam; csodálatosnak tartom. Az a benyomásom, hogy Ön nem szereti? " A *Náthán* egy jellegzetes helye így hangzik: *„Barát:* Náthán! Náthán! te keresztény vagy! – Istenemre mondom, te keresztény vagy! – Nincsen nálad jobb keresztény! – *Náthán:* Jól van így! Mert ami engem szemedben kereszténnyé tesz, az téged számomra zsidóvá!" – Lessing, amint ez közismert, egészen különleges jelentőséggel bírt a német zsidóság számára. „A Fölvilágosodás egyetlen képviselője sem irányította figyelmét és általános filozófiai elveit oly világosan és sajátlagosan a zsidókra, mint Lessing. Lessing darabjai" – írja Bolkosky –

> a *Die Juden* és a *Bölcs Náthán,* szembeszálltak a vallási türelmetlenséggel, és – elsőként az európai színpadon – a zsidókat nem komikus vagy gonosz, hanem emberi és nemes jellemekként ábrázolták. Lessing toleranciája még a Fölvilágosodás viszonyai között is egyedülálló volt . . . 'Lessing toleranciája'

– idézi Bolkosky Cassirer-t – „'már-már reverencia volt'. A *Náthán* megalkotása után ez a reverencia nyilvánvalóvá vált, és Németország zsidói hálát éreztek." (Bolkosky: 99 sk.) A hála érzése még 1930-ban is eleven volt. Bolkosky a zsidó *Centralverein Zeitung* egyik szerzőjének szavait idézi (1930. február 21), mely szerint „Lessing meglátta azt a jelentőséget, melyet történelem, hagyomány, nyelv, közös sors, közös hit és eszmények a *Volk* létrehozásában játszanak." (Bolkosky: 102) – Amint a *Náthán*ban, az *Erziehung*-ban is jelen van a zsidóság és kereszténység közötti organikus kapcsolat gondolata: mint az emberiség két egymásrakövetkező tankönyvét ábrázolja itt Lessing az Ó- és Újszövetséget. A *régi zsidó népet* ugyanakkor „nyers"-nek, az „elvont" gondolkodásban „ügyetlennek" írja le. S a Wittgenstein által idézett sorok természetesen éppen az Ószövetségre vonatkoznak.

Wittgenstein ama megjegyzését, mely szerint a zsidókat a nyugati civilizációban mindig idegen mértékkel mérik (111: 195 sk., VB 37 sk.), fentebb már idéztük. Erre a megjegyzésre, a 111-es jegyzetfüzetben, a „Semmi, amit az ember tesz, nem igazolható végérvényesen" kijelentés (111: 196) következik, s ugyanez a sorrend a *Vermischte Bemerkungen*-ban (vö. VB 38). A jegyzetfüzetben közvetlenül ezután hosszabb fejtegetés található Engelmann *Orpheus* című darabjáról (111: 196–200), mely fejtegetés sz „Igen, az Orpheus ötödik felvonása már csak epilógus lehet" mondattal zárul, s mely fejtegetés, Wittgenstein gondolkodásában, ugyancsak nem független a zsidóság problémájától. Ez világossá válik, ha a vonatkozó följegyzéssor első fogalmazványát tekintjük, a 153a számú jegyzetfüzetből. Ott az Engelmann darabjáról szóló fejtegetésre Bruckner-ral és Brahmsszal kapcsolatos utalás következik, utána azonban a következő megjegyzés:

> Azt hiszem, hogy létezhetne ma olyan színház, melyben álarcokban játszanának. A figurák itt stilizált embertípusok volnának. Kraus írásaiban ez világosan látható. Az ő darabjait álarcokban lehetne vagy kellene eljátszani. Ez persze a vonatkozó művek bizonyos elvontságának felel meg. És az álarcos színház, véleményem szerint, egyáltalán a spiritualisztikus jellem kifejeződése. Igen könnyen lehet, hogy csak zsidók vonzódnak ilyen színházhoz. (153a: 129, VB 31)

Közvetlenül erre a helyre következik azonban a már idézett mondat az *Orpheus* ötödik felvonásáról, majd a megjegyzés:

> A kimondhatatlan (az, ami számomra titokzatosnak látszik, és én képtelen vagyok kimondani) adja talán azt a hátteret, amely előtt annak, amit ki tudtam mondani, jelentősége lesz. (153a: 130, VB 28)

Aligha kételkedhetünk tehát abban, hogy a zsidó mibenlét motívuma Wittgenstein gondolatvilágában, különösen 1930 körül, figyelemre méltó szerepet játszik, s olyan motívumokkal fonódik össze – így a józan ész, vagy akár a kimondhatatlan motívumával –, amelyek Wittgenstein késői munkásságában a maguk részéről meghatározó szerepet játszanak. A zsidó történelemre, hagyományra, a „zsidó jellemre" vagy „zsidó szellemre" vonatkozó átfogó vagy koherens felfogással Wittgenstein mindazonáltal nem rendelkezett. Utalásai, általában, különösebb érvényességi igény nélküli impresszionisztikus formulák, mint például: „A zsidó: sivár táj, melynek vékony kőzetrétege alatt azonban a szelleminek tüzes-folyékony tömege helyezkedik el." (153a: 161) Tévedés volna Wittgenstein késői munkásságában valamiféle hagyományosan zsidónak tekinthető gondolati irány egyértelmű megtestesülését látnunk; Wittgenstein érdeklődése a zsidóság iránt ugyanakkor korántsem pusztán pszichikai-életrajzi tény, mely ama kapcsolatokat, melyek késői munkássága és a német újkonzervativizmus között fönnállnak, megérteni segít. Ha ugyanis ezt a munkásságot vallástipológiai szemszögből tekintjük, megállapíthatjuk, hogy nem egyszerűen erőteljes *katolikus* vonásokat mutat – mint az újkonzervativizmus általában –, hanem éppenséggel olyan vonásokat, amelyek – ha a szokásos tipológiákból indulunk ki – a katolikus és a zsidó gondolkodást *egyaránt* jellemzik, a protestánstól azonban idegenek. Módszertanilag talán nem helytelen ezen a ponton a *Süddeutsche Monatshefte* már idézett különszámához visszatérnünk. „Jóllehet a zsidó vallást dogmatikailag mély

szakadék választja el a katolikustól, s méginkább a protestánstól, a kettő között, mégis, vannak érintkezési pontok" – írta itt, „Katolicizmus és zsidóság" című dolgozatában, a katolikus Carl Maria Kaufmann. (Kaufmann: 835) A zsidó vallás alapvonásait, ugyanitt, Leo Baeck ábrázolta. A zsidó vallás, írta Baeck,

> a parancsolat és a tett vallása . . . A szó – a hitvallás, a hit kinyilvánítása egyáltalán – kisebb súllyal esik itt latba, mint a tett.

Istenről beszélni

> csak kísérlet arra, hogy a kimondhatatlant kimondhatóvá tegyük. Mindennek végső hiábavalóságát itt olyannyira átérezték, hogy az örök Istent jelölő ősi szót hallgatásba burkolták. Az ember számára, aki idelenn útját keresi, a hitvallás csak az Isteni parancsot teljesítő tett lehet.

A zsidó vallás „a tett vallása", és „mindenütt, ahol a zsidó közösség megőrizte ősi életformáit", ott

> fölleljük azt a sokféle, a részleteket is szabályozó szokást és gyakorlatot, melyről az, aki kívülről tekinti, szükségképpen úgy gondolja, hogy eltakarja és elnyomja a vallást, az azonban, aki benne él, a vallásosságot fenntartó és a mindennapokat megszentelő elemnek tapasztalja. (Baeck: 830 sk.)

– A katolikus egyház is azon az álláspontón van azonban, mint ismeretes, hogy a hit elégtelen s az üdv ennek megfelelően nem a hittől, hanem annak tettekben való igazolódásától függ; mely állásponttal szemben a protestáns fölfogás szerint *jó munkák*ként (bona opera) csak az ismerhető el, ami – mint mondani szokták – az eleven hitből mint annak gyümölcse folyik. A konzervatív beállítottság itt magától értetődően a protestantizmus ellen foglal állást. „Amennyiben a protestantizmus a hitet abszolutizálja" – írja pl. Seitter Grillparzer fölfogásáról –

> elválasztja azt gyökereitől, az egész ember akarásától és cselekvésétől. Grillparzer azt mondja, hogy a protestantizmus „a kereszténységet mint vallást alapjaiban és visszavonhatatlanul szétrombolta". A „protestantizmus önrombolásának elvéről" beszél, „tartás nélküli voltáról". A katolicizmust „az egyedül következetes keresztény felekezetnek" mondja. (Seitter: 175)

A katolikus hitben nevelkedett Wittgenstein azonban azt mutatja meg, hogy a protestáns fölfogásnak egyáltalában *tévesnek* kell lennie, hiszen szándékokról, intenciókról, akarásról és vélekedésről: egyáltalán csak tettek, szokások és gyakorlatok kontextusában beszélhetünk értelmesen.

## IDÉZETT MŰVEK

Wittgenstein kéziratos hagyatékát a Tübingeni Egyetem Wittgenstein Archívumának katalógusa szerint idézem. Az idézetekben a szögletes zárójelek közé iktatott részek a kéziratban is szögletes zárójelek között szerepelnek; a törtvonalak közé iktatott részek fogalmazásbeli alternatívák: kihúzások, föléírások. Wittgenstein nyomtatásban megjelent műveire az alábbi rövidítésekkel hivatkozom:

Bemerkungen: „Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough,*" *Synthese* 17 (1967), 233–253. o.

Gespräche: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche aufgezeichnet von Friedrich Waismann.* Hrsg. von B. F. McGuinness. Ludwig Wittgenstein, Schriften 3. Suhrkamp: Frankfurt/M.: 1967.

GM: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (Schriften 6)

Letters: *Letters to Russell, Keynes and Moore.* Hrsg. von G. H. von Wright. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

PB: *Philosophische Bemerkungen*

PU: *Philosophische Untersuchungen*

ÜG: *Über Gewissheit*

VB: *Vermischte Bemerkungen.* Hrsg. v. G. H. von Wright. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977.

Wörterbuch: *Wörterbuch für Volksschulen* (1926). Hrsg. von A. Hübner, W. und E. Leinfellner. Wien: Hölder–Pichler–Tempsky, 1977.

Z: *Zettel*

További idézett művek:


Baeck, Leo, „Die jüdische Religion in der Gegenwart." *Süddeutsche Monatshefte* 27 (Sept. 1930).

Baumann, Gerhart, *Franz Grillparzer. Sein Werk und das österreichische Wesen.* Freiburg: Herder, 1954.

Bettauer, Hugo, *Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von Übermorgen.* Wien: R. Löwit, 1924.

Bolkosky, S. M., *The Distorted Image. German Jewish Perceptions of Germans and Germany, 1918–1935.* New York: Elsevier, 1975.

Böttiger, Theodor (Georg Quabbe írói néven), *Tar a Ri. Variationen über ein konservatives Thema.* Berlin: 1927.

Dosztojevszkij, F. M., *A Karamazov-testvérek.* Ford. Institoris Irén. Budapest: Európa, 1959.

Dostojewski, F. M., *Die Brüder Karamasoff.* München: R. Piper, 1920.

Dostojewski, F. M., *Schuld und Sühne* (Rodion Raskolnikoff). München: R. Piper, 1922.

Drury, M. O'C., „Some Notes on Conversations with Wittgenstein." In: *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright. Acta Philosophica Fennica* 28/1–3 (1976).

Engelmann, Paul, *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen.* Hrsg. von B. F. McGuinness. Wien: R. Oldenbourg, 1970.

Epstein, Klaus, *The Genesis of German Conservatism.* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1966.

Ernst, Paul, „Was nun? ". *Die Horen* 3/2 (1926/27). Újranyomtatva in: K. A. Kutzbach (Hrsg.), *Paul Ernst und Georg Lukács.* Emsdetten (Westf.): Verlag Lechte, 1974. Az idézetek oldalszámai erre a kiadásra vonatkoznak.

Fann, K. T., Hrsg., *Wittgenstein: The Man and His Philosophy.* New York: Dell, 1967.

Grabowsky, Adolf, „Konservatismus." *Zeitschrift für Politik* 20/12 (März 1931).

Grillparzer, Franz, *Werke,* hrsg. von August Sauer (fortgeführt von Reinhold Backmann) im Auftrage der Stadt Wien.

*Grimmsche Kinder- und Hausmärchen,* hrsg. von Paul Ernst. Berlin: Im Propyläen-Verlag, o. J.

Haller, Rudolf, „Über das sogenannte Münchhausentrilemma." *Ratio* 16 (1974).

Hebel, J. P., *Werke* I–III. Karlsruhe: 1847.

Heidegger, Martin, *Hebel der Hausfreund.* Pfullingen: Neske: 1977.

Hofmannsthal, H. von, „Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation." *Gesammelte Werke,* Prosa IV. Frankfurt/M.: S. Fischer, 1955.

Jünger, Ernst, „Über Nationalismus und Judenfrage." *Süddeutsche Monatshefte* 27 (Sept. 1930).
Kaltenbrunner, Gerd-Klaus, „Der schwierige Konservatismus." In: Kaltenbrunner (Hrsg.), *Rekonstruktion des Konservatismus.* Freiburg i. B.: Rombach, 1972.
Kaufmann, Carl Maria, „Katholizismus und Judentum." *Süddeutsche Monatshefte* 27 (Sept. 1930).
Kaulla, Rudolf, *Der Liberalismus und die deutschen Juden. Das Judentum als konservatives Element.* Leipzig: Duncker und Humboldt, 1928.
Kenny, Anthony, *Wittgenstein.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974.
Keynes, J. M., *Two Memoirs.* London: Rupert Hart-Davis, 1949.
Klemperer, Klemens von, *Germany's New Conservatism. Its History and Dilemma in the Twentieth Century.* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1957.
Malcolm Norman, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir.* With a Biographical Sketch by G. H. von Wright. London: Oxford University Press, 1958.
Mann, Thomas, „Russische Anthologie." In: *Rede und Antwort. Gesammelte Abhandlungen und kleine Aufsätze.* Berlin: S. Fischer, 1925.
Mennheim, Karl, „Das konservative Denken." *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 57 (1927).
McGuinness, B. F., „Philosophy of Science in the *Tractatus.*" In: G. Granger, Hrsg., *Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science.* Paris: 1971.
Mohler, Armin, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932.* Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1950.
Mosse, G. L., *Germans and Jews. The Right, the Left, and the Search for a 'Third Force' in Pre-Nazi Germany.* London: 1971.
Musil, Robert, *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden.* Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Bd. II, hrsg. von A. Frisé. Hamburg: Rowohlt, 1955.
Pascal, Fania, „Wittgenstein. A Personal Memoir." *Encounter,* August 1973.
Pascal, Roy, „Revolutionary Conservatism: Moeller van den Bruck." In: E. Vermeil, ed., *The Third Reich.* London: 1955.
Politzer, Heinz, *Franz Grillparzer oder das abgründige Biedermeier.* Wien: Fritz Molden, 1972.
Renan, E., *Geschichte des Volkes Israel.* Übers. von E. Schaelsky. Berlin: Cronbach, 1894.
Roth, Joseph, „Grillparzer: Ein Porträt" (1937). In: Roth, *Werke,* Bd. 4. Kiepenhauer & Witsch,o. J.
Scholem, Gershom, Beitrag in: Nahum Goldmann u. a., *Deutsche und Juden,* edition suhrkamp 196. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1967.
Seitter, Walter, *Franz Grillparzers Philosophie.* München: 1968.
Stern, F., *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology.* Berkeley: University of California Press, 1961.
Stern, J. P., „Das Wien Grillparzers." *Wort in der Zeit* 9/6 (1963).
Tranoy, K. E., „Wittgenstein in Cambridge 1949–51. Some Personal Recollections." In: *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright.*
Wagner, Richard, *Gesammelte Schriften und Dichtungen in zehn Bänden.* Hrsg. von W. Golther. Berlin: Deutsches Verlagshaus Bong & Co., o. J.
Weininger, Otto, *Geschlecht und Charakter. Ein prinzipielle Untersuchung.* 25., unveränderte Aufl., Wien: Braumüller, 1923.
Wright, G. H. von, „Wittgenstein in Relation to His Times." In: *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought,* hrsg. von E. Leinfellner u. a., Wien: Hölder–Pichler–Tempsky, 1978.

## SUMMARY

*Kristóf Nyíri: Wittgenstein 1929–1931: The Turning Back*

On the basis of the – for the most part unpublished – notes written down by him between 1929 and 1931, the paper analyzes Wittgenstein's turning back to Cambridge, to philosophy, and, in a sense, to the unquestioned and unquestioning values of his forefathers. It is claimed that Wittgenstein held conservative views which are,

particularly when seen against the background of European neo-conservatism of the '20s and '30s, recognisably socio-historical, or even political. The paper combines (1) an interpretation of Wittgenstein's reflections on concepts such as inexorability, custom, judging in conformity, following rules bilindly, and recognising authorities, as providing a logical foundation for the position of a conservative who – insofar as the society surrounding him is concerned – has nothing left to conserve, with (2) detailed exegesis concerning the elective affinity of Wittgenstein for the archetypical Austrian conservative, Grillparzer, and with (3) an analysis of the effect the Jewish question had on Wittgenstein's thinking.

# A KÖZGAZDASÁGI CEZÚRA-ELMÉLET BÍRÁLATÁHOZ. II.*

MAKAI MÁRIA

Marx bizonyos lényeges elméleti feltételeket kezdett körvonalazni ahhoz, hogy gyökeresen más módon közelítse meg a társadalmi munkaidő kérdését, mint a polgári klasszikusok: világtörténelmi perspektívában kezdte értelmezni. Mindenekelőtt: nem szűkítette le a társadalmi idő egész dimenzióját a munkaidőre, hanem a minden egyes egyén teljes kiműveléséhez szükséges időként is értelmezte, az érett kifejezéssel szólva, úgy fogta fel, mint az emberi képességek fejlődésének terét. A valóságos gazdagság eszerint a gazdag emberi szükséglet.[1]

Nos: a klasszikus politikai gazdaságtanban a munka mértéke valóban nem a gazdag emberi szükséglet. Csak a marxi kiinduló pozícióból fogalmazódhatott meg az alapokig hatoló kritika az ellen a gazdaság ellen, ahol a munka mértéke az idő. Itt a szükséglet tárgya csak az érték anyagi feltételeként jelenik meg s az a körülmény, hogy az értéknek nincs más anyaga, mint a munka egy különös társadalmi formájában, már jelzi, hogy az értékért, a többletértékért (a nettójövedelemért) való termelés eleve objektív társadalmi-gazdasági absztrakciót testesít meg; egy elvonatkoztatást még a termelés közvetlen céljától, a fizetőképes szükséglettől is. A munka mértékeként funkcionáló idő, szemben a talpán álló mértékkel, a gazdag szükségletvilághoz való mértséggel: már ebben az első megközelítésben is megkérdőjeleződik a centrumba tolt kérdésfelvetés – hogy ti. mi határozza meg az értéket – egyszerűen azáltal, hogy ez a közvetítéseitől elszabadult, a feje tetején állóként hagyott tétel megörökíti a munka mértékét egy különös alakjában, a magántulajdon számára való gazdagság létrehozásának mértékeként.

Marx számára az értékmeghatározással kapcsolatos problematika már azt jelzi, hogy a gazdagság – egy sajátos formában – elszakadt a termeléshez szükséges munkaidőtől s maga ez az idő is sajátos módon formameghatározott. Amilyen érdeme volt a klasszikus politikai gazdaságtannak kiteljesedése csúcspontján, hogy határozottan megkülönböztette a gazdagság és az érték kategóriáit, szembeállítva fordított viszonyukat, a bőség, ill. a „könnyű vagy nehéz termelés" ellentétében mondva ki a rendszerének alapját átható objektív elvet (vö. Ricardo, i. m., 238. o.), a gazdagság és az értéknövekedés elméleti egybeolvasztása ellen polemizálva – olyannyira szűkösnek és meghasonlottnak tűnt ez az ellentét az ifjú Marx számára. Mert hiszen ez a gazdagság nemcsak hogy merőben tárgyi-

*A tanulmány I. része a *Magyar Filozófiai Szemle* 1981/1. számában jelent meg. – *Szerk.*

[1] „Látjuk, hogy a nemzetgazdaságtani *gazdagság* és *nyomorúság* helyébe a *gazdag ember* és a gazdag *emberi* szükséglet lép. A *gazdag* ember egyúttal az emberi életnyilvánítás egy totalitását *szükségelő* ember." (*Gfk.* 76. o.)

ként jelenik meg, méghozzá mint az emberrel ellentétben álló gazdagság; nemcsak a monopólium, hanem a magántulajdon, az áru is vámsorompót von az egyének közé (*Gfk.* 145., 154. o.), s nem tér vissza az emberhez, nem magának az embernek a gazdagsága,[2] hanem a magától a gazdagságtól idegen dologiságot (az értéket) létesítő „könnyű vagy nehéz termelés", amely által a gazdagság a csere elidegenült integrációjától elválaszthatatlanként jelenik meg, egy alapvető meghasonlottságot fejez ki. Gazdagság és érték – növekvő gazdagság, csökkenő értéknagyság – Ricardo által helyesen rögzített dichotómiájának feloldása Marx és Engels szemében megvalósul majd akkor, ha a magántulajdon történelmileg szükségszerű kiteljesedése véget ér. Ekkor majd az érték és a csere többé nem lesznek a gazdagság elválaszthatatlan mozzanatai,[3] abban a mértékben, ahogyan ez a történelmileg jogosult, ám fonák „egység" felbomlik, úgy egyesül majd a másik oldalon az addig szembenállóként rögzített: a gazdagság és a létrehozásához szükséges munkaidő.

A közgazdász-értelmező, aki kizárólag gazdagság és érték dichotómiájában gondolkodik, nem tudatosíthatja tehát, hogy Marx és Engels szemében e dichotómia kifejlett alakja a termelési költségeknek az a formája, amely elengedhetetlenül feltételezi a cserét. E dichotómia elméleti megtörése – amelyről még szó lesz – egyik elemi előfeltétele volt a magántulajdonon mint előfeltételén nyugvó egész politikai gazdaságtan meghaladásának, gazdagság és idő gyökeresen új konceptualizálásának.

Marx hasonló álláspontnak ad hangot, amelyet (az általa akkor még nem ismert) ricardói proletárellenzék is képviselt. A (gazdagság) . . . rendelkezésre álló idő és semmi több. (Marx: *Értéktöbblet-elméletek.* 3., 23. o.) Csakhogy a ricardiánusoknál tisztázatlan maradt, hogy ezt a rendelkezésre álló időt a termelőerők korlátlan fejlődése, tehát a

[2] Természetesen külön feladat volna – s ez, annyi más mellett, szintén már kívülesik elemzésünk keretén – magán a klasszikus politikai gazdaságtanon belül felmutatni azokat a tendenciákat, amelyek a Ricardo-féle elméleti teret keresztezik s amelyeket a marxi mű szintén folytatott. Gondolunk pl. a merkantilista Galianira, akire majd Marx hivatkozik: „A használati értékről Galiani szépen mondja: 'Az ár arány, . . . a dolgok ára arányuk a szükségletünkhöz, még nincs rögzített mértéke. Lehet, hogy meg fogják találni. Én a magam részéről azt hiszem, hogy ez a mérték *maga az ember* . . . ' mindenekelőtt ez" (az ember) „az egyetlen igazi gazdagság". (*MEM* 46/II, 302. o.) Szükségszerű, hogy ugyanaz a közgazdasági koncepció, amely Marxot Ricardo egyenesági utódjának tartja – csak a polgári társadalom anatómiájának és fiziológiájának problémájára koncentrálva –, szem elől tévessze azt az egész humanista hagyományt, amelyet Marx a többi közt kiteljesített, s amelynek gyakorlati megvalósítása érdekében ennek az anatómiának-fiziológiának ellentmondásosan progresszív szerepét, önmegszűnésének-megszüntetésének egész hatalmas problematikáját kidolgozta. Így hát a politikai gazdaságtani kategóriák ilyen teljes meghaladásának perspektívájából mondott ítélet nemcsak a *Kéziratok*at jellemzi, hanem az egész művet áthatja. Ebben a szellemben jegyzi meg már az ifjú Marx Boisguillebertről szólva: „Nem láthatta még, hogy maga a *csere,* a magántulajdon alapzatán, hogy egyáltalában az *érték* fosztja meg a természetet, akárcsak az embert, 'helyes értékétől'. Nála a 'helyes értékbe való visszaállítás' a *kereskedelmi értékükbe* való visszahelyezés." (*Gfk.* 152–153. o.) Ez az ifjú Marx szintén besorolódik a prericardiánus meghaladandó szakaszba, hogy azután a közgazdászok majd a *Grundrisse* fokán valami gyökeresen újként értelmezzék Marx hasonló nézeteit, vagy pedig gondolattalanul ezt is eltüntessék szürkét-szürkére festő kommentárjaikban.

[3] „*Gazdagság.* Itt az *érték* fogalmát, amelyet még nem fejtett ki, már feltételezi; ugyanis a gazdagságot mint 'az értékek összegét', a birtokolt 'értékes dolgok összegét' definiálja. – Mivel a relatív gazdagságot a szükséges dolgok értékének a cserébe – en échange – adható dolgok értékével való összehasonlítás révén határozza meg, már eleve a 'csere' válik a gazdagság lényegi elemévé." (*Gfk.* 127. o.)

„könnyű termelés" tendenciájának végtelen megvalósulási folyamata hozza-e létre, vagy pedig az adott színvonalon már megtermelt idő egyenlő elosztásáról van-e szó.[4]

A posztdatálás, itt is, másutt is, a ricardói elméleti térhez való asszimilálás kifejezése, szerves velejárója: megfordítja az összefüggéseket, szétzilálja a politikai gazdaságtan marxi bírálatának-meghaladásának logikai rendjét. A valóságban Marx csak a többé már nem értékképző munka, hanem a munkát önmagán belül elosztó közösség világának anticipálásával közelíthette meg gyökeresen új módon a társadalmi munkaidő kérdését: egyszerre mint tudatosan uraltat, közösségileg elosztottat és egyszerre mint az életnyilvánítás totalitásának talapzatát. A közgazdászok nem ismerik el, hogy e külső kritikai pozíció (nem a termék hordozza az elidegenült munkát, hanem a közösség uralja és osztja el a munkát, mint közösségi életnyilvánítást, mint az életnyilvánítás totalitásának szükségszerű bázisát) a szükségszerű kezdet s nem később kialakuló, másoktól asszimilált eredmény. Ehhez azonban Marxnak és Engelsnek túl kellett lépniük azon a ricardói formán, amely egy különös jellegében örökítette meg a múlt munkát mint a termelőt munkaállatként uralót és (implicite) éppígy meg kellett haladniok azt a szocialista ricardiánus pozíciót, amely a múlt munka jelentőségét éppen azért becsülte le, mert a ricardói felfogás fonákját testesítette meg, s így – bár fordított előjellel – mégiscsak fogva maradt a tőkés termelés szülte látszatok körében, ahol a múlt munka uralja az elevent. A rendelkezésre álló idővel kapcsolatos tisztázatlan szocialista ricardiánus álláspont ugyanis a tárgyi-hatalmi szervek, az „igazi priusz" lebecsülésével függött össze, végső fokon pedig azzal, hogy a múlt s vele az eleven munkát nem tudták a Marxéhoz hasonló módon elméletileg kiszabadítani a tőkés formából.

A nembeli, illetve az elidegenült munka (az utóbbi vonatkozásában átfogóbb értelemben az elidegenült forma) kettős dimenziójának ifjú marxi feltárása az alapjait szüntette meg ennek a fetisisztikus látszatnak: a lényegi erők csak egy különös, elidegenült formában uralják a termelőket s teszik a többség munkáját munkaállatként való önreprodukciójuk eszközévé, határozzák meg magukat a testi szükségleteket a többség egyedüli céljaként. Gyökeresen átalakul az „embertermelés" eddigi módja is, ha a közösség majd saját szervetlen testeként uralja a mindaddig kisajátítottat, ha a munka mint közösségi életnyilvánítás e szervetlen testet mint közösségit reprodukálja. Az ifjú Marx, éppen e teljesen új álláspontja miatt egy pillanatra sem kényszerült a szocialista ricardiánusoknak abba a pozíciójába, hogy „... feláldozza az ebben az antagonisztikus formában" (a polgári formáról van szó – *M. M.*) sarjadt gyümölcsöket. (Marx: *Értéktöbblet-elméletek.* 3., 235. o.) Marx pozíciójával az utópikus szocializmusnak a termelőerők korlátlan fejlődését igenlő koncepciója is behatolt a politikai gazdaságtanba (természetesen a doktriner formától stb. felszabadítva).

Először rajzolódik itt ki Marx álláspontja az eszköz- és az öncél-szabadságról. „Az emberi életnyilvánítás egy totalitását szükségelő ember" víziója az érett marxi megfogalmazásban jelen van; a többi közt ott, ahol az öncélként megvalósuló emberi önkifejtésről szól. (Marx: *A tőke.* III. 889. o.) Vagy ott, ahol arról a formációról szól, ahol a társadalmi

[4] A kezdettől a politikai gazdaságtan polgári horizontját meghaladó, külső álláspont feltételezését Vigodszkij visszaveszi akkor, amikor Marx szabadidő felfogását a szocialista ricardiánusok koncepciójának továbbfejlesztéséből vezeti le: Marx itt állítólag egyben kiteljesíti azokat az eredményeket, amelyekhez 1857–58-ban jutott el. (Vigodszkij: *Ekonomicseszkoje obosznovanyije* ... 151–152.)

munka termelőerejének legnagyobb fejlettsége az ember mindenoldalú fejlődését biztosítja.

E legmagasabbrendű szabadság előfeltétele, talapzata, eszköze a természettel folytatott anyagcsere társadalmi szabályozása, uralása: „Ezen a téren 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 felettük." (I. m. III, 888–889. o.) Gyökeresen ellentétes a klasszikus polgári munkaérték-elmélet implicit szabadságfelfogása, hiszen ez szabadnak ábrázolta ezt a valójában nem uralt, hanem „vak hatalomként" érvényesülő társadalmi munkát; hiszen éppen ez a társadalmilag nem uralt összmunka képezte az általa reprezentált osztály hatalmának átfogó alapját. Pontosabban: éppen e közös ellenőrzés hiányában, az „atomisztikus termelésben" – és a modern rabszolgaság formájában – ismerte fel saját anyagi és szellemi szabadságának biztosítékait.

Az eszköz-szabadság szférája tehát a közösségiség által szabályozott termelés. Csak így jelenik meg a maga egészében a marxi koncepció: a gazdag egyéniség, akinek a természettel folytatott anyagcseréjét is a kiművelődéshez szükséges idő szabályozza, s így jelenik meg maga a gazdagság is, mint az embernek a maga totalitásában való termelése. Az a körülmény, hogy az ifjú Marx kezdettől a leendő társadalmi idő egészét ragadta meg, s nem egy tört részét, nem azt a munkaidőt tehát, ami a polgári elmélet számára egyedül releváns volt, azt jelzi, hogy meghaladta azt az elméletet, amely a társadalmi embert antagonisztikus, részleges és torz létformájában örökíti meg, mint munkaállatot és mint azokat, akik anyagi-szellemi létüket e munkaállat révén termeltetik újjá. A munkaidő és a kiművelődéshez szükséges idő többé nem két ellentétes póluson jelenik meg, megszűnik külső és ellentétes viszonyuk. A kritika első aktusa meghaladta a polgári politikai gazdaságtan horizontját. Fordított elméleti progresszió elképzelhetetlen, csak szervetlen „teória" tételezheti: hogy ti. az ifjú Marx az állítólag abszolút formába foglalt termékek és munkaállatok természetes árából indul ki, majd utólag adja hozzá ehhez a munkaidőhöz a kiművelődéshez szükséges időt. És éppen a túllépés az egész polgári elméleti horizonton ebben a lényeges kérdésben (méghozzá oly módon, hogy az össztársadalmi munkával való gazdálkodás csak alapjává, szükségszerű feltételévé válik az egyének mindenoldalú fejlődésének) teszi az ifjú Marx koncepcióját messze az árutermelői forma megszűnése után is meghaladhatatlanná.

Ami most már a polgári formába foglalt munkaidőt illeti: Marx szemében a természetes ár kategóriája magántermelők uralmi formája akkor is és éppen azáltal, hogy magántulajdonuk külső-idegenné válása révén, tehát dologiként lépnek egymással viszonyba s így érvényesítik egymással szemben az egyenértékek cseréjének szükségszerű velejáróját, a fosztogatást, a kölcsönös becsapást, a rászedést. (*Gfk.* 145. o.) Mindenképpen ők e dologi uralom eszközei és haszonélvezői: céljukkal, hogy termelési költségeiken adjanak el (itt még globálisan használjuk ezt a kategóriát), az össztársadalmi célnélküliség – e természeti törvényként ható törvény – által determinált, részleges, belsőleg ellentmondásos célszerűség végrehajtói. Ám amit így adnak el, nem ők maguk termelték, mi több: nekik nincsenek újratermelési költségeik, az ő uralmi formájuk jelenik meg abban, hogy az alullevőket mint vehető-eladható tárgyakat tartják fogva a termelési költségeken belül, mint az ő saját termelési költségeiknek egyik mozzanatát. Ha ők maguk dolgok és dolgok uralma alatt állnak, ez mégis az ő sajátos uralmuk a munkára kényszerültek felett és így

sajátos szubjektumokként – megszemélyesült dolgokként – termeltetik újjá a tőlük függésre kényszerültekkel mind emezeket, mind pedig önmagukat. A természetes ár kategóriájában Marx számára – modern közgazdász-értelmezőitől eltérően – feltárul a munkás rabszolgaságának modern formája. A természetes ár a dolgok és az emberek nagy nivellálója, a munkások sajátos ember-dologgá válásának alapformája. „Csökkentsük a kalap termelési költségét és ára végül is az új természetes ár szintjére esik akkor is, ha a kereslet kétszer, háromszor vagy négyszer akkora lesz. Csökkentsük az ember létfenntartási költségeit az élethez szükséges élelem és ruházat természetes árának csökkentésével, és a munkabérek végül is esnek, még akkor is, ha a kereslet a munkások iránt nagyon nagy mértékben nő."[5]

Még mielőtt az a kérdés körvonalazódna, hogy mit ad el egyáltalán a munkás – munkáját, vagy munkaképességét –, tehát innen azon a megoldatlan kérdésen, amely a ricardói irányzat felbomlásának egyik döntő oka volt, az ifjú Marx felismeri a természetes ár kategóriájába bezárt munkaállatot, akinek élete a tőkeviszonyba való bezártságtól vagy kívülrekesztettségétől függ, közvetve pedig a más áruk árától, akinek életcélját a létfenntartás formájában kényszerítik rá. Az atomi, a nem-tudatos termelés a magánuralom alatt álló munkások másértvaló létének kifejezője, a modern osztályuralom rejtett alapja.[6]

Az érett Marx mindvégig fenntartotta ezt a korai álláspontját. Gazdagság és érték ricardói felfogásáról mondja: „. . . Ez az ellentét Ricardónál azt jelenti, hogy a társadalomnak azok az osztályai, amelyeknek idejét az anyagi termelés részben vagy egyáltalában nem szívja fel, lehetőleg legszámosabban legyenek azokhoz az osztályokhoz képest, amelyeknek idejét az anyagi termelés egészen felszívja, és amelyeknek fogyasztása ezért a termelési költségek puszta tételét alkotja, puszta feltétele annak, hogy ilyen igásállatok legyenek számukra. Ez mindig az az óhaj, hogy a társadalom legkisebb részét kárhoztassa a munka rabszolgaságára, kényszermunkára. Ez a legmagasabb, amire a tőkés álláspontom viszik." (Marx: *Értéktöbblet-elméletek.* 3., 231. o.) „A tőkés társadalomban azáltal termelnek szabadidőt egy osztály számára, hogy a tömegek egész életidejét munkaidővé változtatják át." (Marx: *A tőke.* I. 491. o.) Az igazi gazdagság, a rendelkezésre álló idő polgári fogalma tehát természetes evidenciaként fogadja el a kevesek szellemi szabadsága és a tömegek szellemnélküli szolgaságának antinómiáját. A szellemnélküli szolgák tömegére hárul, hogy a lehető legkisebb értékben a lehető legtöbb anyagi gazdagságot hozzák létre.[7]

A társadalmilag nem uralt magánmunka s neki alárendelve, az ő eszközeként funkcionáló idegen tulajdont termelő munka egységet alkot az e munkát uraló pólus sajátos tevékenységével, „az idegen munkaidő ellopásával".[8]

[5] Ricardo: *A politikai gazdaságtan és az adózás alapelvei.* 316. o. „Mint tőke, a munkás *értéke* kereslet és kínálat szerint emelkedik, és *létezését, életét fizikailag* is *áru* kínálatának tudták és tudják, mint minden más áruét." (*Gfk.* 56. o.)

[6] „Feltűnhetik, hogy ennek a fejezetnek az elején az emberbarát Ricardo úr a *létfenntartási eszközöket* mint a munkás *természetes árát* ábrázolta, tehát mint munkájának 'egyedüli célját' is, hiszen a bérért dolgozik. Mi dolguk hát itt a 'szellemi megkülönböztetéseknek'? De Ricardo is csak a különböző osztályok megkülönböztetéseit akarja. A nemzetgazdaságtan szokásos körbenforgása. Szellemi szabadság – cél. Tehát a többség szellemnélküli szolgasága. Testi szükségletek – nem az egyedüli cél. Tehát a többség egyedüli célja . . ." (*Gfk.* 131. o.)

[7] Marx: *Értéktöbblet-elméletek.* 3. 231. o.

[8] *MEM 46/II,* 169. o.

Annak a munkaidőnek az ellopásáról van szó, amelynek hordozója puszta termelési költség és termelési szerszám, az érett megfogalmazás nem leplezheti el a koraival való lényegi azonosságot.[9]

Az ifjú Marx kimutatja a klasszikus politikai gazdaságtan rejtett tartalmát: a munka apoteózisa a munkás kisajátításának apoteózisa. A munkás számára a termelés megvalótlanulás, a termék veszteség, a nem-termelő uralmának létrehozása a termelés és a termék felett. „A nemzetgazdaságtan kiindul a munkából mint a termelés tulajdonképpeni lelkéből, s mindamellett a munkának semmit sem ad és a magántulajdonnak mindent." A munka a munkás „önvesztése" és „hatalomtalansága". (*Gfk.* 52–53., 149–150. o. stb.) Sismondi, aki Marx szerint a polgári forma különösségének megsejtésével korszakot alkot a politikai gazdaságtanban, a maga módján szintén felismerte ezt az antinómiát; ő azonban megmaradt a smithi elmélet terén belül. „A fáradozás ma el van választva jutalmától. Nem ugyanaz az ember dolgozik előbb és pihen utóbb; de éppen mivel az egyik dolgozik, a másiknak szükségszerűen pihenni kell." „Ámde a társadalmi rendben a gazdagság megszerezte azt a tulajdonságot, hogy újjászületik a mások munkája által és tulajdonosának közreműködése nélkül." „A gazdag, aki azon fogyasztási cikkek, nyersanyagok és gépek tulajdonosa, nem kénytelen maga dolgozni, mivel bizonyos értelemben ura a munkás munkájának, akinek mindazokat szolgáltatja."[10]

Általában elterjedt vélemény, hogy a munka központi szerepe a klasszikus politikai gazdaságtanban azzal magyarázható, hogy ekkor még az ipari tőkés is dolgozott és ezért becsülhette nagyra a munka szerepét. Itt azonban ismét eltekintenek a tőkés által végzett munka társadalmi formájától, nem is szólva az ipari tőkés meghatározott történelmi funkciójáról. E funkció: az ipar modern rendszerének megteremtése, a termelés irányítása és bővítése. (*MEM 19,* 322. o.) A tőkést, minden funkciójában a többlet foglalkoztatta, aminthogy teoretikusait is főként kezdetben az értéktöbblet eredete. A munkát abban a sajátos formájában becsülte nagyra, amelyben ő maga ennek „kormányzati hatalmaként" érvényesíthette önmagát, amelyben e munka másvalakinek az ő számára való tevékenységét realizálta. (*Gfk.* 55. o.)

Marx felismeri, hogy ott, ahol a munkásnak, ennek az ember-árunak, értéke van, ott ez a munka magát az életet választja el a munkástól.[11]

Nemcsak azokat a tömegeket látja, amelyeket e tárgyelvesztő munka választ el az élettől, hanem azokat is, amelyeket a megszerzendő tárggyá vált munka hiánya választ el ugyanettől az élettől. A nemzetgazdaságtan közönyös az iránt az „ember-áru" iránt, amelyre a tőkének nincs aktuálisan szüksége. A klasszikus politikai gazdaságtan elleni vádiratában Marx már kezdi vázolni az emberi élet tőkés eltékozlását, mind a tőkeviszonyon belül, mind pedig azon kívül.[12] A munkás és a „nem-foglalkoztatott munka-ember" közti határvonal ebben az értelemben relativizálódik, mindkettő léte attól függ, hogy

[9] Marx: *Értéktöbblet-elméletek.* 3. 233. o. *Gfk.* 14., 57. o. stb. A közvetett, ill. a közvetlen társadalmi munka sajátos létmódjait a későbbiekben elemezzük.

[10] *A nemzetgazdaságtan újabb elmélete.* Sismondi János, Budapest, Pallas, 1893. 69., 74. és 78. o. A munkának, általában a termelés anyagi feltételeinek mint felparcellázottnak és kisajátítottnak utópikus szocialista, kommunista felismeréséről és tudatosításáról még szólunk.

[11] Gfk. 8. o.; *MEM 1,* 407. o.

[12] „A tőkés termelés általában minden zsugorisága mellett, fölöttébb tékozló az emberanyaggal . . . " fejti ki majd sokoldalúan Marx. (Marx: *A tőke* III. 116. o.)

létezik-e aktuálisan a tőke az ő számára. A tőke s így a nemzetgazdaságtan birodalmába bevontak és kitaszítottak (a csirkefogó, a zsivány, a koldus, a foglalkozásnélküli, az éhenhaló, a nyomorult és a bűnöző munkaember (*Gfk.* 56.)) életének gravitációs pontja egyaránt rajtuk kívül van.

Marx vetette fel elsőként, tudományos – mert az alapokig, magához a gazdasághoz hatoló – módon s a hagyományosan adott politikai gazdaságtani kategóriák bírálatának formájában a kérdést: *milyen embert* termel a termelési folyamat? (Az ifjú Marx számára az egész termelés lényegi eredménye az ember egzisztenciája. (*Gfk.* 86. o.)) Ő fogta fel tudatosan elsőként a politikai gazdaságtani kategóriákat, mint az „embertermelés" – öntudatlanul végbemenő – meghatározott módjának szükségképpen korlátolt és e termelés fejlettebb formáival szemben lényegileg vak elméleti kifejezését.

A klasszikus polgári politikai gazdaságtan kategóriáiba foglalt „embertermelés" legevidensebb meghatározottsága Marx szerint – mint erre már a fentiek is utalnak – az, hogy a túlnyomó többség élete az általa teremtett idegen hatalomtól függ. Sajátos transzpozíció révén elszakadnak egymástól és ellentétes pólusokon rögzülnek maga az élet, illetve forrása, alapja: másé az élet és másé az alap: „. . . életemnek szükségképpen . . . rajta kívüli alapja van, nem saját teremtésem".[13]

Ez Ricardónál úgy fejeződik ki – amint azt egy Malthus elleni polémiában kifejti –, hogy „. . . a népesség szaporodását általában a tőke gyarapodása, a munka iránt ebből következő kereslet és a munkabér emelkedése mozdítja elő és . . . az élelmiszertermelés csak a következménye ennek a keresletnek"[14] stb.

„Mint az áru iránti kereslet az árutermelést, úgy szabályozza az emberek iránti kereslet az embertermelést . . . "[15]

De a tőkések, mint a megosztott és konkurráló cselekvés alanyai, ha egy más módon is, de szintén vak függésben vannak egymástól, hiszen osztozkodnak a munkások életének forrásán s az osztozás harc kérdése; közvetlenül az ármozgások irányítják őket az egymástól való kölcsönös ellenséges függésükben. Az ő sajátos transzcendens létmódjuk a „kölcsönös ellenséges érdekek *hivatalos gyilkossága és háborúja*" (*Gfk.* 150. o.) révén realizálódik. De hogy ez a fajta kölcsönös függés – amelyet Ricardo megszépítve ábrázol

[13] „Egy *lény* csak akkor számít maga előtt önálló lénynek, ha saját lábán áll, és csak akkor áll a saját lábán, ha *létezését* önmagának köszönheti. Az az ember, aki egy másiknak a kegyelméből él, függő lénynek tekinti magát. De teljesen egy másiknak a kegyelméből élek, ha nemcsak életem fenntartását köszönhetem neki, hanem ha ezenkívül még ő *teremtette* az *életemet*, ha ő életemnek a *forrása*, és életemnek szükségképpen ilyen rajta kívüli alapja van, ha nem a saját teremtésem." (*Gfk.* 76.) „A munkás termeli a tőkét, a tőke termeli őt, ő tehát önmagát, és az ember mint *munkás*, mint *áru* az egész mozgás terméke. Az embernek, aki már csak *munkás*, s mint munkásnak, az ő emberi tulajdonságai csak annyiban léteznek, amennyiben a neki *idegen* tőke számára léteznek" stb. (*Gfk.* 56. o. vö. még 57. o.) Marx később majd úgy fejezi ki, hogy a többletmunka a szükséges munka feltétele: mihelyt a többletmunkát a tőke nem tételezi, nem tételezi a a szükséges munkát sem. (*MEM 46/I*, 300. o.) „Mihelyt tehát a tőkének eszébe ötlik, – szükségszerű vagy önkényes ötletként –, hogy többé ne legyen a munkás számára, a munkás maga sincs többé a maga számára, *nincs* munkája, ezért *nincs* bére, és minthogy nem *emberként*, hanem *munkásként* van létezése, eltemettetheti magát, éhen halhat stb. A munkás csak munkásként létezik akkor, mihelyt egy tőke az ő számára létezik." (*Gfk.* 56. o.)

[14] Ricardo, i. m., 333. o.

[15] Adam Smith: *A nemzetek gazdagsága*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1959, 129. o.

– szintén a munkásokra üt vissza, s hogy így ők a kettős áldozatai a kisajátított és megosztott cselekvés világának, azt Ricardo is a maga módján kifejezi.[16]

A munkás életének forrása, alapja így a tőke taszító-vonzó hatásától függ; a sajátos, belsőleg ellentmondó egyetemes egymástól való függés formáját pedig a hivatalos háború révén is érvényesülő természetes ár kategóriája szabályozza.[17]

A természetes ár kategóriája így az ifjú Marx szemében – első megközelítésben – az „evilági transzcendencia", a *bellum omnium* és a munkással ellentétben végbemenő nettójövedelemért való termelés alapformája. Az értékben el van árulva a tőke titka, mondja majd Marx.

Az ifjú Marx szemében továbbá a talpukra állt, egymáshoz való viszonyukban a konkurrencia által közvetített termelési költségek által szabályozott s így egymással meghatározott mértékviszonyba kerülő dolgok, „magántulajdonok" világa azt fejezi ki, hogy nem termelnek mérték szerint.

Marx a magántulajdon szubjektív lényegeként megragadott munka lényeges meghatározottságát a mértéknélküliségben és a mértéktelenségben mutatja fel. (Uo. 79., 153–155. o.) Ahol a termelési költségek értékmeghatározók, ott a mérték privát, társadalmiatlan különérdeken alapul, s atomisztikusan nem az emberek számára, sőt „az emberiség tömegével ellentétben" termelnek. (*Gfk.* 154. o.)

Ameddig a termelők nem termelnek közvetlenül egymás számára, amíg tehát az egyik termelő termékének nincs közvetlen élvezeti vonatkozása a másik szükségletére, addig a termelés nem emberi, nem társadalmi. Az anyagi vonatkozásban a minden *species* mértéke szerint termelő ember éppen a munka össztársadalmi összefüggésére nem alkalmazza az inherens mértéket. Mérték szerinti termelésről csak ott lehet szó, ahol a társadalmasult ember úgy jelenik meg, mint önnön szervetlen testét köztulajdonként uraló lény. Így végre képessé válik arra, hogy legalapvetőbb élettevékenységének össztársadalmi összefüggésére, létmódjára azt az inherens mértéket alkalmazza, amely mérték – elvontan – a természettel folytatott anyagcseréjét jellemzi. Az ifjú Marx mihelyt a munkát már nemcsak mint a természettel folytatott anyagcsere – minden társadalomra egyaránt jellemző – közvetítőjét, hanem egyben valóságos létmódjában, különös társadalmi jellegében, mint tőkés, illetve árutermelői munkát vizsgálja, visszájárafordultnak ábrázolja a természettel mint objektumával (elvontan tekintve) szabadon, tehát tudatosan, egyetemesen szembelépő tevékeny szubjektum összes meghatározottságait (s magát a szubjek-

[16] „Ha a kereslet nő a selyem, de csökken a posztó iránt, a posztógyáros nem tér át tőkéjével selyemgyártásra, ahelyett elbocsátja munkásai egy részét és nem vesz igénybe kölcsönt bankároktól és pénzemberektől. A selyemgyáros ugyanakkor ellenkezőleg jár el; több munkást alkalmaz, tőkeszükséglete megnövekedik, kölcsönt vesz fel, s így a tőke az egyik vállalkozási ágból a másikba kerül át . . . " (Ricardo, i. m., 106. o.)

[17] „Ezek szerint tehát az a törekvés, amely minden tőkésben megvan arra, hogy vagyonát kevésbé hasznothajtó vállalkozási ágból nyereségesebb vállalkozási ág felé irányítsa, akadályozza meg, hogy a javak piaci árai hosszabb időre lényegesen a természetes ár felett vagy alatt maradjanak. Ez az a versengés, mely úgy szabályozza az áruk változó értékét, hogy mindaz, ami az előállításukhoz szükséges munka bérének és mindazon költségek kifizetése után, amelyek a befektetett tőke eredeti teljesítőképességének a helyreállításával kapcsolatban merülnek fel, mint értékfelesleg még fennmarad, minden egyes termelési ágban arányban álljon az illető termelési ágba befektetett tőkével." (Ricardo, i. m., 107. o.)

tumot mint a dolgok uralmának alávetettet, tevékenységét mint eldologiasultat). Amíg a munka a magántulajdon lényege, addig az emberi nemet az állatvilágból kiemelő, az emberi nem elvont *species* jegyeit kifejlesztő, megszilárdító „nembeli" munka – össztársadalmi vonatkozásban – nem emberi, nem társadalmi.

Ha felismerjük, hogy a marxi gazdaságelmélet az öntudatlan, az inherens mértéket nélkülöző termelés kritikájából indít, akkor a kezdetekben is benne rejlik a világtörténelmi nézőpont, az előtörténettel szembesített „szabadság igazi birodalma", a nem-uralt, illetve az uralt gazdasági törvények világának átfogó jellegű szembesítése. Mihelyt azonban a klasszikus polgári elmélet által ábrázolt gazdaság átfogón mint még nem uralt, mint nem-emberi határozódik meg, a természeti reprodukálódik a társadalmin belül: az ember már nem lép szabadon szembe termékével, az őt az állattól megkülönböztető specifika visszavétetik. Terméke uralja őt, mint rab és partikuláris lényt. Marx *A tőké*ben a társadalmilag szükséges munkaidő érvényesüléséről szólva az ifjú Engels *Vázlatát* idézi: *„Ez éppen természeti törvény, amely azon alapul, hogy az általa érintettek nem tudatosak."* (Marx: *A tőke.* I. 79. o.) És itt rejlik egyben az önálló fejezetként jóformán alig tárgyalható fetisizmus-problematika is, ami korántsem ábrázolható úgy, mint a közgazdászok szerint sajnálatos módon még nem-ricardiánus ifjú Marx rejtélyes zseniális felismerése. Hiszen mihelyt kirajzolódik az immár nem szabadon, tehát nem mérték szerint, nem tudatosan, nem egyetemesen termelő magántulajdonosoknak – szükségképpen a dologi integrációban megvalósuló termelési viszonya – az értékmeghatározás a termelési költségek által az össztársadalmi mértéknélküliség kifejezőjeként, a ráfordítás világtörténelmi perspektívában tekintve „sanda és értelmetlen" módjaként prezentálódik. És itt rejlik egyben a visszájára fordulást leleplező pozíció egysége a tudományos szocializmussal: a felhívás azoknak a viszonyoknak a felforgatására, amelyek közepette az ember – mint nem-ember – a „szellemi állatvilágot" reprodukálja.

Nem-emberi a termelés ott, ahol atomisztikusan, össztársadalmilag nem tudatosan, magántermelőkként a cserére, a nettójövedelemért, az emberiség túlnyomó többségével ellentétben termelnek – így kezd tehát körvonalazódni a munkaérték-elmélet és az értéktöbblet-elmélet első ifjú marxi kritikája. Tehát: a termelés nem eszköz a termelők szükségleteinek kibontakoztatásához, kielégítéséhez, a termelési eszközök nem az életfolyamat gazdagításának forrásai – s ezt polemikusan hangsúlyozzuk azzal a közgazdasági irodalommal szemben, amely csak a másik oldalt emeli ki: „termelés a termeléséért" –. Erről tanúskodik implicite maga a közgazdászok által a centrumba állított tétel: a termelési költségek értékmeghatározó szerepe, amely kiszakítva az antagonisztikus összmozgásból egyfajta technikai adottsággá szublimálódik és a racionális gazdálkodás természetes modelljének tűnik.

Az a látszat szilárdul meg, mintha Ricardo marxi kritikája (azé a Ricardóé, aki legadekvátabb kifejezője volt a tőkéért s nem a termelőkért végbemenő termelésnek) abban a mértékben szűnt volna meg, ahogyan Marx elhagyja úgynevezett „prericardiánus" pozícióját. Marx azonban mindvégig fenntartotta korai „kettős" álláspontját, kifejezve a tőkés termelés antagonisztikus jellegét. Nemcsak az ifjú, hanem az érett Marx szemében is e termelési mód klasszikus polgári elmélete a „gyalázatos" és „igaz" elemeit tartalmazza.

Az ifjú Marx kezdettől fogva egy magasabb típusú termelési mód elméleti képviselőjeként közeledett a munkaérték-elmélethez s csak így, az ebben az érte-

lemben vett „külső" álláspontról értelmezhette Ricardo koncepcióját mint egy olyan egészet, amely belsőleg önellentmondó tendenciái is arról tanúskodnak, hogy a polgári közgazdász nem tudatosan és nem adekvátan fejezi ki a tőkés termelés sajátos ellentmondásait. Első fokon Marx a hegeli fenomenológiához is kapcsolódva kísérli meg Ricardo elméletének értékelését. A hegeli fenomenológia a polgári társadalom legmagasabb rendű dialektikus öntudatát Diderot *Rameau unokaöccse* c. művéhez kapcsolódva tárgyalja. Mindenekelőtt a meghasonlott tudatról van szó, a polgári társadalom egyetemes visszájárafordultságának kifejezéséről, annak tudatosításáról – hogy e társadalomban „minden dolog maga más, mint önmaga" –, „a magával azonos csak absztrakció, a valóságában azonban a megfordítás önmagában". (Hegel: *A szellem fenomenológiája.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 269. o.) A meghasonlott tudat beszéde a becsületes tudat számára tökéletes gyalázatosságnak, valamint teljes nyíltságnak és igazságnak tűnik. Gyalázatos és igaz – így összegezhető Marx átfogó jellegű ítélete Ricardo fölött a *Kéziratok*ban. A nemzetgazdászok (s különösen Ricardo) első megközelítésben a meghasonlott tudatot reprezentálják, amennyiben az „abszolút megfordítottságot" ábrázolják: a magántulajdont tevékeny alakjában a szubjektummá teszik „. . . . az embert a lényeggé és ugyanakkor az ember mint nem-lényt (Unwesen) a lényeggé (Wesen) . . . a valóság ellentmondása teljesen megfelel annak az ellentmondásos lényegnek, amelyet elvként ismernek fel. Az *ipar* meghasonlott *valósága* igazolja *magában-valóan meghasonlott* elvüket, s korántsem cáfolja meg. Hiszen elvük ennek a meghasonlottságnak az elve". (*Gfk.* 63. o. vö. még 62. o.)

A kérdés azonban ennél jóval bonyolultabb, mert Marx éppoly kevéssé képviseli a becsületes tudatot, mint ahogyan Ricardo a meghasonlottat. Hiszen, ami Ricardót illeti, nála teljességgel hiányzik a megfordítás *tudata.* A visszájárafordult világot végül is mint a talpán állót ábrázolja, mert „minden mozzanatot maradandó lényegiségnek vesz". (Hegel, i. m. 269. o.) A meghasonlottság öntudatlan ábrázolása így átcsap a becsületes tudat tevékenységébe: valamennyi fogalom és realitás megfordítása ugyanis csak akkor lehet valóban a „legnagyobb igazság", ha a szellem tudatában van a megfordításnak és csalásnak. Mi több: e legnagyobb igazság csak akkor bontakoztatható ki, ha a meghasonlott tudat a saját szétszakadtságáról tudó felháborodott tudatként közvetlenül e szétszakadtság fölé emelkedik . . .

A meghasonlást öntudatlanul ábrázoló Ricardóra a visszájárafordult világ becsületes tudata jellemző: az érett Marx is Ricardo *naivitás*áról beszél (Marx: *Értéktöbblet-elméletek.* 3., 234. o.), amikor pl. azonosítja a már az ifjú Marx szerint is teljesen összeegyeztethetetlent: „a munkát a tőkével", tehát a munkával idegenül szembelépő hatalmat azzal a munkával, amely termékét ilyen idegenként, más számára valóként termeli.

A hegeli fenomenológia kritikai elemeit továbbvivő ifjú Marx számára Ricardo elmélete ily módon nemcsak a gyalázatosság és igazság elemeit tartalmazza, s így az aljas tudatnak ad hangot, hanem ez az aljas tudat egyben át is csap a becsületes tudat „műveletlen gondolatnélküliségébe". Maga Ricardo fő művének már említett kezdete a meghasonlottságot (hogy ti. a termék az előállításához szükséges munka viszonylagos mennyiségét hordozza) becsületes tudattal írja le – s így ez a világtörténelmi értelemben vett elméleti gondolatnélküliség látszatkezdete. A meghason-

lottság tudata s a „gúnykacaj fölötte" (Hegel) Marx és Engels fellépése előtt egyes elemeiben csak a civilizáció egyes nagy kritikusait és a nagy utópikus szocialista, kommunista ellenzéket jellemezte. A romantikus antikapitalistákat azért nem, mert pozíciójuk „az ártatlanság természetes állapotába való visszaesést" sugallta. (Hegel, i. m. 270. o.)

Bizonyos, hogy az ifjú Marx nem abban a szellemben tiltakozik Ricardo egyes tételei ellen, ami a „filantróp nyárspolgárokat" jellemezte, nem azért tehát, hogy kíméletlenül kimondta a tőkés termelés tendenciáit. „Ezért nagy ellene a bömbölés filantróp nyárspolgárok részéről." (Marx: *Értéktöbblet-elméletek.* 3., 513. o.)

A hazai szakirodalomban, Ripp Géza szerint, az ifjú Marxot jellemző szemlélet kettőssége fejeződik ki abban, hogy „a termelés meghatározó jelentőségét hangoztató materialista felfogás" keveredik „a kispolgári szocializmus elvont-moralizáló szemléletének elemeivel". (Ripp Géza: *Politikai gazdaságtan és ideológia.* Kossuth, Budapest 1973, 62. o.) A materialista felfogásnak azonban inherens eleme a termelés formája. Szükségszerű, hogy az elidegenedés kategóriája ellen tiltakozók, akik nem fedezik fel ebben a kategóriában a társadalmi-gazdasági dimenziót, az ember és a természet anyagcseréjét közvetítő „termelés" kategóriáját már azonosítják a materializmussal . . . Mihelyt a termelés formáit bevonják az elemzésbe, kiderül, hogy Marxnál nem *a* termelés meghatározó jelentőségének felfogása keveredett szemléletének más elemeivel, hanem a tőkés, árutermelői formával kapcsolatban voltak bizonyos mindvégig érvényesített kritikai „fenntartásai". Materializmus és moralizálás (vagy tudományosság és erkölcs, uo.) ellentéte csak akkor tárható fel az ifjú Marxnál, ha Ricardo bírálatában nem volna jogosult a marxi materialista pozíció érvényesítése, ha a Ricardót morálisan is bíráló álláspont csak elvont, általános emberi lehet, ha a tudomány csak Ricardo oldalán áll. E felfogásnak az a szélesebb háttere, hogy nem tartja lehetségesnek a klasszikus polgári gazdaságtan baloldali bírálatát, hogy szembenállva a munkaérték-elmélet túlnyomóan jobboldali bírálatával, bizonyos mértékben a kelleténél kisebb hangsúlyt ad mindannak, ami a ricardói műben egy jogosult baloldali kritika tárgyát képezheti. Ennek következtében maga az ifjú marxi morális kritika általános emberinek tűnik és ellentétbe kerül a tudománnyal. Ricardo tudományossága (amelyben itt nem részletezhető módon keverednek a konkrét történetileg és világtörténelmileg igaz bizonyos elemei, habár ez utóbbiak fonák formában) azonban az utópikus szocializmus tudományos mozzanataival is konfrontálandó (nem is szólunk itt az ifjú Marxról és Engelsről), akik az „alullevők" érdekeit kifejezve bírálták a polgári gazdasági kategóriákat, azokat a viszonyokat, amelyek megfosztják az embert legelső szabadságjogától, a kenyérhez való jogától. Az ennek az új álláspontnak megfelelő erkölcs pedig – legfejlettebb formájában – az a babeufi morál, amely a plebejus erényt állítja szembe a patriciusok bűneivel, egy formálódóan új osztályerkölcs kifejezőjeként. S ez a morális kritika már összegezője, egy sajátos szintézise volt a polgári rend ellen már korábban hozott gazdasági, politikai, jogi ítéleteknek, s e kritika képviselte átfogó jelleggel a világtörténelmileg igazat. Álláspontunk szerint tehát a proletár tudományosság és morál szembesül – ha még csak a kezdeteket jellemző módon is – a polgári tudományossággal és morállal a *Kéziratok*ban. Ennek az alapvető jellegű ellentétnek semmi köze sincs ahhoz, hogy az ifjú Marx még nem jutott el a klasszikus és a vulgáris gazdaságtan

világos elválasztásához, aminek hiánya az egyik állítólagos oka a tudományosság és az erkölcs szembeállításának. A klasszikus polgári gazdaságtant mégoly nagyra értékelő érett Marx is mindvégig fenntartotta Ricardo proletár-kommunista bírálatát.

Számunkra nem tűnik kispolgári moralizálásnak Marx következő fejtegetése:

„Azáltal, hogy a nemzetgazdaságtan a bruttójövedelemtől, azaz a termelés és a fogyasztás mennyiségétől, minden jelentőséget elvitat, kivéve a többletet, tehát magától az élettől is elvitat minden jelentőséget, elvonatkoztatása a *gyalázatosság* csúcsát érte el. Itt kiütközik, 1. hogy számára korántsem a nemzeti érdekről, az emberről van szó, hanem csak a nettójövedelemről, profitról, járadékról, hogy ez egy nemzet végső célja, 2. hogy egy embernek az élete magán-valóan semmit sem ér, 3. hogy nevezetesen a munkásosztálynak az értéke csak a szükséges termelési költségekre korlátozódik, s hogy a munkások pusztán a nettójövedelemért, azaz a tőkések profitjáért és a földtulajdonosok járadékáért léteznek." (*Gfk.* 133. o.)

Csakhogy ugyanezt a gondolatot az érett Marx Buat-ról szólva úgy értékeli, hogy itt „nála nyersen kiütközik a durván polgári jelleg"; éppen olyan élesen, mint később mondjuk Ricardónál. Az a tévedése, hogy a nettóterméket a járadékra korlátozza, mit sem változtat a dolgon.

Ugyanezt a dolgot Ricardo megismétli egyáltalában a „nettó-termékre" vonatkozóan. A munkások a *mellékköltségekhez* tartoznak és csak azért léteznek, hogy a „nettótermék" birtokosai „a társadalmat alkossák . . . " „A szabad munkások sorsát csak a rabszolgaság megváltozott formájának fogja fel; ez azonban szükséges ahhoz, hogy a felsőbb rétegek 'a társadalmat' alkossák." (Marx: *Értéktöbblet-elméletek.* 1. 346. o.)

Nos: amit az ifjú Marx Ricardo „gyalázatosságának" nevez, az érett Marx „durván polgári jelleg"-ként értékel. Ennek alapján viszont azt kell mondanunk, hogy vagy még az érett Marx is moralizáló álláspontón volt, vagy pedig az ifjú Marxot elmarasztaló kritika volt hibás és arra ösztözni a kutatást, hogy behatóan általánosítsa azt a *durván* polgári jelleget, amelytől a *klasszikus* polgári gazdaságtan sem volt és nem is lehetett mentes. Marx tehát, nem azért ítéli ismételten gyalázatosnak Ricardo idézett álláspontját, mert még nem jutott el a klasszikus és a vulgáris gazdaságtan világos elválasztásához, hanem azért, mert a polgári gazdaságtan utópikus kommunista, szocialista bírálatát folytatva-elmélyítve, a hegeli fenomenológiához is kapcsolódva így általánosította a *klasszikus polgári* gazdaságtanban is ható *durván polgári* jelleget.

Vajon a fentiekkel szemben a helyes marxi pozíció (ahol már eltűntek „az elvont morális bírálat elemei") a következő passzusokban tárul-e fel, ott, ahol az érett Marx Ricardo pozícióját „nem aljas"-nak nevezi?

„Éppen az a jelentékeny Ricardóban, amit a szemére hánynak, az ugyanis, hogy nem törődik az 'emberekkel', s a tőkés termelés vizsgálatánál csak a termelőerők fejlődését tartja szem előtt, függetlenül attól, hogy milyen áldozatokat kellett hozni ezért a fejlődésért emberekben és tőke*értékekben.*" Továbbá: „Nem aljas, ha Ricardo a proletárokat a gépi berendezéssel vagy az igavonó barommal vagy az áruval egy sorba állítja, mert a 'termelést' (az ő álláspontjáról) előmozdítja, az hogy a proletárok pusztán gépi berendezések vagy igavonó barmok, illetve, mert a polgári termelésben valóban puszta áruk. Ez sztoikus, objektív, tudományos. Amennyiben

ez a tudománya elleni *bűn* nélküli megtörténhet, Ricardo mindig emberbarát, mint ahogyan a *gyakorlatban* az is volt."

Csakhogy itt valami másról van szó: amíg a „durván polgári jelleg" vagy a „gyalázatos" jelző arra vonatkozik, hogy Ricardo a munkások megváltozott formájú rabszolgamunkáját a felsőbb rétegek érdekében igenelte, addig a „nem aljas" és „jelentős" Ricardót mint a termelőerők olyan korlátlan fejlődésének reprezentánsát méltányolja, aki a társadalmi munka termelékenységének növekedését még az általa képviselt osztály részérdekével szemben is igenelte. „Ha ez a haladás elértéktelenítí az ipari burzsoázia tőkéjét, ezt ő éppúgy üdvözli" stb. (Marx: *Értéktöbbletelméletek.* 2. 100–102. o.) Marx Malthus aljasságával állítja szembe Ricardo tudományos becsületességét. („Az olyan embert azonban, aki a tudomány egy nem abból magából eredő (bármely téves legyen is), hanem *kívülről,* attól *idegen,* külsőleges *érdekektől* átvett álláspontho z *idomítani* próbálja, *'aljasnak'* nevezem" – uo. 102. o.)

Attól, hogy Ricardo nem volt vulgáris – s ebben az értelemben aljas –, elméletének még lehetett és volt is durván polgári jellege. Sőt, az az elmélet, amely nemcsak az alsók rabszolgaságát igenelte a felsők érdekében, hanem szükségképpen, tudományos jogosultsággal ábrázolta a munkást igavonó baromnak, joggal és szükségszerűen volt meghaladható, tehát durván polgári *és* polgári jellege miatt. Így hát az az álláspont, amely szerint Ricardo érett marxi, tisztán tudományos megítélése képezte egyben alapját a ricardói felfogás morális elbírálásának is, az az álláspont, amely egyoldalúan Ricardo tudományos becsületességére apellál, objektíve háttérbeszorítja azt a tényt, hogy a „termelés a termelőkért" marxi programjának behatolása a politikai gazdaságtanba szolgált mindvégig alapul a ricardói felfogás és az általa kifejezett polgári tulajdonviszonyok tudományos és erkölcsi megítéléséhez. Végső fokon a ricardói felfogást nem a tudományon belüli, őt Malthustól megkülönböztető pozíciója minősíti, hanem a koncepcióját meghatározó tulajdonviszonyok, abból a perspektívából tekintve, ahol az emberi nem előnyei többé nem esnek egybe különös egyének előnyeivel s ahol a termelés célja többé már nem e különös egyének érdekeit szolgálja. Ricardo pl. ott is tudományosan becsületes és a valóságos állapotok cinizmusának ad konzekvensen hangot, ahol – mint láttuk – egy sorba állítja a kalapok és az emberek létfenntartási költségeit. De így és ezáltal éppen azt a visszájárafordult világot ábrázolja gondolattalanul – ez esetben korántsem durva, hanem egyszerűen polgári, ha úgy tetszik, klasszikus polgári jelleggel –, amelyet Marx felszámolandónak ítélt.

Bármilyen kiemelkedő szerepet juttat is az érett Marx Ricardónak, mindvégig fennmarad ebben az értékelésben az ifjú marxi felismerés: a nagy polgári klasszikus a polgári gazdaság meghasonlottságát „műveletlen gondolatnélküliséggel" ábrázolja. Mivel pedig Ricardo a szétszakadtságot, a visszájárafordultságot – hiszen ez az „ő álláspontjáról" egyedül lehetséges termelés szükségszerű velejárója – megörökíti, bizonyos lényeges antagonizmusokat elleplez, ezért az érett Marx is jogosan szól Ricardo „nyomorúságos szofisztikájáról", valamint arról, hogy osztályálláspontjából következően közgazdasági szempontból is hibáznia kell. (*MEM* 29, 525. o.)

A közgazdász a visszájárafordulásnak csak kiteljesült alakjával vet számot s akkor sem ilyenként, amikor Ricardo és Marx ellentétét az értéktöbblet-elmélet síkján ragadja meg. Így pl. Maurice Dobb, aki szerint Marx és a klasszikus politikai gazdaságtan közti lényeges különbség az értéktöbblet-elméletben rejlik.[18]

Hasonlóképpen, ha a közgazdász elhatol az értékproblematikához abban a formájában, ahogyan Marx azt készenkapottként találja, akkor sem ragadja meg úgy, mint az egyetemes visszájárafordultságba belefoglaltat.

Ám ha az érték implikálja az értéktöbbletet, akkor ez utóbbi kritikájának kezdete is csak az előbbi szintjén indulhat meg. Ha pedig az érték a „magántulajdonosi munka" alakzata s e munka szervezetében minden fonákul ábrázolódik, akkor a kutatás feladata az ifjú Marx számára a fonák, illetve a színére fordult formák alapmeghatározottságainak felvázolásában rejlik. Nem az egyes, nem következetesen, hiányosan stb. ábrázolt politikai gazdaságtani kategóriák kritikájában, korrekciójában rejlik ez a lényeges különbség, hanem „egészük" új konceptualizálásában. A „minden dolog maga más mint ami" rekonstruálása tehát nem ott kezdődik az ifjú Marx számára, ahol kritikailag ábrázolja, hogy a munkás számára a tárgyiasulás tárgyelvesztés (amely tételben benne rejlik az az imperativusz, amit Marx később úgy határozott meg, hogy maguknak a tömegeknek kell elsajátítaniuk saját többletmunkájukat), s ennek megfelelően elsődlegesen nem ott szembesül Ricardóval, ahol őt a munkásosztály legsztoikusabb ellenfeleként aposztrofálja, vagy ahol arról szól, hogy Ricardo az angol burzsoázia nézeteinek rideg könyörtelen összegezője, aki az osztályellentéteket úgy ábrázolta, mint a modern ipari burzsoázia szembenállását a földesúri osztállyal és a munkásosztállyal.[19]

Az ifjú Marx ellentéte Ricardóval valójában ott kezdődik, ahol maga a visszájárafordult forma a legelemibb szinten prezentálódik – beleértve ennek előfeltételeit –, tehát ott, ahol a „magántulajdonként" termelt termék a saját természetes létezésétől különböző létformára tesz szert, tehát még messze innen mind az értéktöbblet, mind az érték kifejlett problematikáján. Ez a kérdéskör a közgazdászoknál az árufétis kész alakjának marxi felfedezéseként jelenik meg, de nem mint az egyetemes visszájárafordulás alapformája, s éppígy nem mint az a világállapot, amellyel való ellentétében az ifjú marxi program, a naturalizmus-humanizmus követelése megfogalmazódott.

Eléggé elterjedt felfogás, hogy az ifjú Marx a hegeli fenomenológiából merített ösztönzést, *A tőke* Marxa pedig *A logika tudományá*ból. Ám a fenomenológia ezoterikus kritikai elemei egyszer már behatoltak a marxi koncepcióba, s a hegeli logika a fenomenológia prizmáján át (is) közvetítődött. S ez korántsem a filozófiatörténetbe sorolható merőben hatástörténeti kérdés: az ifjú Marx már a *Kéziratok*at megelőző írásaiban is elkezdte az elméleti alapok kidolgozását a visszájárafordulás prezentálásához – összegezve és kiteljesítve mindazokat a kritikákat, amelyek a civilizációt (egyes lényeges elemeit) mint a feje tetején állót ábrázolták – immár a proletariátus és történelmi missziója közvetítésével az

[18] Maurice Dobb: *Political Essays and Capitalism*, Nem York, International Publishers, 1975.

[19] *MEM 28*, 479. o. és *MEM 4*, 75. o. A közgazdasági irodalom eltekint Ricardónak ettől az arculatától és csak azt a Ricardót helyezi az előtérbe, akiről Marx másutt elismerően jegyezte meg, hogy amikor és ahol csak tehette, emberbarát volt és a munkások általa később felismert rosszabbodó helyzete még elméleti önkritikára is késztette. (Vö. Ricardo, i. m., 320. o.) De hát mint minden kérdésben, itt is csak az egész az igaz.

összemberi emancipáció érdekében. Marx számára tehát a feladat a megfordítottként felismert szerkezet egészében e hasonló tevékenységi mód révén újratermelődő gazdasági alakzatok spontán elsajátításán át kiformálódó s így általuk rabulejtett köznapi és közkeletű tudományos tudattartalmaknak mint visszájárafordultaknak ábrázolása. Ha a dolog fényhatása a látóidegre a szemen kívüli dolog tárgyi formájaként jelentkezik s nem a látóideg szubjektív ingereként – akkor ennek megfelelően mindezek a köznapi képzetek, fogalmak s tudományos kategóriák a termék dologi attribútumaként rögzítik a gazdasági formát, s ezzel megszüntetik a visszájárafordulást, s ennek elemeként azt a transzpozíciót, amely a munka társadalmi jellegét mint a termék természetadta tulajdonságát jeleníti meg. Minden polgári, mégoly következetesen kifejtett kategória – s maga az egész rendszer – áldozatul esik ennek a visszájárafordulásnak, az egyenlő átlagmunka ábrázolásától kezdve mindvégig. A civilizáció átfogó kritikája szellemének – az egészet és mozzanataiként a részeket illető – érvényesítése nélkül egyetlen közgazdasági kategória sem ábrázolható adekvátan s innen is ered a szűk scientikus hozzáállás tudományos korlátoltsága is. Minden anyagi tartalom részt vesz ebben a visszájárafordulásban, s ha nem így ábrázolják, csak arról tesznek tanúbizonyságot, hogy a teória az anyagi tartalmat a gazdasági formán való kívüllétében ábrázolja, ill. a gazdasági formát nem tartja mindent visszájára fordító hatalomnak.

A kezdet tehát a visszájárafordulás ábrázolása s ez a kezdet mindvégig fenntartott és elmélyített kezdetnek bizonyul, ami különben azt jelenti, hogy Marx egész életművében érvényesítette a naturalizmus-humanizmus programját, hogy nincs egy, csak az ifjúkorára jellemző ún. „humanista" korszaka. Marx mindvégig visszájárafordultnak tartotta azt a gazdaságot, amelyben a terméket nem kizárólagosan mint „a dolog létét az ember számára" termelik, s eszerint akkor a logikai és a történeti egy sajátos viszonyával szembesülünk. Marx *A tőké*ben a visszájárafordult alapsejtből indult ki, a munkatermékből, mint áruból, tehát mint abból a sajátos termékből, amely saját attribútumaként hordozza az előállításához relatíve szükséges munkamennyiséget. Csak az elemzés továbbhaladása során bomlik ki az immanens meghatározás, a specifikálás: a társadalmilag természetadta forma badarsága. Úgy tűnik, mintha a kezdet izolálható volna magának a kezdetnek meghatározásától, az áruforma attól, ami, tehát a visszájárafordulás alapsejtjeként való lététől. A szubjektív logikai itt is, akárcsak a *Kéziratok*ban, a feje tetején állónak a konfrontálása a talpán állóval, az árutermeléssel szembeállított közvetlen társadalmi munka szervezete, ami az áru fétisjellegéről szóló elemzésekben tárul fel. Így hát a logikai kezdet nem esik egybe a történetivel, nem annak kategoriális kifejezése; ha egybeesne, akkor Marx a dolog fényhatását mint a látóideg szubjektív ingerét prezentálná s innen kiindulva vázolná a felcserélését, a szubjektív inger tárgyi formaként való létesülését. Konkretizálva: ez esetben a primitív közösségek termelési szervezete, e szervezet felbomlása s az áruforma kialakulása alkotná a kiindulópontot. Ott is, ahol a logikai a történeti elvont fejlődésmenetét rekapitulálja (az értékformák fejlődéséről van szó), a kezdet már magának a visszájárafordult formának a létesülése. Akár egybeesik a logikai a történetivel, akár nem, magának a logikainak az alapszerkezete a visszájára, ill. a színére fordított kategóriák konfrontálása. Csak a logikai e strukturális meghatározása révén tárulhat fel a maga törvényszerűségében, hogy mik a valóságban ezek a formák, csak így hozhatja a felszínre a logikai magának a tárgynak a törvényszerűségét. Ha tehát a logikai-történeti viszonyának értelmezésébe nem hatol be a kezdet, mint visszájárafordult, tehát maguk a magánter-

melői viszonyok, amelyeknek effektusa az áruforma, valamint „ellenstruktúrája", a személyek közvetlen társadalmi viszonyai a termelésben, akkor eleve nem is foghatjuk fel az érett marxi mű logikáját, mint a „megfordított" létezés és „cselekvés" objektív dialektikájának reprodukcióját (ld. még később). Láttuk: ez történt meg már Hilferdingnél: az áruformát mint kezdetet közvetítés nélkül veszi. Így azonban az árufetisizmus és a defetisizált munka rendje „kiesik" az egész mű – és minden kategória – értelmezéséből.

A klasszikus politikai gazdaságtan kategóriái visszájárafordultságának jelzése – és természetesen az ezzel kapcsolatos következtetések levonása Marxnak az ehhez a diszciplínához való viszonyát illetően – hiányzik a közgazdásznál. Mert hiszen Ricardónak igaza van akkor, amikor egyenlősíti a kalaptermelést az embertermeléssel, amikor „nehézkedési törvényként" (Ricardo, i. m. 128. o.) – implicite vakon ható természeti törvényként – határozza meg a profitráta csökkenő tendenciájának törvényét, ily módon kifejezve a termelőerők fejlődését, igaza van, amikor a munkásokat munkagépekként ábrázolja. Mindez azonban egy visszájárafordult világnak a visszájáraforduláson belül maradó, arról nem tudó maximálisan hű ábrázolása. Marx akkor lép ki ebből az elméleti térből, amikor az árutermelői munkát immár mint elidegenültet a közösségi életnyilvánítással konfrontálja, és mindvégig ennek pozíciójából haladt egyre mélyebbre a visszájárafordult világ mozgástörvényeinek kidolgozásában. A hegeli dialektika talpraállításának megfelel az abszolút formaként ábrázolt polgári formának – és kategóriáinak – mint visszájárafordultaknak ábrázolása, mindvégig hol latensen, hol nyíltan konfrontálva a színére fordítottal.

A klasszikus politikai gazdaságtan kategóriái Marx szemében – ha elégtelenül, ha fogyatékosan is, de – úgy ábrázolják az adott világot, amilyen: benne minden dolog maga más, mint ami. Ezáltal közvetítődnek az összes kategóriák s nemcsak ezek a kategóriák: nincs a társadalmi létezésmódnak olyan mozzanata – beleértve a gyakorlati és elméleti érzékek létmódját –, amelyben ne ez a máslét hatna. Nemcsak a munka más, mint ami; hiszen gazdaságilag nem tevékeny önigazolás, nem tárgyiasulás-elsajátítás, nem a szubjektum-objektum viszony aktív realizálása, hanem a hatalomnélküliség igazolása, a más számára való kényszerű tárgyiasíttatás. Ebben a szerkezetben az ember–áru, e sajátos objektum által sajátíttatja el a tőke, mint perszonifikálódott dolog a saját szervetlen testeként kisajátított másfajta objektumot, a természetet stb. – maga az egyéniség egésze és a vele szemben álló összes „magáértvaló lényegek" is mások, mint amik.

„Az elidegenülés megjelenik mind abban, hogy az *én* létfenntartási eszközöm *másé*, hogy az, ami az *én* kívánságom, *más* hozzáférhetetlen birtoka, mind abban, hogy minden dolog maga *más*, mint ő maga, hogy az én tevékenységem *más*, végül abban – és ez a tőkésre is áll –, hogy egyáltalában az *embertelen hatalom* uralkodik." (*Gfk.* 86. o.)

Ez az új, a rendszer-egészt s benne minden elemet sajátos társadalmi-gazdasági formájában mégoly elvontan körvonalazó koncepció hatja át a klasszikus politikai gazdaságtan marxi bírálatát, kezdettől mindvégig. Ha ezt az „egészet" szétvetik – s mi mást tesznek már a munkának mint elidegenültnek a visszautasításával –, akkor már eleve nem érthetik meg az egyes kategóriák kritikai-meghaladó kiépítését a marxi műben. Pedig Marx számára e kategóriák egész rendszere: a máslétformák kibontása, a meghaladás inherens, a valóságos mozgásnak megfelelő imperatívusszal: az önmagával való konkrét azonosság létesülése-létesítésével.

Amikor a közgazdász elveti az elidegenült munka fogalmát – nem is szólva az elidegenedés átfogó koncepciójáról –, akkor a maga nyelvén azt fejezi ki, hogy a visszájárafordító gazdasági forma az ő számára irreleváns. De hát vagy *így* ragadja meg a polgári formát, vagy sehogy. Azzal még egyetérthet, hogy Marx szemében meghaladandó az a rend, ahol az én létfenntartásom másé, de az átfogó tételt: „minden dolog maga más, mint ami", s ezen belül azt, hogy az én tevékenységem más – már nem. De még ha el is fogadja annak a munkának marxi bírálatát, amely szerint e munka „kitöltött semmit" és „abszolút semmit" termel,[20] akkor sem fogadja el a minden gazdasági kategória bírálatát átható naturalizmus-humanizmus programot s ebben a tézist: „az én tevékenységem más" (s ha igen, csak a kereseti munka alakjában). Enélkül azonban a visszájárafordulás egész folyamatának marxi rekonstrukciója értelmezhetetlenné válik, lévén annak az első mozzanata. A pénzforma mindent visszájárafordító jellegének bizonyítása csak itt alapozódhat meg: az én tevékenységem más, mert nem közvetlen naturális létében, hanem csak mint külsővé-idegenné tevésre szoruló magántulajdonosi munka s ilyenként mint a cserére szoruló tevékenység, mint a csereértékben megvalósuló tárgyiasulás válik valami mássá mint ő maga s csak ilyenként érvényesülhet ő maga, tehát máslétében. Itt indul a „minden természetes és emberi minőség" összekeverése és összecserélése, itt indul a visszájárafordult világ reprodukciója, amely az értékben és a pénzben, mint „az érték egzisztáló és tevékenykedő fogalmában" csak „vakító" kifejezését nyeri el. De ha az én tevékenységem más, akkor a gyakorlat minden olyan marxista igénnyel megfogalmazott kategóriája, amely ettől a másléttől eltekint s e máslétformákat öntudatlanul is a politikai gazdaságtanba, az itt ható logika értelmében mint a „javak termelésének elméletébe" utasítja; másszóval ha a tevékenységet elszakítja a viszonyoktól, tulajdonképpen felszámolja a gyakorlat marxista igényű értelmezését.

Azok a közgazdászok, akik a fetisizmus elméletét igenlik, nem úgy értelmezik ezt a mozzanatot, mint a visszájárafordult világ egyetemességébe belefoglaltat. Akár a politikai gazdaságtan marxi bírálatának első lépéseként ábrázolják,[21] akár egy külön pontként, mint a marxi értékfogalom speciális megkülönböztető sajátosságainak egyikét[22] náluk az árufetisizmus nem jelenik meg az egyetemes elidegenedés alapformájaként. S hogy ez mennyire így van, bizonyítja, hogy annak a munkának kategoriális meghatározottságait, amely a termék oldalán jelenik meg, nem értelmezik visszájárafordult alakzatokként. S így érthető, hogy magának a fetisizmus-elméletnek a jelentősége is megcsorbul.

[20] „Az emberi tevékenységnek mint *munkának*, tehát egy magától egészen idegen, az embertől és a természettől, ennélfogva a tudattól és az életnyilvánítástól egészen idegen tevékenységnek a termelése az embernek, mint puszta *munka-embernek elvont* exisztenciája, aki ennélfogva nap mint nap az ő kitöltött semmijéből az abszolút semmibe, társadalmi és ezért valóságos nem-létezésbe zuhanhat – valamint másfelől az emberi tevékenység tárgyának mint *tőkének* a termelése, amiben a tárgy minden természeti és társadalmi meghatározottsága kihunyt, a magántulajdon elvesztette természeti és társadalmi minőségét . . . " (*Gfk.* 57. o.)

[21] „. . . a minőségi értékelmélet korolláriumával, az árufetisizmussal, az első lényeges lépés a kapitalizmus marxi elemzésében. Aki ezt nem értette meg, keveset értett meg Marx kritikai módszeréből." Paul M. Sweezy: *The Theory of Capitalist Development*, Dennis and Dobson, London 1949, 40. o.

[22] Így ábrázolja Erdős Péter, bár hangsúlyozza, hogy nem a kategóriák viszonylagos fontossága alapján rendezi őket. Erdős Péter: *Bér, profit, adóztatás.* 85–86. o.

A fetisizmus elmélete azonban nemcsak válasz a munkaérték-elmélet minőségi oldalában inherens kérdésre, hanem éppen ilyenként túl is mutat rajta, amennyiben maga a defetisizáló pozíció is benne rejlik, tehát a közvetlen társadalmi munka elmélete. Heurisztikai jelentősége pedig óriási, hiszen az áru- és pénzfetisizmus nélkül nem lehetséges a tőkefétis bírálata, egyáltalán, a gazdasági alapban rejlő „evilági transzcendenciának" leleplezése, gyakorlati megszüntetésének elméleti anticipálása. A defetisizálás elméleti modellje az áruforma szintjén a munkát hordozó termékek világának fenntartó alapját a magántermelők *post festum* dologi termelési viszonyaiban mutatja fel. Az áruforma maga a visszájárafordulás, a társadalmi formának és a tartalomnak a termelőktől idegen, őket uraló kiképződési módja, benne, általa az érzékfeletti társadalmi-gazdasági – a magánjelleggel eloszló társadalmi munka és meghatározott kvantuma – maguk a termékek érzéki tulajdonságainak analógiájára alakult dologi attributúmaként rögződik. Az árufétis leleplezésével feltáruló sajátos mozgásforma – az elszakadás, az áttétel, a felcserélés, az önállósulás, a szembekerülés és az ily módon dologilag transzponálódott társadalmi jelleg mint az anyagi tartalmat is magának alávető – a termelők tulajdon erőit mint a termelőktől idegeneket határozza meg s a termelőket úgy jeleníti meg, mint akik nem uralt erőik, nem uralt össztársadalmi összefüggéseik által leigázottak.

Ha tehát a fetisizmus-elméletet a közgazdász – a legjobb esetben és távolról sem konzekvensen – történelmi jelentőségében méltatja s így ír: „hiszen Marx az árutermelésbeli termelési viszonyoknak azon az általános elemzésén át, ahogyan ezt érett formában a fétisjellegről szóló elméletben foglalta össze, a munkaérték-elmélet elismeréséhez jutott el" (Tuchscheerer, i. m., 326. o.), akkor ehhez a következőket kell megjegyeznünk: Tuchscheerer itt teljes fordulatot tesz, hiszen korábban ő maga az ifjú Marx megítélésében döntő kritériumként a munkaérték-elmélet mennyiségi oldalához való viszonyt határozta meg. Ő maga szilárdította meg azt a látszatot – a releváns témakör mindeddig legbehatóbb elemzésével –, hogy Marx és Engels pozíciójának tudományos érettségét a munkaidőben feloldható áruvilág törvényének elfogadása alapján kell értékelni. E fent idézett tételével – amely szükségképpen szervetlen és additív – tehát az egész koncepcióját implicite visszavonja: az árufetisizmus problematikája eszerint mégiscsak az elsődleges, az ifjú Marxnak mégis a kezdettől fogva meg kellett haladnia a klasszikus politikai gazdaságtan elméleti terét. Ily módon összeomlik az önmagábanvett mennyiségi oldal elsődlegességén nyugvó egész kritériumrendszer. Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy abban az esetben, ha a munka társadalmi jellege az, ami eldologiasul és a termék oldalán jelenik meg, akkor a dolog törvényszerűségét kifejező logika értelmében nem lehet a termék sajátos fonák, társadalmi létezésmódjából (ezen belül mennyiségi meghatározottságából) kiindulni, hanem előbb e sajátos jellegű – elidegenült – munkát kell kategoriálisan meghatározni. Csak a fetisizmus logikája tekintheti az előbbit az elsődlegesnek. Így hát maga a fetisizmus a gátja az ifjú Marx megértésének.

Látjuk azonban, hogy még Tuchscheerer implicit önkritikájában is csak úgy értelmezi a fetisizmus-elméletét, mint egyfajta segédeszközt *a* munkaérték-elmélet elsajátításához. Így azonban a minőségi oldal megszabadul attól a jellegétől, hogy badar formákként leplezze le az áru- és pénzviszonyok kategóriáit. A valóságban e minőségi oldal mint válaszkomplexum a kérdésre: miért jelenik meg a munka a termék értékében, miért van a használati értékeknek áru- és pénzformájuk, már maga is egy defetisizált álláspontot implikál s a munkát (ezen belül annak meghatározott kvantumát) hordozó termékek világát mint azt

meghaladandót ábrázolja. Nincs se minőségi, se mennyiségi oldal fetisizmus-elmélet nélkül. Még az az alapvető termelési viszony, amely az összmunka hordozóinak egymáshoz, az összmunkához való sajátos – ez esetben dologi – viszonyában realizálódik, nem is ragadható meg a marxi defetisizálás nélkül, amely a személyek közvetlen termelési viszonyaival, az összmunkához való átlátszó viszonyokkal konfrontálja a magántermelői és eldologiasult viszonyokat.

A fetisizmus-elmélet nem híd, nem egyfajta segédeszköz, amit eldobhatunk, ha célunkat elértük. A *marxi* munkaérték-elmélet nem egy következő fejezet a fetisizmus, az árutermelési viszonyok legátfogóbb jellemzése után, a fetisizmus-elmélet nem kapaszkodó a munkaérték-elmélet elsajátításához. Ellenkezőleg: a munkaérték-elmélet és az értéktöbblet-elmélet egységes egészet alkot, a természetadta, az atomizált, magánjellegű, a tevékenység és a termék formáját, a termelés társadalmi összefüggését dologilag önállósító és sajátosan antagonisztikus tulajdonviszonyok rendszerének és mozgástörvényének kategoriális szintű kifejtése. E viszonyok elemzésének olyan szintje, amely tartalmazza e viszonyok elméleti meghaladását, egy olyan társadalom anticipálását, ahol az anyagi tartalom és a gazdasági forma egyaránt tudatosan uraltak-termeltek lesznek majd, s ahol már a legelemibb fokon is megszűnik majd a technikailag formaváltoztatott anyag és a munka társadalmi formájának idegensége (az áruforma anyaga – szemben a pénzzel) és felszámolják az önállósulások, kölcsönös elidegenültségek, felcserélések, egyszóval a „máslétformák" egész rendszerét.

E kérdésnek persze politikai gazdaságtanon túlmenő jelentősége van, de itt csak erre szorítkozunk: egyedül a visszájárafordulás alapformájának, az árufetisizmusnak ilyenként való ábrázolása tárja fel a munkát magánjellegében, a munkát mint elidegenültet, azt a formai aspektust, amely a nagy polgári klasszikusok előtt lényegileg ismeretlen volt. Csak e formai aspektus tárhatja fel a visszájárafordulás alapformáját, mint a szubjektumok eldologiasulását, a dolgok megszemélyesülését. Csak a gazdasági-formai aspektus kibontása révén és a felcserélést reprodukálva ábrázolhatók a gazdasági kategóriák mint létmeghatározottságok, s csak így, a kezdettől meglevő forradalmi-kritikai alapvetésből kiindulva rekonstruálható a marxi munkaérték-elmélet.

Ily módon csak a fetisizmus-elméletben tárul fel, hogy a munkaérték- és az értéktöbblet-elmélet egy visszájárafordult s ezért majd talpraállítandó világ elméleti kifejezése. Az a körülmény, hogy a közgazdászok nem tartják visszájárafordultnak a polgári klasszikusok által ábrázolt világot, közvetlenül a fetisizmus mint a visszájárafordulás alapformájának háttérbeszorításában jelenik meg. A fetisizmus-elmélettől eltekintő, vagy ezt nem az egyetemes visszájárafordulás egyik döntő meghatározottságaként értelmező koncepcióból kivész a politikai gazdaságtan marxi kritikájának kommunista szelleme. Vagy ha nem is vész ki, akkor csak az elméleti alapvetéstől függetlenül, vele logikailag összeegyeztethetetlenül adódhat hozzá. Amilyen mértékben tehát a fetisizmus-problematika elméleti jelentősége, átfogóbb implikációi elenyésznek a közgazdász számára, úgy szabadul meg a politikai gazdaságtan a benne eredetileg immanensen tartalmazott forradalmi szellemtől és filozófiától (mint az általános formatan specifikusan társadalmi forrásától) és marad a társadalmi-gazdasági összefüggésrendszerből így vagy úgy kiszakadt áruérték-szubsztancia, mint egyfajta pozitivista adottság. A nem-defetisizált érték maga az elméleti fétis, már ezen a fokon is megjelenítve, hogy a bonyolultabb gazdasági kategóriák visszájárafordultságának jelzése sem mehet végbe.

Sehol sem tárul fel logikai kezdetként olyan evidenciával a fetisizmus-problematika, mint ott, ahol a marxi elemzések kifejezetten a talpára állt termékből indítanak, abból a magántulajdonosi módon termelt termékből, amely csak ilyenként válik majd – a marxi ábrázolás továbbhaladása során – egy meghatározott munkamennyiség *post festum* hordozójává. E marxi kezdet valóban csak azok számára tűnhet a későbbiekben visszavonandónak, az értelmező kritika által megszabott cezúrára szorulónak, akik nem tartják visszájárafordultnak a munkát hordozó termékek világát.

Az ifjú Marx a visszájárafordult, a széttépett világ meghatározó és reprodukáló alapját kezdte kutatni és bírálni a politikai gazdaságtani kategóriákban. A scientikus felfogás elzárkózik azoknak a kérdéseknek elemzése elől, amelyek az ifjú Marxot már 1839 óta foglalkoztatták. Ezek a kérdések – amelyeket itt persze csak jelezhetünk – a következők: a társadalmi atomizmus, az elvont egyes és az elvont általános antik és modern dualizmusa, az emberi lét nem-valóságos általánossága s az a valótlan általánosság, az állami, a citoyen-lét, amely ugyanakkor a magánérdek nagyon is reális létmódjának bizonyul, amely az ember szervetlen testét is áthatja („. . . a fa állam-ere, a tulajdonjog" – *MEM 1*, 137. o.) és elszakítja a túlnyomó többségtől.

Az ifjú Marx tehát azt kezdi kutatni, immár a politikai gazdaságtanon belül, hogy miért nem uralja az ember saját társadalmi erőit, miért választja el tulajdon erőit a politikai szféra, illetve az érték, a pénz formájában. A „tulajdon erők" elidegenült és kisajátított létmódja determináló szintjének tanulmányozásához vezetik az ifjú Marxot korábbi filozófiai, jogi, politikai tanulmányai s mindettől elválaszthatatlanul forradalmi demokratikus, majd proletárforradalmár tevékenysége. A polgári politikai gazdaságtan negatív kritikája mélyíthette csak el és alapozhatta meg tudományosan a polgári társadalom egészének kritikai szemléletét. Hiszen csak ez a kritika deríthetett fényt azokra a viszonyokra, amelyek a maguk aktív alakjában a polgári társadalom sajátos atomizmusát, „széttépettségét, alávalóságát, rabszolgaságát" determinálják, amelyek az embert mint „nem-embert", az embert tehát a maga „nem-szuverén", „társadalmiatlan", „véletlen", „megrontott", „kiműveletlen" létében reprodukálják. (*MEM 1*, 378., 362. o.)

Az ifjú Marx szemében a polgári politikai gazdaságtan s ezen belül Ricardo a polgári társadalom atomizmusának és a termelőtől elszabadult, őt uraló társadalmi erőinek elméleti képviselőjeként lép fel a teória logikáját tekintve, amikor főművében egy termék relatív értékéből indít. Marx számára – hiszen közvetlenül kapcsolódott Engels zseniális *Vázlatá*hoz – ezzel szemben az alapkérdés a munka társadalmi összefüggése ott, ahol az emberek „szétforgácsolt atomokként" termelnek, ahol ez az összefüggés csak természeti törvényként hat, szemben azzal a gazdasági szervezettel, ahol a közösség uralja a maga termelését. Amikor a közgazdasági irodalom nem így fogja fel azt a kérdést – pl. Ronald Meek, aki úgy véli, hogy Marx előtt már készen állt Ricardo elméletének formájában az elsajátítandó anyag túlnyomó része és logikája, amelyet Marxnak csak a történetiséggel kellett kiegészítenie,[23] akkor közvetlenül arról van szó, hogy scientista közgazdaságtani

[23] „Valóban a marxi megoldás legtöbb lényeges kelléke már együtt volt Ricardo művében halála idején. A fontos minőségi különbség annak a ténynek a Ricardóból hiányzó, de Marxban bőségesen meglevő világos felismerése volt, hogy a közgazdaság elméletének problémái, még olyan homályos területeken is, mint az érték, nemcsak logikai, de történelmi problémák is." R. L. Meek: *Tanulmányok a munkaérték-elméletről.* 142–143. o.

alapon egyszerűen zárójelbe teszik az ifjú Marxot már doktori disszertációja óta foglalkoztató kérdéseket.

A marxi elmélet logikája azonban más előfeltevéseken nyugszik, mint Ricardóé. Számára az atomizált termelés a magánegzisztenciává sekélyesedett társadalmi létezés alapja, a maga *„bellum omnium"*-ával, s azzal a valótlan citoyen-aurával, amely a magánönkény biztosításának eszköze. Maga az emberi egzisztencia is a „minden dolog maga más, mint ami" igazáról tanúskodik: „Nem vagytok emberek, éppúgy, ahogy nem emberek azok sem, akikhez folyamodtok." (*MEM 1,* 350. o.) A polgári emberi jogok bírálatának közvetítésével Marx e jogban felismerte a magántulajdon emberi jogát s magát azt az önző embert, aki számára „az emberi nem élete maga, a társadalom" külsőleges keret, egyszerre önállóságának korlátozása s egyszerre magánegzisztenciája, tulajdona megőrzésének eszköze. Az ezekben a szabadságjogokban kifejezett társadalmiság úgy jelenik meg, mint azon szellemi és anyagi elemek *féktelen* mozgásának az elismerése, amelyek ennek az önző embernek az élettartalmát alkotják. (Uo. 370. o.)

A feladat így, habár még elvontan, készen áll: a tulajdon erők elszabadult létmódjának reprodukáló okát kell feltalálnia a magántulajdonban és aktív alakjában, az immár korántsem általában vett emberi, hanem elidegenült munkában, fel kell tárni e világ mindazon ellentmondásait, amelyek ezt ellentmondásos haladásában is múlékonyként határozzák meg, annak az osztályerőnek közvetítésével, amely e múlékonyságot gyakorlatilag is megvalósítja. A polgári társadalom egyetemessé vált magánszférájának kifejezőjévé válik az ifjú Marx szemében az a politikai gazdaságtan, amely a szellemi-anyagi erők féktelen mozgásban önmagát érvényesítő partikuláris lényt örökíti meg, azt a lényt, amely a „káros, vészterhes", másokra hárított munkával, mint „a magántulajdon szubjektív lényegével" önmaga fenntartó alapját magán kívül tudja s így érvényesíti. A politikai gazdaságtan kategóriáiban Marx azokat a viszonyokat kezdi tehát tanulmányozni, amelyek közepette az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény. (*MEM 1,* 385. o.) Az elméleti feladat a gyakorlatit előlegezi: az elemek önállósult alakját s vele mozgásának féktelenségét meg kell törni s annak az embernek a hatalma alá kell vetni, aki egyedül képes uralásukra: a többé már nem magánegzisztenciaként, hanem a közösségiség formájában magát megszervező emberre.

Ebben az új elméleti térben tehát minden gazdasági kategória az alapvető meghasonlottság, „a fő megfosztottság, a tulajdon", tehát a tulajdonosok és a tulajdonnélküliek átfogó ellentétének kifejezője, ezen belül pedig egy olyan visszájárafordult világrend általánosítása, ahol a magánegzisztencia legsajátabb érdeke az elszabadult élettartalom elszabadultságának fenntartása. Mindenképpen: az összes gazdasági kategória az emberi emancipáció előtt-jét fejezi ki. Így világossá válik, hogy Marx szemében mindenki, aki elméletileg nem haladja meg a magánegzisztencia világának elméleti kifejezését, vagy pedig elméleti részreformokat akar végrehajtani, nem is szólva most arról, aki egy kritikátlanul elfogadott részkategóriából indul ki (mondjuk a magántulajdonként termelt termékek relatív értékét szabályozó „termelési költségekből", vagy az elosztási viszonyokból stb.) akarva-akaratlanul újra csak azokat a viszonyokat igenli, amelyek az embert mint nemembert reprodukálják. Ha tehát az ifjú Marx a termelési költségek kategóriájából, vagyis abból indulna ki, amire a termelési költségek végül is feloldódnak, tehát a magántulajdonosi munkából, mint alapfeltételből; majd később az áruérték szubsztanciájaként meghatározott munka kvantumából, akkor áthidalhatatlan szakadék, immár valóságos

cezúra választaná el a *Német Francia Évkönyvek*ben már megfogalmazott problematikát a politikai gazdaságtan meginduló bírálatától, s akkor elvész az összefüggés a proletárfelszabadítás – és közvetítésével az összemberi emancipáció – már korábban megfogalmazott programjával, s úgy tűnik, mintha az ifjú Marx szakított volna *A zsidókérdés, A hegeli jogfilozófia bírálata* stb. írásaiban már körvonalazott elméleti feladatokkal. A valóságban azonban a szakadás nem a marxi mű e kezdeteiben áll fenn, hanem abban a közgazdasági koncepcióban, amely a maga scientikus leszűkítettségével nem tudja fogalmi egységbe hozni (és tulajdonképpen látóhatárába bele sem foglalja) a polgári társadalom széttépettségéről ítélő ifjú marxi koncepciót a politikai gazdaságtan kezdődő forradalmi kritikájával.

A feladat éppen annak a feltárásában rejlik – s itt persze csak utalásokra szorítkozhatunk –, hogyan hatolt be a többi közt már kezdetben is az átfogó egészként megragadott civilizáció ellentmondásos haladásának bírálata magába a politikai gazdaságtannak a kritikájába. Már a hegeli fenomenológia ezoterikus vonulata, amelyre Marx a *Kéziratok*ban is hangsúlyozottan utalt, felszínre hozta a magánegzisztenciának mindent, még az államot is uraló, maga alá rendelő hatalmát. Nem az állam, az általánosság szférája a valóságban, az életben a „lényeges dolog", hanem a magánember tevése-vevése, s ennek közvetítésével igazában csak egy dolog a fontos: „mégpedig a dolog, mint az övé". Az állam általánosa a magántevés általánossága, e magántevés pedig a kölcsönös csalás rendszere, „az egyéniségek olyan játéka, amelyben önmagukat is, egymást is, megcsalják és megcsalatva látják". „Mind a maguk, mind a többiek megcsalása tehát, ha azt mondják, hogy csak a *tiszta dolog*ról van szó; az olyan tudat, amely feltár egy dolgot, inkább azt tapasztalja, hogy a többiek odasietnek, mint a legyek a frissen felállított tejhez és foglalatoskodni akarnak körülötte; ők pedig azt tapasztalják, hogy a tudatnak éppúgy nem a dolog mint tárgy, hanem mint az ő dolga fontos." (Hegel: *A szellem fenomenológiája.* 212–214. o.) A pszeudo-általános partikularizálása, a „magántevés" eszközként való érvényesítése, a kölcsönös kijátszás rendszere pedig egzisztencia és lényeg olyan meghasonlottságát előfeltételezi, ahol „. . . minden egyes mozzanat mint *lényeg* azt és vele a valóságot valami mástól kapja, s amennyiben valóságos, lényege más, mint valósága. Semminek sincs önmagában gyökerező és benne lakozó szelleme, hanem minden magán kívül egy idegenben van, – az egésznek egyensúlya nem az önmagánál maradó egység és magába visszatért megnyugvása, hanem az ellentétesnek elidegenedésén alapszik". (I. m., 251. o.) A hegeli mégoly absztrakt és spekulatív ábrázolásban feldereng, hogy ha a politikai gazdaságtan az egyénértékek cseréjéről szól, akkor az egyéneknek egyforma létezésük van egymás számára s ez az egyformaság már a természetes lét elidegenedését feltételezi s éppen ezért a reális létben nincsenek egyéniségek és jellemek. (Uo. 253. o.) Ha a politikai gazdaságtanban az egyénnek csak mint a cserére termelőnek van léte, akkor ennek hegeli kifejezése, hogy az öntudat csak annyiban valami, csak annyiban van realitása, amennyiben elidegenedik önmagától, önmagát egy idegenbe transzponálja s csak így tételezheti magát mint általánost. (252. o.) Átfogó jelleggel Hegel az egész világ megfordított cselekvésének elvével (uo. 270. o.), tehát a polgári gazdaság és állam bírálatával utat tört a politikai gazdaságtani kategóriák egészének meghaladó kritikájához, ezen belül pedig a megfordított cselekvés sajátos dialektikájának marxi ábrázolásához. A cselekvésnek azonban, mint megfordítottnak a rekapitulálását Hegel még elvont körvonalaiban sem valósíthatta meg: útjában állt ennek a megfordítottat megintcsak mint a

talpán állót ábrázoló polgári-idealista vonulat. Hiszen a politikai szféra mégiscsak mint a tevékenység abszolút alapja és fennállása érvényesül az elméletben s éppígy megszépítve megörökítődik az a gazdaság, ahol mindenki önmagáért dolgozva mégis egyben mindenkinek dolgozik. Magának a politikai gazdaságtannak az általánosításából is immanensen fakadó korlátok hatására Hegel a magántevést-vevést egyben mint a köz számára való tevést ábrázolja – azt, ami a valóságban magánmunka, tehát mégiscsak közvetlenül általános munkává szublimálja s vele a már az általa is hamis általánosként leleplezett ismét mindennek alapzatává szilárdul. A zseniális-átfogó kritikai formaérzéket elfojtja a mégiscsak abszolútként érvényesülő s így belső ellentmondásaitól elméletileg éppen ez alapokban felszabadított polgári forma s a magánszféra bírálatát megszünteti a dicsfényét újra visszanyerő politikai lét.

Külön kérdés volna annak elemzése, hogy a civilizáció polgári alapon átfogó jellegű kritikája miért és mennyiben bontakozott ki önállóan a tulajdonképpeni politikai gazdaságtani kategóriák fejlődésétől, hogy tehát az „anatómia" beható elemzése és az anatómia effektusainak feltárása miért és hogyan különült el egymástól. E különállás legevidensebb oka, hogy az anatómia kutatása a polgári formát megörökítette s így bizonyos antagonizmusait elleplezte, nem is szólva arról, hogy magának az elsődleges „katalogizálásnak" a feladata a kategóriák önállósított kezelését követelte. Az átfogó társadalomfilozófiai szemlélet, párosulva a más társadalmi formákba való belátással s az „egészek" globális megragadását célzó kísérletek így a politikai gazdaságtan határterületén és rajta kívül alakultak s az anatómiába való behatolást megkerülve mondták ki negatív ítéletét az immár, legalábbis egyes lényeges elemeit tekintve, történetileg-dialektikusan megragadott polgári társadalom felett. – Sismondi ebben a vonatkozásban a kevés kivétel közé tartozik; Hegel esetében pedig (mint már utaltunk erre) az anatómia egyes mozzanataihoz való kapcsolódás egyszerre volt ösztönzője és gátja a civilizáció átfogó kritikájának. – Ferguson nagyszabású koncepciója éppen arra vet fényt, hogy a más társadalmi formákba való belátás – így az ősközösségi forma általánosítása – hogyan párosul az össztársadalmi perspektívában való gondolkodással és a polgári forma hús-vér alakjának – itt az anatómiával való ellentétet fejezzük ki – negatív megítélésével. Ferguson pl. a „kereskedelmi államokról" szólva ragyogóan elemzi a társadalmi munkamegosztás hatásaként az antikvitás s általában a közösségi forma értelmében vett teljes ember felbomlását, a parcella-ember létmódjának kialakulását, a magánérdek kizárólagossá válását, a közösségi élet, a közszolgálat privatizálódását, a politikai szféra merő eszközzé züllését. A magánegzisztenciát egyenesen állatiként jellemzi: „Az egyén csak annyiban veszi számításba a közösséget, amennyiben hasznosíthatja személyes előrehaladása vagy haszna szempontjából; versenyben áll embertársaival; és a verseny, a félelem és a féltékenység, az irigység és a rosszindulat által ösztönözve az állat maximáit követi, melyek rendeltetése külön egzisztenciájának fenntartása és szeszélyeinek vagy kedvének kielégítése nemének rovására." (Adam Ferguson: *An Essay on the History of Civil Society.* 1977. University Press Edinborough, 1966. 238–239. o.) A parcella-ember az ember állativá, dologivá válásának létmódja: az ember úgy bánik a többiekkel, mint nyájával és földjével, mint hasznot hozó dolgokkal. Ferguson látja a társadalmi munkamegosztás ellent-

mondásos hatását: annak, hogy jobb cipőket és ruhákat csinálunk, az az ára, hogy az embercsoportok jóformán kasztokká elkülönült foglalkozások megtestesítőivé válnak; ahogyan már korábban elkülönült a „békés polgár" funkciója a fegyverforgatóétól és az államügyek intézőitől, s így maguk az állampolgári-politikai erények is feleslegessé, értelmetlenné válnak; a közösségi erények elsorvadnak az egyedülvalóvá vált célok, az egzisztencia fenntartása, a nyereség és a tulajdon biztosításának hatására. Ahogyan a köz minden – az egyén semmi hajdani maximája a visszájára fordult, úgy a jelzőket: nagy, nemes, magasrangú, többé nem az emberi tökéletességre alkalmazzák, hanem a tulajdonokként bírt tárgyakra. Ebben az átfogó összefüggésben minden, pl. az az önmagában ártalmatlan foglalkozás, amellyel a „felülllevők" kiüresedett életüket kitölteni próbálják, károssá válik, mert megszilárdítja a magánegzisztencia egyedülvalóságát.

Ferguson felismeri, hogy a „korrupció" oka nemcsak a kereskedelmi államban magában, hanem a politikai szférában is rejlik, hogy tehát a magánegzisztencia e sajátos létmódjának oka nem korlátozható az egyetlen, habár döntő jelentőségű gazdasági szférára. Azonban nála is ugyanazzal a szerkezettel találkozunk – végső fokon – mint Hegelnél. Miután ugyanis leleplezte a maga módján (a hegeli terminológiával élve), hogy az emberek mindaddig legyek, amíg a „tej" a magánelsajátítás tárgya (tegyük hozzá: itt csak azok jöhetnek számításba, akiknek a „tej"-en való marakodásra egyáltalán lehetőségük nyílik, ugyanazok tehát, akik herékként a dolgozó méheket ölik meg a munka által – ahogyan Marx 1842-ben megfogalmazta), ismét csak úgy határozza meg az ember legfőbb törekvését, mint az emberiség javát, mint azzal a közüggyel való azonosulást, ami nélkül boldogság nem lehetséges. Ha tehát Ferguson mégiscsak azt szeretné, hogy kora polgársága tekintse csak eszköznek anyagi javait, s emelkedjen egy magasabb szférába, akkor ugyanaz a „köz", amiről pedig már kimutatta, hogy a vagyonfelhalmozás eszköze s így a magánegyének „kollektív magánalakja", megszabadul profanizált lényegétől s illuzórikus ködvárként újra csak a magánegzisztencia polgári társadalma fölé magasodik. Így azonban a visszájárafordult ismét a színére fordul, bizonyítva a polgári elméleti tudatnak azt az általános vonását, hogy ha részlegesen fel is ismeri, nem tudja következetesen végiggondolni a tevékenység magánjellegének problematikáját. Maga az ifjú Marx is így kapta örökül a magánléttel, mint ellentétével terhelt társadalmit, mint politikai-közösségit.

Azonban már a *Kéziratok*at megelőzően végbement a szakítás a polgári-politikai lét kettősségének politikai, rousseau-i felfogásával. Marx megfordítja Rousseau képletét: mivel maga a magánlét a tulajdon erőktől való megfosztottság formája, ezért Rousseau imperatívusza: meg kell fosztani az embert tulajdon erőitől – a megváltoztatandókat megváltoztatva, de megvalósult. Ily módon az átfogó program: az elszabadult, megszervezetlen tulajdon erők alárendelése a közösségiség formájában elgondolt társadalomnak az ifjú Marx munkásságában is megelőzte az „anatómia" kutatásának megkezdését.

Így hát a „szellemi állatvilág", a „korrupció" – s a legdöntőbb vonulatként, mint meglátjuk, „az emberek felfalatása a juhok által" –, tehát a visszájárafordult civilizáció átfogó szemlélete olyan gondolati egészt alkot, ami lényeges előfeltétele a politikai

gazdaságtan marxi bírálatának: e bírálattal egyesült a civilizáció kritikája a gazdasági szerkezet kezdődő feltárásával.

A fent jelzett és hasonló „egészek" kezdenek hatni tehát az ifjú marxi kritikában. A közgazdász azonban az „egész" kérdését – s ekkor is leszűkítve – csak *A filozófia nyomorúságá*-t tárgyalva szól, miután mértékül és kiindulópontul már gondolattalanul az atomizált termelés törvényét tette meg. Ha nem is tudja, de eleve a munkaidővel való utólagos mérés álláspontjára helyezkedik, tehát belülmarad a „szellemi állatvilágon". Ám éppen az atomizált termelés bírálata során körvonalazták már az ifjú Engels és Marx „a munkát magán belül elosztó társulás" perspektíváját s éppen ezáltal kezdett fogalmi formát nyerni a társadalmi munka elosztásának átfogóbb kategóriája. Nem arról van szó, mintha a közgazdászok nem ismernék e problematikát a maga kategoriális szintjén, hiszen mihelyt az érett Marx már *expressis verbis* beszél róla, idézik és kommentálják. Máshogyan kifejezve: a közgazdászok figyelmét elkerüli, hogy az ifjú Marx kezdettől meglevő teoretikus nézőpontja – amely tehát eleve kizárta a közvetlen kapcsolódást ahhoz az elmélethez, amely a munkaidővel mért relatív értékből, Marx szemében immár az atomizált termelést dologi módon megjelenítő objektív kategóriából indult ki – fejlődik tovább és válik sokoldalúan megalapozottá ott, ahol Marx már kifejezetten szól róla, ott, ahol tehát a kezdetben még félig-meddig rejtett, de mindig is jelenlevő kritikai nézőpont világosan az elmélet felszínére kerül. Így jár el pl. Tuchscheerer: „Ellentétben Proudhonnal, aki az egyes individuumból indult ki, hogy eljusson a 'konstituált értékhez', s ezt az értéket a közvetlen termelő munkaideje révén határozta meg, Marx 'A filozófia nyomorúságá'-ban a társadalom egészéből indul ki. Marx szerint egyetlen társadalom sem állhat fenn a társadalmi munka meghatározott szervezete és elosztása nélkül. Mindamellett az a mód, ahogyan a munkának ez a megszervezése és elosztása a társadalmon belül végbemegy, a termelési módtól függően különböző lehet. Míg a köztulajdonon alapuló termelési mód esetében ez a szabályozás tudatosan történik, a modern, vagyis a társadalmi munkamegosztáson, magántulajdonon és egyéni cserén alapuló társadalomban a munka elosztására semmi más szabály, semmi más tekintély nincsen, mint a szabad konkurrencia." (Tuchscheerer, i. m., 240. o.)

Az ifjú Marx azonban nemcsak Proudhonnal, hanem Ricardóval szemben is a társadalom egészéből indult ki, így kezdi el megfejteni a ricardói főmű „logikai atomizmusát", s ennek közvetítésével a polgári társadalom valóságos (sajátos) atomizmusának rejtélyét. Engels és Marx tehát politikai gazdasági tanulmányaik megkezdésének első pillanatában a társadalmi munka elosztása egy különös módjaként fogták fel az elosztás Ricardo által általánosnak tartott módját. Tuchscheerer fenti megállapítása tehát önmagában, elvontan-elszigetelve nézve igaz, „csak" az a benne rejlő – itt implicit, másutt explicit – gondolat a hibás és tévútra vezető, hogy Marx ezt az egészből való kiindulást csak *A filozófia nyomorúságá*nak fokán és csak Proudhonnal szemben érvényesíti. Pedig éppen az a tény, hogy Marx nem az előállításukhoz szükséges munka relatív mennyiségét hordozó termékekből indult ki, igazolja azt az álláspontunkat, hogy az ifjú Marx célja már a *Kéziratok*ban is egy specifikus társadalmi egész, szélesebb értelemben a munkaeszköz és a társadalmi munka elosztásának általános és különös törvényei megragadása volt.

Mi több: nemcsak egy társadalomegész mégoly elvont megragadása volt Marx és Engels kiindulópontja, mert az adott egészen belül nem is vonhatták volna kétségbe a ráfordítás értékkifejezésének társadalmilag természetadta módját. Csak a társadalomegészek globális

átfogása degradálhatta elméletileg a különösség fokára a ráfordítás értékkifejezését. Az ifjú Marx már jelzi a naturális forma, az egyszerű és a tőkés árutermelés ráfordítás-módjait; hol rejtve, hol nyíltan, de mindig a közösségivel konfrontálva. Ha a közgazdász a kezdetek értelmezéséből fogva érvényesítené azt a marxi álláspontot, hogy a csereérték csak egy meghatározott társadalmi mód arra, hogy a termékekre fordított munkát kifejezzék, akkor – annyi minden más mellett – ez a felismerés is megszüntetné annak elméleti jogosultságát, hogy az egy kifejezési mód mennyiségi meghatározottságához való pozitív viszonyt emelje kánonjogra. Ám mégis ezt teszi, holott a gazdasági formát mintegy dologilag, naturálisan hordozó termékekből való kiindulás – azokból a termékekből, amelyeknek nemcsak kiterjedésük, súlyuk, hanem áruk is van, amelyek meghatározott arányokban cserélődnek, amely arányokat megszabó törvény egyszerre bennük s rajtuk kívül hat – e forma felbomlását egy magasabbrendű alakzat jegyében megítélő absztrakcióhoz viszonyítva több mint mellékutca: zsákutca.

Tuchscheererhez hasonlóan jár el Ernest Mandel is: az idővel való gazdálkodás Marx által feltárt általános törvényéről – s vele a perspektíváról: az egyének mindenoldalú fejlődéséből – csak a *Grundrisset* elemezve szól.[24]

Természetes, hogy minket itt sem egyszerűen egy nagy jelentőségű elméleti felfedezés megszületése posztdatálásának korrekciója foglalkoztat. Jóval inkább arról van szó, hogy a közgazdászok nem ismerik fel az ifjú Marx absztrakciós módszerét, s hogy így az ifjú Marx pozícióját az általa már *különösként* felismert és ezáltal már a legátfogóbb síkon meghaladott időelosztás keretébe szorítják vissza. Amikor tehát a közgazdászok az ifjú Marxot értelmezve szem elől tévesztik, hogy a munkáknak a munkaidővel való utólagos mérése csak alesete az idővel való gazdálkodás általános törvényének, akkor ebben a vonatkozásban is dezintegrálják a marxi életművet, miközben az idővel való gazdálkodás egy különös formája jogosulatlan általánosságra tesz szert. Persze, ezt a jogosulatlan általánosságot a munkaidővel való utólagos mérés csak oly módon nyeri – és nyerheti el –, hogy zárójelbe kerül annak a munkának a sajátos jellege, amely csak különös alakja a munka általában vett társadalmi jellegének. Röviden – s a későbbieket előlegezve – Marx későbbi terminusával szólva, a közvetett társadalmi munka feltételei közepette végbemenő sajátos időelosztás törvénye válik a marxista igényű politikai gazdaságtan alfájává és omegájává.

Ez más, közismertebb módon úgy is kifejezhető, hogy Marx gazdaságelméletének kiindulópontja és alapja a munkaérték-elmélet, s e tétel axiómává vált. Mit mond ki azonban ez a tétel, habár reflektálatlanul? Azt, hogy Marx gazdaságelméletének alapja és kiindulópontja a közvetett társadalmi munka. Más kérdés azonban az, hogy Marx politikai gazdaságtani munkásságának centrumában e munka elemzése állt és ismét más kérdés az, hogy maga a közvetett társadalmi munka kategóriája egyáltalán nem is jöhetett volna létre annak az objektív kategóriának – a közvetlen társadalmi munkának – a felfedezése nélkül, amellyel ez előbbi, mint ellentétével terhes, s amelyek csak válfajai a munka mindig is létező társadalmi jellegének. E társadalmi jelleg hol megköveteli a munka értékkifejezését, hol nem, s e jelleg éppen így, ebben a meghatározottságában, mint az értékkifejezést hol implikáló, hol kizáró, nyilván az általánosságnak magasabb fokán áll, mint egyik válfaja, mint a közvetett társadalmi munka s ennek törvényei.

[24] Ernest Mandel: *La formation* . . . 103. o.

Jeleztük már az elégtelen kategóriaelemzésből fakadó verbalizmusnak, a könnyebb ellenállás még scientikusan sem kielégítő vonalának veszélyeit. Az az eljárás, amely a fogalmi egység felismerésének hiányában széjjelejti a lényegi-közöst a nyelvi kifejezések sokféleségében, talán sehol sem lép úgy az előtérbe, mint éppen itt. A közgazdász nem hozza fogalmi egységbe „a magántulajdon szubjektív lényege"-ként jellemzett munkát, „a maga számára való termelést", a „káros és vészterhes munkát", a „kereseti munkát", a „maga semmijét termelő munkát", a „közvetett társadalmi munkát", „az elidegenedés révén általánosuló magánmunkát", „az idegen tulajdont termelő munkát" s (a nem anyagi értelemben felfogott) „termelő munkát". Mindezeknek a munkafajtáknak egységpontja azonban abban rejlik, hogy – amint ez a *Kéziratok*ból is egyértelműen kitűnik, amint ezt az érett marxi mű kifejti – meghatározásukat nem az anyagi tartalomból, hanem a társadalmi-termelési viszonyok egy sajátos alakjából veszik. Minden differenciálás és specifikálás ennek az egységnek tudatosítását, rekonstruálását előfeltételezi s benne természetesen az elidegenült munka ellenstruktúrájának ábrázolását a közösségi életnyilvánítás, a közvetlen társadalmi munka formájában, amely gyökeresen más típusú viszonyokból veszi meghatározását. Annak a cezúrának, amelyet a közgazdászok a munkaérték-elméleten inneni, illetve már túli marxi mű közt vonnak, legközvetlenebb oka, hogy nem tisztázták a munkának ezt a termelési viszonyokból eredő meghatározottságát. Ha tisztázták volna, akkor nem tehették volna Marx politikai gazdaságtanának kiindulópontjává, sarkkövévé – ha nem is ilyenként – a közvetett társadalmi munka elméletét, hanem az anyagi tartalom és a gazdasági forma dimenzióinak felfedezését. Ennek hiányában azonban – tendenciáját tekintve, hol nyíltan, hol rejtve – a polgári klasszikusok által ábrázolt munka *az* emberi munkává transzformálódik.

## RÉSUMÉ

*Mária Makai:* Zur Kritik der ökonomischen Zäsurentheorie II.

Die Studie entwickelt einen Standpunkt gegen die Ökonomen, deren Meinung nach Marxens Lehre der von Ricardo analog aufzufassen sei. Ganz im Gegenteil: die Marxsche–Engelssche Kritik der politischen Ökonomie hatte die Überschreitung des ganzen ricardischen „theoretischen Raums" als ihren Anfang. Den Ausgangspunkt dieser Kritik bildete nicht die Übernahme der Wertbestimmung von Ricardo, sondern die Skizze der gemeinschaftlichen Formbestimmtheit der Produktionskosten. Gegenüberstehend der auf ihren Füssen gestellte Produktenwelt, die die Produktionskosten als ihre immanente Eigenschaft trägt, umrisst Marx die gemeinschaftliche Zeitverteilung der *communauté*, – das heisst die Menschheit auf ihren Füssen gestellt. Als Festpunkt dieser Zeitverteilung dient die Zeit für die allseitige Ausbildung der Individuen, und die Produktenwelt hat nicht mehr nur *post festum* zur Geltung kommendes, sich in dem geronnenen Arbeitsquantum auflösendes inneres Wert. Die von den Klassikern der Politökonomie erfasste Gestalt der Produktionskosten bewährt sich solcherweise als besondere Manifestation der umfassenden These: jede Sache selbst ist ein anderes als sie selbst. Marx liess von Anfang bis Ende das Programm der Einheit von Naturalismus-Humanismus zur Geltung kommen, das selbst nur unter den Vorbedingungen der gemeinschaftlichen Form sich realisieren kann.

# A KETTŐS VISSZATÜKRÖZÉS A DESIGNBAN

LISSÁK GYÖRGY

A kettős visszatükrözés kategóriáját Lukács György ismerte fel, s tárgyalta részletesen az *Az esztétikum sajátosságai* c. művében, ahol e kategóriával a zenét, építőművészetet, az iparművészetet, a kert-, valamint a film-művészetet jellemezte.

Bármennyire is különbözőek ezek egymástól, közös sajátosságuk, hogy egynemű közegük a valóság sokféle tükrözését egyesíti. (A zene a dolgok érzelmi tükörképének tükörképe, az építészet dezantropomorf és antropomorf, technika, tudomány és megjelenítés egysége; a kert hasonlóképp, a film pedig a közvetlen natura fényképeiből formál új, összefüggő művészi egynemű közeget.)

Lukács György még nem foglalkozhatott a designnal az *Az esztétikum sajátosságai* c. művében, de elegendő támpontot nyújtott, s a design ma már szintén elegendő tárgyi bizonyítékkal szolgált ahhoz, hogy megállapíthassuk: *a kettős visszatükrözés esztétikai kategóriája jellemzi a designt is.*

Köztudott tény, hogy az ipari formatervezés minőségi változást hoz létre az ipari termékekben. Arról, hogy ez az új minőség voltaképpen milyen és hogyan keletkezik, kevesebb szó esik. Mindennapi életünkben erre nincs is szükség, számunkra önmagukban is meggyőzőek a jól használható, kellemes formájú tárgyak. A design tevékenység eredményei mögött (mint más esetekben is) elmarad azok elméleti megragadása, a design esztétikai specifikálása.

Az ipari formatervezés feladata a művészi színvonalú környezetalakítás, az embert szolgáló használati tárgyak, illetve azok együtteseinek, rendszereinek formatervezése. A design így kiterjedhet a környezetalakítás mindazon területére, mely az iparral kapcsolatban van (pl. információs rendszerek tervezése a közlekedés számára). Elsősorban azonban az ipari formatervezés mint alkotó tevékenység az ipar által előállított termékek formai tulajdonságainak meghatározását tűzi ki célul. Ezek a formai sajátosságok nem tekinthetőek csupán külső jellegzetességnek.

A design *kiemeli* a mozgás fő csomópontjait, a strukturális és funkcionális kapcsolatokat, s ezáltal meghaladja a mérnöki dezantromorf formálást.

Tudjuk, minden ember alkotta humanizált tárgy teleologikusan formált. *A formatervezett tárgyakban ez a humanizálás azonban kétszeres.* A design ebben a vonatkozásban joggal hasonlítható az építőművészethez. (L. Bizám Lenke cikkét, *Világosság* 1980/5, 319–321. o.)

Lukács György részletesen lefesti és meggyőzően bizonyítja, hogy az építőművészetben az alkotótevékenység elsődlegesen dezantropomorf. „A visszatükrözés első formái az építészetben dezantropomorfizáló jellegűek, mégpedig nemcsak elméleti, hanem technoló-

giai orientációjuk is úgy, hogy egy reális, gyakorlatilag használható alkotás tervezete következik belőlük." (Lukács György: *Az esztétikum sajátossága.* II. 399. o.)

A második visszatükrözésben az építőművész az ember számára vizuálisan idézi fel a teljesítmény emberi nagyságát, a megzabolázott tér ember számára valóságát. A visszatükrözés e két oldalának szétválasztása természetesen csak elméletben lehetséges, a valódi építőművészetben e két oldal hasznos és szép együttest alkot. A fogalmi elválasztás mégis indokolt, mert a második visszatükrözés alakítja a tárgyat vizuálisan *felidézővé,* itt történik az *ugrás* a tervező tevékenységének művészivé válásához. Lukács György szerint egy épület akkor válik esztétikaivá, ha belső viszonylatainak, szerkezeti elemeinek érzékelése felidézésbe csap át, vagyis ha az arányok vizuálisan megvalósult rendszere képes arra, hogy az épület rejtett szerkezetét közvetlenül felfogható jelleggé tegye számunkra.

Vizsgáljuk meg a kettős visszatükrözés elméletét a designra vonatkoztatva. A formatervezés során a formaadást megelőzi a technikai-szakmai kutatás, a rendszerek hasznossági szempontból való felállítása. E tevékenység dezantropomorf, ma már legtöbb esetben tudományos szintű kutatás, mint pl. az ergonómiai felmérések.

Hasonlóan, mint a mérnöki tervezésnél, hol a pusztán önmagában vett technológiai szükségszerűség az uralkodó. Az első visszatükrözés célja és eredménye a funkcionális, gyakorlati hasznosság. A tervezés ebben a stádiumban nem művészi tevékenység, sőt minél tudományosabb alapokon nyugszik, annál eredményesebb.

A designban a második visszatükrözés az eredetileg dezantropomorf konstrukció „átfordítását" jelenti az emberi vizualitásba. Ezek szerint a technológiai, illetve esztétikai konstrukció sorrendje is meghatározott.

Gyakorló formatervező lévén tudom, hogy az itt leírtak leegyszerűsítik az alkotás folyamatát, – ugyanis a technikai-műszaki kutatás, rendszerek felállítása stb. már eleve a művészi formaadásra is irányul. Pl. egy nagy sebességgel haladó villanymozdony (British Rail's, high speed train) orrkiképzését számítógép használatával alakították ki, de ugyanakkor a tervezők, megtartva az ideálisan célszerű – dezantropomorf – formát, azt a felhasználóra is vonatkoztatták, s átélhetővé tették számára azt, ami objektíven törvényszerű, célszerű.

A designerek a formálás során kiemelték a mozgás fő csomópontjait, így az optimális légellenállású formát tudatunk a gyors haladással asszociálja, s élményszerűen megjelenik az ember természet feletti uralma, ahogy azokat számára való erőkké alakítja.

Az alkotás folyamatában a második visszatükrözés az elsőtől élesen nem különíthető el, – mindazonáltal a második visszatükrözés mégis kimutatható a design tárgyaiban. Az első visszatükrözés praktikumának a második visszatükrözés esztétikumának kölcsönhatása a tervezési gyakorlatban teljesen nyilvánvaló.

A formatervezés nem utólagos szépítés, a tervező a kezdet kezdetétől részt vesz egy termék kialakításában. Természetesen a tervezés dezantropomorf oldala inkább mérnöki munka (a formatervező nem konstruál például integrált áramköröket). De a konstrukció megalkotásakor – optimális együttműködés esetén – a fejlesztő mérnök figyelembe veszi a designer szempontjait, sőt nem egy esetben a konstrukciót is tervezheti a formatervező, ha műszakilag kellően felkészült.

A designer a felhasználóra vonatkoztatva emeli ki vizuálisan a szerkezeti elemeket. Az ilyen kiemelés alakítja a tárgyat vizuálisan felidézővé, – *a design a technikailag célszerűt az ember számára könnyen áttekinthetővé és kényelmesen kezelhetővé formatervezett*

*tárgy*. Az ipari formatervezés által létrejött szépség így közvetlenül együtt jelenik meg a hasznossal.

Az esztétikum forrása itt tehát az a minőségi ugrás, mely a hasznostól a kellemeshez vezet, mindez a második visszatükrözés eredményeképp jön létre.

Nem foglalkozhatunk itt a formatervezés gyakorlatával, de ki kell emelni azt a tényt, hogy a gyakorlati formatervezői munka ugyanazon elvont visszatükrözési formákat használja, mint az egyéb művészeti ágak.

Ilyen elvont visszatükrözési formák: a ritmus, arányosság, szimmetria, aszimmetria. Legtisztábban az ornamentális művészetekben találhatók ilyen elemek, de minden műfajban, kompozícióban kimutathatóak mint rendező elvek.

A designban ezen elvont formáló elvek révén a használhatóság lényegi jegyei elkülönítve emelkednek ki a tárgy többi, elrejtett technikai, szerkezeti elemei közül (második visszatükrözés). A szemlélő és használó számára így érzékelhetővé válnak, s még a tapintás (kézhez simulás) szempontjából is a kellemesség érzetét keltik.

Az elvont visszatükrözési formák „receptszerű" használata nem lehet eredményes a designban sem. Hiába próbálna bárki pl. az aranymetszés szabálya szerint felépíteni egy műszert, abból design nem lesz, mivel az elvont visszatükrözési formák használata nem öncélú, *hanem mindig a konkrét termék által meghatározott tartalomnak alávetett.* Az elvont tükrözési formák alkalmazása a praktikusság, a számunkra valóság átélését nyújtva kelti fel bennünk a kellemesség érzetét. *A kellemesség a design minőségi kritériuma.*

Az esztétikában a kellemesség kategóriáját Lukács György határozta meg a legsokoldalúbban:

„Kellemesség érzéséről akkor beszélünk, ha az ember képes arra, hogy a tárgyak vagy tárgycsoportok viszonyában önmagát – jelenlegi állapotát közvetlenül vagy közvetve helyeselje . . . A kellemestől a hasznosig rendszerint nem vezet járható út, annál fontosabbak és termékenyebbek azok a kölcsönös vonatkozások, melyek a hasznosból indulnak ki, s a kellemes élményét idézik elő." (*Az esztétikum sajátossága.* II. 940. o.)

A kellemesség tehát igen tág kategória, – a különféle kellemesség érzetekben egy valami azonban mindig közös, az, hogy a szubjektumhoz tapadnak, az emberi egyén közvetlen „itt és most"-jához kapcsolódnak.

A kellemesség központi szerepe a designban sajátos következményeket von maga után. A design alkotója nem emeli a felhasználó egyént közvetlen partikularitása fölé, hanem arra készteti, hogy abban – noha dolgozik, vagy viszonylagos kényszerhelyzetben van (kórház) – mégis jól érezze magát. *Így a design nem hat sohasem katartikusan,* nem az emberiséghez tartozás élményét tárgyiasítja.

A design „csak" olyan mozgás csomópontokat hangsúlyoz, amelyek a tárgy közvetlen használati értékét tudatosítják jólesően. A design tehát nem alkot világot.

(A „világszerűség" szintén Lukács György meghatározása, amely azonban nem hierarchikus értékkategória, ilyetén felfogása sok félreértést okoz. Az ábrázoló művészet világot teremtő képessége közismert, az esztétikum területe azonban nem szűkíthető le a csak világot alkotni tudó művészetekre, irodalomra, képzőművészetre, zenére stb., – mert kizárnánk olyan jelenségeket, melyek a művészet elvont rendező elvei alapján épülnek fel, számunkra kellemesen hatnak, s életünket gazdagítják. Egész környezetesztétikánk – beleértve a designt is – kívül esnék a művészet világán, ha értékhierarchiaszerűen állítjuk szembe a világszerűt a nem világszerűvel.)

Lényegi specifikum a designban az is, hogy a termék célját – konkrét rendező elvét – az határozza meg, miként használja a terméket az egyén közvetlen szükségleteihez mérten.

A kellemesség épp ebben áll, s így érthető meg a fontossága. A kellemes használati tárgy örömérzetet kelt, s ez az örömérzés erősíti az embert. Így ezen a sajátos „kerülő úton" realizálódik a design humánus jellege.

Az első dezantropomorfizáló tükrözés a designban tehát a használhatóságot eredményezi, míg ezzel kölcsönhatásban a második antropomorfizáló visszatükrözés a kellemesség, humánus hasznosság és az esztétikum forrása használati tárgyainkban.

A használati és vizuális kellemesség vonzóvá teszi a tárgyakat, – ezért válhat a manipuláció eszközévé is a design.

A „valóság csele" azonban úgy érvényesül, hogy bár a design a profitszerzést szolgálja, ha a munkás a tőkésüzemben a kellemesség érzete révén többet termel, azért mégis a munkás emberi erőit növeli lényegesen a formatervezett gép és környezet. Hasznosság és kellemesség maradéktalan egysége csakis a szocializmusban valósulhat meg – elvileg.

Ilyenformán a formatervezőknek mindenképpen kötelessége felmérni, milyen további következményekkel jár a munkája. Annál is inkább, mivel a tervek megvalósításával társadalmi erőforrásokat használ fel és sem a munkaerőt, sem a felhasznált anyagokat, sem szellemi energiát nem célszerű olyan eszközökre fordítani, melyek nem valódi szükségletet elégítenek ki.

## SUMMARY

*Georg Lissák: Design: As Twofold Mirror*

This is an experiment to define the aesthetics of designing. The auother endeavours to specify this art- from as a peculiar mode of human objectivisation. The paper tries to profit from Georg Lukács' notion of "DOUBLE-MIRRORING", applied to special fields of art, which perform "The reflection of another reflection."

It tries to prove that this assumption can be validly used in regard of designing. The designer, similar to the architect, emphasizes the focal points of an artifect. Doing this he not only helps to make understand the structure and function of a machine or same other instrument but it also evokes an experience which is pleasant.

# „LENIN MINT POLITIKAI GONDOLKODÓ"
## A nemzetközi Politikatudományi Társaság XI. világkongresszusának üléséről

SELMECZI JÓZSEF

Ilyen címen tartotta meg referátumát F. V. Konsztantinov akadémikus Moszkvában, amelyhez a harvardi egyetem professzorától[1] a szocialista országok reprezentánsaiig a politikatudományi világkongresszus alighanem legszélesebb körű vitája kapcsolódott. Ez természetes, mivel Lenin nemcsak kiemelkedő filozófus és közgazdász volt, de a marxi forradalmi elmélet továbbfejlesztője és a győztes szocialista forradalom gyakorlati vezetője is.

Marx már az új világnézet keletkezésének periódusában, miközben támogatta Feuerbach filozófiai materializmusát, az idealizmus és a vallás kritikáját, egyszersmind szemére vetette, hogy túl kevés figyelmet szentel a politikának. „Feuerbach aforizmáival csak abban a pontban nem értek egyet – írta Marx 1843. március 13-án Rugéhoz –, hogy túl sokat utal a természetre és túl keveset a politikára. Pedig ez az egyetlen szövetség, amely által a mostani filozófia igazsággá válhat."[2] Ami pedig Lenint illeti, az új típusú párt létrejöttének előestéjén így fogalmazta át Arkhimédész szavait: „Adjatok forradalmi pártot és mi kiforgatjuk sarkaiból Oroszországot!" Szimbolikus az is, hogy Lenin egyik első politikaelméleti munkájának címe: *Mi a teendő?* Ez a kérdésfeltevés ugyanis nagyon plasztikusan fejezi ki a leninizmus szellemét, annak átalakító erejét.

### I. A POLITIKAI FORMÁK SZUBORDINÁLÁSÁRÓL

F. V. Konsztantinov bevezető referátumában természetesen nem merítette ki a témát (megjelent a *Béke és Szocializmus* 1979/12. számában), s a felszólalások felvetettek néhány további rendkívül fontos problémát. Mielőtt ez utóbbiak ismertetésére rátérnék, szeretném felhívni a figyelmet Leninnek egy olyan gondolatára, amely a bennünket – beleértve a tudományos szocializmus egyetemi oktatását – talán legjobban foglalkoztató politikai felépítmény strukturáltságára vonatkozik.

A forradalmi társadalomátalakító tevékenység kimenetele elválaszthatatlan a munkásosztály és szövetségesei harci szervezeteinek és formáinak kialakításától, állandó fejlesztésétől. A marxizmus nem a szemlélődés, hanem a cselekvés elméleti vezérfonala s így természetesen nem téveszti szem elől, hogy a történelem nyújtotta objektív lehetőségeket

[1] *Lenin as political theorist: Lesson from Hegel* (Hong-Myong Kim, Ph. D. Harvard University, Member of the delegation of the USA.)

[2] Marx és Engels Művei 27, Kossuth, Budapest 1971, 392. o.

csak e szervezetek és formák (a párt- és szakszervezet, a parlamenti harc és a fegyveres felkelés stb.) felhasználásával lehet realizálni. A történelmi fejlődés minden szakaszában Lenin lankadatlanul tanulmányozta e módszereket és szervezeteket, azok keletkezésének, előtérbe kerülésüknek vagy háttérbe szorulásuknak okait és következményeit.

E problémák tanulmányozása során levont legfőbb elvi következtetésekben Lenin két alapvető követelményt hangsúlyoz a harci formákkal összefüggésben. „*Először:* a marxizmus abban különbözik a szocializmus valamennyi primitív formájától, hogy a mozgalmat nem köti egyetlen meghatározott formához. Elismeri a harc legkülönbözőbb formáit s nem 'kiagyalja' őket, hanem csak általánosítja, szervezi, tudatossá teszi a forradalmi osztályok harcának azokat a formáit, amelyek a mozgalmak folyamán maguktól jönnek létre. A marxizmus feltétlenül ellenez minden elvont formulát, minden doktrinér receptet, s megköveteli, hogy figyelemmel kísérjük a kibontakozó tömegharcot, amely a mozgalom fejlődésével, a tömegek tudatosságának erősödésével a védelemnek és a támadásnak egyre újabb és egyre változatosabb módszereit teremti meg."[3]

Lenin ugyanakkor nemcsak az idealista, spekulatív álláspontot és módszert veti el, de a dialektikátlan és történelmietlen megközelítést is. Így hangsúlyozza, *másodszor,* hogy „a marxizmus feltétlenül megköveteli, hogy történelmi szemszögből vizsgáljuk a harci formák kérdését. Aki ezt a kérdést a konkrét történelmi helyzettől elszakítva veti fel, az nincsen tisztában a dialektikus materializmus ábécéjével. A gazdasági fejlődés különböző szakaszaiban, a különböző politikai, nemzeti-kulturális, szociális stb. körülményektől függően különböző harci formák kerülnek előtérbe, válnak a harc fő formáivá, s ezzel kapcsolatban a harc másodrendű, mellékes formái is módosulnak. Aki egy bizonyos harci eszköz alkalmazhatóságának kérdésére igennel vagy nemmel próbál válaszolni anélkül, hogy részletesen megvizsgálná az adott mozgalom konkrét helyzetét, a mozgalom adott fejlődési fokát, az teljesen letér a marxizmus talajáról."[4]

Az osztálytársadalmak mintegy hatezeresztendős története során kirajzolódtak az állami-politikai tevékenység bizonyos általános vonásai és formái, amelyek a politikatudomány érdeklődésének a középpontjában állnak. Leninnek átfogó és a konkrét történetiség fontosságát hangsúlyozó elméleti-módszertani iránymutatása lehetővé teszi – véleményünk szerint – a politikai felépítmény viszonylag állandó elemei vagy oldalai szubordinálását. (Ezen most nemcsak az elnyomott osztályok szervezetei stb. alárendelt helyzetét értjük, de általában a politikai formák osztályozását meghatározott és egységes kritériumok alapján.)

A tartalom–forma páros filozófiai kategóriája nemcsak a gazdaság és a politika egymáshoz való viszonyában érvényes, hanem magán a politika területén belül is. Lukács György 1947-ben ez utóbbi összefüggésben a tartalom elsődlegességét hangsúlyozta, utalva egyszersmind a forma jelentőségére is. A kapitalizmusból a kommunizmusba átmenő társadalom politikai életének egyik legfőbb tartalmi kérdése a politikai-állami tevékenység tárgyi-anyagi feltételeinek és eszközeinek (fegyvereknek, nyomdáknak, rádiónak, televíziónak stb.) a birtoklása a munkásosztály és a szövetséges osztályok részéről. Formainak pedig politikai területen azokat az eljárásokat és alakulatokat tarthatjuk,

[3] Lenin Összes Művei 14, Kossuth, Budapest 1967, 1. o.
[4] Uo. 2. o.

amelyekben testet ölt ezen eszközök elsajátítására és működtetésére irányuló politikai tevékenység.

Ha a társadalom politikai élete az alapra ráépülő és vele kölcsönhatásban álló felépítmény területén az osztályoknak történelmileg átmeneti társadalmi viszonya, akkor ennek legfőbb ismertetőjegye, hogy melyik társadalmi csoportnak a kezében vannak a politikai-állami tevékenység leghatékonyabb eszközei, vagyis a fegyverek, az állami-jogi tevékenység egyéb anyagi-tárgyi feltételei, valamint a politikai elméleti-propaganda tevékenység tárgyi-anyagi eszközei.

Más a fegyverek súlya, mint a szónak a hatalma – ez utóbbiról egyébként úgynevezett pragmatikai-gnoszeológiai traktátust írt a német marxista Georg Klaus –, s ez az igazság azért is figyelemre méltó, mert talán éppen ez a különbség szolgálhatna legjobb alapul a politikai tevékenység szervezetei és formái felosztásához és szubordinálásához. Még ha legáltalánosabb klasszifikációs elvnek el is fogadhatjuk ugyan a legális és illegális munkára osztást (vagy pl. az állami és társadalmi szervekre tagolást), de a konkrétabb csoportosítást aszerint kell elvégezni, hogy milyen „súlya", „ereje" van az adott jellegű politikai tevékenységnek az állami-politikai felépítmény egészén belül. Csak az objektív módszert tarthatjuk valóban tudományosnak s hol máshol, ha éppen nem itt, a tudományos szocializmus megközelítésénél szükséges ilyen felfogás. Alulról felfelé haladva a politikai felépítményben kiemelhetünk három réteget, emeletet:

1. az államvédelmi-rendészeti-katonai tevékenység formáit és szervezeteit;
2. a törvényhozói, végrehajtói, bírói tevékenység intézményeit és formáit;
3. az elméleti-ideológiai és nevelő tevékenység módjait és szervezeteit.

A politikai munka egyetemességének és színvonalának kritériumait alkalmazva természetesen a kommunista párt a munkásosztály és a dolgozó osztályok legmagasabbrendű szervezeti formája. Ezúttal azonban más kritériumot vettünk,[5] amely nem egyezik pl. Montesquieu megközelítésével sem, aki a hatalom vizsgálatának arisztotelészi fő mennyiségi kritériumát (egy, néhány, vagy minden ember uralkodik-e? s ennek alapján monarchia, oligarchia vagy demokrácia politikai rendszereiről beszélhetünk) egy speciális formai kérdésfeltevéssel egészítette ki (hogyan, milyen formában történik ez az uralkodás? s így válnak el pl. az abszolút monarchia és az alkotmányos monarchia rendszerei). A marxizmus–leninizmus újítása a politikai rendszerek tanulmányozásakor a tartalmi és minőségi kritériumok hangsúlyozása, s mindkettő összefügg a társadalmi struktúrában a gazdasági, termelési viszonyok determináló és a modern proletariátus világtörténelmi szerepének a felismerésével.

A fentebb alkalmazott megközelítés természetesen ez utóbbi felismerésekből indul ki, de csak a politológiai aspektuson belül megmaradva teszi mérlegre a politikai formákat, és „súlyuk", „erejük" kritériumát szem előtt tartva szubordinálja azokat. Mármost ami a politikai formák klasszifikálását illeti, Montesquieu elsősorban az angliai polgári forradalom eredményezte politikai rendszert vizsgálta: az állami-politikai tevékenység törvényhozói, végrehajtói és bírói oldalát különválasztó megoldást teoretikus-logikai érvekkel indokolja (egy ilyen felosztás e funkciókat az állami-politikai munka egészén belül kétségtelenül jól tagolja s ebben az értelemben ez a klasszifikálás természetesen logikainak, sőt logikusnak minősíthető). Valójában persze e szétválás igazi magyarázatát

[5] *Tájékoztató*, 1966/5, 143–148. o.

történeti okokban találhatjuk meg: a polgárságnak Angliában a kompromisszummal végződő polgári forradalomban meg kellett osztania az említett állami funkciókat a volt uralkodó osztállyal és nem volt képes az állami-politikai élet valamennyi oldalát birtokba venni.

Nem tagadható a politológiai aspektusnak elnevezett megközelítésünk összefüggése bizonyos történelmi okokkal: a modern proletariátusnak azzal a történetileg egyedülálló természetével, hogy csak úgy szabadíthatja fel önmagát, ha általában megszüntet minden kizsákmányolást és elnyomást. Így az ennek az osztálynak az álláspontját képviselő marxizmus–leninizmus olyannak tekintheti az állami-politikai tevékenységet, amilyen az valójában: történelmileg szükséges, de átmeneti eszköznek. Más szóval: mi nem azonosítjuk általában a társadalom gazdasági és kulturális életének a vezetését az állami-politikai tevékenységgel. Társadalomvezetés ugyanis akkor is lesz, amikor állami-politikai tevékenység – vagyis a kizsákmányolást, illetve annak felszámolását elősegítő rendszeres erőszak – nem lesz. Az állami-politikai tevékenység ilyen történeti keretének a megállapításával egyáltalán nem akarjuk lebecsülni óriási szerepét mind a kizsákmányolás, mind pedig annak felszámolása folyamatában, de lényege megértéséhez – hogy ti. történetileg átmeneti és csak viszonylag önálló területe a társadalmi struktúrának, amely nem állít elő sem anyagi, sem kulturális javakat – szerettük volna kiemelni és hangsúlyozni az előbbieket.

## II. A SZOCIALISTA ÁLLAMRÓL

A jelenlegi világhelyzetben, amikor a szocialista országok közösségében a fejlett szocializmus és a kommunizmus építése folyik, más országokban pedig egyre növekvő politikai erőt jelent a munkásosztály és a kommunista párt, érthetően különös figyelem fordul az állam problémája felé. E témakörben N. P. Farberov professzor méltatta Marxnak az államról szóló tanítását, elemezte a proletárdiktatúra eddig létrejött államainak a demokratizmusát, a munkásosztálynak valamennyi dolgozóval és elsősorban a parasztsággal kiépített szövetségét.

Aktuális az a lenini gondolat, hogy az alapvető és leglényegesebb vonások egységét nem szünteti meg, ha a konkrét részleteket, helyi sajátosságokat a maguk sokféleségében vizsgáljuk és ezeknek megfelelően közelítünk megoldásukhoz. „A jelenlegi viszonyok között aktuális Lenin útmutatása, hogy a proletárdiktatúra állami formáinak a tökéletesítését – írja N. P. Farberov – az államépítés nemzetközi tapasztalatainak alapján szükséges elvégezni. Napjainkban a szocialista közösség országai, amelyeket a társadalmi-gazdasági rendszer azonossága, az érdekek, a világnézet és a célok egysége, a béke, a demokrácia és a szocializmus ügye iránti elkötelezettségük fűz egybe – százmilliók életének átformálásában gazdag tapasztalatokra tettek szert, így sok sajátosat és újat alkottak a társadalom politikai és gazdasági szervezése formáinak területén. Mindez a tapasztalat a nemzetközi forradalmi mozgalom gazdag kincsestárát alkotja." A szovjet demokrácia jellemző vonása, hogy mind fontosabbá válik a dolgozók bevonása a társadalom ügyeinek intézésébe a szovjetek dolgozó küldöttei, társadalmi tömegszervezetek, a népi ellenőrzés rendszerének fejlesztése útján. A szovjet demokrácia fejlesztésének másik iránya a szocialista államiság tökéletesítése, amely a társadalmi élet valamennyi szférájában a jogi megalapozás

továbbfejlesztését célozza (többek között a képviseleti szervek tevékenységében). A szovjet demokrácia fejlesztésének harmadik iránya és egyszersmind feltétele – egyre javuló anyagi és kulturális körülményeket biztosítani a személyiség szabad fejlődéséhez.

## III. A SZEMÉLYISÉG SZABADSÁGÁRÓL

A személyiség képességeinek szabad kibontakoztatása a szovjet rendszerben így reális alapokon nyugszik. Ezt rögzíti a Szovjetunió Alkotmánya, amely 20. paragrafusában Marx és Engels szavaival fogalmazza meg, hogy e rendszerben „minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele".[6] G. Kosztava, a Szovjetunió Filozófiai Társaságának tudományos titkára referátumában a személyiség szabadságának problémáival foglalkozva megállapította, hogy míg Marx és Engels a szocializmust utópiából tudománnyá változtatták, addig napjainkban – az Októberi Szocialista Forradalom után – a szocializmus történelmi valósággá vált. A „társadalmi cselekvés" szubjektuma – az ember –, bár természeti és társadalmi környezete által determináltan, relatív akaratszabadsággal rendelkezik és „társadalmi cselekvését" a számára szükséges irányban végzi. Önmagát realizálja „kívül", az őt körülvevő világban, amellyel kölcsönhatásban él. Lenin írja: „A világ nem elégíti ki az embert és az ember elhatározza, hogy cselekvésével megváltoztatja a világot."[7]

## IV. A POLITIKA SZUBJEKTUMA – A NÉP

Csak a szocialista társadalomban jöhettek létre az ember valóságos szabadságának feltételei (a dolgozó osztályok tagjai és nem a tőkés magántulajdonosok számára), illetve gazdasági-társadalmi tekintetben minden egyes ember valóságos egyenlősége (nem a tőketulajdonos és a nincstelen, a kizsákmányoló és a kizsákmányolt formális, képmutató egyenlősége).

Ezzel összefüggésben M. H. Igithanjan a népről mint a politika szubjektumáról szóló lenini pozíciót elemezte: „Százegynéhány évvel ezelőtt – idézi Lenin 1918 márciusi tanulmányából – maroknyi nemes és néhány polgári értelmiségi csinálta a történelmet az álmos és alvó munkás- és paraszttömegek feje fölött. Akkor, a történelem, éppen ezért, csak szörnyű lassúsággal cammoghatott. A kapitalizmus most sokkal magasabbra emelte a kultúrát általában s a tömegek kultúráját különösen. A háború felrázta a tömegeket, hallatlan borzalmaival és szenvedéseivel felserkentette őket. A háború előrehajtotta a történelmet, amely most a mozdony gyorsaságával száguld előre."[8] Ezt a gondolatot egészíti ki és általánosítja a Szovjetek VIII. rendkívüli kongresszusán, 1920 végén elmondott beszámolójában, rámutatva a szovjet állam politikájának elvi alapjaira és erejének forrásaira. „Itt beigazolódik a marxizmus egyik legmélyértelműbb, egyszersmind pedig legegyszerűbb és legérthetőbb tétele. Minél nagyobb a lendület, minél nagyobb

[6] Marx és Engels Művei 4, Kossuth, Budapest 1959, 460. o.
[7] Lenin Összes Művei 29, Kossuth, Budapest 1972, 176. o.
[8] Lenin Összes Művei 36, Kossuth, Budapest 1972, 77. o.

arányúak a történelmi akciók, annál több ember vesz részt ezekben az akciókban, és fordítva, minél mélyebb átalakítást akarunk végrehajtani, annál inkább fel kell keltenünk iránta az érdeklődést, annál inkább törekednünk kell arra, hogy tudatosan foglaljanak állást mellette, annál inkább kell újabb milliókat meggyőznünk ennek szükségességéről. Forradalmunk végső fokon azért hagyott messze maga mögött minden más forradalmat, mert a szovjethatalom révén tízmilliókat tett az állam építésében aktív résztvevővé azok közül, akiket azelőtt nem érdekelt ez az építés."[9]

Lenin tehát úgy határozta meg az új állam és a szocialista demokrácia természetét, erejének és hatékonyságának forrásait, hogy felvázolta azt a szerepet, amelyet a néptömegek a szocializmus építésében hivatottak játszani. Csak a milliók képesek igazán politikát alkotni. A kommunista párt is csak úgy tud ténylegesen irányítani, ha helyesen fejezi ki azt, ami a nép szükséglete, kívánsága és vágya; a szocialista államnak az ereje a tömegek tudatosságában rejlik.

A politikára vonatkozó évszázados elitista elképzelésekkel szemben, amelyek egy szigorúan körülhatárolt tevékenységi szféraként professzionalista politikusok privilegizált szűk szakmai területének tekintették a politikát, s amely nézetek szerint a széles néptömegek „kvalifikálatlan" beavatkozása csak az államélet szétrombolásához vezet, Lenin egy elvileg magasabbrendű és új tételt alapozott meg és állított szembe az előbbivel: azt a politikát, amely képes a társadalmi élet progresszív megváltoztatására, éppenséggel csak a széles néptömegek alkothatják meg. Továbbá: ez a politika csak akkor érvényesül, ha betöltik elméleti és szervező feladataikat az élenjáró osztályok politikai pártjai és vezetői. Lenin tehát egyáltalán nem szakította el egymástól vagy nem állította szembe egymással, egyrészt, a néptömegeket, másrészt, a politikai pártokat és azok vezetőit, hanem konkrét-történelmi szemlélettel tanulmányozta az adott korszakban rejlő tényezőket és lehetőségeket, felvázolta e politikai tevékenység struktúráját és mechanizmusát, amely elemeinek – a néptömegeknek, az osztályoknak, a pártoknak és azok vezetőinek – logikailag egymásba kapcsolódó láncolata és egysége.

## V. A NÉPEK KÖZÖTTI ÚJ TÍPUSÚ KAPCSOLATOKRÓL

F. T. Konsztantinov professzor, a Szovjetunió Filozófiai Társaságának alelnöke előrebocsátja, hogy a „népek közötti kapcsolatok" és az „államok közötti kapcsolatok" fogalmai nem mindig esnek egybe s ezért szinoním fogalmakként csak akkor használhatók, először, ha a nép (vagy nemzet) földrajzi keretei egybeesnek az államhatárokkal, másodszor, ha az államok (kormányok) közötti kapcsolatok is egybeesnek az ezekben az államokban lakó népek kapcsolataival, s ez utóbbi csak a szocializmusban lehetséges. Más körülmények között ezek a fogalmak nem azonosak. Ismeretes, hogy beszélhetünk olyan népek (nemzetek és népcsoportok) kapcsolatairól, amelyeknek nincsen nemzeti államiságuk. Másrészt van érintkezés nemzetek és népcsoportok között soknemzetiségű államban is, s ezek népek közötti kapcsolatoknak, de nem államközieknek tekinthetők.

Az államok közötti érintkezés vagy kapcsolat fogalmát akkor alkalmazzuk, ha szuverén államok és azok hivatalos szervei közötti kontaktusokról van szó, míg a népek közötti

[9] Lenin Összes Művei 42, Kossuth, Budapest 1974, 135. o.

kapcsolatok kifejezéssel azt jelöljük, hogy a lakosság különböző rétegei, azok szervezetei, szövetségei és társaságai között van meg a széles körű, sokoldalú kontaktus.

Az emberiség múltja és jelene rendkívül sokféle kapcsolataiból kétfajta típus emelkedik ki: 1. a különböző kizsákmányoló államok közötti és 2. a szocialista államok közötti kapcsolatok. Megmaradva ez utóbbi területén, a Szovjetunió története önmagában is tanulságos, mivel 1922-ig a szovjet köztársaságok közötti kapcsolat más formában létezett (addig az Oroszországi, az Ukrán és a Kaukázusontúli Szovjet Köztársaságok külön léteztek). Napjainkban a Szovjetunió soknemzetiségű egységes szocialista állam. A szocializmus világrendszerré válásával új típusú kapcsolat jön létre az államok között, amely tehát az említett értelemben különbözik a Szovjetunió keretében élő nemzetek és népcsoportok egymáshoz való viszonyától (nem egy országról, hanem több szocialista ország kapcsolatáról beszélhetünk).

Ez utóbbi sajátosság természetesen azt jelenti, hogy nem alkalmazhatók a kizsákmányoló államok közötti évezredes normák és formák. A szocialista államok együttes erőfeszítésével fokozatosan lehetett kidolgozni az új típusú kapcsolatokat államközi megegyezések és szerződések formájában. Lenin írta: „A régi világgal, a nemzeti elnyomás, a nemzeti viszálykodás vagy a nemzeti elkülönülés világával a munkások szembeállítják az új világot, amelyben nincs helye egyetlen kiváltságnak, sem az ember ember által való legcsekélyebb mértékű elnyomásának."[10]

Ezen az úton nem kevés és komoly nehézség, ellentmondás adódott (pl. a korábbi normák mechanikus átvitelének és lemásolásának kísérletei). A szuverén szocialista országok közötti új típusú kapcsolatok létrehozásának a munkáját még most sem lehet befejezettnek tekinteni, de az eddigi eredmények és sikerek alapján, amelyek a nemzeti kérdésre vonatkozó lenini tanítás iránytűjéhez igazodtak, megfogalmazhatjuk a szocialista országok közötti kapcsolatokban a szocialista internacionalizmus elveit:

– testvéri barátság és nemzetközi szolidaritás, a marxizmus–leninizmuson nyugvó egység és összeforrottság, kölcsönös elvtársi segítség és támogatás a szocializmus és a kommunizmus építésében, az imperializmus és a reakció elleni harcban;

– nemzeti és állami szuverenitás, az önállóság és függetlenség tiszteletben tartása;

– a szocialista államok és pártok belső ügyeibe való be nem avatkozás;

– az önkéntesség, a teljes egyenjogúság és az egyenlő felelősség a nemzetközi kötelesség teljesítésében, egymás tapasztalatainak kölcsönös tanulmányozása;

– a patriotizmus és internacionalizmus, a nemzeti és nemzetközi érdekek egybekapcsolása, a kölcsönös előny a gazdasági, tudományos-műszaki és kulturális együttműködésben;

– más népek nemzeti érzésének és méltóságának tiszteletben tartása, a harc a nacionalizmussal és sovinizmussal, minden nemzetiségű dolgozónak a szocialista internacionalizmus és a kölcsönös bizalom szellemében való nevelése.[11]

F. T. Konsztantinov professzor nem zár ki más sorrendű vagy szerkesztésű megfogalmazást, de óva int attól, hogy ezeket az elveket elszakítsuk egymástól vagy közülük egyeseket önkényesen kiragadjunk.

[10] Lenin Összes Művei 23, Kossuth, Budapest 1969, 150. o.

[11] A szocialista országok természetesen ezekhez az elvekhez tartják magukat a békeszerető nem szocialista országokhoz fűződő kapcsolataikban is. Emlékezetes, hogy Lenin személyesen nyújtotta át 1917 decemberében Finnország függetlenségéről szóló dekrétumot.

D. F. Kozlov professzor, a Szovjetunió Filozófiai Társasága moszkvai tagozatának elnöke a társadalom szellemi élete fejlődésének tudományos vezetésére vonatkozó lenini örökséget dolgozta fel referátumában. Ide tartozik az igazság objektivitása éppen úgy, mint a történelem materialista felfogása általában, s ezen belül az ideológia sajátosságainak vizsgálata, a múlt kulturális örökségének alkotó ápolása vagy az egyes népek kultúrájában fellelhető osztály- és nemzeti jelleg kölcsönviszonya stb. „A lenini tükrözési elmélet – mondotta az előadó –, amelyet a 'Materializmus és empiriokriticizmus', a 'Filozófiai füzetek', a L. Tolsztojról írott és egyéb tanulmányok tartalmaznak, sohasem jelentett szakítást a konkrét történelemmel vagy a fejlődő valósággal, a tükrözési elmélet nem valamiféle absztrakt séma, amint azt egyes polgári ideológusok, revizionisták vagy dogmatikusok beállítják, hanem mindig a múlt, a jelen és a jövő dialektikus kapcsolatának mély és sokoldalú feltárását szolgálta."

A szocialista realizmus filozófiai alapja a dialektikus és történelmi materializmus. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy a valóság művészi újrateremtésekor a szovjet író és művész az értékelés alapkritériumának a szocializmus eszméjét választja, alkotása témáját és anyagát a szocialista perspektíva fényében világítja meg, az eseményeket a kommunista párt pozíciójából magyarázza. A szerző fejtegetéseinek e részében támaszkodik M. Gorkij munkásságára, aki azt hangsúlyozta, hogy a szocialista realizmus lényeges ismertetőjegye a valóság hű ábrázolásakor bizonyos forradalmi romantika, a valósághoz való aktív viszonyulás hirdetése, a munka és az életigenlés akaratának erősítése, az élet új formái építésének pátosza és a régi világ gyűlölete.[12]

Lenin bizonyította, hogy a kapitalista társadalomban a nemzeti kultúra nem egységes, hanem osztályjellegű. Az egyes nemzeti kultúrákon belül osztályharc folyik. „Minden nemzeti kultúrában megvannak, ha nem is kifejlett formában, a demokratikus és szocialista kultúra elemei, mert minden nemzetben van dolgozó és kizsákmányolt – írta Lenin 1913 végén –, amelynek az életkörülményei elkerülhetetlenül demokratikus és szocialista ideológiát szülnek. De minden nemzetben van burzsoá kultúra is (a legtöbb nemzetben pedig még feketeszázas és klerikális kultúra is) – mégpedig nem csupán 'elemek', hanem uralkodó kultúra formájában."[13] Különösen fontos Lenin tanítását a két kultúráról vezérfonalul használni a XX. század szellemi kultúrája elemzésekor, mivel a két kultúra harcának éleződésével viszonyuk még bonyolultabbá válik. A szocializmus országainak modern szellemi kultúrája valamennyi nemzeti kultúrából átveszi a demokratikus és szocialista elemeket, feltétlenül szembeszegezve azokat a burzsoá kultúra nacionalizmusával és kozmopolita nemzeti nihilizmusával.

A tudományok helyéről és szerepéről szólva a kommunizmus építésében, illetve Leninnek a tudomány fejlesztését szolgáló tevékenységét ismertetve a szerző három kérdést emel ki: az ország termelőerői fejlesztésével kapcsolatban a természet- és műszaki tudományok feladatait, a kommunizmus építése és a társadalomvezetés területén a társadalomtudományok funkcióját e gyakorlat elméleti megvilágításában és általánosítá-

[12] M. Gorkij: *O lityerature.* Moszkva 1953, 208. o.

[13] Lenin Összes Művei 24, Kossuth, Budapest 1970, 120. o.

sában, végül pedig valamennyi tudományos diszciplína bevonását és együttműködését a szovjet emberek világnézetének kialakításában és fejlesztésében.

## VII. POLITIKA, HÁBORÚ, BÉKE

V. V. Seljág professzor, a Szovjetunió Filozófiai Társasága alelnöke a politika, a háború és a béke kölcsönviszonyának problémáiról tartott referátumot. A nemzetközi imperializmus rohamosztagainak szétverése a második világháborúban és a nemzetközi szocialista közösség létrejötte gyökeresen átalakította a világ politikai térképét. Ma már az emberiség fejlődésének fő tartalmát, irányát és sajátosságait egyre inkább a szocialista világrendszer, az imperializmus ellen és a társadalom szocialista átalakításáért harcoló erők határozzák meg. A szocialista országoknak gazdasági és politikai hatalma, következetes békepolitikája, továbbá a kapitalista és fejlődő országok dolgozóinak elszánt és eredményes harca az új világháború veszélye ellen az emberiség történetében először létrehozták a világháború megakadályozásának és a társadalom életéből való kiküszöbölésének lényeges feltételeit.

A kapitalista rendszer általános válsága ugyan meggyöngítette a kapitalizmust, de agresszivitását nem csökkentette. Az imperializmus reakciós erői, amelyek az emberek elpusztításának és az anyagi javak megsemmisítésének hatalmas eszközeivel rendelkeznek, most is továbbhalmozzák e rendkívüli pusztító erejű fegyvereket; politikai céljaik pedig magukban rejtik az új háború veszélyét.

Ilyen körülmények között a háború lényegére vonatkozó lenini tétel, amelynek alapját a politikára mint az osztályok fundamentális érdekei kifejezésére vonatkozó materialista felfogás képezi, nemcsak nem vesztette el jelentőségét, de még nagyobb aktualitásra tett szert.

A marxizmus ellenfelei kritika címén gyakran folyamodnak a fogalmak felcseréléséhez. Ebben a kérdésben okoskodásuk sémája: a kommunisták a háborút a politika folytatásának tekintik. Következésképpen – és itt történik a félreértelmezés, illetve a fogalmak felcserélése – a kommunisták arra törekednek, hogy a katonai erőt egyoldalúan politikai céljaik elérésére használják fel.

Természetesen a kommunisták tudják, hogy a háború az osztályok politikájának a folytatása. A háború és a politika összefüggéseinek a törvényszerűségeit azonban a béke megőrzéséért és a társadalmi haladásért folytatott küzdelem céljaira, a háborús és reakciós törekvések leleplezésére és visszaszorítására használják fel. „A Szovjetunió Kommunista Pártjának és valamennyi szovjet embernek az a véleménye, hogy az államok közötti ellentmondások megoldásához nem kell a háború eszközét igénybe venni, hogy a nukleáris-rakéta háború nem tekinthető a politikai tevékenység racionális formáinak. Ezért küzdünk olyan állhatatosan a békéért s hogy kiiktassuk az államok közötti kapcsolatok gyakorlatából a háborút. Korunkban ezeknek az ellentmondásoknak a megoldását tárgyalások útján, a kölcsönös megértés és együttműködés szellemében kell keresnünk és megtalálnunk – a különböző társadalmi-gazdasági rendszerű országok békés egymás mellett élésének keretei között" – hangsúlyozza V. V. Seljág professzor.

Machiavellinek „A fejedelem" c. munkájában olvashatjuk a következő fontos megjegyzését: „elképzelhetetlen, hogy jó törvényeket találjunk ott, ahol nincs jó haderő, ahol pedig jó a hadsereg, szükségszerűen a törvények is jók: ezért hagyom a törvényekről való fejtegetést és csak a haderőkről fogok szólni".[14] Ez a megjegyzés a törvények és a hadsereg viszonyáról jellegzetes Machiavelli politikaelméletére, de talán tovább is mehetünk: valamennyi kizsákmányoló osztály államának titkos és álcázott vagy nyílt és őszintén beismert politikai credója éppen az erőszakot, így a hadsereget állítja központba és tartja az állami-politikai tevékenység legmélyebb lényegének. A szabadversenyes kapitalizmus liberalizmusát az imperializmus korszakában egy a reakció irányába tett fordulat váltotta fel, amint ezt Lenin is hangsúlyozta. E tényeket tehát lehetetlen megkerülni, ha a politikai hatalomnak vagy általában az állami-politikai tevékenységnek a politológia megkövetelte általános jellemzését kívánjuk adni.

Nekünk az a feladatunk, hogy a politikai harci formákat a konkrét történelmi helyzettel összefüggésben tanulmányozzuk. A munkáshatalom létrejötte, a Szovjetunió és a szocialista közösség országainak létezése új vonást hozott az emberiség történetébe. Miért mondhatta Lenin azt, hogy a proletárdiktatúra állama már csak „félállam"? Az új politikai hatalom sajátos természetéről van itt szó, amely a „tradicionális államhatalmi" vagy erőszak-apparátust a kizsákmányolás megszüntetése, vagyis az ember ember általi elnyomása gazdasági alapjának felszámolása céljából használja fel. A modern munkásosztály és a leninizmus szellemét ebben a vonatkozásban jól illusztrálhatjuk, ha felvetjük Leninnek Tanácsköztársaságunkhoz való viszonyát.

Lenin annak idején a Magyarországi Tanácsköztársasággal kapcsolatban örömmel üdvözölte, hogy „a tanácsrendszerre, a proletárdiktatúrára való átmenet hasonlíthatatlanul könnyebb és békésebb volt Magyarországon".[15]

A magyar munkásokhoz 1919. május 27-én küldött levelében Lenin hangsúlyozta: „Nem egyedül az erőszak a proletárdiktatúra lényege és nem elsősorban az erőszak."[16] És mi a legfőbb lényeg? „A proletárdiktatúra legfőbb lényege – írta Lenin – a dolgozók vezető osztályának, élcsapatának, egyetlen vezetőjének, a proletariátusnak szervezettsége és fegyelmezettsége. A proletariátus célja, hogy megteremtse a szocializmust, megszüntesse a társadalom osztályokra tagozódását, dolgozóvá tegye a társadalom valamennyi tagját, és megfossza talajától az embernek ember által való mindenféle kizsákmányolását."[17]

*

Jelen ismertetésünk természetesen nem tárgyalhatta a „Lenin mint politikai gondolkodó" című ülés valamennyi témáját. (A. Sz. Mahov, a filozófia doktora a forradalmi gondolkodás és cselekvés metodológiájáról, J. M. Hrusztalov kandidátus a politikai meggyőzés lenini módszeréről tartott referátumot stb.) Az érdeklődők a szovjet szaksajtóban megtalálhatják a teljes anyagot.

[14] *Niccolò Machiavelli Művei.* Első köt., Európa, Budapest 1978, 41. o.
[15] Lenin Összes Művei 38, Kossuth, Budapest 1973, 374. o.
[16] Uo.
[17] Uo.

# FENOMENOLÓGIA ÉS KRISZTIANIZMUS

## (Max Scheler: A formalizmus az etikában és a materiális értéketika c. könyve kapcsán)

TUBA IMRE

M. Scheler axiológiai főművét fél évszázados késéssel kapta kézhez a magyar olvasó. Ez a fél évszázad sok szempontból érvénytelenítette könyve megállapításait, mégis úgy gondoljuk, hogy magyarra fordítását nemcsak az adósságtörlesztés gesztusával lehet indokolni, hanem azokkal a tanulságokkal is, amelyekkel egy kialakulóban levő marxista értékelmélet számára – ha sokszor indirekt módon is – mai nap is szolgálhat.

Írásunk célja ezért nem a „szabályos" recenzálás, hanem ezen tanulságok egynémelyikének kidolgozására tett kísérlet. Az azonban csaknem magától értetődik, hogy e kérdések tárgyalásakor M. Scheler elméletét nem egyszerűen apropóként használjuk, hanem mint olyan koncepciót, amelynek kritikai feldolgozásával juthatunk közelebb *saját* kérdéseink és válaszaink megfogalmazásához.

### *Hogyan alapozhatók meg az értékek?*

Minden filozófia választ, védelmez és elutasít értékeket. Filozófiává azonban csak akkor válik, ha *képes* ezeket teoretikusan meg is indokolni. Az értékfilozófia sajátossága ezen belül még abban áll, hogy az értékek megalapozására, rendszerezésére, létmódjuk és „mozgásformáik" meghatározására való törekvés manifeszt és elsődleges elméleti programja.

Itt nincs módunk (nem is célunk) számbavenni, hogy az értékek eme megalapozásának (vagy elvetésének) milyen tipikus módjai vannak vagy lehetségesek. Inkább azt szeretnők tisztázni, hogy a scheleri „megoldás" – a maga tipikus és sajátosan egyedi megfontolásaival – milyen tanulságokkal szolgálhat egy marxista értékelméleti megalapozás számára.

Azok az értékek, amelyeknek megalapozására M. Scheler törekszik, egy keresztény *érzületi etika* értékei. Sok szempontból találó és jogos Kant-kritikája legalább annyira támadja az etikai racionalizmust, mint a szubjektivizmust. Legalább annyira, de sokkal kevesebb joggal. Míg ugyanis a szubjektivizmussal szemben az értékek objektivitásának hangsúlyozásában csak egyetérthetünk vele (ha nem is az általa tételezett értékek objektivitásában), addig az *emocionális apriorizmus* – megítélésünk szerint – szélsőségesebb szubjektivizmusba sodorja, mint az erkölcsi akarás általános, mindenkire érvényes törvényét megfogalmazó Kantot valaha is fenyegette. Nemcsak arról van szó, hogy a protestáns szellemű kanti etika racionalisztikus és aktivista álláspontjához képest a keresztény érzületi etika újtestamentumi hagyományához való „visszatérést" (a maga irracionalisztikus és passzivista alaptendenciáival együtt) tartalmilag visszalépésnek foghatjuk fel Kant vagy akár Kirkegaard etikájához képest is, hanem egyúttal arról is, hogy az etika racionalista hagyományaival való radikális szakítás olyan következményekhez vezeti Schelert, amelyek saját ontológiai törekvéseivel is szöges ellentétben állnak.

Scheler ugyanis az emberi akarást megszabó általános erkölcsi törvény negligálásával egyidejűleg olyan materiális értékhierarchiát tételez, amely nem transzcendens, noha materiális létmódját tekintve valóságos és örökérvényű, és az ember számára nem a cselekvésben és akarásban, hanem lényegileg a szemléletben és az érzületben adott.

Ahogy azonban Scheler az objektíve és materiálisan fennálló értékek hierarchiáját és rangsorát megalapozza, az arra utal, hogy a kanti etika minden találó bírálata ellenére, maga is ennek szemléleti keretein belül marad. Elmarasztalja Kantot, amiért azonosítja a formális-racionálist az apriorival (és a tartalmi-empirikust az aposteriorival), de ő maga is élesen elválasztja a materiális értékek megismerését mind a rájuk vonatkozó formális-apriori belátásoktól (l. pl. a brentanói

axiómákat), mind pedig általában mindenféle induktív tapasztalástól. Ezek a formális-apriori összefüggések érvényesek ugyan az értékekre, de semmit nem mondanak arról, hogy mik ezek az értékek maguk. *A materiális érték-apriori megismerése voltaképpen nem megismerés, hanem szemléleti és emocionális aktusokban végbemenő fenomenális érték-megragadás.* Az értékek mindenekelőtt az előnyben részesítés és hátulra helyezés, szeretés és gyűlölés irracionális aktusaiban tárulnak fel (irracionálisak azért, mert nem szükséges, hogy tudjuk: mit és miért részesítsünk előnyben vagy helyezzünk hátulra, mit és miért szeretünk és szeressünk, gyűlölünk és gyűlöljünk). Továbbá: az emocionális érzés-aktusokban – az érték-érzésben – az érték-megértés vagy értékbelátás (mint ezek racionális megragadása) csak harmadsorban vagy egyáltalán nem következik be. Ha mégis, akkor ez csak utólagos racionalizáció. Míg Kant szerint az erkölcsi törvényt kielégítő akarás (és cselekvés) konstituálja az értékeket, addig Scheler szerint nem lehet másként (materiális) értékekhez jutni, mint a fenomenális szemlélet irracionális-érzelmi aktusai révén.

*Ne cselekedj, érezz!*

Ezek az aktusok és emóciók tehát csupán „rámutatnak" az értékekre, anélkül, hogy felismernék vagy megértenék őket. A megértés már csak azért sem lehetséges, mert *az értékek nem tételezettek,* hanem magánvalóságok. Noha minden érték személyes érték, maga a *személy csak értékhordozó és nem érték-tételező.* Az érték nem ész, akarat vagy cselekvés tárgya, hanem a szemléleté. Nem érthető, nem tételezhető, csak van. Ugyanúgy mint a csillagok. Szépnek láthatjuk őket, de sem megérteni, sem létrehozni nem tudjuk.

A racionalista hagyományok tagadása az értékek emberi tartalmának tagadásához vezet. Itt is bebizonyosodik tehát ismét, hogy az ész elleni támadás egyben a humánum elleni támadás is. Hogy az emberi ész, akarás és cselekvés tételező aktusai nélkül csak az értékek „embertelen" birodalma képzelhető el.

Az érzületi értéketika nem képes megmondani nekünk, hogy az értékérzésben miféle tartalmak vannak adva számunkra. Scheler materiális értéketikát akar, de mindezt oly módon, hogy a megalapozás egyetlen reális bázisát – az ember szükséglet- és érdekmegvalósító történelmi tevékenységét – figyelembe venné. Ezért az értékek emberi arculata sem tárulhat fel neki: nincs mit tennünk velük; sem megérteni, sem elsajátítani, sem létrehozni nem tudjuk őket, csak megpillantani.

Az értékmegvalósítás és értékracionalitás e reális történelmi bázisának kirekesztésével, az értékek irracionalizálásával és dehumanizálásával aztán olyan következmények adódnak, amelyek merőben ellentétesek Scheler eredeti intencióival. Ezek a következmények egy teljes érték-szubjektivizmusban, nem pedig az értékek egy objektív materiális rangsorának igazolásában kulminálnak.

M. Scheler itt a fenomenológia logikai-ismeretelméleti módszerének is a leghatározottabban hátat fordít és megalkotja a maga *irracionalista aktus-, emóció-, és érték-fenomenológiáját. Az érték evidens, de nem az értelem számára az. Az érték evidenciája „a megérzett abszolút jellege".*

Lukács György álláspontja ebben a kérdésben az, hogy az irracionalista tendenciák kezdettől fogva benne rejlettek Husserl fenomenológiai módszerében – Scheler, és különösen Heidegger, által csak nyilvánvalókká lettek. Ez a „csak" azonban, úgy véljük, ez esetben igen lényeges differenciákat takar.

A fenomenológia – husserli formájában – ugyanis „tiszta" ismeretelméleti módszer. Mint ilyen, lehet logikai (mint Husserlnél) és lehet pszichológiai (mint ahogy Schelernél igen nagymértékben az). A cogitatiók tisztán logikai elemzése is mindig magában hordja a pszichologizmusba való átcsúszás veszedelmét. Ez a veszély Schelernél – aki a ráció formalizmusával szemben az értékszemlélet lényegi materiális meghatározottságát vallja – hangsúlyosabban fennáll. A fenomenális szemlélet végső és érvényes adottságai és önadottságai ugyanis éppen nem tárulhatnak fel másutt, mint a pszichikumban.

Ha pedig ezek a szemléleti adottságok még csak nem is logikai belátás formájában adódnak, hanem emocionális aktusok révén; *a belátás (pl. értékbelátás) formája nem is lehet más, mint a pszichológiai evidencia.* A logikai belátáson alapuló klasszikus fenomenológiai módszer tisztaságán őrködve, Husserl ezért véli teljes joggal „csábítónak" Schelert, aki a fenomenológiai módszert „letérítette a tiszta tudományosság útjáról".

Ha tehát az érték-„megértés" szerve az emocionális aktusok centruma, és ezek az aktusok nem teljesítik azt a kettős feltételt, hogy 1. fenomenális-ideális létezők átélésének tiszta formái, s mint ilyenek 2. függetlenek minden induktív tapasztalattól – akkor az értékek abszolút létmódja ezzel el is esik. Ám azt, hogy az érzelmek pszichológiája ezeket a filozófiai előfeltevéseket nem

látszik igazolni, valószínűleg Scheler is érezhette, mert többször is szükségesnek tartja kijelenteni, hogy a leíró pszichológia nem illetékes ezeknek a kérdéseknek az eldöntésében. A leíró pszichológia helyébe itt a *pszichologizáló fenomenológia* lép mint olyan módszer, amely egy időtlen és emberfeletti fenomenológiai lényegszemlélet (tehát egy sehol sincs pszichikum!) emocionális aktusainak intencionális tárgyaiként határozza meg az ideálisan létező értékeket.

Hogy az emocionális aktusok közvetlenül magukat az értékeket fogják fel, és hogy az értékek „adottságának" ez a formája független minden logikai és képzetbeli közvetítéstől és induktív tapasztalattól, ez – ha egyáltalán bizonyítható – csak pszichológiai analízis révén lehetséges.

Ez a pszichológiai analízis azonban döntő módon az értékelmélet irracionalizálásának talaján megy végbe. Az értékelmélet irracionalizmusa lényegében abban kulminál – ahogy *A. Altmann*, Scheler egyik korai kritikusa írja –, hogy: „Mind az objektum, mind a szubjektum oldalán, mind az aktusok, mind az értékek szférájában olyan lényegi törvényszerűségeket állít fel, amelyek teljesen függetlenek a racionális faktoroktól." (A. Altmann: *Wertethik. 57.*) De ha „az értéktapasztalat tárgyai teljes mértékben hozzáférhetetlenek az értelem számára" (M. Scheler: *Formalizmus... 390.*), akkor jogosan merül föl a kérdés: hogyan lehetséges még egyáltalán értéketika? Hogyan lehet az értékekről bármit is mondani? Következetes magatartás ilyen szemlélet alapján egy van: az ítélkezéstől való maximális tartózkodás. Scheler egyetértőleg idézi is a „Ne ítélj, hogy meg ne ítéltessél!" formulát, de maga sem tartja be.

M. Scheler álláspontja az, hogy a fenomenológiai elemzés lényegében a *„személy–világ" viszony analízise.* Ha eltekintünk attól a meglehetősen tautologikus meghatározástól, amellyel a személyt ugyanakkor fenomenális (mindenekelőtt: szemléleti-emocionális) aktusok egységeként definiálja, még mindig megmarad az a nehézség, hogy el kell dönteni: ebben a viszonyban *az érték-fenomének* pl. a *személy vagy a világ oldalán állnak-e.* M. Scheler álláspontja ebben a kérdésben enyhén szólva ellentmondásos. Egyrészt azt állítja, hogy az értékek a személy számára adottak (minden érték valamilyen személy számára adott), tehát az érték nem a személyben van és nem is általa tételezett, másrészt azonban az az álláspontja, hogy a személy értékhordozó, hogy minden érték csak személyes érték lehet. Ezen az ellentmondáson túl a világnak és az értékeknek az (egyéni és kollektív) személyiségek létéhez való rendelése felidézi annak veszedelmét, amitől Scheler szabadulni akar: az értékszubjektivizmusét. Konkrétabban arról van szó, hogyha az egyes személyek (ezek közösségek is lehetnek) számára a maguk különböző mikrovilágában más és más értékek vannak „adva", akkor mi biztosítja a materiális értékek abszolút és örök rangsorát. Scheler válasza szerint a „személyek személye", tehát *isten, akihez való viszonyában a makrovilág és az ő feltétlen értékhierarchidja fennáll.* (Megint csak eldöntendő lenne, hogy az értékek istenben, isten számára a makrovilágban, avagy mind a kétféle módon egzisztálnak-e.) Annyi bizonyos, hogy az értékek az istenszemély pszichikumában vannak teljességükben „adva". *A transzcendentális ego helyébe isten érzelmi apriorizmusa lép.* Annak kiderítésére, hogy Scheler a maga kis mikrovilágában hogyan tudakolta meg istentől az értékek örök és feltétlen rangsorát, nem vállalkozunk.

Az érzelmek pszichológiailag paradoxális jellege egyáltalán nem látszik kedvezőnek egy fenomenális értékstruktúra igazolódása számára – mint ahogy általában az emocionalista-intuitivista értéketikák következetesen arra az álláspontra helyezkednek is, hogy az értékítéletek csak a szubjektum érzelmi állásfoglalásainak kifejeződései, amelyeket ezért sem objektív jelentés, sem objektív érvény nem illet meg. Konkrétabban arról a paradoxonról van szó, hogy „egyrészt az érzelem szükségképpen híjával van a tudatos tisztaságnak, másrészt az érzelem semmiképpen nem lehet tudattalan", amely L. Vigotszkij szerint is „nagyon közel áll a valósághoz" (l. Vigotszkij: *Művészetpszichológia 320.*). Az érzelem lehet nagyon intenzív, de sohasem tiszta, sohasem egyértelmű, hanem ellentmondásos, zavaros, polifonikus. Az érzelmeknek ez a „határozatlan tárgyiassága" nem látszik tartalmazni valamilyen apriori értékstruktúrát. Az érzelmi apriorizmus önmagában ellentmondásosnak tűnik: olyannyira, hogy az apriori (ha egyáltalán létezik!), csak a belátás formájában lehet adva, tehát mint igazság, és nem mint érzelmi evidencia. Tehát akkor, „ha a kínainak is érvényes, és akkor is érvényes, ha nincs 'érzéke' a mi etikai imperatívuszainkhoz". (M. Weber: *Állam, politika, tudomány. 16*)

*Értékek és értékhordozók*

M. Scheler egyetért a formalistákkal abban, hogy az ún. *jószágetikák* materializmusa csak relativisztikus lehet. Becsvágya, hogy olyan etikát dolgozzon ki, amely nem jószágetika, tehát nem relativisztikus, mégis „materiális". Láttuk, hogy

ennek megalapozására a fenomenológiai lényegszemlélet érzelmi apriorizmusa szolgál nála. Láttuk azonban azt is, hogy ez az érzelmi apriorizmus – lényegi irracionalizmusa és pszichológiailag paradox jellege miatt – inkább nehezíteni látszik a kitűzött cél elérését: egy objektív materiális értékrangsor megalapozását. Láttuk, hogy a személy-világ-érték viszony tisztázatlansága is felidézte a mikrovilágok közvetíthetetlenségének, következésképpen az érzelmi szubjektivizmusnak a veszedelmét.

De egyéb okunk is van rá, hogy azt higgyük: M. Schelernek sem sikerül elhajózni a formális apriorizmus Szküllája és a kulturális relativizmus Kharibdisze között. M. Scheler a jószágetikák földhözragadt relativizmusát oly módon próbálja meghaladni, hogy szigorú elvi különbséget tesz *értékek és értékhordozók között*, amelyeken ezek az értékek csupán megjelennek. Ez a különbségtevés – megintcsak M. Scheler intenciói ellenére – következményeiben nem a formalizmus és relativizmus meghaladásához, hanem „összeházasításához" vezet.

Az előnyben részesítés és a szeretet, amelyben az értékek feltárulnak, voltaképp olyan aktusok, amelyeknek irányát és tartalmi meghatározottságát messzemenően történetileg kialakult társadalmi-kulturális feltételek kondicionálják. Scheler ezt a nehézséget részben kikerüli, részben oly módon próbálja kivédeni, hogy élesen elkülöníti egymástól az értékre és a tárgyra való irányultságot, illetve az értékhordozó tárgyat és annak érték-tartalmát. De bármiként legyen is, *a magánvaló értékvilág mindig meghatározott tárgyi struktúrában tárul fel* a szeretet és előnyben részesítés megértő-átélő aktusai számára.

Ezzel M. Scheler – ahogy A. Altmann írja már idézett könyvében – „Rickert támadható módszerének útjára kerül", arra, hogy az itt és most adott kultúrvalóságot (ill. ennek értékeit) ismerje el érvényesnek. A. Altmann így ír erről: „Habár Scheler is, az említett módon, megkísérli, hogy a szeretettől megvonja az ösztönszerűséget, és megjelöljön egy szervet, amely az értékes valóságban magukat az értékeket felfogja és mindig új, létező értékeket tár fel, a fundamentális leírás mégis abban marad, hogy priméren éppen a kultúrvalóság az, amelyre az emocionális aktus irányul. Meghatározott minőségek érték-realizációi mindig azok, amelyek a szeretetben feltárulnak, értékek, amelyek nem fenomenális tisztaságukban és közvetlenségükben vannak adva, hanem mint bizonyos reális szubsztanciák minőségei. Az ily módon feltárt értékvilág terjedelme és minősége szerint is egy meghatározott történelmi kultúrhelyzethez van kötve." (A. Altmann: *Wertethik, 68.*)

M. Scheler és H. Rickert álláspontja között azonban igen lényeges különbségek vannak. Amíg H. Rickert az értékelés és értékvonatkoztatás megkülönböztetésével csak az egyéni önkény veszedelmét hárítja el, ellenben manifeszt és tudatos módon a kulturális relativizmus álláspontjára helyezkedik (H. Rickert: *Kultúrtudomány és természettudomány. 90–92.*), addig M. Scheler – szándékai és elvei szerint – szemben áll mindenféle relativizmussal: az értékek örök és abszolút rangsorát állítja fel.

Ám ezt csak azon az áron teheti, hogy az értékeket teljes mértékben függetleníti hordozóiktól: az érték szempontjából az az anyag, amiben megvalósul, amin megjelenik, teljesen közömbös matéria. Ebből azután az az életveszélyes (mármint a scheleri teória életére veszélyes) következtetés adódik, hogy az érték bármely tetszőleges szubsztrátumon megjelenhet. De M. Scheler láthatólag nem akar ilyen következményeket; ha egy etika materiális akar lenni, nem lehet teljesen közömbös számára az az anyag, amelyben az érték-matériát felfedezi. M. Scheler azt mondja, hogy ha a gyilkosságot soha sehol sem tartották volna bűnnek, akkor is az lenne. Ám éppen az értékeknek hordozóik iránti teljes közönye kérdőjelezi meg ezt az állítást. Ebben az esetben ugyanis egy érték (akár a legmagasabb) bármely tetszőleges cselekedetben, eseményben, fenoménben megjelenhet.

Ha az Ábrahám-paradoxont vesszük – feláldozza-e Ábrahám elsőszülött fiát istennek, avagy ne – a scheleri „materiális" értékrangsor értelmében (amely a vitális értékeket messzemenően alárendeli mind a kultúr-értékeknek, de legfőképp a szent értékének) azt kell mondani, hogy Ábrahám gyilkosságában a legmagasabb érték, az istennek tetsző cselekedet valósul meg.

Az érték-matériának a valóság anyagától való teljes elszakítása azzal a – M. Scheler számára igen kellemetlen – következménnyel jár, hogy *eltűnik a valóság értékelésének minden szilárd kritériuma:* helyesebben egyetlen kritérium marad; hogy az érték-megérzés fenomenális aktusai révén az adott tárgy, cselekedet, cél stb. értéktartalma feltárul-e vagy sem. Ez a lényegénél fogva nemcsak szubjektív, de irracionális kritérium a valóság-értékelés teljes relativizmusát jelenti.

Hogy a formalizmust a scheleri teória éppoly kevéssé képes kikerülni, mint a historizáló relativizmust, az az előzőkből csaknem önként adódik. A (historizáló) relativizmus ama közkeletű ér-

velését ugyanis, hogy ugyanazon érték-kategóriákkal teljesen eltérő, sőt egymásnak ellentmondó jelenségeket írunk le, és ezért nem lehetséges e kategóriáknak semmiféle általános érvényt, jelentést vagy tartalmat (matériát!) tulajdonítani, M. Scheler azzal véli elháríthatónak, hogy leszögezi: *a közös ezekben a történelmi-relatív ítéletekben épp az érték-kategóriák állandó használata;* a legitimitásnak, az általános érvényességnek vagy elismertségnek a biztosítása épp e kategóriák révén, ami a jelenségek relativitása mögötti érték-valóság állandóságára utal. Azt a kérdést azonban, hogy a jelenség-tartalmak eltávolítása után valami tartalmilag (materiálisan) közös marad-e az érték-kategóriák számára, vagy csak a formális (elvont-fogalmi) azonosság – M. Scheler láthatólag nem akarja feltenni. Azt tehát, hogy az értékek valóban mint (esszenciális) matériák, vagy csak mint logikai keretek, „skatulyák" egzisztálnak-e. Ha az értékhordozók – mint megjelenítők – abszolút mértékben közömbösek az értékekkel szemben (amiket megjelenítenek), kérdés, hogy e fenoménektől való teljes elvonatkoztatás után marad-e valami általános matéria, amit e kategóriák megjelölnek, vagy csak a puszta fogalmi azonosság (ami azonban teljesen formális).

Kantnak – mondja M. Scheler – csak akkor lenne igaza, ha az értékeket a javakból vonatkoztatnánk el. De ez nem így van: az értékek (ezek rendje és rangsora) „teljesen független a *javak azon világának* létezésétől, amelyben megjelennek". (M. Scheler: *Formalizmus... 40.*) Az értékek aprioriak, előzetes adottságok, minden tapasztalatot megelőznek, intuitíve adottak, „belátható" vagy „evidensek".

Ugyanakkor Kant hibájául rója fel azt is, hogy az apriorit azonosítja a formálissal, az aposteriorit pedig a materiálissal. Azt mondja, hogy az aposteriori és az apriori csak a tapasztalat két különböző formája: az aposteriori induktív, míg az apriori fenomenális tapasztalat. (M. Scheler: *Formalizmus... 93.*)

Az, hogy az apriori maga is valamiféle nem-induktív, immanens tapasztalat-forma – azon túl, hogy egyáltalán nincs kifejtve milyen – ráadásul igen komoly logikai önellentmondás, hiszen az apriorinak éppenséggel nincs más értelme, mint amit eredetileg Kant kifejt: tapasztalaton kívüli, tapasztalat előtti stb.

Az első kérdés – mondja M. Scheler – az, hogy mi van adva? Amire a válasz az, hogy az van adva, ami nincs adva, ami lényegében nem-induktív tapasztalat. E tapasztalat tartalma nem a kategoriális, hanem az emocionális azonosság.

Az, hogy valami „magánvalóan" jó, mint egy személy (számomra, számodra, számunkra stb.) való jó is megjelenhet (sőt: lényegében csak így jelenhet meg) nemcsak egy keresztény vallási érzület megfogalmazása (s ilyen értelemben visszalépés a kanti „morálteológiai" állásponthoz képest), hanem végül a jó, az érték materiális tartalmát is „formalizálja"; amennyiben a „materiális" elv (a szeretet elve) egy teljesen elvontan felfogott erkölcsi szubjektum érzelmileg általános, üres aktusa – közömbös itt, hogy a saját vagy más, esetleg egy kollektív szubjektum (nép, nemzet, gyülekezet stb.), vagy – végső soron és alapjában – a „személyek személyének", istennek az aktusa-e.

A racionalista formalizmus – legyen bármily elvont is – elvileg mégis megragadhat valamit a jó (az érték) fogalmi lényegéből. *Az irracionális „materializmus"* ezzel szemben *pusztán az érzés intencionális általánosságát tételezheti.* Ha helyes is, hogy az értékkategóriák (jó–rossz) nem kizárólag az akarásra vonatkoznak, az érzület mindenhatósága nem csupán hasonlóan korlátozott álláspont, de szubjektivistább, irracionalistább, kvietistább is.

M. Scheler kiindulópontja az értékek megalapozásában éppúgy ismeretelméleti, mint az általa bírált kantiánus értéketikáké. W. Windelband pl. – aki szintén úgy látja, hogy „a filozófia az egyetemes értékek tudománya" – a kanti kötelesség-eszményt mint etikai érték-abszolútumot lényegében formállogikai módon véli megalapozhatónak. (W. Windelband: *Preludiumok, Bp. 1911*) Ezt a korlátozottságot M. Scheler oly módon „haladja meg", hogy a fenomenológiai-intencionális elemzést a puszta tudatjelenségek (cogitatiók) területéről kiterjeszti az érzelmi-szemléleti intenciók elemzésére is. Mindez azonban nem változtat a kiindulás szubjektivista, ismeretelméleti jellegén.

Minden ilyen kísérlet ugyanis (bizonyság rá a cogito filozófiatörténeti „sorsa") a szubjektivitás szűkösségének meghaladására irányul: arra, hogy az ismeretelmélettől egy „megalapozott" ontológiához jusson. De – mint ugyancsak a cogito „sorsa" bizonyítja – lehetetlen ebben (a puszta megismerő szubjektivitásban) az ontológia fennállását bizonyító döntő argumentumokhoz jutni. A módszert illetően még mindig szerencsésebb – mert logikusabb, indokolhatóbb – a transzcendentális individualitás formalista-racionalista álláspontja, mint a M. Scheler tételezte szemléleti-emocionális személyiség-egység lényegi aktusainak fenomenológiai elemzése. A ráció ugyanis

sokkal inkább személyek feletti, mint az emocionalitás. Somló Bódog joggal tekinti a logikai apriorizmust az értékelmélet legáltalánosabb alapjának. (Somló Bódog: *Az érték problémája. Athenaeum II.*)

Azt lehetne mondani, hogy az értékek M. Schelernél is „végső létadottságok", evidenciák, s mint ilyenek egyáltalán nem különböznek az „apriori" logikai belátásoktól. Csakhogy itt az „adottság" (evidencia) két különböző értelméről van szó. Az, hogy valami adott, jelentheti: 1. hogy logikailag „tisztán és határozottan" belátható (a kínai számára is), 2. hogy közvetlenül adott (élmény vagy átélés, közvetlenül átélt külső vagy belső tapasztalat). Az „adottságok" ez utóbbi típusát illetően az a közkeletű nehézség adódik, amire Lukács György *Az ész trónfosztása*ban az egész későpolgári irracionalista fejlődéssel kapcsolatban felhívta a figyelmet; hogy ti. ily módon a hétköznapi gondolkodás és pszichológia konvenciói, sztereotípiái, előítéletei stb. mint végső létadottságok vonulnak be a filozófiai gondolkodásba. Azt hisszük, M. Schelernél is pontosan ez a helyzet.

*Az érték-fenomének* (vagy lényegek) itt egy univerzális pszichikum evidenciáiként vannak „adva". Mint adottságok azonban *nem az értelem, hanem az emóció számára érvényes lényegek* (tehát a kínai számára nem azok).

*Nietzscheanizmus*

Végezetül olyan kérdésre szeretnénk kitérni, amelyet mindmáig nagyon kevéssé érintett a filozófiatörténeti kritika. Ez a nietzschei filozófiának a scheleri értékelméletre gyakorolt kétségtelen hatása. Noha M. Scheler sűrűn hivatkozik Nietzschére (kritizálja is), a nietzscheanizmus markánsan jelen levő szellemére műveiben alig figyeltek fel. Lukács György is csupán M. Scheler háborús röpirata kapcsán utal arra, hogy ebben „a háború igenlése nietzscheánus-életfilozófiai megalapozást nyer". (Lukács György: *Az ész trónfosztása. 358.*) Lévén, hogy itt politikai vitairatról van szó, ez az utalás a scheleri világnézeti pozíció nietzscheánus befolyásoltságát tekintve csak epizodikusnak tekinthető.

Fr. Nietzsche hatása M. Schelerre sokkal mélyebb és általánosabb. Noha M. Scheler támadja Nietzsche biologizmusát – természetesen anélkül, hogy észrevenné, hogy ez a biologizmus Nietzschénél nem világnézeti alapállás, hanem „a mitizálás céljait szolgáló nyelv" *(Lukács Gy.)*, s támadja Nietzsche erkölcs-ellenes tételeit is (megint csak anélkül, hogy ebben az erkölcs demokratikus tartalmai elleni támadást észrevenné), több lényeges ponton is kapcsolódik a nietzscheanizmushoz.

M. Scheler mindenekelőtt Nietzsche „brutális" arisztokratizmusát szelídíti meg. Amikor Nietzsche a maga fensőbbrendű embereiről beszél, nem hagy kétséget afelől, hogy nem az erkölcs arisztokratáiról szól. Sőt, a „minden morálértéktől" való megszabadulást a fensőbbrendűvé válás elsőrangú feltételének tartja. Az ő Übermenschei „kacagó oroszlánok", akik ismét „természet mernek lenni". M. Schelernél – ellenkezőleg – a *személy legmagasabb minőségét erkölcsi és vallási értékrangja határozza meg.* Az értéklátók „az ég arisztokratái" és nem a földi hatalomé, mint Nietzschénél. A bensőség királyai és nem a hatalomért való harc győztesei.

E radikális különbségek ellenére az összetartó szálak erősebbnek látszanak. Nemcsak *arisztokratizmusukban* közösek (habár eltérően határozzák meg ennek tartalmát), hanem *perszonalizmusukban* is. Noha nem értünk egyet Heller Ágnes véleményével, aki szerint Nietzsche talán az egyetlen gondolkodó, aki a személyiség-érték fontosságát igen erősen hangsúlyozza (Heller Á.: *Hipotézis... 1050*) – éspedig elsősorban azért nem, mert Nietzsche a személyiség szuverenitásának csak akkor tulajdonít értéket, ha az uralkodó „faj" hatalmi akarását szolgálja, tehát a személyiség értéke számára nem önérték – bizonyos, hogy a nietzschei antropológiának lehetséges perszonalista értelmezése is. Éppen ezen a ponton kapcsolódik hozzá M. Scheler is, noha a morálértékektől megfosztott nietzschei személyiségeszménnyel szemben a személyiség morális értékrangját visszahelyezi jogaiba. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy a „személyiségérték demokratikus magvát" is visszaadná. Németh G. Béla ezt írja Nietzschéről: „Nietzsche (hite szerint legalább) fenntartotta a humanitás teljességigényét; de csak kevesek számára, azaz valójában a humanitástól elválaszthatatlan demokratizmus megtagadásával." (Németh G. Béla: *Tragikum és történetfelfogás 62.*) Véleményünk szerint M. Scheler is megtagadja „a humanitástól elválaszthatatlan demokratizmust", méghozzá anélkül, hogy Nietzsche „teljesség-igényét" fenntartaná, hiszen nála a személyiség szuverenitását az ész és akarás tehetetlenségét megtestesítő, *értéklátó intimszemély* képviseli. Nietzsche vérből, az élettől és hatalomtól megmámorosodott fensőbbrendű emberének másvilági árnyalakja ő csak.

Ezen a ponton lép be egy másik, alapvető antropológiai probléma: az embernek a természeti világhoz való viszonya, helye ebben a világban, emberréválásának (társadalmasodásának) értékelése. Noha M. Scheler elvileg határozottan elutasít minden „hamis biologizmust", aggálytalanul átveszi – azt hisszük, Nietzschétől veszi át – a „humánetika" elutasítását, azt a felfogást, hogy az ember „félrelépés", vitális visszafejlődés a természet nagy rendszerében. Csakhogy Nietzsche számára az ember nem csupán hanyatlás, hanem a természeti erők fokozásának legnagyszerűbb lehetősége is, aki beépíti magába történelmi fejlődésének jó néhány antropológiai eredményét is. M. Scheler *antropológiai pesszimizmusa* Nietzschével szemben – nemcsak a „teljesség-igény" feladását jelenti, hanem ismét csak egy olyan vallásos érzület megfogalmazása, amely a világgal szembeni semmiségét, tehetetlenségét, porszemmivoltát sugallja az embernek.

A Nietzsche-hatás talán legfontosabb szála az ún. *ressentiment-elv beépítése az értéketikába.* M. Weber „a megváltást hirdető zsidó etikai vallásosság" társadalmi indítékait elemezve utal a ressentiment-re, mint olyan mozzanatra, amelyet véleménye szerint elsőként Nietzsche figyelt meg. Ez valójában azt jelenti, hogy a kiváltságnélküliek bosszúszomjukat egy etikai vallásosságban, moralizmusban – mindenekelőtt a vallásos viszonzás elképzelésében – legitimálják. (M. Weber: *Gazdaság és társadalom. 164–165.*) Tehát Nietzsche a valláserkölcsben az elnyomottak bosszúvágyának legitimálását látja.

M. Scheler a ressentiment-elvet oly módon veszi át, hogy részben átértelmezi, részben kitágítja interpretációs körét. Míg a ressentiment Nietzsche számára a demokratikus etikák társadalompszichológiai forrása, M. Scheler számára az erkölcsi tévedések és tévelygések általános magyarázó elve lesz. (Lásd még M. Scheler: *Vom Umsturz der Werte Bd. I – Das Ressentiment am Aufbau der Moralen.*) A nagynak látszó különbség megintcsak sokat veszít jelentőségéből, ha megfontoljuk, hogy M. Scheler a morál (általában: a szellemi értékek) területén nem tart lehetségesnek semmiféle demokratizmust (ami egybehangzik Nietzsche véleményével), csupán politikai formában ismeri el (természetesen mint polgári demokráciát).

Nietzsche szerepét az axiológia kialakulásában mindmáig nem tisztázta kellőképpen sem a marxista, sem a nem-marxista filozófiatörténet. Pedig a „minden értékek átértékelésének" programját meghirdető filozófus igen jelentős szerepet játszott mind az axiológiai érdeklődés, mind az új (vagy régi) értékek megalapozására való törekvés felkeltésében. Óriási hatása nehezen mérhető, de reméljük, hogy írásunkkal e feladat elvégzésére is ösztönözni tudunk.

## FELHASZNÁLT IRODALOM:


A. Altmann: Werthetik (Leipzig, 1939)
Heller Ágnes: Hipotézis egy marxista értékelmélethez (MFSZ. 1970. 5–6 sz.)
Lukács György: Az ész trónfosztása (Ak. 1956)
Németh G. Béla: Tragikum és történetfelfogás (Ak. 1971)
H. Rickert: Kultúrtudomány és természettudomány (Bp. 1923)
M. Scheler: Formalizmus az etikában és a materiális értéketika (Gondolat, 1979) Vom Umsturz der Werte I–II. (Bern, 1959)
Somló Bódog: Az érték problémája (Athenaeum, 1911)
L. Vigotszkij: Művészetpszichológia (Kossuth, 1968)
W. Windelband: Preludiumok (Bp. 1925)
M. Weber: Gazdaság és társadalom (Bp. 1967). Állam, politika, tudomány (KJK, 1970)

# A. POZNER: IGAZSÁGOK ÉS PARADOXONOK*

SZEGEDI PÉTER

A. R. Pozner könyvének címe talán általános ismeretelméleti-logikai tartalmat sejtet, valójában azonban a mikrofizika néhány ismeretelméleti-filozófiai problémájáról van szó. Elsősorban a korpuszkula-hullám dualizmusról, a komplementaritási elvről és ezzel kapcsolatban a modern fizikai megismerés új vonásairól. E kérdéskört a fizikában egészen a század elejéig lehet visszavezetni, a század első harmadának vége felé pedig már filozófiai szinten is tárgyalták a kvantummechanika eredményeit és értelmezését. Azóta számtalan könyv és cikk jelent meg e témában. A tanulmányok egy része új értelmezéseket próbált kidolgozni, mások csak egy-egy új ötletet vetettek fel, megint mások korábbi írásokat elevenítettek fel, foglaltak össze, értelmeztek. Még a legutóbbi típusúak is hozzájárulhatnak a mikrovilág megértéséhez. E dolgozatok áradata ma sem szűnt meg, ugyanis a felvetődött problémákat még a fizikán belül sem oldották meg egyértelműen. Napjainkban is érkeznek be publikációk a fizikai és filozófiai lapok, könyvkiadók szerkesztőségeibe, mégpedig mindhárom fenti típusból. Pozner könyve leginkább a harmadik típusba sorolható. Közreadását – témájának fontossága miatt – csak helyeselhetjük.

A könyv megírásának módja lehetővé teszi, hogy mind a filozófusok, mind a fizikusok megtalálják benne a továbbgondolandó részeket, sőt – mint azt előszavában Kirschner István is megemlíti – a könyv érthető a fizika filozófiai problémái iránt érdeklődő nem szakmai közönség számára is.

A mű kilenc fejezetből áll. Az elsőben (Utazás az ismeretlenség birodalmába) a szerző felvázolja a klasszikus fizika világképének néhány vonását, majd ismerteti a századforduló kísérleti felfedezéseit.

A második fejezetben (Az igazságok helyébe paradoxonok lépnek) e felfedezések ismeretelméleti, kutatás-módszertani következményeit tárgyalja. Sajnos a szerző a paradox jelzőt nem szigorú filozófiai vagy logikai értelemben használja, hanem lényegében a „szokatlan" szó „blikkfangosabb" szinonímájaként. Csak így kerülhet egymás mellé paradoxonként Kopernikusz heliocentrikus világrendszere, az energiamegmaradás törvénye, a sejt felfedezése, a darwinizmus, a periódusos rendszer, a Maxwell-féle elektrodinamika, a relativitáselmélet és a kvantummechanika. További engedményeket tesz a divatnak Pozner, amikor mindezeket a tudományt előrevivő „őrült gondolatoknak" nevezi. A természettudomány fejlődésének fenti lépcsőfokai ugyanis rendkívül különbözőek, ami „paradox" mivoltukat és „őrültségük" fokát illeti. Az energiamegmaradás törvénye a XIX. században talán már szokatlannak sem tűnt, míg a relativitáselméletben és a kvantummechanikában esetleg valóban vannak paradox elemek.

Kiváló elemzést olvashatunk ebben a részben a matematizációról és annak helytelen felfogásáról. Rámutat, hogy az egyes természetkutatók számára „az egyenletek és formulák váltak . . . az egyetlen 'érzéki' valósággá, a fizikai tartalom, az objektív kapcsolatok és viszonyok pedig, melyek végeredményben az egyenletekben és formulákban kifejeződnek, háttérbe szorultak". (40–41. o.) A szerző megkülönbözteti a fizikai elméletek két aspektusát: a tartalmit (fizikai fogalmak, elvek) és a formait (matematikai szimbólumok, kalkulusok). Bár a formalizmus sok probléma megoldását megkönnyíti, nem lehet figyelmen kívül hagyni a tartalmi oldalt sem, mert „akkor a logikai-matematikai szimbolika a fogalmak tartalmi pontosításának, az ismeretelméleti feladatok megoldásának eszközéből azok összezavarásának eszközévé válik. Ilyen esetben a tökéletesebb formális apparátus keresése „a szimbólumokkal való játékká" válik, ami mögött gyakran az ismeretelméleti problémákban, az elmélet fogalmi apparátusának tartalmában, az elmélet felépítésének elveiben és interpretációjában szükséges eligazodásra való képtelenség, illetve az erre vonatkozó szándék hiánya rejlik". (42–43. o.)

A harmadik fejezetben (A „kárhozatra ítélt" atom megmentése) egy – a szokásosnál részletesebb – ismertetést kapunk a Bohr-féle atommodell keletkezési körülményeiről és hatásáról. Furcsa, hogy e téma bevezetésekor, még az előző

*Kossuth, Budapest 1979, 235 o. Az orosz nyelvű eredeti kiadás: Pozner: *Isztyini i paradokszi.* Politizdat, Moszkva 1977 (a „Min dolgoznak, miről vitatkoznak a filozófusok" c. sorozatban). Fordította Müller Antal, szakmailag ellenőrizte és a magyar kiadáshoz az előszót írta Kirschner István.

fejezet végén, a szerző kiemeli Niels Bohrt a pozitivista fizikusok csoportjából, holott közismerten – írásait olvasva eléggé nyilvánvalóan – iskolateremtő volt ebben a minőségében.

A negyedik fejezet (A korpuszkula-hullám dualizmus) a mikrofizikai objektumok sajátos kettős természetéről szól. A fejezet végén a szerző helyesen megállapítja, hogy „a két tulajdonság kapcsolatának konkrét mechanizmusa mind ez ideig nem teljesen tisztázott" (79. o.), majd három értelmezési módot különböztet meg. Az első csoportban – mechanisztikus jelzővel – különböző, valóban konkrét mechanizmusokkal kísérletező elméleteket (Schrödinger hullámcsomagja, de Broglie vezérhulláma) mos össze, amelyek Pozner véleményével ellentétben sosem töltöttek be uralkodó szerepet a fizikában. A második csoportra a dialektikus megközelítési mód jellemző. Itt példaként egy V. Foktól származó idézetet olvashatunk, akinek dialektikus szemléletmódja véleményünk szerint nem problémátlan.[1] A harmadik csoport a komplementaritás fogalmán keresztül közelíti meg a mikroobjektumok ellentétes tulajdonságait. A szerző szerint e harmadik értelmezés az első kettő között ingadozott, „a későbbi fejlődés során azonban, elsősorban Bohrnak, a komplementaritási eszme megalkotójának munkáiban, kezdtek előtérbe jutni a dialektikus elemek". (81. o.) Még megállapítja, hogy a második és a harmadik leírási mód „nem csupán formailag vagy terminológiájukban különböznek egymástól" (uo.), majd rátér a komplementaritás elemzésére.

Az ötödik fejezet (A komplementaritás mint a tudományos kutatás módszere) a mű fő része. Ezt a szerző a fizika és a filozófia kapcsolatának felvázolásával indítja – konkrétan a komplementaritási elv történetét áttekintve. Érdemes felfigyelni a következő mondatára: „A komplementaritási koncepció kialakulási folyamatát vizsgálva nem lehet figyelmen kívül hagyni a fiatal Bohr bizonyos filozófiai szimpátiáit, így diákkori vonzódását Spinoza filozófiájához, jártasságát Hegel dialektikus eszméiben (leginkább Kierkegaard téves interpretációja alapján), valamint saját megfontolásait azokról a nyelvi, terminológiai nehézségekről, melyek az ismeretközlés objektivitásának és egyértelműségének megőrzésével kapcsolatosak." (87. o.) E mondat minden részét meg kell gondolni, ha Bohr világnézetét meg akarjuk érteni. Mi itt csak arra a tényezőre térünk ki, amely véleményünk szerint a legközelebb visz a komplementaritási elv filozófiai alapjainak feltárásához, amelyet a szerző csak megemlít, de nem elemez, és amelyből nem vonja le a megfelelő következtetéseket – ez a zárójelben levő rész.

Bohr fiatalkorában erősen Kierkegaard hatása alá került. Erről tanúskodik például Harald Bohrhoz írt 1909. április 20-i levele: „Ezennel elküldöm neked Kierkegaard, 'Stádiumok az élet útján'-ját. Ez az egyetlen dolog, amit el kell küldenem; de nem hiszem, hogy könnyű lenne bármi jobbat találni. Mindenesetre nekem nagyon nagy örömöm tellett az olvasásában, sőt azt hiszem, egyike a legpompásabb könyveknek, amit valaha is olvastam."[2] Bár nem ért mindenben egyet Kierkegaard-ral,[3] későbbi műveiben is fellelhetők a filozófus eszméi.

Mik ezek az eszmék, amelyek hatással lehettek Bohrra? Pozner könyve szempontjából természetesen csak a dialektikával kapcsolatos kierkegaard-i gondolatokra van szükségünk. Tulajdonképpen nincsen nehéz dolgunk, hiszen Kierkegaard első érett művének már címe – „Vagy–vagy" – is a komplementaritás problémájával asszociálható. E művét filozófusunk a következő mondattal kezdi: „Kedves olvasó, talán mégis eszedbe ötlött néha, hogy kételkedj kissé annak az ismert filozófiai tételnek a helyességében, amely tétel szerint a külső a belső, s a belső a külső."[4] A folytatás is hasonló szellemű. Lényegében arról van szó, hogy míg Hegelnél az ellentétek egységet alkotnak, közvetíthetőek, addig Kierkegaard-nál az ellentmondásban nincsen közvetítés. Ezt fejti ki pl. Donna Elvira lelkiállapotával és lehetséges életvitelével kapcsolatban is,[5] vagy „Az esztétikai és az etikai közötti egyensúly a személyiség kimunkálásában" c. levelében.[6] Az

[1] Erről részletesebben írtunk egy korábbi – Müller Antal: *Kölcsönhatás és meghatározottság* c. könyvéről szóló – recenziónkban (*Magyar Filozófiai Szemle*, 1980/3.).

[2] *Niels Bohr, His life and work as seen by his friends and colleagues.* Ed. by S. Rozental, North-Holland, Amszterdam 1967, 27. o.

[3] D. Danyin: *Nilsz Bor.* Molodaja Gvargyija, Moszkva 1978 („Híres emberek élete" – életrajzi sorozat), 44–51. o.

[4] S. Kierkegaard: *Vagy–vagy.* Gondolat, Budapest 1978, Előszó 9. o.

[5] Uo. Árnyképek 2. 254–255. o.

[6] Uo. 779–791. o.

egyes és az általános viszonyáról a következőket írja a „Félelem és rettegés"-ben: „A hit éppen az a paradoxon, hogy az egyes mint egyes magasabb, mint az általános, és jogosan áll szemben az általánossal nem alá-, hanem fölérendelve, úgy azonban – és ezt jól jegyezzük meg –, hogy ez az egyes, amely mint egyes az általánosnak egyszer már alárendeltetett, most az általánoson keresztül lesz olyan egyes, amely mint egyes fölé van rendelve az általánosnak; hogy az egyes mint egyes abszolút viszonyban van az abszolúttal. Ez az álláspont nem közvetíthető, mert minden közvetítés éppen az általános erejénél fogva történik; ez paradoxon volt és mindörökké az is marad, hozzáférhetetlen a gondolkodás számára."[7] Fő művében, a „Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez"-ben ugyanez az ún. minőségi dialektika figyelhető meg, amelyet Suki Béla a hegelivel összevetve így jellemez: „A kettő közti döntő különbség, hogy míg a hegeli quantitatív dialektika egy racionális szintézisben feloldja, addig a kierkegaard-i qualitatív dialektika megmereviti, abszolutizálja az ellentétpárokat."[8]

Mindez a filozófiai irodalomban közismert, és csak kiragadott példaként említjük Rozsnyai Ervin tanulmányát,[9] vagy Tordai Zádort, aki a következőket írja: „... az ellentétek pedig minden összekapcsolási kísérlet ellenére, teljesen szétszakadtak, antinómiákká váltak ... A fenti tételeknek további konklúziója, hogy az ellentétek megmerevedése következtében az ellentétek dialektikája valójában átalakul a paradoxonok játékává. Kierkegaard számára az ellentétek e végletes helyzetében az igazságot csak a paradoxon fejezheti ki. Ennek egyik oka az is, hogy az igazság megvilágítása és meghatározása nem közvetlenül, hanem az ellenpólusokon keresztül kell hogy történjék. Ugyanakkor a paradoxonok igazsága, említett jellegénél fogva már nem épülhet a megértésre, hanem csak az elhivésre, vagyis a hitre".[10] Lukács György így értékel: „Kierkegaard kvalitatív dialektikája ezért, amint mind világosabban látjuk majd fejtegetéseink folyamán, nem egy másik, új dialektika, amelyet szembeállít Hegelével, hanem a dialektika tagadása. S mivel ez Kierkegaard-nál, aki a dialektikának akkor legfejlettebb formája ellen száll síkra, nem véletlenül magának a dialektikának formáiban, kategóriáiban, terminológiájában játszódik le, létrejön egy áldialektika, az irracionalizmusnak dialektikus formákba való öltöztetése."[11]

A fizikáról szóló irodalomban azonban csak érintőleges megjegyzéseket találunk a komplementaritási elvvel kapcsolatban, mint amilyen Pozner fenti zárójele, vagy Ponomarjov explicitebb megállapítása: „Nem mindenki tudja, hogy Bohr a maga komplementaritás-elvéhez nem a 'fizikából', hanem a 'filozófiából' jutott el. A komplementaritás gondolata még ifjú korában alakult ki benne a dán filozófus Kierkegaard hatására."[12] Ponomarjov a dialektikus logika meglehetősen ismert kategóriájának tartja a komplementaritást és Pozner is valami a dialektikához hasonló kutatási módszerként kezeli azt. Valójában a bohri komplementaritás a kierkegaard-i erkölcsi-társadalmi „vagy–vagy" természettudományos megfelelője. Erre utal eredete, de tartalma is, hiszen például Tordai fent idézett sorai nemcsak a kierkegaard-i dialektikát, hanem a komplementaritás Bohr-féle megfogalmazását is pontosan jellemzik. Ebből következik, hogy – Lukács György értékelését elfogadva – sem konkrétan a fizikának, sem általában a dialektikának nincs szüksége arra, hogy kibővítsék a komplementaritási elvvel, sőt a dialektika és annak a fizikában történő érvényesítése egyenesen megköveteli a komplementaritás száműzését. A komplementaritási elv nem oldotta meg az értelmezési problémákat (pl. hullám-részecske dualizmus), hanem a fizika egyes részeredményeit metafizikusan megmerevítette, lehetetlenné téve a szintézis felé haladást.

[7] *Sören Kierkegaard írásaiból* (Gondolkodók). Gondolat, Budapest 1969. Lehetséges-e az etikai teológiai felfüggesztése? 306–307. o.

[8] Uo. 371. o.

[9] Rozsnyai Ervin: *Filozófiai arcképek* (Elvek és utak). Magvető, Budapest 1971. Sören Kierkegaard – létezni vagy gondolkodni?

[10] Márkus György–Tordai Zádor: *Irányzatok a mai polgári filozófiában.* Gondolat, Budapest 1972. Az egzisztencializmus I, 35–36. o.

[11] Lukács György: *Az ész trónfosztása.* Akadémiai, Budapest 1965. Második fejezet. 5. Kierkegaard, 199. o.

[12] L. I. Ponomarjov: *A kvantum nyomában.* Kozmosz–Kárpáti, Budapest–Uzsgorod 1979. Nyolcadik fejezet, 257. o.

Mellesleg megjegyezzük, hogy maga az ismertetett mű címében szereplő és a szövegben is gyakran előforduló „paradoxon" kifejezés (amelynek következetlen használatáról már szóltunk) is Kierkegaard-tól került át ide, aki előszeretettel használta a „vagy–vagy" megjelölésére. Ezt átvette és szívesen alkalmazta Bohr is, és az ő közvetítésével jutott el Poznerhez, aki – úgy tűnik – nem gondolta teljesen át ennek jelentőségét.

Ez az átgondolatlanság jellemzi a komplementaritási elv értékelését is. Pozner ugyanabban a mondatban állítja a dialektikával való egybeesését, illetve a köztük fennálló bizonyos hasonlóság meglétét. (103. o.) Többször is írja, hogy a dialektika és a komplementer leírási mód nem azonosítható, hogy a komplementaritás nem általános, filozófiai megismerési módszer, miközben a problémafelvetés tényleges módja és bizonyos konkrét gondolatok ennek ellenkezőjéről tanúskodnak. Az ellentmondás és a komplementaritás közötti különbséget megpróbálja ugyan tárgyalni, a komplementaritást Kant antinómiáihoz hasonlítja (a kierkegaard-i vagy–vagy helyett), de ez az összehasonlítás nem vezet semmilyen eredményhez. A problémák megoldására egy új fogalomrendszer kidolgozását javasolja ugyan, ez a javaslat azonban igen régi, és Pozner konkrétan nem ad semmit a megvalósításához.

Bohr hozzájárulását a komplementaritási elv hatókörének kiszélesítéséhez szerzőnk tényszerűen is ellentmondásosan írja le. Egyrészt felsorolja, hogy „azon szituációk között ... amelyek a keletkezett dilemma megoldásához komplementer leírási módot igényelnek, Bohr, Heisenberg és mások gyakran említik munkáikban pl. a következőket: ... – a biológiában: mechanizmus és vitalizmus, a szervezet fizikai-kémiai folyamatai és funkcionális működése; ... – a szociológiában: individuális szabadság és társadalmi egyenlőség, az individuum helyzete és a társadalom, könyörület és bíráskodás ..." (102. o.) Másrészt azt írja, hogy „Bohr ... fellépett ennek a módszernek az atomfizikából a biológiába, szociológiába stb. történő mechanikus átvitele ellen ..." (115. o.)

Végül az ellentmondásos, nem következetes értékeléseket egy kibékítő jellegű mondat zárja le, amely teljesen figyelmen kívül hagyja a komplementaritási elv antidialektikus jellegét: „A dialektika és a komplementaritás elveinek fejlődése, egymást gazdagítása, a közöttük folyó kölcsönös csere a jövőben is a modern tudományos megismerés előrehaladását hivatott elősegíteni." (117. o.)

A hatodik fejezetben (A fizika kvantumnyelve) Pozner a megismerési folyamat fogalmi, nyelvi apparátusát és ennek felhasználási módjait vizsgálja. Kiindulási pontja, hogy „a tudományos megismerés valamely ágának kimunkálása alapvető kategóriáinak megismerésével kezdődik". (118. o.) E fogalmak jellemzése során tér át a nyelv problémakörére. Foglalkozik a logikai pozitivizmus által befolyásolt felfogásokkal, a modern fizika – a relativitáselmélet és kvantummechanika – által felvetett kérdésekkel. Itt is leszögezi új fogalomrendszerek megalkotásának szükségességét. Ezzel kapcsolatban a következő kitűnő példát hozza fel: „... néha ilyen kiutat ajánlanak: nem kell a természetnek olyan kérdéseket feladni, amelyekre nem tud válaszolni. Ezt a 'kiutat' a következő szituációval lehet összehasonlítani: Ön, saját nyelvén, megkérdezi egy külfölditől 'hogy van? ', s olyan választ kap, amelyet nem ért meg. A továbbiakban azt javasolják Önnek, hogy tartózkodjék a hasonló kérdések feltevésétől. De van egy másik kiút is: megkísérelni elsajátítani az idegen ország nyelvét. Nyilvánvalóan ehhez hasonló a helyzet a mikrovilág megismerésében is ... " (139. o.)

A hetedik fejezetben (A szkepticizmus a tudás útitársa) a kételkedés és meggyőződés viszonyát vizsgálja a megismerési folyamatban, számos fizika- és filozófiatörténeti példát áttekintve. Gondolatmenetének végén a szerző, úgy tűnik, engedményeket tesz Popper filozófiájának: „A dolog lényege nem egyszerűen az, hogy kísérleteket végzünk, amelyek alátámasztják az elméletet; meg kell kísérelni azt minden lehető módon megcáfolni ... A cáfolatok keresésében tárul fel a tudományos igazság." (161–162. o.)

A nyolcadik fejezetben (A tudás szintézise és az igazság egysége) a valóság egyes részeire irányuló kutatások összefogásának problémáit tárgyalja Pozner. Az empiriokriticizmus körüli viták ismertetése után nagyon határozottan kijelenti: „Az igazság monista értelmezése azt jelenti, hogy az egyetlen és egyetemes tudományos igazságként létezhet, s nem a szubjektív önkény által létrehozott különböző, pluralisztikus 'variációk' formájában. A tudományos igazságok egységesek és kérlelhetetlenek, függetlenül attól, ki, mikor és hol fedezte fel őket. Ez közvetlenül adódik az igazság objektivitásának elvéből, abból a tényből, hogy az igazság az embertől és az emberiségtől független tartalmat fejez ki." (170. o.) Az is

megfontolandó, amit a tudomány egységéről mond: „Az integrációs tendenciák, a természettudományok, a társadalomtudományok és a filozófiai megismerés közeledése azt mutatja, hogy az egységes világkép létrehozása csak valamennyi, a természetről, a társadalomról és a gondolkodásról szóló tudomány kölcsönös kapcsolatának, komplex kölcsönhatásának kiszélesítése és elmélyítése útján lehetséges." (172. o.)

Sajnos a lényeges tényezők mellett, a tudás egységét Pozner teljesen felszínes, a tudományba nem illő megállapításokkal is megpróbálja alátámasztani. „... hasonlóság figyelhető meg bizonyos berendezések (gyorsító és teleszkópok) között, melyek lehetővé teszik, hogy a mikro- és makrovilág belsejébe pillantsunk. Gyakran találkozunk pl. azzal a hasonlattal, hogy a gyorsító berendezés az atomi mélységek felé irányított teleszkóp... Néhány fizikus olyan hipotézist állított fel, amely szerint a nagy energiájú nukleonok ütközésénél makroszkopikus test keletkezhetik." (176–177. o.) Ennek csúcspontja, amikor a fizikai elméletek általánosságának, dialektikus egységének fokmérőjeként a bennük szereplő konstansok számát jelöli meg.

A kilencedik fejezetben (Új elmélet után kutatva) a kvantum-elektrodinamika, a részecskefizika fejlődését és problémáit tekinti át a szerző. Ezek kapcsán kitér a kísérlet és elmélet viszonyára a modern fizikában. Érinti a rész és az egész, ill. az elemi és összetett kérdését, amely fontos szerepet játszik a kvarkok körüli kutatásban.

Az utószóban (A fizikai megismerés fejlődésének társadalmi aspektusai) Pozner egészen röviden vázolja a fizika szerepét a társ-természettudományokban és a termelésben.

Néhány szót a magyar kiadás sajátosságairól. Formátuma és tipográfiája révén ez a könyv kezelhetőbb, mint az orosz nyelvű eredeti. Az olvasóközönség pontosabb tájékoztatása érdekében talán helyes lett volna átvenni a forráskiadás alcímét (Vázlatok a mikrovilág fizikájának logikai-filozófiai problémáiról.) A fordítás korrekt munka, egy-egy szakkifejezés tér csak el a filozófiai, illetve fizikai nyelvben itthon megszokottól, így „emberi érzékelési tevékenység" érzéki helyett, „radioaktív béta-szóródás" béta-bomlás helyett, „elektron-felhő" elektron-héj helyett, „igézet" vagy „varázs" báj helyett (a kvarkok új belső szabadsági fokának megjelölésére).

A magyar kiadásnak van egy – a hasonló könyveknél egészen szokatlan – sajátossága is, ez pedig a terjedelmes jegyzetapparátus, amelyet a kiadó Szakszerk. aláírással közöl. E jegyzetek jelentős része feleslegesnek mondható, annál is inkább, mivel sokszor csak más megfogalmazásban ismétli a szerző által írottakat, máskor pedig önmagát. „Szájbarágó" stílusa időnként az olvasóra, „helyretevései" pedig a szerzőre nézve bántóak lehetnek. Helyenként a Szakszerk. – a témához kevéssé tartozó –, asszociációit rögzíti, ami ugyancsak felesleges, hiszen helyesebb lenne az olvasóra bízni, hogy mikor mire asszociál. Ezeket a néha tartalmilag is vitatható megjegyzéseket – ha már feltétlenül szükségesek voltak – jobb lett volna egy utószóban egyesíteni.

# PSZICHIÁTRIA VAGY ANTIPSZICHIÁTRIA?
## Hozzászólás egy dilemmához

BALÁZS ISTVÁN

Bármely, a tudatműködéssel foglalkozo tudomány több-kevesebb közvetítéssel érinti a filozófia alapkérdéseit, az anyag és a tudat, a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyának kérdését.

A pszichiátria az emberi tudat kóros állapotainak tudománya és az orvosi diagnosztikán belül jelentős ismeretelméleti nehézségekkel küzd. A pszichiátriai betegségek megítélése a „tudáshátter" bizonytalansága miatt nagymértékben a vizsgáló szubjektivitásának, felfogásának, az adott szociokulturális háttér toleranciájának, előítéleteinek függvénye. Igazat kell adni Böszörményinek, amikor azt írja, hogy „a psychiatriai kórismézés szintjén még nem érték el a tudományos szintet, csupán az adatgyűjtő fázist, nem segítenek a psychopathológia tudományos meztelenségének elleplezésében a humán és szellemtudományok egyes csillogó fogalmai sem. A psychiatriában hiányzik az olyan elméleti rendszer, amely a természettudományokban már megtalálható, egyelőre ideiglenes válaszfalakat húzunk fel önkényesen. A fizikus nem teheti meg, hogy ne vegye

tudomásul Newton, Max Planck, vagy Heisenberg munkásságát, ezzel szemben a psychiatriai kutatómunka figyelmen kívül hagyhatja Freud, Jaspers, Kretschmer felfogását, feltéve, hogy az új elmélet nem cáfolható biológiai tényekkel. Az elmekórtanban ma még typológiai meghatározásokkal kell dolgozni, melyek a szervi kórismékhez képest kevéssé pontos, külsőleg érzékelhető jellemzőkre támaszkodnak". Mindaddig, amíg a pszichiátriai betegségek tudásháttere bizonytalan, amíg e betegségeket kutatóktól és iskoláktól függően strukturális elváltozásokkal, genetikus anomáliákkal, biogénamin anyagcserezavarokkal stb. eltérően magyarázzák, amíg a kísérleti, állatkísérleti analógiák csak korlátozottan és a pszichiátriai kórképeknek csak bizonyos hányadára alkalmazhatók, mindaddig a strukturális, genetikai anomáliák, biogénamin anyagcserezavarok és az egyes pszichopatológiai képek közötti korreláció csak korlátozottan vethető fel. Aligha alakítható ki a pszichiátriai betegségek anyagi meghatározottságának egységes elve.

Az ellentmondásos biológiai magyarázatok ellenhatásaként született meg az antipszichiátria szélsőséges irányzata. Ez az irányzat tagadja a pszichiátriai betegségek természettudományos megalapozottságát, tagadja őket mint betegségeket is egyáltalán. Egyszerűen úgy veti fel a kérdést, hogy ezek a zavarok a pszichiátriai beteg sajátos világát jelentik, csak azért minősítik betegségnek, mert társadalmilag elfogadhatatlanok. Az antipszichiátria arra hivatkozik, hogy a normális és a kóros közötti határ – szerinte – statisztikai átlagokon, közmegegyezésen, szociokulturális értékítéleten alapszik. Az antipszichiátria nézőpontját látszik alátámasztani, hogy a pszichiátriai kórképek kialakításában a szociális deviáló hatások növekvő szerepe vitathatatlan. Növekvő számban jönnek létre a szociálisan indukált, vagy lappangva létező, de szociális hatásokra felszínre hozott pszichiátriai kórképek, melyek betegségöntörvényűsége megkérdőjelezhető. Hogy a szociálisan indukált, lappangva létező, endogén fogantatású és szociálisan felszínre hozott pszichiátriai betegségek száma milyen mérvű, jelenleg nem mérhető fel. Mindaddig azonban, amíg a pszichiátriai betegségek biológiai magyarázata hiányos, az antipszichiátriai irányzat – szélsőségei ellenére – tartja magát. Ezt annál is inkább megteheti, mert a nem pszichiátriai, hanem a manapság döntően organikusan megalapozottnak tartott kórképek természettudományos magyarázatai is időről időre revízióra szorulnak, és ebben a helyzetben jogosan merül fel a kérdés: mi legyen a sorsa az organikus háttérrel bizonytalanul magyarázható pszichopatológiai kórképeknek, melyek csak tipológiailag klasszifikálhatók, és így milyen súllyal játszanak szerepet a szociogenetikus tényezők e betegségek kialakításában. Ez a kérdés az egyik nagy pszichiátriai betegségnek, a hisztériának az esetében, melynek biológiai modellje nincs, ma már eldöntött. A hisztéria úgynevezett klasszikus nagyroham formájában ma már alig jelentkezik, mai megjelenési formái a társadalmi tényezők következtében alapvetően módosultak. A hisztériának manapság többnyire „megszelídült", larvált formáival találkozunk. Fel lehet tételezni, hogy a szkizofréniák – legalábbis bizonyos hányadukban – nem azok. Az egyén sokszor csak nagyon nehezen tud eligazodni a mai világ paradoxonai, ellentmondásai, többértelműségei között, és – bármennyire is furcsa – csak akkor, ha tudattalanul bár, de részben a szkizofrén egyén „kettős könyvvitelét" folytatja, társadalmilag elfogadható formában. Elképzelhető, hogy amikor az egyén a mai világ ellentmondásait ad absurdum viszi és juttatja kifejezésre, valóban szkizofrénné minősíttetik és megkérdőjelezhető, hogy a szkizofrénia ebben a megvilágításban vajon csak genetikusan, biogénamin anyagcsere zavarokkal meghatározott kórkép-e, vagy pedig – esetenként – a mai ember gondolkodás- és cselekvésmódjának társadalmilag elfogadhatatlan, irreálisan felnagyított változata, torzult formája.

Az antipszichiátria el akarja hitetni, hogy a pszichiátriai betegség mítosz, mert a bizonytalanul körülhatárolt normális-abnormális psziché kontinuumán helyezkedik el, de hogy hol, azt nem lehet tudni: emiatt – szerinte – a betegségminősítés a társadalom értékítéletének, toleranciájának függvénye. Amíg a pszichiátriai betegségek természettudományos magyarázata ellentmondásos és hiányos, addig az antipszichiátria ezen nézőpontjának hirdetése egyesek által szinte parttalanul érvényesíthető, bár nem elfogadható. Mindenesetre tény, hogy arra, amit nem ismerünk eléggé, nem mondhatjuk határozottan, hogy okvetlenül kóros, hiszen az orvostudomány sok valósnak látszó betegségfelfogást vallott, ugyanazokat később elvetette. Elképzelhető, hogy arról, amit a pszichiátria jelenleg betegségnek tart, beigazolódhat – ha csak részben is – az antipszichiátria álláspontjának tárgyi helyessége. Ennyiben – és csak ennyiben – tolerálható az antipszichiátria és helytelen volna szélsőségei alapján teljes egészében elutasítani. Ez alapvetően antidialektikus, metafizikus eljárás volna. Kellő kritikával, de el kell fogadni belőle azt, ami előremu-

tató, mint ahogy elfogadhatatlan a „hagyományos" pszichiátriában az, ami biologizáló, vulgármaterialista tendenciákat hordoz magában.

Célszerűnek látszik a vulgármaterializmus tarthatatlanságát a ma még kizárólagosan organikus megalapozottságúnak tartott kórképek és a pszichiátriai kórképek kapcsán bemutatni. Kizárólagosan organikus megalapozottságú betegség ugyan nincs, mivel azonban nálunk e felfogásnak meggyökeresedett hagyományai vannak, a vulgármaterialista biologizáló felfogás az elmebetegségek tekintetében is a biológiai megalapozottság dominanciája felé tereli a gondolatsort mind a laikusok, mind az orvosok köznapi gondolkodásában. Az angolszász nyelvterületen adott a disease (medicinális, azaz organikus megalapozottságú kórkép) és az illness (nem okvetlenül csak organikus megalapozottságú kórkép) finomabb megkülönböztetése. A magyar nyelv, minden hajlékonysága mellett sem volt alkalmas erre a megkülönböztetésre, talán a betegségfelfogás konzervatív virchowiánus beidegződése folytán, amikor is ha betegséget fogalmazunk meg, az organicitást előfeltételez. E redukcionista, biologizáló betegségmodell azonban nem állja meg a helyét, még a közfelfogás szerinti organikus kórképek esetén sem és durva leegyszerűsítést jelent a pszichiátriai betegségek vonatkozásában. Minden betegség többszörösen modellált, az organikus kórképek is, mert a betegség attól is függ, hogy kinek a betegsége. Minden betegség személyiségbevontságot is jelent. A betegségek többrétegűek. Magukban foglalnak egy organikus (medicinális: strukturális, genetikus, biogénamin stb. zavart), egy pszichodinamikus (fejlődéslélektani) és egy magatartásmodellt, melyet a környezeti lehetőségek szabnak meg, egy szociálisat, mely a szerepteljesítés zavaraiból adódik, és egy szociokulturálisat, melyet a történelmi-társadalmi kultúrfok határoz meg. Ezek a modellek egymással kölcsönhatásban vannak és szabják meg a betegség hagyományos orvostudományi tünettanán túlmutató szélesebb spektrumát. Idejétmúlt a pszichiátriai betegséget úgy felfogni, mint olyan kóros élményi, magatartási módot, mely csak organikus, biológiai megalapozottságú; szélsőséges az is, amikor csak a szociokulturális minősítést fogadjuk el alapjául. Amikor a betegségmodelleken belül csak egyeseket részesítenek előnyben és a többit alábecsülik vagy figyelmen kívül hagyják, a hibák összetettekké válnak. Virchow írja: „Hiba, amikor a betegségeket dolgoknak tekintik, mert a betegségek nem körülírt autonóm organizmusok, sem nem entitások, melyek a szervezetbe útjukat forszírozzák, abban gyökeret vernek: ellenkezőleg olyan jelenségeket képviselnek, melyek már eleve alterált feltételek közepette jönnek létre." E feltételek esetleg nagymértékben módosult szociokulturális feltételek lehetnek. Ugyancsak Virchow írja: „a betegség nem önálló entitás, hanem vonatkoztatott – az említett betegségmodellek hálózatába illeszthető – állapot". Engelhardt szerint: „ha a betegség viszonylatnak tekinthető, akkor egyesek ennek a viszonylatnak azokat a vonatkozásait választhatják ki, melyek legkönnyebben, legkényelmesebben manipulálhatók, egyéb vonatkozások figyelmen kívül hagyásával". A pszichiátriai betegségekkel kapcsolatos egyoldalúan biologizáló felfogás a gyógyítást célzó tevékenység egyoldalú alapozottságúvá válhat, fölöttébb túlbecsült változókkal. A biológiai hatású gyógyszerek a pszichiátriai betegség biológiai rétegén keresztül befolyásolják a pszichét, de nem biztos, hogy a személyiséget valamennyi dimenziójával egyetemben gyógyítják. Sokszor gyógyszeres emberi artefaktumot hoznak létre, amely nem egy esetben defektuálódik, s bár a társadalom számára így elfogadható, önmaga személyiségére és a társadalomra nézve nem rekonstruált, nem nyeri vissza eredeti struktúráját és kreativitását. Ebben a megvilágításban a biológiai háttér kezelése valójában nem mindig jelent egyet a gyógyítással. Szász szerint mivel a pszichiátriai betegség csak látszat, kezelhetősége is látszólagos.

Manapság létezik a betegségfelfogásnak a köznapi gondolkodás, az orvosi köznapi gondolkodás által is elfogadott explicit modellje, mely túlnyomórészt organikus megalapozottságú, vulgármaterialista jellegű, és ez alól a pszichiátriai kórképek sem képeznek kivételt. Ugyanakkor a kóros tudat az, hogy kit tartunk betegnek, elmebetegnek, a társadalmi tudatszint által is meghatározott. Kultúrtörténeti szempontból például a középkorban a parafrén szkizofréniást prófétának, szent embernek tekintették, az ördög által „megszállott" elmebeteg boszorkányokat pedig megégették. A parafrén szkizofréniást ma betegnek tekintik, boszorkányok pedig tudvalevőleg nincsenek stb.

A pszichiátriai morbiditás világszerte növekszik, ennek kétségkívül vannak biológiai determinánsai is, ugyanakkor az antipszichiátria jelentkezése arra is enged következtetni, hogy a pszichiátriai betegségek gyakoriságnövekedésében szociális induktív, presszív hatásoknak is szerepe van. A társadalmi tudat kóros változataival specifikusan foglalkozó pszichiátria számára a mar-

xista–leninista társadalomfilozófia módszertani útmutatásának elmélyítése egyre sürgetőbb igénynyé válik, e szaktudomány bonyolultsági foka, szubjektív, illetve objektív idealista és vulgármaterialista eltévelyedéseinek gyakorisága miatt. Igaz, hogy a marxista–leninista társadalomfilozófia a tudattal általános szinten, a pszichiátria pedig különösen – kóros vonatkozásai miatt – foglalkozik, tárgyuk mindenesetre a tudat és ezért egymásra vannak utalva. Egymás szemléleti formáit, ismeretanyagát gazdagító hatása aligha vitatható.

Amikor a pszichiátriai morbiditás világszerte növekszik és a társadalmi tudat alakulását jelenleg nem eldönthető mértékben, de befolyásolni látszik, akkor a „különös" valamelyest átmegy az „általánosba". Éppen ezért a marxista–leninista filozófiának, mely a társadalmi tudat kérdésével általános szinten foglalkozik, növelnie kell kapcsolatait a pszichiátriával. Módszertani segítséget kell nyújtania a kóros tudatműködések értelmezésében mutatkozó vulgármaterialista és más vulgarizáló irányzatok – mint amilyen az antipszichiátria – meghaladásában. Úgy tűnik azonban, hogy a filozófia és a tudatműködéssel foglalkozó szaktudományok közötti „párbeszédet", kommunikációt felfogásbeli és terminológiai ún. „nyelvjátékok" jelentős fokban hátráltatják. A baj már a szaktudományok szintjén kezdődik, ahol az egyes fogalmak az egyes szakmák konvenciójától függően különböző tartalmakat foglalnak magukba, különböző gondolattársításokat indítanak el, attól függően, hogy ki milyen szakma ismerője. Ezzel kapcsolatosan írja Boulding, az integrációkutatás kiválósága: „A specializáció egyre szűkebb szakaszokra bomlasztotta fel a tudást. A tudományok művelői között mind nehezebb a kommunikáció. A Tudósok Társasága elszigetelt szubkultúrákra szakadozott, amelyeket csak vékony kommunikációs szálak fűznek össze. Ez a helyzet szellemi polgárháborúval fenyeget. A tudás egészének ezt a bomlását az okozta, hogy a specializáció folyamán maguk az információk befogadói is specializálódtak, tehát a fizikusok csak fizikusokkal, a közgazdászok csak közgazdászokkal beszélnek, sőt ami még rosszabb, a magfizikusok csak magfizikusokkal, az ökonometrikusok csak ökonometrikusokkal. Néha eltűnődik az ember azon, vajon nem válik-e a tudomány befalazott remeték birtokává, akik sajátos különböző nyelveken mormolnak maguknak valamit, amit csak ők maguk értenek meg. Minél erősebb a tudományok ágazatokra bomlása, annál inkább növekszik a veszély, hogy a lényegbevágó közlések hiánya miatt a tudománynak mint egésznek a fejlődése lelassul. A specializált süketség azt jelenti, hogy valaki, akinek tudni kellene valamit, amit valaki más tud, nem képes azt felfogni, az általános érvényű hallóképesség hiánya miatt."

A fenti megállapítás túlzó, de úgy vélem, jól érzékelteti hogy bár a filozófia az egyes szaktudományok számára módszertani alapot ad, a módszer szaktudományos alkalmazását felfogásbeli, terminológiai problémák teszik igen nehézzé. A módszer és szaktudományos alkalmazása közötti elméleti-gyakorlati „útvonal" hossza meglehetősen nagy, hiányosak a közvetítő „reléállomások", amelyek a helyes, de igen elvont filozófiai módszer szaktudományos alkalmazását lehetővé tették. Kognitív disszonancia jött létre, és a disszonancia megszüntetése a filozófia és a hozzá közelálló, tudattal foglalkozó szaktudományok egyik legfontosabb feladata.

A pszichiátria, antipszichiátria kierkegaard-i „vagy–vagy"-ja adott számomra indítékot a hozzászólásra, az ellentmondás dialektikus feloldása érdekében. A hozzászólás talán elősegíti a filozófusok és pszichiáterek együttműködésének elmélyítését is.

## IRODALOM


A. R. Lurija.: Jazik i szoznanyije. Izdatyelsztvo Moszkovszkovo Unyiverszityeta 1979

Szasz T.: The Myth of Mental Illness. Hoeber/Harper and Row, New York 1964

Virchow, R.: Disease, Life and Man. Stanford University Press, Standford 1958

Engelhardt, H. T.: Explanatory models in medicine: facts, theories and values. Texas Reports on Biology and Medicine Vol. 32 225–239, 1974

Boulding, K. E.: The specialist with an universal mind.

# A KÜLFÖLDI FOLYÓIRATOKBÓL

## VOPROSZI FILOSZOFII
1980. 8. sz.

*A Kazah SZSZK megalakulásának 60. évfordulója* alkalmából a folyóirat bemutatja Szovjet-Kazahsztán filozófiai gondolkodását. A vezető cikket *D. A. Kunajev*, az SZKP PB tagja, a Kazah KP első titkára írta.

*Zs. M. Abdildin:* A 60 éves Kazah SZSZK és a filozófiai gondolkodás fejlődése a köztársaságban.

*B. A. Amantajev–L. M. Szlavin:* A fejlett szocializmus kultúrája és az új ember.

*M. Sz. Azsenov:* Kazahsztán társadalmi struktúrájának fejlődése a szocializmus körülményei között.

*V. I. Zorin:* A TTF és a mezőgazdasági termelés technológiájának átalakulása.

*J. M. Primakov:* Az iszlám és a társadalmi fejlődés folyamatai egyes keleti országokban. – Jelenleg a vallási tényező fokozottan hat a társadalmi és politikai folyamatokra, különösen azokban az országokban, ahol az iszlám hagyományosan elterjedt. Az ún. iszlám állam és iszlám forradalom társadalmi, ideológiai, politikai aspektusai.

*K. H. Rahmatullin–M. J. Keligov:* Az anyag attributuma-e a fejlődés? – A szerzők a mozgás, változás, fejlődés kategóriáinak kapcsolatát vizsgálják, a fejlődés fogalmának kategoriális elemzését adják. Véleményük szerint a fejlődés a lét univerzális sajátossága, az anyag legfontosabb attributuma.

*M. Sz. Osinbekov:* Az „eszme" (idea) kategóriája a dialektikus materializmusban. – Az eszme olyan fogalom, amely a legmagasabb formában fejezi ki a valóság teoretikus interpretációját. Ideológiai, logikai-gnoszeológiai és metodológiai problémák.

*A. N. Niszanbajev:* Az absztrakt és a konkrét egysége a matematika fejlődésében. – A konkrétság metodológiai jelentősége, megjelenési formái a matematikában.

*L. B. Bazsenov–N. N. Jevtihijev–M. R. Kaplanov–E. N. Liszmankin:* Alap- és alkalmazott kutatások: a természettudományos kutatómunka stratégiája. – Az alapkutatások tipológiája. Alapkutatások a technikai tudományokban. A műszaki tudományok osztályozása.

*V. V. Rzsevszkij–V. M. Szemencsov:* Alap- és alkalmazott kutatások, összefüggésük és alapvető sajátosságaik.

*A. H. Kaszimzsanov–B. G. Nurzsanov:* A dialektika neoracionalista verziója. – F. Gonseth dialektikus koncepciójának kritikai elemzése.

*O. A. Szegizbajev:* A kazah felvilágosodás törvényszerű és sajátos vonásai. – A kazah felvilágosodás (Valikhanov, Altinsarin, Kunanbajev) mint a társadalom burzsoá átalakulásának kísérő jelensége. A sajátos kazah viszonyok, Kazahsztán és Oroszország kapcsolatának hatása.

*M. Sz. Burabajev:* Az ellentmondás problémája Al-Farabi tanításában.

*G. G. Szolovjeva:* A logikai három formája és a tagadás dialektikája. (A hegeli koncepció elemzéséhez.)

*V. N. Szvincickij:* Az „előrelátó modell" fogalma az emberi tevékenység szintek közötti vizsgálataiban.

*Recenziók* a következő könyvekről:

*G. J. Glezerman–O. Reingold–V. Vrona–P. A. Ignatovszkij–M. F. Makarov–H. N. Momdzsan–K. G. Stimmerking* (szerk.): A fejlett szocialista társadalom: jellege, fejlettségének kritériumai, a revizionista koncepciók kritikája. 3. átdolgozott és kieg. kiadás. Moszkva 1979.

*A tudományos elméletek filozófiai-metodológiai analízise* (Az utóbbi évek szovjet irodalmának áttekintése.)

*Zs. M. Abdildin–A. Sz. Balgimbajev:* A szubjektum aktivitásának dialektikája a tudományos megismerésben. Alma-Ata 1977; és Az „eszme" (idea) szerepe a tudományos megismerésben. Alma-Ata, 1979.

*A. A. Ivakin:* A dialektika elveinek szerepe a geológiai megismerésben. Alma-Ata, 1978.

*N. K. Mukitanov:* A geográfia teoretizálódásának metodológiai problémái. Alma-Ata, 1979.

*Beszámoló* A materialista dialektika törvényeinek és kategóriáinak világnézeti aspektusai c. szimpozionról (Kijev, 1979 november).

*Beszámoló* az E. G. Jugyin emlékére rendezett elméleti szemináriumról (Moszkva, 1980 február).

*Beszámoló* az első össz-szövetségi klasszifikáció-elméleti szemináriumról és iskoláról (Borok, 1979 október).

*Nekrológ* az 1980 májusában elhunyt G. J. *Glezerman*ról.

## VOPROSZI FILOSZOFII
## 1980. 9. sz.

*M. I. Vulicsenko:* Új történeti közösség: a szovjet nép kialakulásának és fejlődésének törvényszerűségei.

*V. N. Kudrjavcev:* Szovjet jogtudomány: aktuális problémák.

*M. B. Mityin:* V. I. Lenin tanítása a szocialista kultúráról és a jelenkor.

*D. P. Gribanov:* Az empirikus és racionális viszonya Einstein tudományos tevékenységében.

*B. G. Jugyin:* Magyarázat és megértés a tudományos megismerésben. – A tudományos ismeretek metodológiai és szociológiai jellemzői közti kapcsolatot elemezve a szerző bírálja Lakatos I. „belső" és „külső" tudománytörténet koncepcióját. Saját álláspontját Darwin: A fajok eredete c. munkájával illusztrálja.

*Sz. I. Popov:* Társadalmi pesszimizmus napjaink burzsoá ideológiai rendszerében. – A szerkesztőség ezzel a cikkel egy sorozatot indít a polgári társadalom 70-es évekbeli helyzetéről, aktuális társadalmi, ideológiai, kulturális jellemvonásairól.

*G. I. Carogorodcev–V. G. Jerohin:* Az ember ökológiája az orvosi ismeretek rendszerében. – A folyóirat 80/2. számában meghirdetett programhoz (A globális problémák társadalmi, metodológiai, filozófiai vizsgálata) kapcsolódva a cikk az ember–természet viszony modern problémáit elemzi.

*Avicenna* születésének 1000. évfordulójához kapcsolódik *J. A. Frolova, U. Szultanov* valamint *Szirazsdinov* és társai tanulmánya.

*T. I. Ojzerman:* A dialektikus materializmus és Hegel filozófiatörténeti elmélete (I. rész). – 1980. október 6–12 között Moszkvában a Nemzetközi Hegel Társaság tagjainak részvételével szimpóziumot rendeztek „Hegel: A logika tudománya és a dialektika problémái" címmel. Részben ehhez, részben már az 1981-ben esedékes Hegel évfordulóhoz kapcsolódik a folyóirat cikksorozata.

*N. Sz. Zlobin:* Szellemi termelés és kultúra.

*D. M. Ugrinovics:* A primitív mitológia lényege és fejlődésének tendenciái.

*V. N. Porusz:* W. Sellars „tudományos realizmusa".

*Könyvismertetések* az alábbi művekről:

*E. G. Jugyin:* A rendszerelmélet és a tevékenység alapelve. A modern tudomány metodológiai problémái. Moszkva, 1978.

*A kultúra-elmélet problémáinak kidolgozása.* Az utóbbi néhány év irodalmának áttekintése.

A megismerés társadalmi természete. Elméleti előfeltevések és problémák. Moszkva, 1979.

*P. P. Gajdenko:* Fichte filozófiája és a jelenkor. Moszkva, 1979.

*Sz. N. Szoszkin:* A falvak szociális struktúrája és a közoktatás. Alma-Ata, 1979.

A szocialista szertartások és az új ember kialakulása. Kijev, 1979.

*B. G. Lukjanov:* A műbírálat metodológiai problémái. Moszkva, 1980.

*Beszámoló* a „Lenin gondolatai a kommunista nevelésről és a mai valóság" c. össz-szövetségi tudományos-elméleti konferenciáról (Kazany, 1980 március).

*Beszámoló* a feladatmegoldással kapcsolatos gondolkodási tevékenységgel foglalkozó értekezletről (Moszkva, 1979 december).

*Beszámoló* a bioszféra társadalmi-filozófiai problémáival foglalkozó SZUTA tudományos ülésről (Moszkva, 1980 április).

*Beszámoló* a környezetvédelem és az intenzív iparfejlesztés összefüggéseivel foglalkozó tanácskozásról (Kemerovo, 1980 február).

## VOPROSZI FILOSZOFII
1980. 10. sz.

*V. V. Scserbickij:* A tudományos-technikai forradalom és a társadalmi folyamatok irányítása.

*B. J. Paton:* Tudomány, technika, termelés.

*A. S. Milovidov–J. A. Zsdanov:* A háború és a béke társadalomfilozófiai problémái.

*J. A. Agesin:* A Szovjetunió alkotmánya és a fejlett szocialista társadalom szervezeti struktúrájának fejlődése.

*Kiss Artur:* A szocialista állam és a demokratikus szabadságjogok.

*M. N. Roszenko:* A nemzeti kapcsolatok vizsgálatának metodológiai aspektusai.

*R. Sz. Karpinszkaja:* Biológiai evolucionizmus és dialektika. – A tanulmány „A materialista dialektika mint a fejlődés általános elmélete" c. monográfiából való. A szerző megkülönbözteti a filozófiai, az általános tudományos és a konkrét tudományos szintű folyamatokat. A biológiai evolucionizmus tartalmát ebben a szerkezetben tárja fel.

*B. M. Kedrov:* A tudományok modern osztályozásáról. (Fejlődésének alapvető tendenciái.)

*J. L. Feinberg:* A hagyományos és a sajátos a XX. századi fizika módszertani elveiben. – Rendelkezik-e valamilyen sajátos tartalommal korunk tudományos fejlődése, a tudományok mai szintézise; mit mondanak erről a modern fizika eredményei?

*T. I. Ojzerman:* A dialektikus materializmus és Hegel filozófiatörténeti elmélete (II. rész).

*N. V. Motrosilova:* A rendszerszerűség elve Hegel: A logika tudománya c. művében.

*T. D. Sznyegirjova:* Az anarchizmus problémája a mai amerikai társadalomfilozófiában.

*Könyvismertetések* az alábbi művekről:

*M. P. Mcsedlov:* A szocializmus – a civilizáció új típusának létrejötte. Moszkva, 1980.

*J. J. Volkov* (szerk.): Az SZKP társadalompolitikája a fejlett szocializmus viszonyai között. Moszkva, 1979.

*M. P. Mcsedlov–J. J. Volkov* (fel. szerk.): A kommunista és munkáspártok társadalompolitikája a szocialista társadalomban. Moszkva, 1979.

*V. Sz. Nyerszeszjanc:* Politikai tanítások az ókori Görögországban. Moszkva, 1979.

*Beszámoló* a szocialista országok tudományos akadémiái társadalomtudományi kérdésekkel foglalkozó alelnökeinek IV. találkozójáról (Prága és Pozsony, 1980 május).

*Ismertetés* a „III. össz-szövetségi tanácskozás a modern természetismeret filozófiai kérdéseiről" szervezőbizottságának határozatairól és felhívásáról.

*Ismertetés* a SZUTA elnöksége mellett működő, újonnan megalakult: A tudomány és technika filozófiai és társadalmi problémáival foglalkozó tudományos tanács tevékenységének főbb irányairól.

*Beszámoló* a materialista dialektika kategóriái és az egyetemes tudományos fogalmak problémáiról rendezett konferenciáról (Leningrád, 1980 május).

## FILOSZOFSZKIE NAUKI
1980. 6. sz.

*T. V. Kerimova–J. V. Olejnyikov–J. N. Szizemskaja:* A TTF társadalomfilozófiai kutatásának alapvető irányai. – A vizsgálat ismeretelméleti alapelvei; a TTF lényegének, a tudomány, technika és ember szerepének kutatása; a TTF módosító hatása az ember környezetének elsajátítására.

*T. I. Ojzerman:* A történelem mint szubjektív-objektív valóság. – A történelmi szükségszerűség természetéhez.

*D. Sz. Simanovszkij:* Közösségi morális öntudat. – A társadalmi szubjektum értékelésének alapja. Strukrúrája kettős: egyfelől ismeret és érték, a szociális szubjektum erkölcsi életének szervezője; másfelől a többi szociális szubjektum morális véleményének tudatosítása.

*A. A. Luzan:* Néhány politikai kategória tartalmáról és összefüggéséről.

*E. T. Borogyin:* A társadalmi élet közvetlen termelésének kialakulása. – Ma is nyitott kérdés, mikor jött létre a társadalmi élet közvetlen termelése. Egy időben jelent meg a társadalmisággal, a kezdetleges társadalmi viszonyokkal.

*H. Sz. Kozlov:* A kulikovi csata és a nemzeti öntudat kialakulásának problémája. – A kulikovi csata 600. évfordulójához.

*V. Sz. Litaj:* Az ideális absztrakció és a dialektikus tudás a megismerésben.

*B. V. Markov:* A teoretikus ismeret empirikus ellenőrzésének problémája.

*J. V. Zaszjagy–Volk:* A személyiség erkölcsi öntudatának szociális természete és az ember biológiai paraméterei.

*N. H. Szatgyinova:* A szociobiológia kritikai elemzése.

*G. G. Kirilenko:* A metafizika rehabilitációjának programja az angol–amerikai filozófiában.

*B. I. Trilesznyik:* Maritain és a racionalizmus.

*L. A. Kagan:* A korai dekabrizmus filozófiájáról (Burcov, 1794–1829).

*Horváth József:* A filozófusok és természettudósok szövetségének jelentősége a marxista–leninista filozófia fejlődésében Magyarországon 1945 után.

*A. Sz. Aszkevics:* A fogalmak dialektikus rugalmassága a tudományos megismerés fejlődésében.

*A. K. Szemicsev:* A szubjektív realitás nem-verbalizálható szintjeinek kérdéséhez.

*Beszámoló:* az NDK és a SZU filozófusainak közös konferenciája a tudományos megismerés fejlődésének metodológiájáról.

*Recenziók* az alábbi munkákról:

*M. T. Jovcsuk–L. N. Kogan:* Szovjetszkaja szocialiszticseszkaja kultura: isztoricseszkij opüt i szovremennüe problemü. (A szovjet szocialista kultura: történelmi tapasztalatok és mai problémák.) Moszkva, 1979.

*M. Sz. Kagan–L. K. Kriglova:* Kultura v szvete filoszofii. (A kultúra a filozófia fényében.) Tbiliszi, 1979.

*A. Sz. Karmin:* Priroda naucsnogo poznanija (A tudományos megismerés természete.) Minszk, 1979.

Dialektika principov i zakonov v sztrukture naucsnoj teorii. (Az elvek és törvények dialektikája a tudományos elmélet struktúrájában.) Fel. szerk. A. P. Septulin, A. F. Fajzullaev. Taskent, 1979.

Szovremennaja ekologicseszkaja szituacija. Szerk. V. N. Steinberg stb. (A mai ökológiai helyzet.) Riga, 1978.

*A. F. Zotov–J. V. Voroncova:* Burzsoaznaja „filozofija nauk". (Burzsoá tudományfilozófia.) Moszkva, 1978.

*D. T. Krivenko:* Sztanovlenije iszhodnüh kolicsesztvennüh ponjatij v fizike. (A fizika alapvető mennyiségi fogalmainak kialakulása.) Kijev, 1979.

## FILOZOFICKY CASOPIS
1980. 6. sz.

*L. Hrzal–M. Matous:* A CSKP KB ülése az ideológiai kérdésekről új impulzust ad az alkotó munkának.

*G. E. Glezerman:* A társadalmi fejlődés törvényeinek megismeréséről.

*J. Suchanek:* A tulajdonformák és a közösségek alapvető történelmi típusai.

*S. Adam:* A globális problémák és a tervezés ill. prognosztizálás fejlődése.

*A. Cizek–J. Janko:* A természettudomány forradalma a XIX–XX. század fordulóján és a biológia.

*A. D. Urszul:* A hatékonyság fogalma és fejlődésének útjai.

*J. Povarkov:* Epikurosz tanítása és annak sorsa (Epikurosz halálának 2250. évfordulójára).

*Recenzió: J. Folta–L. Novy:* A természettudományok története dátumokban. Kronológiai adatok.
*A. Sirácky* akadémikus jubileuma.
*Beszámoló* a matematikai modellezés metodológiájáról tartott nemzetközi konferenciáról (Várna, 1980. június 2–8.)

## FILOZOFIA
1980. 5. sz.

*F. Novosad:* A filozófiatörténet elméletéről.
*V. Lesko:* A filozófiatörténet marxista–leninista módszere.
*J. Gasparikova:* A hisztorizmus és különböző felfogásai a filozófia történetében.
*J. Bodnar:* A malohonti társaság tagjainak filozófiai nézetei (A szlovák felvilágosodás történetéhez. Fejes, Laurentzy, Steigel.)
*P. Horák:* A pozitivizmus hanyatlása a cseh burzsoá filozófiában a két világháború között: J.–L. Fischer filozófiája.
*C. Diatka:* A XX. sz. első fele cseh burzsoá filozófusainak axiológiai felfogása – a filozófia ideológiai funkciója szemszögéből.
*F. Mihina:* L. Wittgenstein „logikai analízisének" evolúciója.
*J. Svihran:* Piaget filozófiai profilja.
*M. Holubova:* Antropologizmus a mai nyugatnémet filozófiában.
*Recenzió: V. M. Lejbin:* Psychoanalyza a filozofie neufreudizmu (A pszichoanalízis és a neofreudizmus filozófiája). Prága, 1979.

## DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE
1980. 9. sz.

*G. Stiehler:* A filozófiaoktatás magasabb színvonaláért.
*W. Dick–A. Prehn:* A klasszikusok művei a marxista–leninista alapstúdiumokban.
*R. Rochhausen:* Adalékok a megismerés fejlődéséhez a szaktudományokban.
*R. Pester:* A tudomány fejlődése és a munkamegosztás közötti kapcsolatról.
*W. Beyer:* Marcuse és követői.
*M. Leske:* W. Adorno totalitáskoncepciója.
*G. Richter–H. Zeeske:* A fejlődéselmélet és a dialektikus ellentmondás problémája.
*Chr. Zak:* A történelmi materializmus mint a társadalmi megismerés metodológiája.
*G. Fliegel:* A hipotézis és az elmélet kapcsolatáról: egy geotudományi példa.
*Recenziók* az alábbi munkákról:
Marxistisch–leninistisch Philosophie. Fel. szerk. W. Eichhorn, Berlin, 1979.
*H. Reinicke:* Register zur Hegel Werkausgabe (A Hegel művek regisztere). Frankfurt am Main, 1979.
*H. Fritsch–G. Stier:* Der Wissenschaftlich Arbeitsprozess (A tudományos munkafolyamat). Berlin, 1978.

## REVISTA DE FILOZOFIE
1980. 5. sz.

Tematikus szám: *Az ember és a társadalom.*
*V. Rus:* A szocialista demokrácia és a tudati tényező szerepe növekedésének fejlődése közti dialektikus összefüggés.
*D. Bortun:* A társadalom egységessé válása és a személyiség kibontakozása.
*C. Zamfir:* Az élet minősége: jelentése a mai humanizmus kontextusában.
*V. Morar:* A vitális értékek újraértékelése a szocializmus sokoldalú fejlődésének körülményei között.
*S. Stoica:* A szükségletek fejlődése – a szocialista erkölcsre specifikus érzelmek fejlődésének feltétele.

*I. Tudescu:* Az érték-konstrukció és a rendszerszerű cselekvés a vallási elidegenedés megszűnésének folyamatában.
*E. Gheorghe:* A szocialista kultúra társadalmi-emberi célja.
*S. Ghita:* A mai tudományos forradalom antropológiai és humanista dimenziója.
*I. Moraru:* A vezető tanulmányozásának karakterológiai-stilisztikai paraméterei.
*S. Lantos:* A proszpektív humanizmus dimenziói és értelme.
*E. Kahane* (Franciaország): Az emberi lét specifikumáról.
*E. Berar:* A pszichiátria és a személyiséggel kapcsolatos elméleti távlatok.
*P. Vaida:* A román humanizmus és a bizánci humanizmus.
*A. Boboc:* „A filozófiai hermeneutika" és egy ember-ontológia projektuma.
*I. Banu:* Jegyzetek a társadalom- és az emberfilozófiáról Thuküdidész művében.
*Recenziók* az alábbi könyvekről:
*C. Vlad:* Crestere si valori (Nevelés és értékek). Bukarest, 1980.
*H. H. Stahl:* Teorii si ipoteze privind sociologia orinduiri tributale (A törzsi szervezet szociológiájával kapcsolatos elméletek és hipotézisek). Bukarest, 1980.
Contradictiile sociale în socialism (Társadalmi ellentmondások a szocializmusban). Fel. szerk. I. Tudorescu, A. Cazacu. Bukarest, 1980.
*S. Buzatu:* Condiţia femeii – dimensiune a progresului contemporan (A nők helyzete: korunk haladásának dimenziója). Bukarest, 1979.

REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES
SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
T. 24, 1980. Nos 1–2.

A kötet a dubrovniki *IX. Nemzetközi Esztétikai Kongresszusra* készült.
A művészet humanizmusa az európai civilizációban:
*D. Ghise:* A művészet és a tudomány.
*O. Maghiaru:* Érvek egy tudományos esztétikáért.
*C. Radu:* A művészet szemiurgikus hivatása.
*T. Roman:* A művészet humanizmusa a szocializmusban.
*Gh. Ceausu:* A műalkotás filozófiai-ideológiai rétegei.
*D. Matei:* Az új európai realizmus és a művészet semlegességének elképzelése.
Hagyomány és újítás, nemzeti és egyetemes:
*G. Smeu:* Hagyomány és újítás a művészi alkotásban.
*I. Ianosi:* A román esztétika hagyományai: a kritika és a filozófia között.
*T. Popescu:* A nemzeti sajátosságok esztétikai jelentései.
*I. Mocioi:* Az újítás Constantin Brancusi életművében.
Az esztétikai axiológia koordinátái:
*M. Breazu:* Művészi érzékenység, művészi érték, emberi jelentés.
*N. Nyikolajeva:* A tudományos elemzés axiológiai aspektusa az esztétikában.
*A. Boboc:* Az esztétikai érték mint viszony.
*V. E. Masek:* A művészi alkotás a szabadság és a szükségszerűség között.
*A. Husar:* Struktúra és réteg.
A művészetek és az esztétika:
*S. Iosifescu:* Az újraolvasás dicsérete.
*I. Tobosaru:* A művészi észlelés és kreativitás a mai román színművészetben.
*R. Diaconescu:* Esztétikai modalitások a történelmi drámában.
*E. Gheorghe:* Az esztétikai és esztétikán kívüli kölcsönös áthatolása a filmművészetben.
*Gh. Stroia:* A művészet mint „játék".
*V. Botez:* Mítoszok és tömegkommunikációs eszközök.

REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES
SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
T. 24, 1980. No 3.

Történetfilozófiai, metodológiai és logikai szám.

*D. Hurezeanu:* A történelmi tudat: a szocialista tudat, a hazafias nevelés lényeges dimenziója..

*M. Badea:* A történettudományról – axiologikus nézőpontból.

*V. Liveanu:* A marxista hisztorizmusról (a román–magyar történész-bizottság 1974-es ülésén elhangzott előadás).

*Al. Tanase–V. Isac:* A történelmi idő – 1. általános idő és történelmi idő; 2. történelmi idő, mitikus idő; 3. a történelmi idő mint az ember kulturális levése.

*I. Florea:* Történelem és determinizmus.

*N. Gogoneata:* A. D. Xenopol és a történelmi determinizmus problémája.

*Gh. Radu:* A történetfilozófia problémái N. Iorga művében.

*P. Nichitelea:* Történelem és kortársiság.

*C. Joja:* Igazság, deduktív modellek, elbeszélő modellek a történelemben.

*D. Stoianovici:* A törvények és a történelmi megismerés: a „nomologikus modell" történelmi-kritikai elemzése.

*M. Flonta:* A magyarázat a történelmi tudományokban. Megjegyzések a metodológiai vita mai állásáról.

*A Botez:* Az objektivitásról és az értelmezésről a történettudományban.

STUDIA FILOZOFICZNE
1980. 9. sz.

*Wladyslaw Tatarkiewicz* halálára (Z. Kuderowicz, A. Kuczynska, A. Kasia cikkei).

*L. Zacher:* Nyugati kutatások a túlélés lehetőségeiről.

*J. Tittenbrun:* Olvasva Balibart – L. Althusser és E. Balibar „Lire le Capital"-jának kritikájához.

*A. Sandauer:* A természet titkainak alkotó megfigyeléséről.

*Dobrochna Dembinska-Siury:* Platón és Plotinosz között, avagy a praneoplatonizmusról.

*J. Stawinski:* Az UNESCO International Social Science Journal száma az erőszak mindenütt jelenvalóságáról.

*Bibliográfia* az 1930–1979 között megjelent lengyel tudományfilozófiai ill. a természettudományok filozófiai kérdéseiről szóló munkákról (könyvek, idegen nyelvű folyóiratokban megjelent cikkek).

CZLOWIEK I SWIATOPOGLAD
1980. 9. sz.

*B. Muchotrzeb:* Az idő felfogása a gravitáció einsteini elméletében.

*L. Sokolowski:* Az univerzum homogeneitásával kapcsolatos zavarok.

*B. Rok:* A világmindenség tudományának metodológiai problémái.

*J. Lukasiuk:* A kozmológiai szingularitás és az univerzum eredetének kérdése.

*E. Pietruska-Madej:* A tudományos módszer klasszikus eszménye és a mai metodológia.

*J. M. Zytkow:* A deduktív elmélet és a valósággal való összefüggései.

*J. A. Stuchlinski:* A filozófia a mai biológiában.

*S. Zabieglik:* A józan ész és a köznapi megismerés.

*Beszámoló* az ausztriai Zwettl-ben 1979-ben, a bécsi egyetem filozófiai intézete rendezésében tartott nyelvfilozófiai konferenciáról.

*Könyvismertetések:*

*W. Kinastowski:* Biologia i kozmobiologia a swiatopoglad (Biológia, kozmobiológia és világnézet). Varsó, 1979.

*E. Ernst:* Biology without mysticism (A Biophysist's Reflections). Akadémiai Kiadó, Budapest 1976.

TRIET HOC
(Filozófia) 1980. 1. sz.

*Nguyen Khanh Toan,* a vietnami Társadalomtudományi Bizottság elnökének nyitó beszéde a Vietnami KP KB 6. plénumán elfogadott határozattal foglalkozó tudományos konferencián.
*Pham Van Vang:* Néhány filozófiai és szociológiai probléma, amely a 6. plénummal kapcsolatos tudományos konferencián elhangzott.
*Le Thi:* Ho Si Minh elnök: A forradalom útja c. munkájának néhány metodológiai problémája.
*Thanh Duy:* Ho Si Minh elnök elméleti hozzájárulása A nemzet és az internacionalizmus problémájához.
*Tran Nhan:* Az ún. „hegemonizmus-ellenességgel" kapcsolatos pekingi szofizmák lényege.
*Do Long:* A személyiség etikai aspektusai (1979-ben Várnában tartott előadás szövege).
*Nguyen Duy Thong:* A TTF és a szocialista iparosítás országunkban.
*Tung Son–Nhu Thiet:* A vietnami ifjúság szükségszerű előrehaladása. A folyóirat rendszeresen közöl A folyóirat rendszersen közöl könyvismertetéseket és információkat a szocialista országok filozófiai életéről, valamint a Vietnamban dolgozó ill. oda látogató külföldi filozófusok tevékenységéről.

LÉTÜNK
1980/4–5. sz.

*D. Sokolovic:* A proletárdiktatúra és a proletariátus önmaga feletti diktatúrája.
*Árokszállási Borza Györgyi:* Társadalmi előítéletek – etnocentrizmus.
*J. B. Tito:* A forradalmi elméletet nem végleges formában kapjuk (V. I. Lenin születésének 100. évfordulója alkalmából a Pravdában megjelent cikk).
*Rehák L.:* Lenin álláspontja a munkásönigazgatás bevezetéséről és későbbi sorsáról a Szovjetunió államiságának első éveiben.
*Pataki É.:* A proletárdiktatúra lenini értelmezése a jugoszláv társadalmi gyakorlat és marxisták megvilágításában.
*Rehák L.:* A szocializmushoz vezető eurokommunista út, Dusan Popovic elemzései szerint.
A folyóirat ismerteti a *Teorija in Praksa* 1980 áprilisi és májusi számát, valamint a *Socijalizam* c. folyóirat 1980. 2. számát.

LÉTÜNK
(Újvidék) 1980. 6. sz.

*Bodrogvári F.:* A domináció mint szükséglet és az önigazgatás mint domináció.
*D. Z. Markovic:* A munka humanizálása és a munkakultúra.
*R. Kovács–Znidersic:* Dzemal Sokolovicnak a munkára és az önelidegenedésre vonatkozó nézetei.
*Bajagic V.:* Az ember és a szabadság Marx filozófiai értelmezésében.
*Rehák L.:* A gazdasági rendszer nyílt kérdései önigazgatású társadalmunkban.

*Ismertetések* az alábbi könyvekről:

*M. Kesetovic:* Nacija u socijalizmu (A nemzet a szocializmusban). Belgrád, 1978.
*Inkei P., Kozma T., Nagy J., Ritoók Pálné:* Az ezredforduló iskolája. Tankönyvkiadó, Budapest 1979.

CRITICA MARXISTA
1980. 4. sz.

*E. Tarantelli:* A „generációs ugrás" hipotézise. A hetvenes évek elemzéséhez.
*G. Giannantoni:* Az észről alkotott képek és az „ész válságának" értelme.
*I. Masulli:* A racionalitás típusai. Egy történelmi nézőpont.

*M. Vianello:* Statisztika, kutatás és szervezet. A tudományos szocializmus pártjának alapjairól. – A tudományos kutatás szerepéről a párt szervezetében.
*Beszámoló:* Konferencia Max Weberről. Róma, 1980. június 26–28.

THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE
Vol. 31, No. 2, 1980. június.

*K. V. Wilkes:* Agyi állapotok. – A fizikai és a mentális állapotok közti törvényszerű összefüggések vizsgálata a neuropszichológiában.
*P. M. Williams:* A Bayes-i kondicionálás és a minimális információ elve. – A minimális információ (vagy maximális entrópia) elvének általános érvénye.
*M. Redhead:* Modellek a fizikában. – A modellek keletkezése; modellek és közelítések; a modellek használata (az elmélet kipróbálása, a modellek heurisztikus szerepe, az elméletek ellenőrzése); „lebegő" modellek.
*R. Francis:* A nem-standard egyidejűségek értelmezéséről és tranzitivitásáról.
*L. J. Cohen:* Néhány megjegyzés az objektív tudás „harmadik világáról". – Vita Popperrel, főleg Objective Knowledge, Oxford 1972. c. könyvével.

*Recenzió* az alábbi könyvekről:

*C. Howson* (ed.): Method and Appraisal in the Physical Sciences: The Critical Background to Modern Science, 1800–1905 (Módszer és értékelés a fizikai tudományokban: a modern tudomány kritikai háttere). Cambridge, 1976. A kritikát *Thomas S Kuhn* írta.
*G. Holton:* The Scientific Imagination: Case Studies (A tudományos képzelet: esettanulmányok). Cambridge, 1978.
*R. E. Butts–J. C. Pitt* (eds.): New Perspectives on Galileo (Új szempontok Galileihez). Dordrecht–Boston, 1978.
*E. Ullman–Margalit:* The Emergence of Norms (A normák megjelenése). Oxford, 1977.

THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE
Vol. 31, No. 3, 1980 szeptember.

*J. P. Mayberry:* Egy új „begriffsschrift". – A fogalomírás célja, Frege dogmatizmusa; Frege fő tételei (függvények és objektumok, jelentés és referencia, logikai objektumok, igazságértékek és értéktartományok, a fogalomírás érvényességi területe); a halmaz fogalma (halmaz és számfogalom, Cantor végtelen-elmélete, Cantor elméletének logikai és ontológiai következményei).
*R. Swinburne:* Konvencionalizmus a térrel és idővel kapcsolatban.
*P. Feyerabend:* Zahar nézetei Machról, Einsteinről és a modern tudományról.
*D. H. Mellor:* Dolgok és okok a téridőben.

*Recenziók* az alábbi művekről:

*F. Kaufmann:* The Infinite in Mathematics (A végtelen a matematikában). Dordrecht, 1978.
*M. Dummett:* Elements of Intuitionism (Az intuicionizmus elemei). Oxford, 1977.
*E. Saarinen* (ed.): Game-theoretical Semantics (Játékelméleti szemantika). Dordrecht–Boston–London, 1979.
*M. D. Wilson:* Descartes. London, 1979.
*J. S. Earman–C. N. Glymour–J. J. Stachel* (eds.): Foundations of Space-Time Theories (A téridő elméletek alapzatai). Minneapolis, 1977.

DIALECTICA
Vol. 34, Fasc. 3, 1980.

*A. Grieder:* A relációk logikájáról. – A cikk kísérletet tesz arra, hogy a relációkat bizonyos zárt struktúrák elemeiként kezelje, ezeket a struktúrákat a szerző relációsémáknak nevezi. A relációséma lényegében egy háló, amelynek elemei m-tagú relációk az individuumok egy tartománya felett. E megközelítés a lineáris algebrából jól ismert módszereken alapul és így megvilágít bizonyos analógiákat a klasszikus szillogisztikus és a relációs logika között. Továbbá természetes módon sugallja a klasszikus szillogisztikus logika kiterjesztését egy 42 szillogizmusból álló rendszerre.

*D. Goldstick:* Kognitív szinonimia. – A szerző a kognitív szinonimia fogalmának bevezetését arra használja, hogy tisztázza a különbséget a triviálisan és a nem-triviálisan szükségszerű igazság között; és hogy megmagyarázza, miként vezethet a logikai dedukció tautologikus lépéseken át új tudáshoz.

*J. L. Esposito:* Konvenció, invenció és szükségszerűség. – Filozofikus megfogalmazásban az invenció a szükségszerűség anyja: Hume elemzése a szükségszerűség ideájáról egyáltalán nem bátortalanító távlatot ad. A szükségszerűség jelentései.

*M. Glouberman:* Okozás, megismerés és történeti tipológia. – Mivel nem köztudott, hogy Hume elemzése az oksági kapcsolatról mint gyökeresen esetlegesről vagy „irracionálisról" speciális ismeretelméletéhez kapcsolódik, történeti helyzetét rosszul értelmezik. Még a racionalista Spinoza is egyetérthet azzal, hogy ha az oksági kapcsolat olyan adatok közt áll fenn, amelyek mindegyike adekvátan fogható fel a másik nélkül, az oksági kapcsolat nem racionális. Kant nem az okság irracionalitásának tagadására törekedett, hanem a Hume rendelkezésére álló empirikus fogalmak előzetes tagadására.

*Sh. Richmond:* A képi reprezentáció néhány elméletének diszkussziója. – Hogyan hordoznak információt a képek?

SYNTHESE
Vol. 44, No. 1, 1980 május.

*R. P. Botha:* Egy progresszív mentalizmus módszertani alapjai. – Chomsky mentalizmusa és annak kritikája.

*R. Kraut:* Megkülönböztethetetlenség és ontológia. – A relatív azonosság, a relatív megkülönböztethetetlenség és a szigorú jelölés problémája.

*Recenziók* az alábbi művekről:

*P. Cochet:* Quine en perspective: essai de philosophie comparée (Quine távlatokban: összehasonlító filozófiai esszé). Paris, 1978.

*L. J. Cohen:* The Probable and the Provable (A lehetséges és a bizonyítható). Oxford, 1977.

*B. Ellis:* Rational Belief Systems (Racionális hit-rendszerek). Oxford, 1979.

SYNTHESE
Vol. 44, No. 2, 1980. június.

*C. McGinn:* Filozófiai materializmus. – A szerző alapállása, hogy a mentális objektumok azonosak fizikai objektumokkal, vagy azokból tevődnek össze, és hogy a mentális tulajdonságok nem redukálhatók nomológiailag fizikai tulajdonságokra, sőt (egy bizonyos értelemben) nincsenek is törvényszerű összefüggésben velük.

*D. C. Hoy:* Diszpozíciók, logikai állapotok és mentális események.

*J. H. Fetzer–D. E. Nute:* Egy valószínűségi oksági kalkulus: ellentétes vélemények.

*D. Gustafson:* Castaneda intenciói: Castaneda „Thinking and Doing" c. művének kritikai vizsgálata. – A gyakorlati gondolkodásról és a cselekvésről szóló könyv 1975-ben jelent meg a North–Holland kiadónál.

*Recenziók* az alábbi könyvekről:

*R. Tuomela:* Human Action and its Explanation (Az emberi cselekvés és magyarázata). Dordrecht–Boston, 1977.

*J. Margolis:* Persons and Minds: The Prospects of Nonreductive Materialism (Személyek és szellemek: egy nem-reduktív materializmus kilátásai). Dordrecht–Boston, 1978.

SYNTHESE
Vol. 44., No. 3, 1980 július.

*A. Margalit:* Jelentések és szörnyek.

*E. Wierenga:* Fodor nézetei Davidson cselekvő mondatairól.

*Theo M. V. Janssen:* A PTQ logikai vizsgálata a programozás kívánalmaiból kifejlesztve. – Montague 1973-as logikájának vizsgálata.

*R. H. Thomason:* Megjegyzés a modalitás szintaktikai tárgyalásához – Montague logikájához.

*J. F. Baldwin–N. C. F. Guild:* Két paradoxon megoldása közelítő érveléssel, homályos logikát használva. – Míg a klasszikus logika nem tudja megoldani a kártya- és láncövetkeztetési paradoxonokat, és a többértékű logika is csak részleges sikereket ér el, addig a homályos logika kielégítő megoldást ad. A bizonytalan fogalmak reprezentációja.

*Z. Domotor–M. Zanotti–H. Graves:* Valószínűségi kinematika.

*J. Woodward:* Fejlődési magyarázat.

*W. Balzer–C. U. Moulines:* Az elméletiségről. – Az elméleti modellekkel foglalkozó cikk a téma alapfogalmainak meghatározása mellett kitér az aktuálisan determináló eljárások komplexitásából, az elméletközi relációk felhasználásából és a pragmatikus szempontok hozzáadásából eredő problémákra.

*G. Hellman:* A Kochen–Specher-féle – a rejtett paraméterek lehetetlenségére vonatkozó – bizonyítás egy valószínűségi változata.

*V. Shiva:* Klasszikusak-e a kvantummechanikai átmeneti valószínűségek? Cartwright kvantumelmélet-interpretációjának kritikája.

SYNTHESE
Vol. 45, No. 1, 1980. szeptember.

Az egész szám *Bertrand Russell* korai filozófiájának szentelt (1903–1913).

*P. Hylton:* Russell helyettesítési elmélete. – Russell korai helyettesítési elmélete kifejlesztésének majd félretevésének okai. A cikk 1. részében felvázolja a Russell-paradoxon és Russell-filozófiai alapfeltevései közti összeütközést. A 2. rész a helyettesítési elméletről, a 3. elvetésének okairól szól. A 4. a russelli logika egyetemességét értékeli.

*R. Hursthouse:* Jelölés a „Principles of Mathematics"-ban. – A russelli „denoting" és „denotation" értelme körüli zavarok tisztázása.

*J. A. Coffa:* Russell mint egy platóni dialógus: a denoting problémája – dialógus formájában.

*N. Cocchiarella:* A logikai típusok elméletének fejlődése és a logikai tárgy fogalma Russell korai filozófiájában.

*N. Griffin:* Russell a logika természetéről (1903–1913).

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ETRANGER
1980. 3. sz. júl.–szept.

Külön szám a *„gép-ember"*-ről.

*D. Leduc–Fayette:* Bevezetés: „Perinde ac cadaver".

*A. Danchin:* Hogyan beszélhetünk ma az agy-automatáról?

*J.-F. Dumas:* A gép-ember és a behaviourista
*F. Laruelle:* „Homo ex machina" – Hogyan válunk gép-emberekké?
*D. Leduc–Fayette:* La Mettrie és „az emberi labirintus".
*A Moles:* A társadalomnak mint gépnek a rendszeranalízise.
*A. Jacob:* Piaget emlékére.

*Recenziók* az alábbi munkákról:

*J. I. de Alcorta:* Semblanza y pensamiento (Életrajz és gondolat). Bilbao, 1978.
*P. Butchvarov:* Being qua Being: a Theory of Identity, Existence and Predication (A lét mint lét: az azonosság, a létezés és az állítás elmélete). Indiana Univ. Press, 1979.
*P. Chambadal:* Savoir – Devoir – Pouvoir (Tudás, kötelesség, hatalom). Párizs, 1979.
*U. Dierse:* Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs (Enciklopédia. Egy filozófiai és tudományelméleti fogalom történetéhez). Bonn, 1977.
*A. Dunand:* L'espace du jeu (A játék tere). Párizs, 1978.
*W. A. Hagar:* Cognitive Awareness and the linguistical-phenomenologic methodology (Kognitív tudatosság és a nyelvi-fenomenológiai metodológia). New York, 1977.
A lap *szemlét* közöl egyes francia, angol, olasz nyelvű folyóiratokról, valamint a Diotime c. görög filozófiai folyóiratról.

## ION FLOREA: TÖRTÉNELEM ÉS DETERMINIZMUS

A determinista felfogás legadekvátabb kategóriája a törvény fogalma. A történelmi realitás az egyedi és az általános, a szükségszerű és a véletlen, az állandó és a változó szerves egysége. A történelmi folyamat belső törvényszerűségeket rejt magában, amit a történettudománynak a felületi jelenségek mögött fel kell tudni tárni, ha tudomány kíván lenni. A tanulmány 1. részében *a társadalmi determinizmus egységét és sokféleségét* elemzi. Emlékeztet arra, hogy a termelési viszonyok alapvető szerepének a feltárásával a történelmi materializmus lehetővé tette az ismétlődések, szabályszerűségek feltárását a történelemben. Emiatt azonban egyes polgári teoretikusok a marxista történettudományt sematizmussal, deduktivizmussal vádolják. Amikor pl. Ph. Ariès azt állítja, hogy a marxizmus valamiféle mechanikus fizikát csinál a történelemből, nem érti a marxista hisztorizmus lényegét, a történelem változékonysága alapján lehetetlennek tartja objektív törvények működését a történelemben. A marxizmus felfogása szembenáll a pozitivizmus megalapítóinak merev sémáival, feltárja a társadalmi törvényszerűségek nem-abszolút voltát, tendencia-jellegét, változékonyságát, történetiségét, azt, hogy a feltételek átalakulásával új törvények lépnek működésbe, és a társadalmi-gazdasági törvények működési módja is megváltozik. A legáltalánosabb társadalmi törvényszerűségek működése is változik a termelési módtól függően. A marxizmus aláhúzza a társadalmi determinizmus egységét és sokféleségét, az egyes formációkat, sőt az egyes történelmi szakaszokat, az egyes országokat illetően: ennek fontosságát látjuk a többi közt a szocialista forradalom általános törvényeinek és történelmi sajátosságainak kapcsán. Másképp szólva, a társadalmi törvényszerűségek nem absztrakt, hanem konkrét-általános törvények, a sokféleség egységét képviselik. A polgári teoretikusok, így pl. Georges Gurvitch, a történelmi realitás szakadatlan sokfélesége alapján egy „pluralista", „hiperempirikus" álláspontra helyezkednek, feloldják a társadalmi determinációt „végtelen sok determináltságra", amelyek nincsenek összefüggésben egymással: ez a metafizikus szemlélet egyoldalúan a determinizmus sokféleségére helyezi a hangsúlyt és agnosztikus relativizmussal tagadja a folyamat egységét. Ez a felfogás abszolutizálja a minőségi oldalt, az egyediséget, a történelmi jelenségek szétaprózódottságát, és ezzel megfosztja magát a tudományos magyarázat lehetőségétől. A konkrét történelmi folyamatokban konkrét kauzális összefüggések működnek, amelyekben realizálódnak a mélyebb, tendenciaszerű történelmi szükségszerűségek. Ha a történetírás megmarad az egyedi jelenségek kauzális leírásán l, még nem válik tudománnyá, hiszen a kauzalitás csupán egy láncszeme az egyetemes összefüggésnek; a történelem akkor válik tudománnyá, amikor feltárja az egyes összefüggések mögött működő törvény-

szerűségeket. Ez azonban azt is jelenti, hogy a kauzális magyarázat nem mond ellent a törvényszerűségek feltárásának, ellenkezőleg feltételezi azt. Szüntelen átmenet van a kauzális magyarázatról a mélyebb, a törvényszerűségek alapján való magyarázathoz; és ebben megvalósul az egyedi és az általános egysége: a történelmi törvényszerűségek az egyedi kauzalitásban manifesztálódnak. Éppen ennek alapján oldják fel egyes történetfilozófusok az általánost az egyesben és tagadják a történelmi kauzalitás okán a történelmi törvényeket, és megmaradnak a történeti tények egyedi összefüggéseinek leírásánál (lásd Rickert-től Gurvitch-ig, és többek közt a román A. D. Xenopolig). Emile Callot szerint a történelem módszere a szükségszerűség nélküli kauzális összefüggések feltárására redukálódik. Ez a felfogás tehát kiemeli a történelmi determináció egy mozzanatát, a kauzalitást, és ezt szembeállítja más alapvető elemeivel, a szükségszerűséggel, a törvényszerűséggel. Ezzel azonban a társadalmi-történelmi determinizmust feloldja kevésbé lényeges kategóriákba, ami végül is elvezet a történelmi indeterminizmus álláspontjára. Magát a kauzális magyarázatot is degradálja a véletlen, esetleges, felületi tényezőkre. A tanulmány 2. része a *„történelmi ténnyel"* és a társadalmi törvényszerűséggel foglalkozik. A „történelmi" tények kiválogatása, csoportosítása, elrendezése objektív módon csak a társadalmi törvényszerűségek ismeretében lehetséges: enélkül a történész többé-kevésbé szubjektív kritériumokra kénytelen hagyatkozni. Ez vezet egyeseket annak állítására, hogy a történeti tények tulajdonképpen nem objektívek, hogy a történelem „elválaszthatatlan a történésztől" (H. I. Marrou); ebben a felfogásban a történelmi tény csupán a történész „konstrukciója". Pierre Thévenaz szerint a történelmi tény konstitutív eleme a tudat. A marxizmus ezzel szemben a történelmi törvényszerűségből indul ki, számára történelmi tény az az esemény, amely a történelmi törvényszerűségek megvalósulásához kapcsolódik (A. V. Guliga). Ezt az általános megközelítést azonban konkrétabbá kell tenni – jegyzi meg Florea. Egyes mai román szerzők a történelmi tényt a következmények alapján ítélik annak. Florea szerint a „történelmi tény" kategóriájának tükröznie kell a történelmi determináció folyamatának egészét és nemcsak egy részét. Ha a történelmi megismerés a történelmi tények következményeivel kezdődik is, el kell vezetnie a mélyebb, szükségszerű, törvényszerű *okok* feltárásához. C. Bobinska lengyel történész helyesen hangsúlyozza, hogy a következmények egyoldalú kiemelése oda vezet, hogy az elbukott törekvéseket kizárjuk a történelemből, a történelmi tények sorából. Röviden: a múlt tényei történelmi értékének megítéléséhez a jelenségeket kettős perspektívába: okaikkal és következményeikkel való összefüggésükbe kell helyezni. Florea szerint hozzá kell tenni, hogy az események történelmi jelentőségét emellett az is meghatározza, hogy milyen embertömegeket mozgattak meg. Ezzel a történelmi ténynek egy komplexebb, konkrétabb megközelítését kapjuk, amelynek axiológiai értéke is van, hiszen értéke a társadalom törvényszerű haladásához kötődik. A történettudomány feladata követni az objektív társadalmi törvények megvalósulását azokban a sokrétű közvetítésekben, amelyek a történelmi tényt összekötik a társadalmi törvényszerűséggel. Hegel értette meg először ezt a komplex összefüggést, igaz, idealista és kissé finalista módon. A történelmi tény kategóriája – mutat rá a szerző – a „logikai" és a „történelmi", az elméleti és a történeti megismerés metszéspontján áll a társadalmi megismerésben.

*Rev. Roumaine des Sciences Soc. Série de Phil. No 3, 1980.*

*S. J.*

## J. GASPARIKOVÁ: A HISZTORIZMUS ÉS KÜLÖNBÖZŐ FELFOGÁSAI A FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉBEN

A hisztoricizmus a filozófia és a történelem általános kapcsolatát fejezi ki. A hisztoricizmus megoszlik a különböző: ontológiai, gnoszeológiai, metodológiai és logikai aspektusok szerint. Hegel a kérdéssel a legáltalánosabban és a legsokoldalúbban foglalkozott. Az utóbbi időszakban azok a filozófiai felfogások, amelyek a filozófia és a történelem viszonyának specifikálására törekedtek, mindenekelőtt a történelmi megismerés ismeretelméleti és metodológiai problémáira összpontosítottak. Ezek között a hermeneutikai módszer vált dominánssá, úgy tekintik mint a történelmi jelenségek kutatásának specifikus módszerét. A szellemtörténeti (társadalmi) tudományok és a természettudományok közti dichotómia elmélyült, és ez a történelmi megismerés specifikumának túlhang-

súlyozásához vezetett. A hermeneutika mint módszer (Dilthey) később ontológiai hangsúlyt kapott és a nyelv ontológiájába ment át (Gadamer). A marxista filozófiában a hisztorizmus azzá az elvvé válik, amely a konkrét történelmi kutatás szükségszerű komponense.

*(Filozofia, 1980. 5. sz.)*

## N. H. SZATGYIKOVA: A SZOCIOBIOLÓGIA KRITIKAI ELEMZÉSE

Az utóbbi időkben a nyugati biológiai és filozófiai irodalom nagy figyelmet fordít az ember viselkedésének magyarázatára. Egy a leginkább vitatott koncepciók közül az ún. szociobiológia. Megalapítója E. O. Wilson, aki 1975-ben publikálta Sociobiology: The New Synthesis c. könyvét (Cambridge, 1975). Wilson az emberi viselkedés biológiai fundamentumát keresi; az etológia, neurofiziológia, genetika, pszichológia eredményeire támaszkodva eltúlozza az ember biológiai természetének szerepét. Erre alapozva eltúlozza a génsebészet jelentőségét is. Kísérletet tesz minden élőlény viselkedése közös törvényszerűségeinek feltárására, ezeket abban látja, hogy minden élőlény valamilyen közösségben él, mely megszabja viselkedésének alapvonásait. Ezt az álláspontot többen, így M. Sahlins, J. Quadagno élesen bírálták az USA-ban, és kimutatták a szociobiológia összefüggését a fajelmélettel. Mások viszont, mint R. Trivers, R. Alexander, R. Dawkins, D. Barash csatlakoztak Wilson koncepciójához. Figyelmet érdemlő M. Ruse könyve, amely részletesen elemzi a szociobiológia biológiai alapjait, az ember és az állatok viselkedésének eltérését, a szociobiológiával összefüggő logikai-ismeretelméleti problémákat. J. T. Frolov is foglalkozott a szociobiológia körüli vitával.

A szociobiológia a genetikára és az evolúcióelméletre alapoz, az ember szociális viselkedését a természetes kiválogatódásra vezeti vissza, a génekben tárolt információt tartja a szociális viselkedés hordozójának. A szociobiológia keletkezése összefüggésben áll az „altruizmus" körüli vitával, mint azt Quadagno részletesen kimutatta (Wilson is kénytelen elismerni, hogy az altruista viselkedésnek semmiféle genetikai alapja nem ismert). Fontos probléma a szociobiológia összefüggése az evolúció elméletével, különösen a darwinizmussal, annak sajátos társadalmi értelmezésével.

*(Filoszofszkije Nauki 1980. 6. sz.)*

*N. I.*

## MANFRED UESSLER: A SZOCIÁLLINGVISZTIKA FILOZÓFIAI ASPEKTUSA

A szerző a nyelv problémájának vizsgálatát tűzi ki célul, alapozva a tudományok idevonatkozó legújabb eredményeire. Alapszemlélete, hogy a nyelv az ember társadalmi gyakorlatának komplexitásával függ össze. A polgári szociállingvisztika kritikájában Uessler kimutatja, hogy az nem épít egy reális társadalmi–történelmi bázisra. Az amerikai szociállingvisztikusok ezt a tudományt egyszerűen egy sajátos interdiszciplináris tanként kezelik, amely valahol a társadalomtudományok között foglal helyet. A szélesebb skálát képviselő európai iskolák sem értelmezik sokkal mélyebben a nyelv társadalmiságát, és különösen a politikai gazdaságtani kérdésfeltevés idegen tőlük. A marxista megközelítés a nyelvet úgy értelmezi társadalmi jelenségként, hogy a szociogenezis alapvető tényezőivel, a társadalmi folyamat meghatározóival, az emberi társadalmi gyakorlat sajátos struktúrájával, közvetítettségével hozza összefüggésbe.

*(Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1980. 8. sz.)*

*V. M.*

## A MODERN TERMÉSZETISMERET FILOZÓFIAI KÉRDÉSEIRŐL ÉS A TUDOMÁNYOK OSZTÁLYOZÁSÁRÓL

A Szovjetunióban össz-szövetségi konferencián tárgyalnak 1981 áprilisában a modern természetismeret legfontosabb filozófiai kérdéseiről. A szervező bizottság közölte a 3 naposra tervezett programot. A tanácskozás 3 kérdéskört emel ki: 1. Az anyag fejlődése és strukturális szintjei; 2. A világ egysége és sokfélesége; az ismeretek differenciálódása és integrálódása; 3. Az ember, a társadalom, a természet a TTF századában. A tanácskozás munkájában a SZUTA sok tagja részt vesz. Az előadások egy részét előzetesen közölték a folyóiratok. J. L. Feinberg mellett, *B. M. Kedrov* cikket írt a tudományok modern osztályozásáról, az osztályozás fejlődésének alapvető tendenciáiról. A tudományok osztályozásának problémája – írja a szerző – minden tudományos ismeret struktúrájának problémája. Kedrov, aki mint ismeretes a kérdés alapvető monográfiájának szerzője, nem vállalkozik egy teljes kép kialakítására, csupán a tudomány fejlődésének mai tendenciáit jelzi, és ezzel együtt azt az evolúciót, amely az osztályozás elveiben is megnyilvánul. A közelmúlt tapasztalataiból az tűnik ki, hogy a tudományok osztályozásában a formális struktúrát fokozatosan egy dialektikus struktúra váltja fel. Ennek jele az átmenet a tudományok differenciálódásából integrációjukhoz; koordinációjuktól szubordinációjukhoz; szubjektív megalapozásuktól objektív alapjaikhoz, izolációjukból kölcsönhatásaikhoz, egyirányúságuktól elágazódásosságukhoz stb. Napjainkban megfigyelhető a teljes dialektikára való átmenet tendenciája, a tudományok egy aspektusú szemléletétől a komplex szemléletű leírásra, a tudományok sokszorozódásáról *egy* tudományra (Marx előrelátásának megfelelően) való átmenet. A szerző vizsgálja e folyamatok néhány filozófiai következményét (osztályozási elvek, a világ egysége, a tudományok kölcsönhatása stb.), tudományszervezési vonatkozásait és filozófiai–pszichológiai aspektusait is.

*(Voproszi Filoszofii 1980. 10. sz.)* *R. L.*

## PAUL FEYERABEND: ZAHAR NÉZETEI MACHRÓL, EINSTEINRŐL ÉS A MODERN TUDOMÁNYRÓL

A szerző Zahar következő 1977-ben megfogalmazott állításaival száll szembe: 1. Einstein a speciális relativitás-elmélettel megsértette Mach filozófiájának alapvető elveit; 2. enélkül a speciális relativitáselmélet sohasem jöhetett volna létre; 3. Mach filozófiája irreleváns a modern fizika fejlődése szempontjából. Feyerabend szerint az, hogy Einstein megsérti Mach filozófiájának *néhány* elvét, nem jelenti, hogy a *többi* elvtől függetlenek voltak gondolatai, továbbá, hogy e filozófia nem volt hatással a modern fizika más részeire, így a kvantumelméletre. Einsteintől és Machtól vett számos idézet segítségével vizsgálja Zahar (1.)-hez tartozó állításait, így pl. hogy a relativitás hagyományos értelemben kauzális elmélet, hogy az inerciarendszerek megfigyelhetetlenek, és hogy Einsteinnél a törvényeknek ontológiai státusuk van. A szerző minden ponttal kapcsolatban ellenvéleményt jelent be, sőt szerinte Mach nem is volt szigorúan pozitivista. Végül megállapítja, hogy Einsteinnél világosan felismerhető Mach hatása.

*(The British Journal for the Philosophy of Science 1980. szeptember)*

*Sz. P.*

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Balázs István*, Korvin Ottó Kórház, Idegosztály, pszichiáter, adjunktus · *Lissák György*, formatervező művész · *Makai Mária*, MTA Fil. Int., tud. főmunkatárs, kandidátus · *Nyíri Kristóf*, ELTE Bölcsészettudományi Kar, Filozófiatörténeti Tanszék, egy. docens, a fil. tud. kandidátusa · *Pethő Bertalan*, SOTE Psychiatriai Klinika, egy. docens, kandidátus · *Selmeczi József*, Közg. Egyetem, tud. főmunkatárs, kandidátus · *Szegedi Péter*, ELTE TTK Fil. Tanszék, egy. tanársegéd · *Tuba Imre*, Nehézipari Műszaki Egyetem, Miskolc, aspiráns.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Marton Andor
A kézirat nyomdába érkezett: 1980. okt. 20. – Terjedelem: 12,6 (A/5) ív
81.8861 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

**Mindent megtudhat korunk tudományáról**

**a**

# KORUNK TUDOMÁNYÁBÓL!

*Kiváló tudósok írják — mindenkinek*
- *páratlanul érdekes témákról*
- *könnyen érthető stílusban*

**A sorozat néhány sikeres kötete**

Rényi Alfréd: Dialógusok a matematikáról

Szabó Imre: Az emberi jogok

Sztyepanov, J. Sz.: Szemiotika

Selye János: Stressz distressz nélkül

Beck Mihály: Tudomány – áltudomány

Csányi Vilmos: Magatartásgenetika

Ungvári Tamás: Brecht színházi forradalma

Láng István: Biológiai forradalom – hazai realitások

*Az egyes kötetek kb. 100–200 oldalon jelennek meg, méretük 13 × 19 cm. Áruk 10,– és 25,– Ft között van*

**Akadémiai Kiadó, Budapest**

# CONTENTS

Bertalan Pethő: Bartók ..... 165
Kristóf Nyíri: Wittgenstein 1929—1931. The Return ..... 199
Mária Makai: Towards a Critique of the Caesura-Theory in Economics. Part II. .. 235
György Lissák: Design: as Twofold Mirror ..... 262

## REFLECTION

József Selmeczi: „Lenin as a Political Thinker" ..... 266

## REVIEW

Imre Tuba: Phenomenology and Christianism ..... 276
Péter Szegedi: A. Pozner: Truths and Paradoxes ..... 283
István Balázs: Psychiatry or Anti-Psychiatry? ..... 287

Review of Periodicals ..... 291

# СОДЕРЖАНИЕ

Берталан Петё: Барток ..... 165
Криштоф Нири: Витгенштейн 1929—1931. Возвращение ..... 199
Мария Макаи: К критике экономической цезурной теории. II ..... 235
Дьёрдь Лишак: Двойственное отражение в дизайне ..... 262

## ОБЗОР

Йожеф Шелмеци: „Ленин как политический мыслитель" ..... 266

## РЕЦЕНЗИИ

Имре Туба: Феноменология и христианизм ..... 276
Петер Сегеди: А. Познер: Истины и парадоксы ..... 283
Иштван Балаж: Психиатрия или антипсихиатрия? ..... 287

Из зарубежных журналов ..... 291

Ára: 27,— Ft
Előfizetés egy évre: 162,— Ft

INDEX: 25 535
ISSN 0025—0090

**Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Index szám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONÖTÖDIK ÉVFOLYAM

1981/3

1981 AUG 14

# magyar filozófiai szemle

Pártfőtiénett Intézet
Könyvtára

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA



SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő)
NYÍRI KRISTÓF

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTÚR, MÁTRAI LÁSZLÓ (ELNÖK), RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, TŐKEI FERENC, VÉSZI BÉLA, VERECZKEI LAJOS



1981/3


## TARTALOM


SZABÓ MÁTÉ: Állam, város, kapitalizmus (Max Weber ambivalenciái a liberalizmus és a történeti iskola tükrében) ..... 309
KOVÁCS LÁSZLÓ: A dialektika próbája. A történeti szemlélet fejlődése a biológiában 327
MIHÁLY ALBERT: Esztétikai tér—termelési tér—társadalmi tér ..... 350
SZERDAHELYI ISTVÁN: A versritmus szemantikája (Az elvont formák tartalmi problémáihoz) ..... 380
REDL KÁROLY: Emlékezés Avicennára ..... 398

TÁJÉKOZÓDÁS

BACSÓ BÉLA: A filozófiai platónizmustól a transzcendentális fenomenológiáig (A tanító filozófus — Szilasi Vilmos emlékének) ..... 403
ANCSEL ÉVA: Opponensi vélemény López Soria *A tragikumtól az utópiáig* című kandidátusi értekezéséről ..... 410
ZOLTAI DÉNES: Opponensi vélemény José Ignacio López Soria *A tragikumtól az utópiáig* — A fiatal Lukács szellemi fejlődése című kandidátusi értekezéséről .... 412
JOSÉ IGNACIO LÓPEZ SORIA: Válasz az opponensi véleményekre ..... 415

ESZMECSERE

HAAS ANDRÁS: A mikrofizikai antimaterializmus forrásai ..... 421

KONFERENCIA

FEHÉR M. ISTVÁN: Támadás az abszolútum ellen: Lukács és Heidegger ..... 445
CSÖRÖGI ISTVÁN: A nyelv mint közeg Lukács György és Ludwig Wittgenstein filozófiájában ..... 451
MESTERHÁZI MIKLÓS: Egy nem esztétikai korszak esztétikájáról ..... 456

A külföldi folyóiratokból ..... 464



A szerkesztőség címe:
1014 Budapest I., Úri u. 53. Telefon: 160—160/269-es v. 138-as mellék
Szerkesztőségi napok: kedd és péntek
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

# ÁLLAM, VÁROS, KAPITALIZMUS*

## (Max Weber ambivalenciái a liberalizmus és a történeti iskola tükrében)

SZABÓ MÁTÉ

E fejtegetések célja, hogy megmutassák a weberi elmélet néhány kérdésének a német nemzetgazdaságtan úgynevezett „második történeti iskolájával"[1] (a továbbiakban: történeti iskola), illetve a német, valamint az európai liberalizmus problematikájával való kapcsolatát. A sajátos polgári átalakulás következtében Németországban korábban alakultak ki olyan, másutt csak később jelentkező tendenciák, mint az állami beavatkozás, szociálpolitika, és az állami bürokrácia szerepének megnövekedése.[2] E tendenciák alapul szolgálhattak a liberalizmus „meghaladásának", a „deutscher Sonderweg" apológiájának és a korán jelentkező monopolista-imperialista viszonyok kritikájának is. Az első alternatívát képviseli G. Schmollernak, a történeti iskola vezető tagjának elmélete a porosz „paternalizmus"[3] a társadalomtudományba való transzponálásával. Max Weber gondolkodásában egyszerre van jelen a monopolista-imperialista kapitalizmus bírálata a liberális eszmények oldaláról, és a liberális eszmények bírálata és revíziója a tőkés társadalom valóságának alapján.

Részben ezek a kollíziók jelentkeznek Webernek a középkori város és a territoriális állam a kapitalizmus keletkezésében játszott szerepével, valamint a kapitalizmus fogalmával és a gazdaság és politika a kapitalizmusban való viszonyával kapcsolatos ambivalens állásfoglalásaiban, és az e problémák leírására szolgáló kategóriáiban. A weberi elmélet e kérdésekkel kapcsolatos ambivalens állásfoglalásait és megfogalmazásait Weber sajátos liberalizmusának, valamint a történeti iskola egyes tagjainak – G. Schmoller, K. Bücher, W. Sombart – a modern állam és társadalom sajátosságainak, illetve azok keletkezésének leírására adott megoldásainak tükrében tárgyalom.

### I

Weber a modern kapitalizmus születéséről adott elemzésében sajátos ambivalenciával találkozhatunk a középkori város és a territoriális állam, és ezek politikájának a kapitalizmus keletkezésében játszott szerepe kapcsán. A „coniuratiok", a fegyverképesek kölcsönös védelemre és segítségre való szövetkezése, és a tudatosan forradalmi, „illegitim"

*A szövegben található kiemelések Max Webertől származnak.

[1] Somlai Péter, „Georg Simmel és a formális szociológia". In: G. Simmel, *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok.* Budapest. 1973. 26–27. o.

[2] Somlai Péter, *Hivatalnoki szervezet és intenzív iparosítás.* Budapest. 1977.

[3] Uo. 36–108. o.

politikai hatalom létrehozása révén keletkező középkori várost Weber mint a középkori társadalmi-politikai berendezkedésen belül a politika, jogrend, gazdaság és általában a kultúra minden területén forradalmi szerepet betöltő, a racionalizáció felé mutató társadalmi integrációt ábrázolja. Ugyanakkor a kifejlett, gazdasági-politikai autonómiával rendelkező középkori várost mint a modern, a nagyipari termelésen alapuló kapitalizmustól és a modern nemzetállamtól idegen, és azok kialakulásával felszámolt berendezkedést mutatja be.[4] A „városgazdaságot" és annak politikáját megszüntető „racionális" állam Webernél a modern kapitalizmus legfőbb szövetségese, „az állam egyetlen formája, amelyen belül a kapitalizmus fejlődni tud", de a merkantilizmus gazdaságpolitikája mégsem a racionális kapitalizmus hordozója, hanem a kapitalizmus „irracionális", a nem tisztán gazdasági lehetőségekre orientált formáját képviseli.[5]

Ez az ambivalencia jelentkezik az egyes európai nemzetek, illetve régiók társadalom- és államfejlődésének weberi elemzésében is. Weber szerint Anglia fejlődése volt mértékadó az európai kapitalizmus kialakulásában. Azonban Itália a „coniuratiok" klasszikus hazája, és a középkori városi autonómia kifejlődésének legtisztább típusát mutatja. Itt a városnak nem kellett számolnia a külső feudális hatalmakkal, mivel a nemesség maga is városlakóvá vált, és a városok autonómiájának kifejlődését nem akadályozta egy fölényben levő politikai-katonai hatalom.[6]

Bár Itália, illetve a Földközi-tenger medencéje a sajátos európai városfejlődés kiindulópontja, a város „illegitim", tudatosan forradalmi hatalma kialakulásának hazája, a „déli város" struktúrája – Weber ezt az elnevezést a dél-európai várostípusra alkalmazza – mégis ázsiai-antik elemekkel telített, amelyek a „politikailag orientált" kapitalizmus kialakulása felé hatnak. Ennek alapja részben a déli város katonai-politikai autonómiája; hiányában az Észak (Weber itt Észak-Európára gondol) városaiban, ahol a feudális hatalom, a lovagság katonai-politikai fölényben levő külső erőként jelentkezik, a polgár „homo oeconomicus", a tisztán gazdasági előnyökre orientált, racionális kapitalizmus előfutára.[7]

A várossal szembenálló külső katonai-politikai hatalom a város gazdálkodását a racionális kapitalizmus felé orientáló hatása egészében jellemzi a középkori Európa városfejlődését az antik várossal szemben; a déli város sajátos átmeneti helyzete tulajdonképpen az antikvitáshoz való hasonlóságának tudható be. Az északi város fejlődésén belül a modern kapitalizmus kialakulása szempontjából leglényegesebb angol fejlődésben is találkozunk a várossal szemben álló erős államhatalom a racionális kapitalizmus fejlődése számára kedvező hatásával. A várossal szemben álló erős államhatalom következményeként Angliában a vidék a városnak sohasem alávetett, nem – vagy, csak rövid időre és korlátozott terjedelemben – alakul ki a vidéket a város érdekeinek alárendelten kezelő „városi gazdaságpolitika"; az angol város sosem válik önálló állammá, a város autonómiáját és a céhek uralmát korlátozza a központi hatalom. A központi hatalom ilyen pozitív szerepének sajátosságai jelennek meg Franciaország fejlődésében is, és mindkét esetben a modern nemzetállam és a kapitalizmus kialakulása felé hatnak.[8]

[4] ÁPT. 328–329. o., G. 255–256., 267–269. o.
[5] G. 270., 278–279. o.
[6] ÁPT. 320–324. o., G. 131–136, 192, 243, 265–266. o.
[7] ÁPT. 238, 242, 245, 265, 276. o.
[8] ÁPT. 275–276, 278, 360–361. o.

A középkori déli város más vonatkozásokban is köztes forma; közbülső helyet foglal el az antik város, ahol a nemzetségi tagolás formálisan fennmarad, és a középkori, északi város között, ahol ez teljesen felbomlik.[9] A nemzetségek uralmára, a „nemzetségi városra" az a jellemző, hogy itt a polgár „rendi" minősége dominál; sajátos életvitelhez, szociális presztízshez fűződik a „polgár" elnevezés, egy honorácior-lovagi életmódhoz, amelyből kizárt a közvetlen vállalkozói tevékenység. A polgári rend a „tulajdon és műveltség" („Besitz und Bildung") rendje, járadékos módon szerzi jövedelmét. A nemzetségek kezdetben monopolizálják a város feletti uralmat, és a céhekbe tömörült kereskedők, vállalkozók és iparűzők csak sajátos, a város intézményének kialakulásához hasonlóan illegitim, forradalmi szervek révén hódítják meg azt.[10]

A középkori „plebejus város" kialakulása a városi gazdaság és politika mélyreható változásait hozza magával. A honorációrok uralmát felváltó céhuralom a vidéket a város érdekeinek alárendelő „városi gazdaságpolitika" kibontakozását hozza magával. A céhekbe tömörült kereskedők, iparűzők és vállalkozók nem-járadékos jövedelemszerzésük következtében nem képesek a „politikáért" élni, és termelőmunkájuk biztosítására igénylik az igazgatás, jog és politika racionalizálását, és ezzel együtt egy a „politikából" élő hivatalnokréteg kialakulását. Ez az uralom legtisztább formájában a városon belüli egyeduralomként, elsősorban Itáliában jelenik meg (podeszta, signoria). Északon ezt a szerepet a nagyobb territoriális igazgatási-politikai egységhez való csatlakozás tölti be. Az uralom új formájának kialakulása a város és vidék ellentéteinek kiegyenlítődése felé hat, sőt sok esetben közvetlenül a vidéki lakosságra támaszkodik. A városi egyeduralom kialakulásának és a városi igazgatás racionalizációjának alapja a polgárság „pacifikációja"; a „homo oeconomicus" a gazdasági szerzésre irányuló hivatásszerű életvitele megfosztja a nyugati várost a fegyverképesek védelmi közösségének jellegétől, mivel a polgár maga már nem közvetlen hadviselő és politizáló, mint a nemzetségi város korszakában.[11]

A katonai-politikai hatalom a nyugat-európai városon belüli „racionalizációjának" ábrázolása hasonló Webernél a modern állam és kapitalizmus kialakulásával kapcsolatban végbemenő folyamatok leírásához. E folyamatok a gazdasági, igazgatási és katonai „termelési eszközök" és a „termelők" elválasztásában „termelési eszközeik" kisajátításában jelennek meg, ami az ázsiai társadalmakkal ellentétben, ahol az öntözéses gazdálkodás szükségletei következtében ez a fejlődés kezdetén áll, Nyugaton csak a fejlődés végén, a racionális állam és kapitalizmus kialakulásával jön létre. Weber a modern állam és gazdaság kialakulását Nyugat-Európában a gazdasági és politikai szférákban többé-kevésbé „párhuzamosan" zajló kisajátítási folyamatok eredményeként írja le, amelyek először az igazgatás és a gazdálkodás eszközei feletti monopólium, majd pedig a „kisajátítók", a tőkések és a rendiséget feszámoló egyeduralkodók „kisajátításával" a hatalom a bürokrácia révén való személytelenné válását hozzák magukkal.[12]

E folyamatok eredményeihez Weber ambivalensen viszonyult. Gondolkodásán végigvonul egy sajátos kettősség; a modern igazgatás „technikai" fölényének elismerése a korábbi rendi, illetve honoráciorpolitika felett, ugyanakkor igény arra, hogy a modern

[9] ÁPT. 244–245, 260–261. o.
[10] ÁPT. 269–275, 293, 299. o. G. 258–259. o.
[11] ÁPT. 274–275, 310, 315–320. o.
[12] ÁPT. 383–385. o. Max Weber, Gesammelte Politische Schriften, Tübingen. 1958. 309–311. o. G. 63, 255–256. o.

centralizált-bürokratikus intézményi állam feltételei mellett újrafogalmazza a liberalizmus társadalmi-politikai eszményeit; a bürokrácia irányítását egy a „politikáért" élő honoráciorokhoz hasonlóan független politikus kezében szeretné látni. A modern politikához való viszonyulásában tanúsított kettősség Weber liberalizmusában, illetve annak német gyökereiben rejlik.[13]

A klasszikus liberalizmus elméletében és politikájában olyannyira jelentős „honorációruralomban", a „tulajdon és műveltség" révén kvalifikált okoskodó állampolgárok közössége képes az állam és társadalom, magán és közszféra közötti politikai közvetítést biztosító politikai nyilvánosság szerepének ellátására. Az „okoskodó közönség" exkluzivitásának a modern nemzetállamban történő felszámolásával, a tömegnek a politikába való bekerülésével megszűnik a közvélemény „tulajdon és műveltség" által biztosított homogenitása, és a polgári társadalom ellentétes érdekeinek küzdőterévé válik. Az ily módon kialakult „tömegdemokráciát" Max Weber egyrészt a „honorációruralom" eszményének oldaláról bírálja, ugyanakkor látja annak a modern társadalmak körülményei közötti megvalósíthatatlanságát. Ambivalens állásfoglalása részben a polgári liberalizmus ellentmondásainak, és az e kérdéssel kapcsolatos német problémáknak a tükörképe; a német liberálisok számára tragikus ellentmondássá lett a kis német államokhoz kötődő politizálásuk, és képtelenségük a nemzettéválás útjának pozitív befolyásolására, illetve annak a porosz monarchia révén való megteremtésére, ami Németországnak a liberális honoráciorpolitika felszámolásáért a német nemzet nagyhatalmi politikáját adta cserébe.[14]

A középkori város, a honorácior és céhuralom a kapitalizmus keletkezésében játszott szerepének ambivalens megítélései Webernél részben liberalizmusával,[15] illetve a honorácior-uralom a liberális értékrenden belüli ellentmondásos szerepével vannak kapcsolatban. A weberi liberalizmus és az állam, város és kapitalizmus vonatkozásában tapasztalható weberi ambivalenciák összefüggéseit persze nem lehet erre az egyetlen csatornára szűkíteni. A második részben rámutatok ezeknek a weberi kapitalizmusfelfogással, illetve az állam és gazdaság a tőkés társadalomban való viszonyáról alkotott nézeteivel fennálló kapcsolataira is. Ezt azonban csak a történeti iskola egyes képviselőinek e kérdésekkel kapcsolatos elméleteinek ismertetése, illetve nézeteik Weber elméleti-metodológiai koncepciójával való konfrontálása után lehet elvégezni.

Weber korának német közgazdaságtanában dúlt a „módszervita" (Methodenstreit) az „elméleti" és a „történeti" irányzatok között. W. Eucken a két szemben álló tábort a gazdasági jelenségek vizsgálatának „nagy antinómiájával"; a kizárólagosan történeti, illetve a kizárólagosan elméleti módszerekkel való megközelítés ellentétével jellemezte. A történeti iskola feloldja a gazdaságtant a gazdaságtörténetben, a határhaszonelmélet pedig abszolutizálja az olyan elméleti megközelítést, ami minden gazdaságra általánosan érvényes törvényszerűségeket kíván megismerni. Bár a két iskola ilyen jellemzése nem teljesen megalapozatlan, de antinómiává élezett formájában mégis a társadalmi eszmék történeté-

[13] W. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte.* Frankfurt am Main. 1974. 21–72. o.

[14] H. Baumgarten, *Der Deutsche Liberalismus – eine Selbstkritik.* Ullstein Bücher. 1974. 20. o. T. Schieder, „Das Verhältnis von politischer und gesellschaftlicher Verfassung und die Kritik der bürgerlichen Liberalismus." *Historische Zeitschrift.* 1954/177.

[15] Mommsen, i. m. 274–275. o.

nek mitikus toposzai közé tartozik.[16] Schmoller, a történeti iskola vezéregyénisége nem tagadta az elméleti megközelítés jogosultságát, és elméletében helyet kaptak a kereslet–kínálat, árképződés stb. a határhaszonelmélet vizsgálta problémái is.[17] Ellenfele, Menger, a határhaszonelmélet képviselője pedig elméletének bizonyos megfogalmazásaiban egyes alapkategóriák kapcsán differenciált az archaikus és a modern gazdaságok között.[18]

Max Weber metodológiáját, és ezen belül az ideáltípusok elméletét joggal jellemezték a két szemlélet szintézisére, illetve meghaladására való törekvésként.[19] Weber gazdaságszociológiájának kategóriarendszerébe beépíti a határhaszonelmélet előfeltevéseit annak pszichológiai „megalapozása" nélkül, ugyanakkor vizsgálja a gazdasági tevékenység történeti változatosságát, de bírálja a gazdasági fokozatoknak (Wirtschaftsstufen) a történeti iskolán belül kialakult típusait is. Weber és a határhaszonelmélet, illetve a történeti iskola viszonyát azonban korántsem lehet egyértelmű „meghaladásként" jellemezni. Az egyes konkrét problémák megközelítése kapcsán inkább egy „megszüntetve-megőrző" viszony állapítható meg. Igy van ez a város, állam és kapitalizmus weberi elméletének és a történeti iskola egyes képviselőinek (Schmoller, Bücher) e problémákra adott megoldásai esetében is.

Az első és a második történeti iskola tagjai a gazdaságok történeti fejlődésének bemutatására dolgozták ki a gazdasági fokozatok elméleteit. A fokozatokat különböző ismérvek alapján alakították ki; így például List a termelés, Hildebrand a forgalom, Schmoller a gazdaságpolitika és annak alapegységei, Bücher pedig a javaknak a fogyasztásig megtett útja alapján sorolja a gazdaságokat az egyes fokozatokba.[20] A fokozatelméletek közös jellemzője a történelem evolucionista felfogása; valamilyen „gyakorlati szükségszerűség" (Schmoller) következtében a gazdasági és társadalmi berendezkedés egyre magasabbrendű formái alakulnak ki, és a formáknak ezt a változását írják le a gazdasági fokok sorozatai. Bücher ugyan hangsúlyozza tipológiájának „logikai" jellegét, és nem tagadja a keveréktípusok, átmeneti formák létezését, amelyektől fokozatelmélete elvonatkoztat, és tipológiáját csak a korszak gazdasági szubjektumai által „normálisnak" tartott uralkodó gazdasági formák leírására korlátozza, de mégis úgy írja le a gazdasági fokokat, mint reális történeti fokozatokat.[21]

Itt a középkori város és állam a kapitalizmus keletkezésében játszott szerepének vonatkozásában Schmoller és Bücher elmélete, illetve Webernek ezekhez való viszonya érdekes. Schmoller és Bücher elméletében fokozatelméleteik eltérő megalapozása ellenére

[16] W. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie.* Berlin. 1950. J. A. Schumpeter, „Epochen der Dogmen- und Methodengeschichte" In: K. Bücher–J. Schumpeter–F. Wieser, *Grundriss der Sozialökonomik I.* Tübingen. 1914. 98–124. o.

[17] J. A. Schumpeter, „Gustav v. Schmoller und die Probleme von heute". In: Schumpeter, *Dogmenhistorische und biographische Aufsätze.* Tübingen. 1954. 148–200. o.

[18] Polányi Károly, „A 'gazdasági' két jelentése Carl Mengernél." In: Polányi, *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet.* Budapest. 1976. 274–300. o.

[19] B. Pfister, *Die Entwicklung zum Idealtypus. Eine methodologische Untersuchung über das Verhältnis von Theorie und Geschichte bei Menger, Schmoller und Max Weber.* Tübingen. 1928.

[20] Ilyen fokozatokat állítottak fel; List; vadászélet, pásztorélet, földműves, agrár-manufakturális, manufakturális-agrár szakaszok. Hildebrand; naturálgazdaság, pénzgazdaság, hitelgazdaság. Schmoller; falusi és városgazdaság, territoriális gazdaság, népgazdaság. Bücher; házi gazdaság, városgazdaság, népgazdaság.

[21] Pfister, i. m. 104–108. o. Eucken, i. m. 38–46. o.

közös az, hogy a gazdasági fejlődés korukra elért fokát mindketten a népgazdaságban (Volkswirtschaft) látják, melynek keletkezése szerintük korrelációban van a modern nemzetállam, és annak az államterület egészére kiterjedő igazgatás és jogrendjének kialakulásával. Továbbá mindegyiküknél szerepel a városgazdaság (Stadtwirtschaft) fokozata is, azonban Schmollernél ez a falusi gazdasággal azonos fokozatban helyezkedik el, és a hercegi vagy városszövetségi territoriális gazdaságnak (Territorialwirtschaft) adja át helyét, amit a nemzetállam és a népgazdaság foka követ, Büchernél pedig a házi gazdálkodás (Hauswirtschaft) az első fokozat, és ezt váltja fel a városgazdaság, azt pedig a népgazdaság.[22]

Míg Weber – életműve jelentőségének elismerése mellett – a legkülönbözőbb kérdések kapcsán élesen polemizált Schmollerral; Büchert többnyire egyetértően említi és fokozatelméletét ideáltipikus konstrukciónak tartja; azonban az ideáltípusok elmélete, és annak metodológiai alapjai ugyanúgy összeegyeztethetetlenek mind Bücher, mind Schmoller fokozatelméletével.[23] Ami az itt vizsgált probléma kapcsán jelentős Schmoller, Bücher és Weber viszonyában, az a városgazdaság és a városi gazdaságpolitika szükségszerű eltűnése a népgazdaság és a modern nemzetállam kialakulásával, valamint az abszolutista állam merkantilista politikájának az ebben a folyamatban játszott szerepe. Schmoller fokozatelmélete alapvetésében leszögezi, hogy a gazdasági fejlődés minden szakaszában alapvető a politikai szervezet, és annak gazdaságpolitikai tevékenysége, ami a gazdasági fejlődés magyarázatának nem az egyetlen, de a legjelentősebb komponense. A politikai és a gazdasági szervezet nem mindig azonosak, de a legnagyobb teljesítmények akkor születnek a társadalmi-politikai életben, ha a gazdasági és a politikai berendezkedések egybeesnek. A történelem fejlődése az egyre nagyobb gazdasági – és így politikai – szervezetek kialakulása felé halad. Schmoller ebből következtet a modern népgazdaságok és a nemzetállamok közötti szolidaritás növekedésére is. Bücher nem kapcsolja be ilyen közvetlenül fokozatelméletébe a politikát, azonban a fejlődés nála is a nagyobb, differenciáltabb gazdasági és politikai egységek kialakulása felé halad, és ebben, de különösen a népgazdaság kialakulásánál – amit részben Schmollerra támaszkodva fejt ki – az államnak is igen nagy szerepe van.

A városgazdaság és annak politikája Schmoller és Bücher elméletében a népgazdaság és a modern állam kialakulásával szükségszerűen eltűnő fokozat. Schmollernél a város a vidék alávetésére irányuló politikája, a városi gazdaságpolitika és maga a városi közösség is bizonyos értelemben az „egoista princípium" hordozói, amit a népgazdaságban egy etikailag-politikailag egyértelműen „magasabbrendű" fokozat vált fel. Fokozatelméletével összecsengenek Schmollernak az egyes európai nemzetek városfejlődéseiről adott értékelései is. Schmoller szerint Itália és Németország sokáig „megragadnak" a városgazdaság korszakában; annak virágzása a népgazdaság – amit Angliában és Franciaországban a „felvilágosodott despotizmus", az abszolutista állam merkantilista politikája

[22] K. Bücher, „Die Entstehung der Volkswirtschaft". In: Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft. I.* Tübingen. 1926. 83–161. o. K. Bücher, „Volkswirtschaftliche Entwicklungsstufen" In: K. Bücher–J. Schumpeter–F. Wieser, i. m. 1–19. o. G. Schmoller, *Das Merkantilsystem in seiner historischen Bedeutung. Städtische, Territoriale und staatliche Wirtschaftspolitik.* Frankfurt am Main 1944.

[23] F. Boese, *Geschichte der Vereins für Sozialpolitik. 1872–1932.* Berlin. 1939. 109, 113, 143–149. o. Eucken, i. m. 249, 268–270. o. G. 302. o. WG. 43. o. Weber Scholler-értékeléséhez lásd 70. születésnapjára írott köszöntőjét. *Kölner.* 1975/4. 723–724. o.

alakít ki – kialakulásának akadálya lesz. Büchernél a népgazdaság fokozatán belül az abszolutizmus és merkantilizmus mellett megjelenik a tőke a termelőfolyamat és a társadalom egésze feletti uralma is, és nem olyan egyértelmű a város és a népgazdaság fokozatai viszonyának megítélése, mint Schmollernál.[24]

Weber megállapítja a schmolleri fokozatelméletről, hogy az gazdaságpolitikai intézkedéseket fog össze tisztán gazdasági jellegű problémákkal, a gazdasági szervezet nála azonosul a gazdaságszabályozó szervezettel, a gazdaságpolitika hordozójával. Az európai és az ázsiai, valamint az antik és modern nyugat-európai társadalomfejlődések összehasonlítása mutathatja meg e feltételezés hamisságát – mondja Weber. Ugyanakkor a gazdasági szemlélet nem vonatkoztathat el a „materiális" gazdaságszabályozó szervezetektől – amelyek persze nem mindig politikai jellegűek – és szabályozásuk értelmétől, irányától (*Sinn* ihrer Regulierung), ami erősen befolyásolja a szerzés jellegét.[25]

A „városgazdaság" fogalma Weber szerint csak ideáltipikus jellegű lehet, és így a legkülönbözőbb szempontokból, tetszés szerinti számút lehet konstruálni belőle. Így például a város fogalmát egyaránt be kell illeszteni a gazdasági és a politikai fogalmak közé és a két fogalmat teljesen el kell választani egymástól, ugyanis eltérő szempontok alapján, és más oldalról ragadják meg ugyanazt a jelenséget.[26]

A városi gazdaságpolitika egyetemes gazdasági fokozatként való feltételezéséről a következőket mondja Weber; „A sajátos 'városi gazdaságpolitikát' lényegileg az jellemezte, hogy a tömegellátás folyamatosságát és olcsóságát s az iparűzők és kereskedők kereseti lehetőségeinek stabilitását biztosítandó, a városon belüli gazdasági életnek ezeket az akkoriban nagymértékben természetadta feltételeit gazdasági szabályozás útján igyekezett állandósítani." „Az ilyenfajta gazdasági szabályozás azonban ... egyrészt nem is egyetlen tárgya és értelme volt a városi gazdaságpolitikának, másrészt ott, ahol történetileg találkozunk vele, nem valósult meg mindig és mindenkor, hanem ... csupán bizonyos korszakokban, ... harmadrészt pedig nem mutatható ki, hogy minden város átesett volna ezen a helyzeten. Annyit mindenesetre legszögezhetünk, hogy ez a *gazdaságpolitika* nem tekinthető a *gazdaság* egyetemes fejlődési fokának."[27]

Weber a várossal foglalkozó elemzései, az ázsiai és az európai város és Nyugat-Európán belül az antik és a középkori város összehasonlításai bebizonyítják a városi gazdaságpolitika a schmolleri fokozatelméletbe való besorolásának tarthatatlanságát. De mi a helyzet a középkori városgazdaság, a modern állam és társadalom keletkezéséhez való

[24] Bücher, i. m. Schmoller, i. m.

[25] WG. 85. o. A „materiális" Webernél a „formális" ellentéte. A gazdálkodás vonatkozásában e kategóriapár a gazdálkodás racionalitásának eltéréseire utal; a gazdaság formális racionalitása annak technikailag lehető legtökéletesebb kalkulációját jelenti, ennek maximumát a pénzforma nyújtja. A materiálracionális gazdálkodás pedig embercsoportok ellátásának különböző – etikai, vallási, politikai stb. – értékelő szempontok alapján, és nem az egyértelmű és technikailag legtökéletesebb pénzforma kalkulációjának logikája révén való kialakítását jelenti. A formálracionálisan egyértelmű kalkulációs szempontok alapján a materiálracionális heterogenitás, sokértelműség „irracionális" jellegű. WG. 60–61. o. A szövegben idézett helyen a „materiális" jelző a gazdaságszabályozó szervezet szempontjainak a formálracionalitás egyértelmű kalkulálhatóságával szembeni sokértelműségét húzza alá, és Schmollerral szemben utal arra, hogy a gazdaság intézményes szabályozása nem mindig politikai jellegű.

[26] ÁPT. 50–51, 221–223. o.

[27] ÁPT. 222. o.

viszonyával? Weber, az evolúcióelmélet minden formájának kritikusa,[28] maga is rákényszerül a középkori város autonóm gazdasági és politikai szerepének a modern kapitalizmus és a nemzetállam születésével összefüggő szükségszerű felszámolásának ábrázolására. A középkori város általános helyzetének leírásánál, sorra veszi a város gazdasági–politikai autonómiájának egyes elemeit, ezek megvalósulását a középkori Európában és felszámolásukat a modern territoriális állam keletkezésével.[29]

A territoriális állam keletkezése, és ennek a kapitalizmussal való kapcsolata vonatkozásában Webernél sajátos kettősség tapasztalható. A modern racionális állam előfeltételét jelentő abszolutista államot a patrimoniális uralom formáihoz sorolja, és ezzel a kapitalizmus kialakulására gátjai közé helyezi. Ugyanekkor a merkantilizmusról megállapítja, hogy az az államok versenyének kibontakozásával és a tőkeképződés megindulásával kedvező lehetőségeket teremt a kapitalizmus fejlődése számára.[30] Ez a probléma részben a weberi kapitalizmusfogalom sajátos „dualitásával" – a „racionális" és az „irracionális" kapitalizmusok megkülönböztetésével – kapcsolatos, amivel csak a második részben foglalkozom; valamint a weberi ideáltípus-elmélet és a fejlődéskoncepciók, fokozatelméletek viszonyával. Míg Weber a *Gazdaság és társadalom* uralomtipológiájában a merkantilizmust egyértelműen a patrimoniális uralomba sorolja, a *Gazdaságtörténet*-ben az állam racionalizációját, az abszolutizmus a rendeket „kisajátító" államszervező tevékenységét a modern kapitalizmus számára kedvező államot kialakító fejlődésként fogja fel.

Talán Schumpeter azon megjegyzése alapján lehetne megközelíteni a középkori város és a territoriális állam a kapitalizmus keletkezésében játszott szerepe weberi megítélésének ambivalenciáját, ami a társadalomtudományi fogalmak homogenitásának és a társadalmi valóság heterogenitásának eltérését kívánja illusztrálni a feudalizmus és a kapitalizmus viszonyával; a tőkés gazdaság képtelen a feudális politika elemei nélkül funkcionálni, a feudális politika pedig nem teljesedhet ki a tőkés gazdaság elemei nélkül. Schumpeter ezt a paradoxont a társadalomtudományi kutatás által alkalmazott fogalmaknak a Goethe versében szereplő varázslóinas seprűjéhez hasonló jellegének megmutatására alkotta meg. A társadalmi valóság leírására kidolgozott gondolati konstrukciók metodológiai eszközvoltuk ellenére gyakran „önálló életre" kelnek, és nem elősegítik, hanem hátráltatják a kutatást.[31] Az ideáltípusok, illetve az azok elvi-metodológiai alapját jelentő antievolucionizmus „seprűjét" azonban Weber sok esetben sutba dobja, amikor – Schumpeter másik szellemes megjegyzése szerint – az ideális feudális ember típusát kidolgozva, szembekerül azzal a problémával, hogy hogyan alakul ez át az ideális kapitalista ember típusába.[32] Azt hiszem, hogy Webernek nemcsak a város, állam és kapitalizmus problémáival, hanem más kérdésekkel kapcsolatos ambivalens megoldásai is – mint például az, amelyet L. Krader mutatott ki az ősi európai földközösség létezésével kapcsolatos vitában való weberi

[28] Kovács András, „Tudományos racionalitás és kapitalista racionalizáció" I–II. *Világosság.* 1971/12, 1972/1.

[29] ÁPT. 321–329. o.

[30] ÁPT. 276–279, 387–388. o. G. 457–458, 461–462, 466–467, 473–474. o.

[31] Schumpeter, 1954. 197. o.

[32] idézi; Mátyás Antal, *Fejezetek a közgazdasági gondolkodás történetéből.* Budapest. 1969. 240. o.

állásfoglalásban, ami ellentétes metodológiai individualizmusával és antievolucionizmusával,[33] amelyek részben saját metodológiája korlátainak túllépésével függnek össze, emelik Webert más, a varázslóinas sorsára jutott, saját metodológiájuk és kategóriarendszerük rabjává vált társadalomtudósok fölé.

## II

A schmolleri fokozatelmélet, illetve a városgazdasági fokozat feltételezésének weberi kritikája közvetlenül kapcsolódik a két gondolkodó elméletének néhány más, ezzel, valamint Weber sajátos liberalizmusával összefüggő alapvető eltéréséhez, a kapitalizmus felfogásának, illetve a gazdaság és politika a tőkés társadalomban való viszonyának problémájához, melyeknek felvetése szükséges az állam, város és kapitalizmus weberi megközelítése ambivalenciáinak megvilágításához. A weberi kapitalizmusfelfogás tárgyalásánál a történeti iskola újabb, Weberhez több vonatkozásban közel álló alakját kell bekapcsolni az elemzésbe; W. Sombart a kapitalizmus keletkezéséről alkotott elméletét, illetve ennek weberi kritikáját. Schmoller, Weber és Sombart egyaránt tagjai voltak a „Verein für Sozialpolitik"-nak (a továbbiakban: Verein) és a weberi elmélet egyes kérdéseinek a Vereinben kialakult csoportosulások és a közöttük zajló viták kontextusában való elhelyezése sok esetben megvilágító erejű azok „vélt értelmének" a különböző interpretációk „lerakódásaitól" való megtisztításához.[34]

A Verein szociálpolitikai reformok kidolgozását tűzte célul. Megalapítói és tagjai között megtalálhatók a német nemzetgazdaságtan történeti iskolájának e tanulmányban szereplő összes alakjai; Schmoller, Bücher, Sombart és Max Weber. A Vereinen belül nagyjából a korcsoportoknak megfelelően három irányzat jött létre. A „katedraszocialista" közgazdászok és gazdaságtörténészek, az alapítók csoportja, akik a közgazdaságtan erkölcsi törvényeit, és egy ezen alapuló szociálpolitika tervét kívánták kidolgozni, amelyek a liberalizmus és szocializmus Szküllája és Kharübdisze elkerülésével alkalmasak a „szociális kérdés" megoldására. (Schmoller, A. Wagner) Mellettük azonban létezett az L. Brentano vezette liberális irányzat is. Később jött létre a fiatalabb korosztályból a Brentanóhoz bizonyos vonatkozásokban közel álló, de mégis önálló arculattal rendelkező radikális szárny. (Max Weber, W. Sombart stb..)[35]

Weber és Sombart a Vereinen belül ahhoz a fiatalabb tudósgenerációhoz tartoztak, akik szimpatizálva a liberálisokkal, de az idősebb generáció egészével -- Brentanót is beleértve -- ellentétben megegyeztek abban, hogy Marxot „komolyan kell venni", mert a kapitalizmus és az osztályviszonyok a modern társadalmak konstruktív tényezői, ezért a modern társadalmat szerintük csak e marxi kategóriák segítségével lehet elemezni. Az idősebb generációk megközelítései, amelyek Marxot legfeljebb marginálisan fogadták el, ennek következtében felületesek maradtak. Többek között ez a választóvonal Schmoller és Weber, illetve Sombart között. Míg Weber és Sombart – több ponton merítve a marxi

[33] L. Krader, „Agrarian Communism". In: Krader, *The Dialectic of Civil Society.* Amsterdam. 1976. 123–163. o.

[34] D. Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics.* London. 1974.

[35] Boese, i. m. 20, 108. o. Beetham, i. m. 18–20. o.

kategóriarendszerből – a modern társadalom, állam és gazdaság kérdéseit a kapitalizmus problémakörének részeiként kutatják, Schmoller számára ezek a kérdések a népgazdaság, illetve a népgazdasági politika fokozatának problémáiként jelennek meg.[36]

Persze Weber és Sombart kapitalizmus- és osztályfogalmai nem azonosak az eredeti marxi kategóriákkal; gazdaság- és társadalomelméletük alapvetése magába foglalja a határhaszonelmélet alapfeltevéseit, ami őket Marxtól és a történeti iskola idősebb generációjától egyaránt elválasztja.[37] Weber, Sombart és Marx a kapitalizmus problémájának megközelítésében fennálló elméleti-metodológiai különbségeinek elemzése túlmenne e tanulmány vizsgálódási körén. Itt Weber kapitalizmusfogalmának a város, állam és kapitalizmus weberi felfogásának ambivalenciái szempontjából releváns elemei kerülnek előtérbe a sombarti megközelítésekkel folytatott polémiájából, illusztrálva ezzel Weber elméletének originalitását a történeti iskola és a Verein egy vele bizonyos vonatkozásokban azonos platformon álló tagjával szemben is.

Weber nem írt szisztematikus kritikákat Sombartnak a kapitalizmus keletkezéséről és lényegéről alkotott változó elméleteiről,[38] hanem egyes problémák kapcsán, különböző műveiben szétszórt fejtegetésekben bírálta nézeteit. E polémia a weberi kapitalizmus-felfogás egyes elemei bemutatásának homlokterébe emelését az indokolja, hogy Weber több helyen a Sombarttal folytatott polémia kapcsán fejti ki kapitalizmus-felfogásának lényeges oldalait, másrészt szemléletük karakterisztikus eltérése a kapitalizmus keletkezésének megközelítésénél. Sombart a tőkés gazdaság és társadalom keletkezését különböző alkotói periódusaiban más és más, de mindig egy vagy néhány kitüntetett okban véli felfedezni és ezeket igyekszik szisztematizálni, Weber pedig az „eredményt" a már létrejött specifikus nyugati társadalom és gazdaságszerkezet szempontjából releváns tényezőket igyekszik megtalálni. Ezért vonul végig Sombart különböző koncepcióinak weberi kritikáján az a gondolat, hogy nem önmagában a háború, vagy a luxusfogyasztás szükségletei, a nemesfémek beáramlása, a gyarmatok kizsákmányolása, a népességnövekedés, vagy a zsidók gazdasági szerepe az okai a kapitalizmus keletkezésének, hanem ha ezeknek egyáltalán volt is abban szerepük, akkor a specifikus nyugati társadalom- és gazdaságszerkezet alapvonásainak kialakulására és fejlődésére való hatásuk a lényeges.[39] Weber szempontjából Sombart elmélete is – bármennyire hangsúlyozta egyes korszakaiban a kapitalizmus „szinguláris" és „véletlen" jellegét – a fokozatelméletekhez hasonló evolucionista megoldások közé tartozik, amelyek a kapitalizmus keletkezését törvények, vagy trendek eredményeként ábrázolják, és így ellentétesek Weber deklarált metodológiájával.[40] Más kérdés az, hogy a kapitalizmus keletkezésének konkrét leírásánál Weber mennyiben tesz engedményt az evolúcióelméletnek.

[36] Beetham, uo. Schmoller, i. m.

[37] Schumpeter, 1954. 190. o.

[38] Pfister, i. m. 106–109. o. Eucken, i. m. 46–65. o. Schumpeter, „Sombarts Dritter Band". In: Schumpeter, 1954. 220–241. o.

[39] GT. 218–222. o. G. 241, 247–249, 280–281, 284–286. o.

[40] ÁPT. 62–63. o. K. Bosl. „Der 'Soziologische Aspekt' in der Geschichte". In: K. Engisch–B. Pfister–J. Winckelmann (kiad.), *Max Weber. Gedächtnisschrift des Ludwig-Maximilians-Universität München zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages.* Berlin. 1966. 47. o.

Sombart *A zsidók és a gazdasági élet*[41] című munkájában – amit a szerző előszava szerint Max Weber a „kapitalista szellem" kutatásában elért eredményei inspiráltak – kifejtett koncepcióját, miszerint a modern gazdasági élet keletkezése a zsidók műve, és ezek vándorlásai terjesztik a kapitalizmust Európában, a következőképpen cáfolja Weber; „a zsidó gazdasági ténykedésének kétségtelenül hosszú listájáról rendkívül feltűnő módon hiányzik, ha nem is tökéletesen, de viszonylag mindenesetre, egy tétel, mégpedig éppen az, amelyik legsajátosabban jellemzi a modern kapitalizmust: a *termelőmunka* megszervezése a kézműiparban, a manufaktúrában, a gyárban".[42] A zsidók azokban az ügyletekben vesznek részt, „amelyek majdnem minden korban és országban, kivált az egész ókorban közismertek voltak, mégpedig a középkorban, de nem a zsidók által létrehozott sajátosan modern jogi és szervezeti formák között. Ezzel szemben ami a modern kapitalizmus specifikus újdonságának, a munkának, elsősorban a termelőmunkának az ipari 'üzemben' való racionális megszervezését illeti, e téren a zsidók szinte teljes távolmaradásukkal tűnnek ki."[43]

A zsidók azért sem lehetnek a „kapitalizmus szellemének", a kapitalizmusnak kedvező gazdasági etikának a hordozói, mert a diaszpóra révén kialakult „párianép" jellegük következtében fenntartják az „őseredeti üzleti etikát", ami eltérő mércét alkalmaz a közösségen belül (Binnenmoral), és azon kívül (Aussenmoral); kifelé a szerzésvágy korlátlan érvényesülése jellemzi, befelé pedig a tönniesi értelemben vett „közösségi" jellegű szolidaritás; a közösség más tagjaival szemben az üzlet nem veszélyeztetheti azok tradicionálisan kialakult „táplálását", létük és életmódjuk fenntartását.[44] Weber másutt összefoglalva a nyugat-európai kapitalizmus döntő sajátosságait, azokat a racionális munkaszervezet megteremtésében, és az őseredeti üzleti etikában elválasztott külső és belső morál közötti határok áttörésében, illetve a „kereskedő elv" a közösség „belgazdaságába" (Binnenwirtschaft) való bevitelében, és a munka ezen az alapon való „vállalkozói" megszervezésében látja.[45] A kifelé való korlátlan szerzésvágy világa – a „pokolba is elmenni a haszonért; ha a vitorlák felperzselődnek is"[46] – helyébe a szabályozott gazdaság lép, amely bizonyos játékteret enged a szerzésvágy számára; a „kapitalizmus szelleme" tehát nem a „kalandor" vagy „zsákmányoló" kapitalizmusra jellemző korlátlan szerzésvágy, hanem éppen annak megzabolázása.[47]

A kapitalizmus számára legmegfelelőbb gazdasági etika kialakítása Weber szerint a protestantizmus érdeme. Azonban a protestantizmus szerepét nem szabad abszolutizálni sem a kapitalizmus keletkezése, sem a kapitalizmust előkészítő vallásfejlődés weberi elméletében. Weber ugyanis a kapitalizmus keletkezését elősegítő „objektív" és „szubjektív" tényezőket egyaránt elemezte, és a vallás itt csak egy a sok közül. A protestantizmus megjelenését pedig az egész sajátos európai, illetve nyugat-európai vallásfejlődés eredményeként ábrázolja, és különösen a zsidó és a keresztény vallások az ázsiaiaktól eltérő „mágiaellenességét", és a megváltáshoz való „racionális-aszketikus" viszonyulás

[41] W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben.* München. 1918.
[42] GT. 220–221. o.
[43] GT. 221–222. o.
[44] Uo.
[45] G. 250–251. o.
[46] GT. 221. o.
[47] G. 283. o.

kialakítását emeli ki, mint a nyugat-európai kapitalizmusnak megfelelő vallás keletkezését elősegítő fő hatásaikat.[48]

Ezzel kapcsolatban merül fel a kapitalizmus keletkezéséről kialakított sombarti koncepciók egy másik elemének weberi bírálata, ami jól jellemzi a két szerző szemléletének különbségét és fényt vet Webernek a racionalizáció,[49] racionalizmus és a „kapitalista szellem" kérdésével kapcsolatos felfogására. Sombart más szerzőkkel egyetemben a „gazdasági racionalizmusban" jelöli meg a modern gazdasági élet alapmotívumát; és ez „a technikai és gazdasági racionalizálási folyamat kétségtelenül meghatározza a modern polgári társadalom 'életeszményeinek' jelentős részét is".[50] „Úgy tűnik tehát", írja Weber, „mintha a 'kapitalista szellem' kifejlődését egészen egyszerűen a racionalizmus irányába haladó összfejlődés részjelenségeként kellene felfogni, s mintha ez a szellem levezethető volna az élet végső problémáival kapcsolatos racionalista elvi állásfoglalásból. Ez esetben tehát a protestantizmus történetileg csak annyiban jönne tekintetbe, amennyiben mintegy a tiszta racionalista világnézetek 'előfutárának' szerepét töltötte volna be."[51]

Azonban „a racionalizmus történetét *egyáltalán nem* jellemzi az élet különböző területein *párhuzamosan* haladó fejlődés". „A 'racionalizmus' történeti fogalom, amely az ellentétek egész világát zárja magába." Így az evilági, racionális filozófia, a felvilágosodás filozófiájának középpontjai nem esnek egybe a kapitalista szempontból legfejlettebb országokkal; a felvilágosodás ugyanis, „ha 'gyakorlati racionalizmuson' egyszerűen azt a fajta életvitelt értjük, amely tudatosan az *egyéni én* evilági érdekére vonatkoztatja, és ítéli meg a világot", a római katolikus országokban, Franciaországban és Itáliában fejlődött ki.[52]

De „egyáltalán nem elsősorban ebből a talajból sarjadt ki az a felfogás . . . amelyre a kapitalizmusnak nélkülözhetetlen szüksége volt".[53] A modern gazdaságpolitika, a hivatásszerű életvitel gyökerei vallásiak; a protestantizmus hivatásfogalmában, a „világon belüli aszkézisben" rejlenek, és nem a felvilágosodás az evilági önérdeket középpontba állító felfogásában. Sőt, a modern „homo oeconomicus" vallásos gyökereit, amelyek a „tiszta lelkiismeretű vállalkozót" és az „igyekvő munkást" létrehozták, és létüket vallásosan igazolták, megzavarja a felvilágosodás optimizmusa, és az érdekek harmóniájába vetett hite. Az aszkétikus ideálok talaján keletkezett gazdaságetika vallási értelmétől való meg-

[48] Kovács András, „A protestáns ethosz és a kapitalista szellem." *Világosság.* 1977/8–9.

[49] A Weber-irodalomban újra és újra megjelenik a weberi „látens történetkoncepció" a racionalizáció az élet minden területén való előrehaladása alapján történő megfogalmazásának kísérlete, és e kísérletek bírálata. Ugy vélem, hogy ezeknek a sok vitát kiváltotta kérdéseknek az az alapja, hogy Weber ugyan elutasítja a racionalizációt, mint egy egyetemes fejlődéskoncepció alapvetését, ugyanakkor azt a nyugateurópai társadalomfejlődés fő sajátosságának tartja, és az európai fejlődéssel kapcsolatban bizonyos megfogalmazásai alapot adnak egy evolucionalista értelmezésnek. A kérdés újabb irodalmából; G. Roth, „History and sociology in the work of Max Weber." *The British Journal of Sociology.* 1976/3. W. Schluchter, „Max Webers Gesellschaftsgeschichte. Versuch einer Explikation." *Kölner.* 1978/3. Szegő Andrea, „A célracionális cselekvés történetfilozófiai problémái." *Magyar Filozófiai Szemle.* 1977/6. F. Tenbruck, „Das Werk Max Webers." *Kölner.* 1975/4.

[50] GT. 333. o.

[51] GT. 334. o.

[52] Uo.

[53] Uo.

fosztása súlyos következményekkel jár a kapitalizmus szempontjából; a munkásosztály csak addig elégedett meg bérével, míg az örök üdvösséget ígérték neki, e vigasztól való megfosztása – ami a felvilágosodás műve – egyik oka a korai kapitalizmust a XIX. században felváltó modern kapitalizmus, a „vas korszaka" és társadalmi feszültségei megjelenésének.[54]

A kapitalizmus és különösen a XIX. században uralkodóvá váló modern kapitalizmus sajátosságainak szemléltetéséhez két másik sombarti tézis weberi bírálatának áttekintésére van szükség. Sombart a háború és a luxusfogyasztás szükségleteinek piacbővítő hatásait a kapitalizmus kialakulásának irányába ható okokként elemzi. Weber azonban megállapítja, hogy az európait jóval meghaladó luxus volt az ázsiai társadalmakban, ez azonban egyáltalán nem segítette elő a kapitalizmus kialakulását. Ami az európai luxusfogyasztás hatásait a kapitalizmus születését elősegítő impulzusokká transzformálta, az nem más, mint a luxus „demokratizálódása"; az eredetileg luxusként jelentkező szükségletek tömegigénnyé és keresletté változtatása, ami az árak csökkentését és a minőség növelését hozta magával. Ami lényeges itt a kapitalizmus keletkezésének szempontjából, az az iparcikkek magánfogyasztói tömegkeresletének kialakulása, és az ezzel összefüggő ipari-kereskedelmi fejlődés. A háború szükségletei és az ezzel összefüggő iparcikk-kereslet jelentősek voltak az Európán kívüli világban is, de nem mozdították elő a kapitalizmus fejlődését, mivel a hadiigazgatás saját közüzemeiben állította elő a szükséges javakat.[55]

A két utóbbi Sombart-tézis weberi bírálata a kapitalizmus újabb sajátosságaira utal; a kapitalizmus Weber szerint ott jelenik meg, ahol egy embercsoport szükségletkielégítése vállalkozás útján előállított javakkal történik, a racionálisan szervezett tőkésüzemben, amely rentabilitását a modern könyvelés révén ellenőrzi. Egy korszakot akkor nevezhetünk kapitalistának, ha a szükséglet-kielégítés túlsúlya kapitalisztikusan szervezett. Csak a XIX. század második felére válik uralkodóvá a mindennapi szükségletek kielégítésének kapitalisztikus módon való megszervezése, a megelőző korszakok gazdaságának kapitalisztikus elemei elsősorban a politikai, állami és közszükségletek szférájára korlátozódnak, és nem terjednek ki a mindennapi szükségletek megszervezésére.[56]

Weber az ó- és középkori város, illetve az északi és a déli város fejlődési különbségeinek bemutatása után vonja le az eltérő berendezkedés a szerzés és a kapitalizmus eltérő fajtáinak kialakulását elősegítő következményeinek tanulságait a kapitalizmusfogalom vonatkozásában. A legkülönbözőbb korszakokban találkozhatunk a politika (adóbérlet, államkölcsönök) vagy más gazdaságon kívüli szféra biztosította szerzési esélyekre orientált kapitalizmus különböző formáival; ezek gazdaságilag „irracionális" természetűek, mivel nem csupán a piaci esélyekre orientáltak, és nem hozzák létre a racionális munkaszervezetet sem. A racionális kapitalizmus piaci, azaz „szigorú értelemben vett gazdasági" esélyekre orientált, és annál racionálisabb, minél inkább tömegkeresletet elégít ki termékeivel. Ezt a racionális kapitalizmust emeli rendszerré a nyugat-európai társadalomfejlődés.[57]

[54] G. 291–293. o.
[55] G. 247–249. o.
[56] G. 223–224. o.
[57] G. 266–267. o.

Mivel itt nem célom Weber a kapitalizmus lényegéről adott megfogalmazásainak átfogó ismertetése, vagy a kapitalizmus keletkezése weberi elméletének reprodukálása, beérem Webernek a kapitalizmusról a Sombart-kritika, illetve az ó- és középkori városfejlődések kapcsán tett kijelentéseivel. Ezekből ugyanis kiderül, hogy Weber az „igazi", a „racionális" kapitalizmus kiteljesdésének korszakát, a modern kapitalizmust csak a XIX. század második felétől datálja, az ipari tömegtermelés, a „vas korszakának" megjelenésétől, ami a termelést megszabadítja korlátaitól, és magával hozza a válságokat, a munkanélküliséget, a társadalmi ellentéteket, és az ezekkel összefüggő gazdasági életet megzavaró politikai eseményeket is.[58]

Hogyan látja Weber a modern, kizárólag piaci esélyekre orientált, a politika támogatta szerzési esélyekről lemondó, és ennek következtében a „pacifikálást" képviselő kapitalizmus esélyeit? A kapitalizmus „pacifikáló" iránya csak addig lehetett uralkodó, amíg a tőkés magángazdaság szerzési esélyeinek optimumát a békés, a politikai erőszak kizárásával végbemenő csere biztosította. Azonban ezt felváltja egy az ókori „kapitalizmushoz" hasonló, a politikai közösség által támogatott gazdasági-politikai expanzió, ami nagyobb nyereséget biztosít a békés gazdasági szerzésnél. Ez az „imperialista kapitalizmus" (Weber) lényege, amelyben az ókori Rómához hasonlóan újból megjelennek az adóbérlők, állami szállítók, államhitelezők politikai hatalom támogatta érdekei; ez kapcsolatban van a szükségletek a magán, illetve a közüzem révén való kielégítésével, melyek közül az utóbbi kerül előtérbe.[59]

Weber kapitalizmusfogalmának „dualizmusában" is megmutatkoznak a német liberalizmussal és a történeti iskolával kapcsolatos ambivalenciák. Webernél az „igazi" racionális kapitalizmus kapcsolata az állammal és a politikával kettős; egyrészt az „uralom minimalizálását" jelenti, azonban a kapitalizmus kifejlődésének legnagyobb lehetőségét az államok konkurrenciája, a nemzetközi politikai versengés biztosítja, ami viszont az állami gazdaságpolitika, és így a kapitalizmus „politikai orientációjának" erősödésével jár.[60] A kapitalizmus Webernél kétarcú; egyaránt megköveteli az „uralom minimalizálását" és az állami beavatkozást. Weber ambivalens kapitalizmusfogalma, akár a középkori város a territoriális államhoz való viszonyával kapcsolatos ambivalens állásfoglalása a „valóság dialektikájának", és a liberalizmus ellentmondásainak talaján áll.

A kapitalizmus weberi konceptualizálása azonosítja az „igazi" kapitalizmust, a kapitalizmus a XIX. század második felére bekövetkező győzelmével, amely már csírájában magában hordozza az „irracionális" kapitalizmus jelenségeinek reneszánszát. Ami ebből a megközelítésből érdekes az állam, város és kapitalizmus kérdésének weberi ambivalenciáira nézve, az az, hogy sem a középkori városok fejlődése, sem a territoriális-abszolutista állam merkantilista politikája, sem a kapitalizmus a könnyűipar döntő szerepén alapuló korszaka nem „igazán" kapitalisták e megfogalmazás szemszögéből. Az igazi, racionális kapitalizmus a XIX. század második felétől, a „vas korszakától", a nehézipar fejlődésén alapuló szakasztól való datálása „irracionális" előtörténetté degradálja az azt megelőző fejlődést, ugyanakkor a modern kapitalizmus megjelenésével párosul az ókori „politikailag orientált" kapitalizmus sajátosságainak magasabb szinten való megjelenése. A

[58] G. 234–235. o.
[59] WG. 493, 670–673. o.
[60] G. 276–279, 461–462, 466–467, 473–474. o.

kapitalizmus weberi konceptualizációja esetében egy újabb, a weberi liberalizmussal összefüggő ambivalenciáról van szó; a weberi kapitalizmusfelfogás ugyanis egy egyértelműen a modern kapitalizmus, és egy a kapitalizmus korai formái „klasszikusságának" talaján álló álláspontot egyesít.

A kapitalizmus konceptualizálásának és genezise felfogásának weberi ambivalenciái a liberalizmus, de különösen a német liberalizmus a német polgárosodás sajátos útja révén kialakult ellentmondásait tükrözik. Angliában, a liberálkapitalizmus „mintaországában" a szabadkereskedelmi politikát csak az elsőként kapitalizálódó állam monopolhelyzete következtében alkalmazták, és itt sem maradéktalanul. A gazdasági szerzés és a politikai támogatás elválása az angol bel- és külpolitikában egyaránt igencsak „relatív"; az állami-politikai szféra szerepe pedig a manchesteri liberalizmus apostolainak jövendölései ellenére egyáltalán nem csökkent, sőt növekedett.[61]

A német iparosítás az 1871-es egyesítés után a tőkés iparosítás a nehézipar fejlesztését előtérbe helyező „vaskorszakában" zajlik le, ami az élet nagyon sok területén az angol iparosítás „textiles" szakaszától – ami ott a liberalizmus eszményei kialakulásának nyújtott táptalajt – eltérő jellegzetességeket produkál. Weber a német nemzetállam gazdasági-politikai „dinamizmusának" szenvedélyes híve, de a kor más gondolkodóival együtt kritizálja a német viszonyok „paternalista" vonásait és bizonyos mértékig idealizálja a szabadverseny és liberalizmus véglegesen letűnt, számukra „klasszikusnak" tűnő korszakát.[62]

Az állam és kapitalizmus weberi felfogása ambivalenciáinak további, Weber sajátos liberalizmusával is összefüggő dimenzióit Schmoller és Weber a modern államról és gazdaságról, illetve ezek viszonyáról alkotott nézeteiben és ezek konfrontációjában fogom megmutatni. Schmoller fokozatelméletének megalapozásával, a gazdasági és társadalmi berendezkedés a nagyobb politikai egységen belül való teljesebb kibontakozásának feltételezésével teleológiát csempész a történelem fejlődésébe; az a modern nemzetállam megvalósulásává lesz. Schmoller „etikai" nemzetgazdaságtana az államot az egyik legfőbb értékként fogja fel, ami a modern társadalom párt- és osztályellentétei fölé emelkedve „pártatlan bíróként" képes a szociális és gazdasági problémák megoldására. Schmoller a modern társadalom és gazdaság problémáinak megoldását az állami intervencióban, a porosz állam hagyományos paternalizmusának modern szociálpolitikává alakításában látta. Ennek elősegítését tartotta a nemzetgazdaságtan feladatának is, amivel kivívta Weber támadását, és elindította a társadalomtudományok „értékmentességéről" folyó napjainkig gyűrűző vitát. Bár egyes szerzők vitatják a schmolleri szemlélet Hegellel való rokonságát, a két elmélet konzekvenciái mégis megegyeznek a porosz bürokratikus államhatalom istenítésében és – bár Schmoller és Hegel egyaránt a társadalomtudomány úttörői közé tartoznak – elméletükön mégis uralkodik a szociális és gazdasági problémák állami-adminisztratív szempontú kezelése.[63]

Max Weber hajtotta végre a gazdasági-szociális kérdéseket állami-adminisztratív problémaként kezelő német társadalomszemlélet fordulatát egy a szociális, gazdasági és

[61] Habermas, i. m. 115–117, 320–322. o. Somlai, 1977. 13–17. o.

[62] Mommsen, i. m. 72–97. o. G. Schmidt, *Deutscher Historismus und der Übergang zur Parlamentarischen Demokratie.* Hamburg. 1969.

[63] Beetham, i. m. 63–64. o. Boese, i. m. 143–149. o. Somlai, 1977. 22–24, 86–87, 103–104. o. Schmoller, i. m. 58–61. o.

politikai kérdéseket sui generis kérdésekként, illetve önálló jelentőséggel bíró társadalmi szférák kölcsönhatásainak problémáiként való vizsgálata felé.[64] Mint a „városi gazdaságpolitika" schmolleri fokozatának bírálatánál láthattuk, Weber a város „gazdasági" és „politikai" szempontú megközelítésének teljes elválasztása mellett van, szemben Schmollernak a gazdaság és politika problémáit „szervetlenül" összekapcsoló evolúcióelméletével. Ebben a vonatkozásban merülnek fel a gazdaság és az állam weberi konceptualizálásának problémái. Weber azon metodológiai hozzáállása – ami őt a társadalomtudományok „értékmentességéről" folytatott vitában is jellemezte – miszerint; „Nem létezik a kultúrának ... vagy a társadalmi jelenségeknek ... *semmiféle* tökéletesen 'objektív' tudományos elemzése, *függetlenül* ama különleges és 'egyoldalú' szempontoktól, amelyek szerint ... az illető jelenséget a kutatás tárgyaként kiválasztjuk, elemezzük és ábrázolva tagoljuk".[65] megmutatkozott az állam és a gazdaság weberi fogalmaiban is. A Webert vezető „megismerési érdek" a gazdaság és állam fogalmainak kialakításánál, és más társadalmi cselekvésformák és „történeti indivíduumok" megközelítésénél is a modern nyugat-európai kapitalizmus problémáinak leírására alkalmas fogalomrendszer megalkotása volt.[66]

Weber gazdaságfogalma a rendelkezésre álló szűkös eszközök között választó egyénen, a határhaszonelmélet „homo oeconomicus"-án alapul. Ebből következnek gazdaságfogalmának további sajátosságai; a gazdasági tevékenység számára konstitutív a saját munkaerő felett való rendelkezés; az erőszakkal munkára kényszerített rabszolga puszta szerszám ura kezében, nem végez valódi gazdasági tevékenységet; ugyanez jellemző a modern proletárra is, aki csak saját háztartásában válik a gazdasági tevékenység alanyává. A javak szűkösségéből következik a gazdasági szubjektumok a szükségletkielégítésre irányuló cselekvésének állandó racionalizálására való törekvés, amellyel Weber a „gazdasági viselkedésbe" beépíti a tőkés rentabilitás elvét. Weber a tőkés rentabilitás a gazdaságfogalomba történő bevezetésével az egész gazdaságtörténetet a racionalizmus „tisztán gazdasági" szempontjai érvényesülésének történetévé változtatja, a határhaszonelmélet alapfeltevéseinek elfogadásával, és az általános gazdasági viselkedésbe való beépítésével a tőkés társadalom „homo oeconomicus"-át bizonyos vonatkozásokban historizálja.[67]

A piac bővülésével előrehaladó gazdasági racionalizmus terjedése felszámolja a javak kényszer révén való elsajátítását – ugyanakkor ez nem jelenti a gazdasági viszonyokat biztosító kényszer eltűnését –, ami legtöbbször fizikai kényszert jelent, „amelynek szabályozott gyakorlása különösen a politikai közösség számára konstitutív".[68] A gazdaságfogalomhoz hasonlóan az „ember anatómiájából" a politika a kapitalizmusra kialakult formájából való kiindulás logikája vezeti a politikai szervezet vagy állam weberi konceptualizálását is. „A modern államot szociológiailag csak egy sajátos *eszközzel* definiálhatjuk, amely különlegesen jellemzi mint ahogyan minden politikai szervezetnek van egy ilyen sajátos eszköze; nevezetesen a fizikai erőszakkal."[69] A korábbi korszakokkal ellentétben a modern állam „az az emberi közösség, amely egy bizonyos területen belül

[64] Bosl, i. m. 43–46. o.
[65] ÁPT. 30. o.
[66] Szegő Andrea, i. m.
[67] G. 9–10, 22. o. Polányi, i. m. 224, 226. o. Schumpeter, 1954. 190. o.
[68] WG. 493. o. vö. WG. 664. o. G. uo.
[69] ÁPT. 379–380. o.

... a *fizikai erőszak monopóliumát* (sikerrel) igényli".[70] Ezen a területen belül a személyek és szervezetek az erőszakhoz való joga csak az államtól származhat; ezt a monopolhelyzetet az állam a politikai és igazgatási eszközök „kisajátításának kisajátításával", a személytelen bürokratikus uralom létrehozásával érheti el. A modern állam sajátosságaihoz tartozik annak „intézmény" és „üzemszerű" jellege, valamint tevékenységének a racionális szabályok révén való behatárolása is.[71]

A gazdaság és állam konceptualizálása, illetve a gazdasági és politikai tevékenység weberi elhatárolása egy homo oeconomicusokból álló „depolitizált" árutermelő magánszférából, és a „legitim erőszak monopóliumával" rendelkező tisztán „politikai" államból, illetve a gazdaság és politika a tőkés termelési módra kialakult viszonyából, relatív függetlenségükből indul ki. A gazdaság és állam ilyen megközelítései, amelyek a társadalom és állam a tőkés termelési mód liberális szakaszában kialakult viszonyát veszik alapul, csak egyik aspektusát jelentik Weber a modern gazdaság és politika jellegéről, és ezek viszonyáról kialakította felfogásának. Weber szerint a modern gazdaságban jelen vannak, sőt erősödő tendenciákat mutatnak a formálracionalitással, a „tisztán gazdasági" szemponttal szemben a „gazdaságon kívüli", „materiális irracionalitások", amelyek az embercsoportok ellátásának bizonyos értékelő posztulátumok szerinti kialakítását jelentik. Ilyen „materiális" hatást gyakorol a modern gazdaságra a politikai szervezetek szabályozó tevékenysége is.[72]

Hogyan viszonyult Weber a politika és gazdaság szféráinak a liberalizmus korszakában létrejött viszonylagos autonómiájának felszámolásához? Heves polémiákat folytatott Schmollerral a nagyipar állami ellenőrzésének tervéről, ami Weber szerint ellene hat a tőkés gazdaság dinamizmusának. Hasonló megfontolásokból vitatkozott a szocializálás gondolatával is.[73] A Schmoller által pártok és osztályok felettinek beállított modern racionális-bürokratikus állam adminisztrációját Weber nem tekintette a „tiszta" racionalitás hordozójának. A bürokrácia „technikai" jellegű előnyei ellenére Weber bemutatja a schmolleri paternalista szemlélettel szemben a bürokratikus racionalitás korlátait; a bürokrácia hatalmi, illetve „rendi" csoportként való kialakulásának a gazdasági fejlődés számára hátrányos következményeit.[74] Ugyanakkor a világháború után feltartóztathatatlannak látta a társadalmi-politikai életet az „üzemi tanácsoktól" a „Birodalmi Gazdasági Tanácsig" (Reichswirtschaftsrat) behálózó szervek rendszerének kiépülését, amely „a gazdasági életet politizálja, és a politikát ökonomizálja.".[75]

A bürokrácia kifejlődése és uralma a modern „politikailag orientált" kapitalizmusban és az „államszocializmusban" a lakosságnak hivatásrend-jellegű, gazdasági-politikai feladatokat ellátó szervekbe tömörítését, a termelés és forgalom központi szabályozását, a magángazdaság a közüzem elterjedése révén való háttérbe szorítását, és a magánszféra a gazdaság racionalizálása felé ható konkurrenciaharcának felszámolását hozza magával;

[70] ÁPT. 380. o.

[71] ÁPT. 379–385. o. WG. 39–41. o. G. Abramowski, *Das Geschichtsbild Max Webers.* Stuttgart. 1966. 139–151. o.

[72] G. 22. o. WG. 60–61, 83, 150–151, 493, 670–673. o. vö. a 25. jegyzettel, illetve a szövegben a „politikailag orientált" kapitalizmus modern formáinak weberi felfogásával foglalkozó résszel.

[73] Boese, i. m. 113–114. o. Beetham, i. m. 82–89, 208–209. o.

[74] Beetham, i. m. 63–95. o.

[75] WG. 222. o.

megmerevedett társadalom- és gazdaságszerkezetet eredményez. E folyamatok leírásánál Weber minduntalan az ókor hellenisztikus birodalmaiban az egyén „origo"-jához kötő, az „antik kapitalizmus" csíráit megfojtó „leiturgikus" állam analógiájához fordul. A kor fenyegető tendenciái ellen küzdeni, illetve azokat ideig-óráig feltartóztatni szerinte a gazdaság szférájában a magánszektor, verseny, konkurrencia, és a politikában pedig a parlamentarizmus, és a felelős politikusok a bürokratikus politikai apparátusok hivatalnokaival szembeni helyzetének erősítése révén lehet.[76]

Webernek a nyugat-európai kapitalizmus „kultúrértékeinek" fenntartására irányuló elképzeléseiben kimutatható a porosz paternalizmus új köntösben való jelentkezésének a liberalizmus revízió alá vett eszményeinek talaján álló kritikája. Hogy ez Webernél ellentmondásossá válik, az az európai liberalizmus egésze problematikusságának, illetve a német liberalizmus sajátosságai következtében az antidemokratikus német politikai kultúra bizonyos elemei gondolkodásába való beépülésének tudható be. Azonban e kérdések – amelyeket itt csak jelezni kívántam – részletesebb elemzése túlmenne nem csak e tanulmány, de a weberi elmélet keretein is.

## A FELHASZNÁLT RÖVIDÍTÉSEK

ÁPT. = Max Weber, *Állam, Politika, Tudomány.* Budapest. 1970.
GT. = Max Weber, *Gazdaság és társadalom.* Budapest. 1969.
G. = Max Weber, *Gazdaságtörténet.* Budapest. 1979.
WG. = Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft.* Tübingen. 1956.
Kölner = Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

## SUMMARY

*Máté Szabó: State, Town, Capitalism*
*(The ambivalent attitudes of Max Weber's in the mirror of the liberalism and the historical school)*

The autor attempts to show the ambivalent elements is the theory of Max Weber, connect with the role of the "territorial" state and the autonomy of the mediaeval city in the genesis of European capitalism, in the mirror of the so-called "second historical school" of the German economic science, and the European liberalism. The study contrasts the wiews of G. Schmoller, K. Bücher and W. Sombart with Weber's approach, and with the special contradictions of the German liberalism. Weber attacks the negative tendencies of the "imperialist capitalism" (Weber) from the point of wiew of the liberal values, and at the same time he revises the principles of the classical liberalism on the basis of the reality of the capitalist society. The contradictions, wich are connect with this problems, appears in his ambivalent positions on the question of the role of the state and city in the genesis of capitalism, the concept of capitalism, and in the relation of economy and politics in the capitalist society.

[76] ÁPT. 401–404, 452–453. o. WG. 149–150, 820–821. o.

# A DIALEKTIKA PRÓBÁJA

## *A történeti szemlélet fejlődése a biológiában*

KOVÁCS LÁSZLÓ

„A természet a dialektika próbája, s el kell ismernünk, hogy a modern természettudomány e próba számára szerfelett gazdag anyagot szolgáltat s ezzel bebizonyította, . . . hogy a természet nem folyvást ismétlődő körnek az örök egyformaságában mozog, hanem valóságos történelmen megy át."

*Engels*

„. . . a természet szón csupán sok természeti törvény együttes tevékenységét és eredményét értem . . ."

*Darwin*

A mai természettudományok eredményei már nem csupán bizonyítják a természet történetiségét, hanem a történelmi gondolkodás mélyre- és messzeható változását is sürgetik. Minél bensőbb és sokoldalúbb kapcsolatba kerül az ember (a társadalom) a természettel, annál komplexebb, szélesebb és nyitottabb történetszemléletre van szüksége. Nyitottabb szemléletre az emberi gyakorlat – s ami ezzel jórészt egybeesik –, a jövő felé, ismeretelméletileg pedig az újabb és újabb kutatási irányokba és módszerekre. A hagyományos természettörténeti szemlélet nagy próbatétele, hogy képes-e ilyen irányú és mértékű változásra, követői tudják-e a dialektikát, illetve a történetiséget magára a dialektikára, magára a történetiség elvére is vonatkoztatni.

A természetismeret speciális ágai, módszerei jelenleg gyorsabban fejlődnek, mint a komplex természetfelfogás. Egyik következménye ennek, hogy az egyes természettudományok (fizika, biológia, kozmológia) önállóan alkotnak egyoldalú természet-, ill. világképeket. Másrészt pedig egyre több szakdiszciplína annyira elmerül saját szűk tárgykörébe, hogy művelőik a rokontudományok nyelvezetét is alig értik már. Pedig a közös, átfogó szemlélet szükségszerűségét objektíve meghatározza és igényli a tárgyközösség, a természet egységes, egyben differenciált történelmi rendszere. Negatív következmény az a látszat is, mintha az újabb keletű – rendszerelméleti, strukturális, funkcionális, kibernetikai, modell stb. – módszerek túlhaladták volna a történeti szemléletet.

Valójában a történetiség a valóság megközelítésének legátfogóbb komplex és konkrét dialektikus módszere, lehetősége. Magában foglalja ellentétét, a logikai eljárás lehetőségét is, amely a történelmi folyamat eredményét, csomópontjait tükrözi. A modern szaktudományok is saját módszereiket mindinkább a történelmi szemlélet jegyében alkalmazzák és fejlesztik tovább. Viszonyuk hasonló ahhoz, ahogyan a legátfogóbb irreverzibilis folyamat mozzanatként tartalmazza a reverzibilis változásokat.

A jelenlegi természettörténeti szemlélet nem minden tekintetben állja ezt a próbát, a szaktudományok e kihívását. Pedig ez utóbbiak, noha – jórészt épp a történetiség révén – túlmutatnak önmagukon, nem képesek, nem is hivatottak mindent megoldani. Filozófiai szintézisekre is szükség van mind a valóság egyes szféráira, mind a természet egészére, ill. a természet és az ember kapcsolatára vonatkozóan. Sürgető feladatokról van szó, mert

minél jobban érlelődik egy szemléletmód változásának szükségszerűsége, annál nagyobb a szubjektív kísértés is a metafizikus tagadására. A történetiség esetében ezt a kísértést nem tudományos szellem táplálja, olyan társadalmi erők élesztik, amelyek előtt a történelmi perspektíva jórészt lezárult, amelyek számára legfeljebb a múltba fordulás jelenti a történetiséget.

Látszólag a modern technikai eszközök és módszerek rohamos terjedése is a történeti módszer ellen hat. Csak akkor, ha az utóbbi – önmagának is ellentmondóan -- megreked a múltban és nem tud a jelenen át a jövőre irányulni, ha nem tudja a természet és társadalom összefonódó történetét objektív értelmezésben felfogni, ha nem tud az emberiség világtörténelmi gyakorlatára, perspektívájára „ráhangolódni".

A történeti szemlélet fejlődését, fejlesztését tehát nemcsak természettudományos eredmények sürgetik, szélesebb társadalmi érdekek, szükségletek is diktálják.

Mindez jól tanulmányozható és igazolható a természettörténet legdinamikusabb szférájában, az élővilágban* s a vele foglalkozó tudományban, amely egyik legrégibb alkalmazója és fejlesztője a történeti módszernek. Ezért a továbblépés is talán épp itt a legidőszerűbb.

## 1. A DARWINI TÖRTÉNETISÉG „APORIÁI"

A darwinizmus sajátosságát, korszakos jelentőségét nemcsak azok az eredmények adják, amelyeket magában foglalt, hanem az a tény is, hogy szemléletében, módszerében eleve túlmutatott a megoldott kérdések körén s több irányban érintkezett olyan problémákkal, amelyeket nem, vagy csak részben tudott megoldani. Ezért, amikor most néhány ilyen kérdéssel részletesebben foglalkozunk, ezt nem a darwinizmus, nem az evolúciós elmélet ellenében tesszük, hanem a történeti módszer továbbfejlődésének szükségszerűségét kutatjuk.[1] A következő fejezetben pedig e szükségszerűség kibontakozásának egyes mozzanatait és fő irányát vázoljuk.

**A törvény és az ember* c. kényvében Szabó András György a következőket írja: „A biológiai folyamatok spontán változása is jóval gyorsabban zajlik le a többi természeti folyamatnál, vagyis a természet törvényei közül a biológiai törvények legkevésbé hosszú életűek és a leginkább történelmi jellegűek." (I. m. 200. o.) A törvények történetiségére és élettartamára vonatkozó megállapítás igaz, de ennek az igazságnak nem előfeltétele, hogy a biológiai folyamatok spontán változásainak mindig jóval gyorsabban kellene lezajlaniuk „minden más természeti folyamatnál". Eléggé nyilvánvaló, hogy az élettelen természet igen sok eseménye, folyamata – a kvantumfizikától az asztrofizikáig – jóval gyorsabban zajlik le, mint sok biológiai változás. Az élővilág mozgása *egészében*, nem pedig minden részletében dinamikusabb az élettelennél. – Elöljáróban legyen szabad azt is megjegyeznünk, hogy – miként a témakörrel kapcsolatos, főleg a *Magyar Filozófiai Szemle* 1978/6. számában és az *O. M. Tájékoztató* 1979. évi számában megjelent írásaink részletesebben vázolják – az objektív törvények a természet, az anyagi világ legtartósabb, legállandóbb összefüggései. Az effajta állandóság változásainak, sőt fejlődésének kutatása kétségtelenül a dialektikus módszer próbatételét jelenti, s a természetnek a lényegi összefüggésekben megnyilvánuló dialektikáját, történetiségét hivatott – ha csak részlegesen is – kimutatni, bizonyítani. Jelen tanulmány is ehhez kíván hozzájárulni.

[1] Külön is megjegyezzük: a darwini történelmi szemlélet továbbfejlődésének szükségszerűsége nemcsak „külső" tényezőkben, a megoldatlan problémákban gyökerezik, hanem azokban a lehetőségekben is, amelyeket ez a módszer magában rejt. Amikor tehát a darwini elmélet ún. „nehéz" kérdései kerülnek szóba, nem jelenti, hogy annak alapján ítélnénk meg, amit ténylegesen vagy látszólag, egyes vélemények szerint, nem teljesített, hanem amit ténylegesen megoldott, vagy a megoldás irányában mutatott.

Vizsgáljuk mindjárt azt az elsőre talán meghökkentő kérdést, ill. kérdéskomplexumot: történetinek mondható-e egyáltalán Darwin szemlélete és elmélete? Eléggé mélyen és átfogóan értelmezi-e az élővilág történelmi fejlődését? Alkalmas-e történeti törvényszerűségek megfogalmazására, avagy tovább kell és lehet-e fejleszteni? És hogyan, milyen irányokban?

Ezek a kérdések voltaképpen nem tőlünk származnak, hanem Darwin egyik tragikus sorsú, a dogmatizmus áldozatául esett magyar származású hívétől, Bauer Ervintől, aki *Elméleti biológia*[2] c. munkájában ezekkel a problémákkal is foglalkozott.

Abból indult ki, hogy az életjelenségek „módfelett változatos különböző alakjai az evolúciós elmélet alapján nyertek elméleti természeti történeti magyarázatot, a különböző élőlények felépítése, változatosságának magyarázatával és fejlődésük leíró történetével kapcsolatban . . . Az evolúció elmélete következésképp a biológia első, leíró korszakának hatalmas tudományos eredménye, elméleti betetőzése."[3] A történetiség elvét *Bauer* nemcsak az élő, hanem az élettelen természetre is vonatkoztatja s jelentőségét abban látja, hogy segítségével előre látni és befolyásolni lehet az eseményeket: „Az élettelen természetnek — írja — épp úgy megvan a története, mint az élőnek. És minden tudomány végcélja, hogy a természet történetének törvényszerűségeit vizsgálja és ennek alapján előre lássa a jelenségeket és uralmat nyerjen felettük."[4] A természet történeti vizsgálata valóban egyre inkább a modern tudományok céljává és módszerévé válik. A történeti előrelátásról és a természetfölötti uralomról később részletesebben szólunk. Itt közvetlenül az vár tisztázásra, hogyan értelmezi Bauer a történeti törvényszerűségeket és azok feltárását?

Kifejti, hogy ehhez nem elegendő a sokféle jelenség, mozgásforma létének, elterjedésének és időbeli változásainak feltételeit ismerni. Történeti törvényszerűségek feltárásáról szerinte csak akkor van szó, ha az élő (vagy élettelen) anyagfajta jellemző mozgástörvényeiből le tudjuk vezetni az időbeli változások szükségszerűségét és törvényszerűségét, egyes mozgásformák megjelenését és eltűnését, ha be tudjuk bizonyítani, hogy „ezek a törvényszerűségek és időbeli változásaik szükségszerűen valósulnak meg az egyesen és a véletlenen keresztül". Ez — Bauer szerint — eddig csak egy területen megoldott, a társadalomtudományban. „Az emberi társadalom Marx által felfedezett általános mozgástörvényei — írja — módszert adnak a társadalom bármely alakjának vizsgálatára és így segítségükkel bármely társadalmi rendszert elemezve, a természeti törvény pontosságával meg tudjuk állapítani a rendszer változásait s ennek irányát és tervszerűen tudunk hatni e változások menetére.[5]

Jelentkezik itt bizonyos túlzás, egyrészt a történelmi materializmus vonatkozásában, másrészt ellentmondás a természettudományok rovására. Éspedig: a társadalom történeti-

[2] Bauer Ervinnek ez a műve először 1935-ben jelent meg orosz nyelven, a hozzá kapcsolódó *Függelék* pedig 1920-ban németül. A magyar kiadás, amelyre hivatkozunk, 1967-ben az Akadémiai Kiadó gondozásában látott napvilágot. A könyv címe szerzőjének azt a szándékát tükrözi, hogy az elméleti biológiát alapozza meg. Ma úgy tűnik, Bauer lényegében a biofizika, a molekuláris biológia úttörője volt, alapvetően ilyen szempontból fogalmazta meg nézeteit (lásd pl. a róla elnevezett „Bauer-elv"-et). Az általunk vizsgált elméleti kérdések művének csak kis hányadát, bevezető részét képezik.

[3] I. m. 15., 16. o.

[4] Uo. 25. o.

[5] Uo. 25–26. o.

ségének feltárásához, tervszerű irányításához „a természeti törvény pontossága" szükséges, ami rendben is volna, csakhogy: a természettudományok, a természetre vonatkozóan – Bauer szerint „eddig" (a harmincas évek közepéig) – nem fogalmaztak meg semmilyen történeti törvényszerűséget. Szerinte még a darwini evolúciós elmélet sem mond ki ilyen törvényszerűségeket, sőt mi több, egyenesen tagadja „a történeti, azaz az időben szükségszerűen meghatározott irányban megavalósuló törvényszerűségek" létezését.

Hogy világosabb legyen Bauer eme sommás megállapítása, illetve egész felfogása, vázoljuk nézeteit kissé bővebben, részben saját szavaival: „Az evolúció elmélete mai formájában – írta 1935-ben – nemcsak a történeti törvényszerűségekről, tehát a különböző állatfajok és növényfajok és elődeik kapcsolatára vonatkozó törvényszerűségekről nem ad semmilyen felvilágosítást, hanem elvileg is tagad minden olyan törvényszerűséget, mely az időben szükségszerűen valósulna meg az egyesen és véletlenen keresztül, tehát időben irányított volna. A modern evolúció-elméletben tehát bizonyos mértékben paradox állapot uralkodik. Az elmélet ugyanis egyrészt feltételezi és megalapozza az élőlények történetét, másrészt elvileg tagadja e történet törvényeinek létezését. A véletlen momentuma uralkodik benne, elfedve a történeti szükségszerűség, törvényszerűség mozzanatát."[6]

A statisztikus törvények (pl. a természetes szelekció) jellegének ismeretében szükségtelen elemeznünk, hogy a darwini elméletben a véletlenek elfedik-e, vagy inkább hordozzák, megnyilvánítják az evolúció törvényszerűségeit.

Vizsgáljuk meg inkább közelebbről az előbb említett paradox helyzetet. Ennek kialakulásában Bauer szerint kettős ok játszott közre. Egyrészt minden tudománynak el kell vetnie minden olyan feltevést, hogy a történeti törvényekben valamiféle nem anyagi irányító erő jutna érvényre, vagyis el kell vetnie minden tudománytalan, vitalista magyarázatot. De az ilyen nézetekkel folytatott harcban alakult ki a tudományos biológia, amely az élőlények történetiségét hirdetve egyre inkább a véletlen elem létezését hangsúlyozta ebben a történetben. Másrészt a történetileg törvényszerűt nem lehetett és nem lehet másként felismerni és materialista módon megmagyarázni, csak az élő anyagra jellemző általános mozgástörvények alapján. Ezek az okok a modern biológiában összefonódnak s a biológusok, megfelelő magyarázat hiányában elvileg tagadják, a tudományos gondolkodással és világnézettel összeegyeztethetetlennek tartják a történeti, azaz az időben szükségszerűen meghatározott irányban megvalósuló törvényszerűségek létezését. Ezzel szemben a társadalom története azt bizonyítja, hogy a termelőerők meghatározott fejlettsége esetén a termelési mód, a társadalmi rendszer fejlődésének iránya szükségszerűen előre meghatározott és a „történelem kerekét nem lehet visszafordítani". Ennek alapján – mondja tovább – „beláthatjuk, hogy szükségszerűen meghatározott irányban megvalósuló történeti törvényszerűségek feltételezése egyáltalán nem áll szemben a dialektikus materializmussal, sőt annak lényeges eleme".[7]

Elvezetne jelen témánktól annak részletes vizsgálata, hogy milyen értelemben és mértékben tekinthető meghatározottnak a jövő, beilleszkedik-e és hogyan a predeterminációó a dialektikus determinizmus elvébe, hogy hol lehet messzebbre és pontosabban előrelátni: vajon a társadalomtörténetben a történelmi materializmus révén, vagy pedig az

[6] Uo. 28. o.
[7] Uo.

élő természetben, az evolúciós elmélet alapján? Mindenesetre az a körülmény, hogy a marxizmus megalapítói világnézetük „természettörténeti alapjának" tekintették a darwinizmust, más tényekkel együtt arról tanúskodik, hogy ami a társadalomtudományban, ill. társadalomfilozófiában a múlt században megoldást nyert, az a természettudományok – nevezetesen a biológia – nagy hozzájárulásával történt. És az sem tévesztendő semmiképp szem elől, hogy a marxizmus, mint egységes és konzekvens filozófia, a természet történetiségének vizsgálatához ugyanolyan tudományos, dialektikus módszert adott, mint a társadalomtörténethez.

Bauer túlzottan leszűkíti az evolúciós elmélet lényegét és jelentőségét. Értelmezése szerint az csak az élőlények egymásból való származását mondja ki. Legfeljebb azt a történeti „mozzanatot" ismeri el benne, hogy „szükségszerűségnek tekinti az új alakok megjelenését és mások elhalását". Ez minden! „Nem mond . . . ki semmilyen történeti törvényszerűséget. Az evolúció elméletének modern [értsd: a Darwin–Bauer korabeli] formája és annak modern megalapozása semmilyen következtetést sem enged arra vonatkozólag, hogy milyen élőlények jelenhetnek meg vagy milyen élőlényeknek kell megjelenniök meghatározott feltételek között és bizonyos történeti időszakban, semmit sem mond arról, hogy az élőlények története során milyen törvényszerűségek érvényesülnek szükségszerűen az egyesen és a véletlenen keresztül. Arra sem kapunk semmiféle támpontot, hogy a később megjelenő alakok miben és milyen irányban különböznek szükségszerűen a korábbiaktól. Az evolúció mai elvei és a modern evolúciós elmélet csupán azt a tételt tartalmazzák, hogy az élőlények különböző alakjainak, tehát az élő anyagnak története van, e történet törvényeiről azonban semmit sem mond és erre vonatkozó következtetéseket nem tesz lehetővé."[8]

Mintha a „minden vagy semmi" szelleme kísértene az idézetben: ha nem tartalmazza az egész történelmet az evolúció elmélete, akkor nem mond semmit az új lényekről, az élővilág törvényeiről. Pedig hát mond egyet-mást, méghozzá lényegbevágót, egyikről is, másikról is. Nem korlátozódik annak regisztrálására, hogy az élő anyagnak (és nemcsak az élőnek) történelme van. Nem szorítkozik csupán annak megállapítására, hogy az élőlények egymásból származtak, a továbbfejlődés irányát, szükségszerűségét is kimutatja, megfogalmazza legalapvetőbb törvényszerűségét. Lényegéhez tartozik a szervezeti és funkcionális célszerűség, a környezethez való alkalmazkodás okszerű magyarázata stb. Más kérdés azonban, hogy pl. a fejlődés, a tökéletesedés fogalmán ma nem pontosan ugyanazt értjük, mint Darwin vagy Tyimirjazev,[9] vagy hogy a változás, fejlődés, történés okát, folyamatát a mai tudomány komplexebben és kritikusabban látja.

[8] Uo. 26–27. o.

[9] Darwin, miután elmondja, hogy nincs általánosan elfogadott meghatározása a szervezeti fejlődésnek, arra utal, hogy „a gerincesek körében nyilván szerepe van az értelem fokának és az emberi test felépítéséhez való közeledésnek". Legáltalánosabban alkalmazhatónak pedig – Von Baer nyomán – a szervezeti differenciálódást tartja. Hozzászámítva: „érett korban a különböző tevékenységekhez való különleges idomulás . . . a fiziológiai munkamegosztás" mértékét. Vagyis „a szervezet magasabbrendűségének fejlettségi fokát mind ez ideig legjobban azzal lehet meghatározni, hogy mily mértékben specializálódtak vagy differenciálódtak a szervezet részei".. (*A fajok eredete.* 151–153., 256. o.) – Tyimirjazev szerint általában két dolgot értenek a tökéletesedés fogalmán: „elsősorban a szerveződés bonyolultabbá válását, amely a funkciók számának szaporodásában, a funkciók differenciálódásában jut kifejezésre; másodsorban pedig a létfeltételekhez való eredményesebb alkalmazkodást. A kettő közül a második a lényegesebb, s ha általában együtt jár az előbbivel, bizonyos esetekben . . . külön is

Jeleztük, Bauer nézeteit nem osztjuk maradéktalanul, de a természet történetiségére, a történetiség kutatására vonatkozó megállapításaival messzemenően egyetértünk. Világosabbá kell tennünk azonban a történeti törvényszerűségek értelmezését, érvényesülésük körülményeit. Ennek érdekében vessük össze Bauer Ervin és Max W. Wartofsky nézetét és ennek alapján vonjunk le következtetéseket.

Bauer a következőképpen jellemzi a történeti törvényeket: „Valamely kronologikus időbeli összefüggés, mégha törvényszerű is, távolról sem történeti törvényszerűség. Szigorú időbeli összefüggések éppen a kauzális, dinamikus törvényekre jellemzőek, a történeti törvényszerűségeket viszont az jellemzi, hogy az időbeli változásoknak csak szükségszerű irányát és nem szigorú időbeli összefüggését adják meg."[10] Ilyen törvényszerűségeket – mint láttuk – Bauer szerint a darwini evolúciós elmélet nemhogy nem fogalmaz meg, de ilyen irányú következtetéseket sem tesz lehetővé. Bár a fogalom értelmezése Wartofskynál is hasonló, de lényeges különbségek is mutatkoznak: „Történetinek nevezhető [a fogalom szélesebb értelmében *(K. L.)*] valamely törvény, ha olyan folyamatot vagy eseménysorozatot ír le, amely az idő függvénye. Vagyis, ha a törvényben leírt események vagy állapotok a *korábban mint* vagy a *később mint* összefüggésben állnak egymással, akkor azt mondhatjuk, hogy a törvény időben aszimmetrikus vagy iránya van. Tehát minden kronológiai törvény, amely egy rendezett és irreverzibilis formában végbemenő változást jellemez, történetinek tekinthető. A fejlődéstörvények – akár a biológiában, akár a geológiában, vagy a nyelvészetben – ilyen értelemben történetiek. Ehhez hasonlóan történetieknek tekinthetők az irreverzibilis folyamatokat leíró termodinamikai törvények is . . .[11] Amennyivel teljesebb és pontosabb ez a jellemzés, annyival értünk vele jobban egyet, mint a másikkal. Eszerint nem kétséges, hogy a biológia fejlődéstörvényei, amilyeneket a darwinizmus is megfogalmazott – történetiek. S ilyen szempontból nincs éles különbség a történeti s az ún. dinamikus, vagy kauzális törvényszerűségek között. (A következő rész egyik témája éppen a kauzalitás történetisége lesz.)

S még valamit meg kell itt jegyeznünk. Ez pedig a „történeti törvényszerűségek" és a „törvényszerűségek történetisége" közötti különbség. E kifejezések tartalmi különbsége nem csupán a fenti idézetekből, hanem eddigi fejtegetéseink egészéből is eléggé egyértelműen következik, mégis rögzítsünk néhány mozzanatot. A különbség lényege: a nem

---

válhat tőle." (*Történelmi szemlélet a biológiában.* Szikra, Budapest, 1949, 270. o.) – Mai napig sincsenek egyértelműen definiálva a fejlődés ismérvei, de az értelmezésben van bizonyos előrehaladás. Szemléltetés és összehasonlítás végett idézünk Fr. Jacob *A tojás és a tyúk* . . . (Budapest 1974) c. könyvéből: „. . . . nagyon nehéz leírni azt az irányt, amit a természetes kiválogatódás adott a véletlennek. A fejlődés, előrehaladás, tökéletesedés szavak aligha találóak rá. Túlságosan is a szabályosság, szándék, az antropomorfizmus képzetét ébresztik. Nincsenek definiálva a kritériumok. Ha a fennmaradás megkövetelte alkalmazkodást tekintjük, a colibacilus ugyanolyan jól alkalmazkodik a saját környezetéhez, mint az ember a magáéhoz. Semmivel sem jobb a bonyolultság, az összetettség szó sem. Van felesleges, értelmetlen bonyolultság, más bonyolultság meg specializáltságával gátolja a későbbi evolúció minden lehetőségét. Talán még az jellemzi leginkább az evolúciót, hogy egyre nagyobb hajlékonyságra, rugalmasságra törekszik a genetikai program végrehajtásában . . ." (401. o.) A genetikai program említett változásával később részletesebben foglalkozunk. Itt csupán azt észrevételezzük, hogy a hajlékonyságra, rugalmasságra való „törekvés" semmivel sem kelt kevésbé antropomorf képzetet, mint a fejlődés, tökéletesedés stb.

[10] Bauer Ervin, i. m. 75. o.

[11] Max W. Wartofszky: *A tudományos gondolkodás fogalmi alapjai.* Gondolat, Budapest 1977. 260. o.

kifejezetten történeti törvényszerűségeknek is van történetiségük. Ez többek között azt jelenti, hogy ezeknek is van irányultságuk, tendenciózitásuk. A „legdinamikusabb" törvényszerűségek ismétlődése sem abszolút jellegű. Ilyen értelemben ezek sem pontosan ugyanolyanok „később", mint „korábban" voltak. Másrészt pedig ezek a nem feltűnően irreverzibilis összefüggések mindig komponens elemei valamilyen átfogóbb és kifejezettebb irreverzibilis (történeti) törvényszerűségnek, melyek uralkodó szerepet játszanak a természet történetében.

Ezek után összesíthetjük azt a megállapítást, hogy Bauer Ervinnek a darwini evolúciós elmélettel kapcsolatos „történelmi" ítélete túl szigorú volt. Nem volt eléggé megalapozott, de teljességgel alaptalan sem. Mi az alapja? Az, hogy a darwini történetiség – bár megengedett és tett is utalásokat a jövőre – alapvetően múltra orientált történetiség volt, fő tartalmát az élővilág múltjának, a fajok eredetének tanulmányozása jelentette. Ezt nem „felróni" szándékozunk, hanem olyan körülményként vázolni, ami nemcsak Bauer túlzott kritikájának adott tápot, hanem a történeti szemlélet továbbfejlődésének is. (Éppen ennek a fejlődésnek a szükségszerűségét és irányát kívánjuk feltárni, s megalapozni ezzel a későbbieket. Ezt a célt szolgálja Bauer Ervin nézeteinek elemzése ugyanúgy, mint a darwini történetiség további jellemzése.)

A múltat kutató darwini történetiség rendkívül termékeny volt. Mint Tyimirjazev írta, a biológusok meggyőződtek arról, hogy „a történelmi folyamatnak, amely kulcs a szerves világ mai felépítésének megértéséhez, kell megmagyarázni a morfológus számára az összes élőlény *egységét*, a fiziológus számára pedig ezek *célszerűségét* vagy tökéletességét".[12] Ma hozzátehetjük – előzetesként –, hogy a genetikus számára is nélkülözhetetlen az állandóság és változékonyság dinamikus egységének megértéséhez.

Ismeretes, hogy Darwin a fajok eredetét, a természetes kiválasztódás révén történő fejlődését hatalmas tényanyag birtokában, rendkívüli áttekintő képességgel sokoldalúan elemezte, bizonyította. S már ebben a művében megfogalmazta legjelentősebb prognózisát: „Világosság derül az ember eredetére és történetére is."[13]

A legfejlettebb biológiai fajnak, az embernek a származásával külön, kiemelten is foglalkozott Darwin. Szerves része és kiteljesedése volt ez evolúciós elméletének. Történelmi szemléletének jellemzői is itt mutatkoznak legkifejezettebben. A már említett múltra irányultság is. „Ha a darwinizmus és az ember viszonyát kezdjük vizsgálni, úgy két szempontot kell figyelembe vennünk – írta Tyimirjazev –: az ember múltjához és a jelenéhez való viszonyát. Darwin sohasem javasolta, hogy tana a jelen pillanatban élő ember erkölcskódexe legyen; csupán kulcs ez az ember sötét múltjának megmagyarázására."[14] Más helyen is, többször is megfogalmazta, hogy Darwin „sem a jelent, sem a jövőt jóformán nem is érintette s csupán az emberiség homályos múltjának felderítésére szorítkozott".[15]

Mindezt azonban Tyimirjazev nem úgy értelmezi, mintha ez a történelmi módszer valami visszavonulásfélét jelentene, vagy a kísérleti módszerrel való szembefordulást követelné. Ellenkezőleg, a biológiai kutatásokat minden irányban megtermékenyítette és

[12] K. A. Tyimirjazev, i. m. 70–71. o.
[13] Darwin, i. m. 584. o.
[14] Tyimirjazev, i. m. 286. o.
[15] Tyimirjazev. *Mi a darwinizmus?* ... 126. o. Lásd továbbá 171–172. o.

új irányokat fejlesztett ki. *Az ember származása* nemcsak kihívó tiltakozásokat váltott ki, hanem alkotó, kutató energiákat is felszabadított, amelyek nemcsak igazolják, hanem azóta is fejlesztik, új eredményekkel gazdagítják Darwin tanait. Ő maga azonban igazi nagy eredményeit valóban az ember múltjának, természettörténetének kutatásában érte el. De amint ebből a természettörténetből kisarjad és mind jobban felerősödik a társadalomtörténet, egyre kevésbé válnak megoldhatókká az emberrel kapcsolatos problémák a darwinizmus alapján, úgy szorul Darwin elmélete egyre jelentősebb kiegészítésre, olykor revízióra. Mint az a megállapítása is, hogy „az ember és az alsóbbrendű állatok értelmi képességei nem minőségileg különböznek, hanem – bár roppant mértékben – csak fokozatban"[16] Nem szorul magyarázatra, hogy a tudományosság gyengüléséért nem a történeti módszer – mint módszer – a felelős, hanem annak alapvetően egyirányú (múltba néző) és egyoldalú (biológiai) beállítottsága. Nem az tehát a fő probléma, hogy Darwin keveset foglalkozott az emberiség jelenével és jövőjével, hanem hogy a darwini történetiség számára ezek a dimenziók tartalmilag feldolgozhatatlanok.

De nemcsak a társadalmiság aporiája jelent nehézséget a darwini elmélet szempontjából, vannak ilyenek a biológiában is. Ezek közé tartozik mindenekelőtt az öröklődés. Hogy az öröklődést alig érintette a történetiség szelleme, annak nem a darwini szemlélet az oka, hanem a problematika szaktudományos kutatásának nehézségei és akkori állapota. Darwinnak a legkisebb genetikai támpontokra is rendkívül nagy szüksége volt, ill. lett volna. De jószerivel semmire sem támaszkodhatott. Napjainkra viszont megfordult a helyzet: a genetika gyors fejlődése rendkívül sok ismeretanyagot halmozott fel, s ennek elméleti feldolgozásában mutatkozik lemaradás. Többek között éppen a történetiség elvének továbbfejlesztésében.

Ez sem véletlen. Az öröklődés – ha szervesen hozzátartozik is a változékonyság – mégiscsak elsősorban az ismétlődést, az azonosság megőrzését, a konzervatív mozzanatot jelenti az élő folyamatban. Ennek a legkevésbé változékony életjelenségnek a történetiségét, történeti tendenciáját kimutatni egyre több és pontosabb szaktudományos háttérrel sem könnyű próbatétel.

A modern biológiában elkerülhetetlenül napirendre került ez a feladat. Megoldására azonban több más, ugyancsak tisztázásra váró probléma kíséretében, a történetiség új dimenziójában lehet és érdemes kísérletet tenni.

## 2. A SZEMLÉLETVÁLTOZÁS LÉNYEGE, MEGNYILVÁNULÁSAI

A modern biológia megkülönböztető vonása a modern történeti szemlélet, amely átfogóbb és komplexebb a réginél. Mit jelent ez? Először is átorientált és differenciáltabb időstruktúra jellemzi. Nem a múltra, hanem döntően a jövőre irányul. S ebben az orientációban alapvető szerepet játszik a mindenkori jelen. Ez nem egyszerűen összeköti a jövőt a múlttal, hanem közvetlenül meghatározza és realizálja. A jövő a jelenhez közeledik és rajta múlik. A jelen pedig mindig csak gyakorlatilag definiálható. A gyakorlatban a modern történetiség leglényegesebb vonását jelölhetjük meg, teljes összhangban a marxista filozófia lényegi elemével.

[16] Ch. Darwin: *Az ember származása.* Budapest 1961. 201. o.

A gyakorlat nemcsak a jelen, hanem a jövő tételezése is, minthogy benne és általa mindig valamilyen célkitűzés, tervszerűség realizálódik.

A biológiában mindez elsősorban úgy jelentkezik, hogy ma már nemcsak – mondhatni, nem elsősorban – azt kutatják, ami valamikor létezett, hanem egyre inkább a szintézis kerül előtérbe, annak tanulmányozása, hogyan lehet célszerűen irányítani, mesterségesen létrehozni azt, amire szükség van, aminek lennie kell; a gyakorlat válik mindinkább meghatározóvá.

A történelmi szemléletváltozás dialektikájának vázlata: a hagyományos (a darwini) szemlélet a gyakorlatból (a tenyésztés gyakorlatából, a mesterséges szelekció tapasztalataiból) indult ki, ennek analógiájára megfogalmazta és sokoldalúan elemezte a természetes szelekció törvényét (amelynek időstruktúrája: a múlt–jelen).[17] Ezen az alapon eljutott a létért folyó küzdelem absztrakciójához. A modern szemlélet innen haladt tovább és jutott (vissza) a magasabb fokú gyakorlathoz, amely már nem egyszerű szelekció, hanem mesterséges szintézis, irányított öröklődés stb. (alapdimenziója: a jelen–jövő).[18] A tudomány azonban sohasem úgy halad előre, hogy teljesen elfordulna a múlttól. (Hegel pl. a tudomány körkörös fejlődésmenetéről ír, hogy ti. az új eredmények nem egyszerűen hozzáadódnak a korábbiakhoz, vagy teljesen elvetik azokat, hanem átértékelnek és tovább visznek minden eredményt.[19] Ez a biológiában is így van. A tényleges eredmények megőrződnek, a régi szemlélet kiegészül. A múlt kutatása sem zárul le, hanem modernebb, átfogóbb szemlélet (múlt–jelen–jövő) dimenzióiban folytatódik. A súlypont, a hangsúly azonban áttevődik az egyre magasabb szintű gyakorlatra. Ez pedig mindenekelőtt az okság újszerű, történeti felfogását igényli.

### *Történeti okság az öröklődésben*

A múlt azért sem hagyható figyelmen kívül, mert az új képződmények sohasem a régitől függetlenül jönnek létre. Egy tulajdonság vagy szervezet lényegének feltárása, megértése szempontjából nélkülözhetetlen annak vizsgálata, hogy milyen „messziről", milyen „mélyről" komponálódik a történelme, hogy milyen lehetőségek programozódtak benne a jövőre nézve.

Az öröklődés folyamatában a múlt–jelen–jövő dinamikája differenciált ugyan, de oszthatatlan komplexitás. Egyetlen dolog bonthatja, szakíthatja meg ezt a folyamatot – a kipusztulás (egyedé, fajé stb.). Az öröklődés fogalmában azonban eleve tételezett a folytatódás. (Ezért sem megfelelő számára a múlt-központú szemlélet.)

[17] Illusztrációként idézzük az alábbiakat: „A természetes szelekció sohasem a távoli jövőt vette tekintetbe, hanem a múltat – mint a génekben raktározódott és a génekben megjelenő tulajdonságokat –, illetve a jelent, aminek meg kellett jelenni." Csaba György: Az ember mesterséges átalakítása . . . *Világosság*, 1979/8–9, 570. o.

[18] „Valami minőségileg egészen új van születőben: nem a számunkra alkalmas fajokat válogatjuk ki, hogy azt termeljék, amit tudnak, hanem mi adunk utasítást, hogy mit termeljenek számunkra és így olyan anyagokat is előállítanak, amit maguktól nem tudnának." (Uo. 572. o.) – Teljesen hasonló értelemben ír más szakember is: „Most egy új szakasz következik, a molekuláris biológia a gyakorlati élet felé fordul, olyan problémák megoldásához fog, amelyek már közvetlen gyakorlati értékkel bírnak." Csányi Vilmos: Utószó. I. Asimov: *A biológia rövid története*. Gondolat, Budapest 1972, 271. o.

[19] Vö. Hegel: *A logika tudománya*. Budapest 1957, 421 és kk. o.

Az öröklődésre alkalmazott „program gondolatában – írja Fr. Jacob – két fogalom ötvöződik: az emlékezés és a tervszerűség".[20] Kémiai struktúrába rögzített „emlékezés" a szülők, nagyszülők stb. tulajdonságaira. És ennek alapján a leendő szervezet kibontakozásának objektív „terve", reakciósorozata. Vagyis az élő szervezetek megőrzik és továbbadják a múlt idők nyomait, hatásait, tapasztalatait. „Célszerűségük" tehát nem merül ki annyiban, hogy alkalmazkodnak a környezetükhöz, hanem beletartozik az a „törekvés" is, hogy önmagukkal azonos programot készítsenek a következő nemzedék számára, vagyis az önreprodukció. Ebben a folyamatban „az élőlény mindig csak átmenet, állomás a múlt és a jövő között. A kezdet és a vég, az ok és a cél egyaránt a reprodukció".[21]

A mindenkori jelen tehát: a mindenkori élő (!), mely örökli a múltat és „programozza" a jövőt azáltal, hogy önmagát reprodukálja. A reprodukció fogalma a múltat is átfogja, „azt a láncot, amit visszafelé a szülők, nagyszülők képeznek, és az egész monoton láncolatot, mely által folytatódik a faj".[22] Az egyed és a faj életét egyaránt a reprodukció jelenti, ami még az anyagcserénél is közelebb áll ahhoz, amit életfolyamatnak nevezhetünk. Itt valóban a biológiai történés ma elérhető legmélyebb lényegi összefüggéseinél vagyunk. Ott, ahol az örökletes állandóság történetisége vajúdik, ahol a múlt jövőbe fordulása a „jelen" változatlanságának látszatát kelti, ahol csak véletlenül történhet lényeges eltérés a korábbi állapottól. De minél hosszabb a genetikus láncolat, a reprodukciós sor, és minél nagyobb a szaporodás intenzitása, annál több lesz a szelekció „nyersanyagát" képező véletlen változat. A szelekció pedig törvénnyé erősíti az adott körülmények között legéletképesebbnek bizonyuló változatok fennmaradását. Így alakul ki az evolúció szükségszerű iránya, tendenciája, amelyben a véletlen jelleg is megőrződik, mert nincs, és nem volt semmiféle előre megtervezett, misztikusan predeterminál szükségszerű menete a fejlődésnek. Viszont a természetes szelekció által „választott", beindított reprodukciós irány, evolúciós rend, a továbbiakban már szigorúan meghatározza a fellépő változatok sorsát, esélyeit.

A jelenlegi organizmus genetikai programja tehát – Jacob szemléletes hasonlatával – „olyan, mint egy szerző nélküli szöveg, melyet egy korrektor több mint egymilliárd évig ellenőrzött, javított, finomított, tökéletesített szüntelenül, kiküszöbölve lassanként minden tökéletlenséget. A ma lemásolódó és közvetítődő szöveget, ami arra hivatott, hogy biztosítsa a faj állandóságát, szüntelenül átdolgozta az idő."[23] Az állandóság és a változás tehát egyaránt benne rejlik és „beleíródik" a genetikus „szövegbe".

Van azonban ennek a szövegnek szerzője, sőt, szerzői ... A hasonlatnál maradva, mondhatjuk, hogy a korrektorok (a szelekciós tényezők, beleértve az időt is) működnek „szerzők" gyanánt, s az alkotó okság – Jacob véleményével ellentétben – kicsit sem veszíti el „jelentőségét", „érdekességét". Igaz ugyan, hogy a statisztikus összefüggés, ami Jacob szerint „az univerzum fundamentális törvényeként jelenik meg ... nem azt próbálja megmondani, hogy miért következnek be az események, hanem azt, hogy hogyan."[24] Mégsem válhat érdektelenné az okság, hiszen a „hogyan"-nak is vannak „miért"-jei, sőt

[20] François Jacob, i. m. 9. o.
[21] Uo. 8. o.
[22] Uo. 178. o.
[23] Uo. 376. o.
[24] Uo. 267. o.

vannak alternatívái is. Ezek pedig nem csökkentik, inkább növelik az okság „érdekességét". Ámbár – nem kétséges – az oksági szemléletnek is át kell alakulnia, történetivé kell válnia. A történeti okozatiság pedig – mint G. G. Simpson helyesen rámutat – „mindent magában foglal, ami valaha is történt, és ami így ... megismételhetetlen akkumuláció".[25] Az evolúció aktuális menetét a jelen tényezői nem önmagukban determinálják, hiszen „a korábbi feltételek hatásai sohasem múlnak el nyomtalanul".[26]

Fr. Jacob arról ír, hogy a jelenleg élő rendszerek struktúráját és történetét minden esetben az önreprodukció célszerűsége magyarázza. Ez nem mond ellent az okság történeti felfogásának, hiszen az önreprodukció meghatározott genetikai program szerint történik, amelyben – mint láttuk – „az emlékezés és a tervszerűség" ötvöződik. Mégis az okozatiság folyamatszerűsége és végtelen összetettsége azt a látszatot keltheti, hogy a reprodukció és a genetikai program valami ok nélküli képződmény. Jacob nemcsak a programot tekinti „szerző nélküli szöveg"-nek, hanem olyan következtetésre jut, hogy: „A reprodukciónak tehát nincs oka; csupán események ciklusa, melyben minden alkotóelemnek csakis a többi függvényében van szerepe. Az organizáció azért reprodukálódhatott, és az élőlények azért jelenhettek meg, mert a térbeli architektúra komplexitását egyszerű lineáris kombináció szülte meg."[27] Ez részben igaz. De a második mondat igazságtartalma nem az elsőből következik. A reprodukciónak csak akkor nem találunk okát, ha azt valami szellemi tényező (lélek, akarat stb.), vagy a monokauzalitás formájában keressük,* de természetesen van oka a történetiség és a statisztikusság értelmében, formájában. Sőt specifikus oka is van, s ez éppen a genetikai program, amely nem valami holt, passzív szöveg, hanem aktív, „megvalósulásától elválaszthatatlan" struktúra. (Jacob)

Az a megállapítás, hogy a genetikai programnak nincs szerzője és a reprodukciónak nincs oka, a szó szoros értelmében „életbe vágó". Nem ok nélkül hangoztatják ugyanis egyre többen (Jacob maga is[28]), hogy az élet valahol, valahogyan ott kezdődik, ahol és amikor a reprodukciós képesség kialakul.

Bár a biológusok ma inkább úgy fogalmazzák a kérdést: *hogyan* keletkezett az élet? Nem közvetlenül a *miért*-re keresik a választ. De ha sikerül feltárni a folyamat *hogyan*ját, a *miért* szükségessége, oki megalapozottsága is ki fog derülni.

### *Tér–idő; szükségszerű–véletlen*

Az öröklődés történetében, a reprodukció láncolatában az idő és a tér összefüggése is árnyaltabban, sokoldalúbban mutatkozik, mint önmagában a szelekció folyamatában. Jacob szerint a biológus szemében „az idő fogalmához elválaszthatatlanul hozzátartozik az eredet, a folytonosság, az instabilitás, az esetlegesség fogalma".[29]

Egészítsük ki: az élőben hozzá kell tartoznia a végességnek, és a tér fogalmának is. A tér (a szerkezet, a konfiguráció) és az idő (az egymásutániság, a szekvencia) elválaszthatatlanságát Jacob is többször megfogalmazza. Benne van ama fenti megállapításban is, hogy

[25] *Behaviour and evolution.* Szerk. Anne Roe és George Gaylord Simpson, New Haven 1958, 21. o.
[26] Uo. 22. o.
[27] François Jacob, i. m. 388. o.
[28] Uo. 9., 12., 369. o.
*A történelmi okság mindig plurikauzalitás.
[29] Uo. 177. o.

„az élőlények azért jelenhettek meg, mert a térbeli architektúra komplexitását egyszerű lineáris kombináció szülte meg". Ez a lineáris kombináció (p. egy DNS bázis-sorrendje, vagy az aminósavak szekvenciája a fehérjékben) nem egyszerűen térbeli, hanem időbeli képződmény is. Egyik átmegy a másikba. „Az élők egyetlen struktúrája sem választható el a történelemtől."[30] A térbeli összefüggések az időbeli összefüggésekből következnek.[31] De nemcsak arról van szó, hogy a genetikai információ (a kémiai „jelek" sajátos egymásutánja) alakítja ki a térbeli architektúrát, alapozza meg az egyedek, fajok térhódítását az élet porondján, hanem a térbeli felépítés miként je, vagy – fajok, populációk esetében – az elterjedés mértéke, közvetlenül befolyásolja az élettartamot. Minél elterjedtebb egy faj, annál védettebbé válik, annál tartósabb fennmaradásra van esélye. Így válik a tér a bioszférában is az idő dimenziójává.

A történeti genetika azonban nemcsak a tér és az idő egymásba való kölcsönös átmenetét láttatja sajátos megvilágításban, hanem pl. a szükségszerű és a véletlen viszonyát is; nemcsak egymáshoz, hanem – kvázi – térben és időben. Különböző tendenciákat lehet itt felismerni.

Arra már rámutattunk, hogyan rendeződnek szükségszerű evolúciós tendenciává a véletlen változatok. Durva egyszerűsítés lenne azonban azt képzelni, hogy minél magasabb fokot ér el a fejlődés, annál kifejezettebbé válik benne a szükségszerűség egyeduralma. A valóság minden sémánál bonyolultabb. Nemcsak arról van szó, hogy szükségszerű és véletlen sohasem izolálható, hanem megfigyelhető a fentivel éppen ellentétes tendencia is. Az tudniillik, hogy a magasabb rendű szervezetek, különösen az emlősök megjelenésével, egyre inkább lazul az öröklődési program szigorúsága. „Az idegrendszer kifejlődésével, a tanulással és az emlékezéssel – írja Jacob – lazul az öröklődés szigora. A kissé bonyolultabb szervezetek sajátságainak alapjául szolgáló genetikai programban van egy zárt rész, melynek kifejeződése szigorúan rögzített, és egy másik, nyitott rész, amelyik kisebb-nagyobb választási szabadságot enged meg az egyednek. A program egyfelől szigorúan előírja a struktúrákat, funkciókat, tulajdonságokat, másfelől csak a lehetőségeket határozza meg, a normákat, a kereteket... Az evolúció irányát a program nyitott részének növekvő fontossága határozza meg."[32] Egyre jobban nő tehát a szervezet szabadsága az ingerekre adható válaszok kiválasztásában. S ez elvezet egészen oda, hogy az embernél „nyugodtan beszélhetünk" az akarat „szabad" mozgásáról. (Ami szerinte kedvenc témája a filozófusoknak.)

Akárhogyan is állunk a szabad akarat problémájával, kétségtelen, hogy az evolúció előrehaladtával, a bonyolultság fokozódásával nő a lehetőségek, a véletlenek mozgástere. Ez sem egyszerű és merev séma azonban, amit ha ellenkező irányba fordítanánk valahol alacsonyabb szinten, eljuthatnánk a véletlenek teljes hiányához.

A megismerés fejlődése nemcsak a bioevolúcióban, hanem pl. a mechanikában is fokozódó figyelmet fordít a véletlenekre. Jacob egyenesen úgy véli, hogy „... a statisztikai mechanikában is meg az evolúciós elméletben is a természet középpontjába kerül az esetlegesség fogalma".[33] Nem arról van azonban szó, hogy a törvényszerű összefüggések

[30] Uo. 387. o.
[31] Uo. 195. o.
[32] Uo. 412. o.
[33] Uo. 262. o. Lásd még 421. o.

kutatása helyett a bizonytalan véletlenek (vagy pláne az esetlegességek) regisztrálása lesz a tudomány feladata. A modern tudományt nem önmagukban a véletlenek érdeklik („önmagukban való" véletlenek nem is léteznek!), hanem egyrészt a törvényszerűségek véletlenei, kivételei (amelyek talán azáltal is „erősítik a szabályt", a törvényszerűséget, hogy valami mélyebb lényegre utalnak). Másrészt a véletlenek törvényszerűségei, vagyis a statisztikai összefüggések valóban a kutatás homlokterébe kerültek minden területen, a mechanikától a biológiáig, a társadalomtudományokról nem is beszélve.

A modern biológián belül különösen a genetika erősíti és hasznosítja a szükségszerű és véletlen, az egyes és általános egységének dialektikus elvét. „A reprodukció – írja idézett szerzőnk – a hasonló képződését kormányzó determinizmus és az új megjelenését vezérlő véletlen találkozási helye. Mert az evolúció elméletével megváltozik a szükségszerűség természete és célja az élővilágban. Hatalmas populációk viselkedésére alkalmazva azzá vált, amit a statisztika a 'nagy számok törvénye' kifejeződésének nevez."[34]

Az evolúciós folyamat bonyolultsága, az öröklődés ellentmondásossága érthetőbbé válik, ha figyelembe vesszük, hogy az élet történetisége lényegében kétsíkú: individuális és integrációs, szintetikus folyamat. Ám ez a kettős tendencia ismétcsak bonyolultan összefonódik, ami a biogenetikai alaptörvény történeti értelmezésében tükröződik megfelelően.

### *A biogenetikai alaptörvény történetisége*

Az egyik legnyilvánvalóbb ellentmondás az öröklődésben, az állandóság és a változékonyság ellentéte. De ez csak a történelmietlen szemlélet számára feloldhatatlan antinómia. Ha az öröklődés történelmi folyamatát onto- és filogenezisre bontjuk, ha megkülönböztetjük az egyedi és a populációs szintet, kiderül, hogy nem az ellentétes pólusok kizártsága, hanem kölcsönös feltételezettsége, egymást átható egysége (az állandóság változása és a változékonyság állandósága) jellemző rá. Sőt az egyikből a másikba való átmenet fokozatai, árnyalatai is szétválnak az időben. Az is megállapítható, hogy melyik szinten mi a domináns tendencia, s hogyan fonódnak össze a domináns és recesszív folyamatok.

Általános tendenciaként állapítható meg, hogy egyedi szinten az öröklődés konzervativizmusa dominál, vagyis az öröklődési program nagy pontossággal, többnyire változatlan ismétlődéssel másolódik le. Ha ellenben a populációs szintet vesszük alapul, pl. „a baktériumpopulációkat tekintjük, vagy egyenesen egy egész fajt, akkor úgy tűnik, hogy a nukleinsavszöveget folyton másolási hibák, rekombinációk kecskerímei, addíciók, kihagyások zilálják szét".[35] Ez a megkülönböztetés természetszerűleg csak viszonylagos lehet. Nemcsak azért, mert egyedi szinten is történnek változások, olykor mélyreható mutációk, hanem mert az egyed nem különíthető el a populációtól, fajtól, törzstől, minthogy bizonyos mértékig magában hordozza azokat. Ugyanez érvényes ellenkező irányban, populáció-egyed vonatkozásban is. Következésképpen a különböző szintek domináns és alárendelt folyamatai, az állandóság és változás elemei, mozzanatai mindig együtt, egymással kombinálódva jelentkeznek. Konkrétabban: az egyed és a faj, ill. törzs fejlődése, nem azonos módon és mértékben, de kölcsönösen tartalmazzák, aszim-

[34] Uo. 236. o.
[35] Uo. 382. o.

metrikusan determinálják egymást. Ennek egyik oldalát, irányát és arányát fejezi ki a Müller–Haeckel-féle biogenetikai alaptörvény, amely az egyedfejlődés (ontogenezis) irányából fogalmazta meg az egyed- és törzsfejlődés összefüggését. Ha vannak is ennek az összefüggésnek homályos pontjai, a törvény ma is az evolúció általánosan elismert, értékes bizonyítékának tekinthető.

Lényegesen kevesebb szó esik a Baer, ill. Szevercov által képviselt ún. filembriogenezis elvéről, amely szerint nem a törzsfejlődés ismétlődik az egyedfejlődésben, hanem az egyedfejlődés változásai tükröződnek a törzsfejlődésben. Ez utóbbi elvet – ha egyáltalán szóba kerül – többnyire mereven szembeállítják az előbbivel. Annál inkább figyelemre méltó, hogy Kertai professzor *Korunk biológiája* c. könyvében Szevercov nézetét „elgondolkodtató" „kiegészítés"-nek tartja.[36] Szerintünk is kiegészítés, és több szempontból is elgondolkodtató. Meggondolandó először is, hogy mi értendő az egyed fogalmán, meddig terjed e fogalom tartalma? Nyilvánvaló, hogy e nélkül az egyedfejlődés fogalma és a törzsfejlődésben játszott szerepe sem tisztázható kellően. Szükség van a fogalomtisztázásra azért is, mert nem ugyanazt érti az „egyed"-en az embriológus és pl. a genetikus vagy akár a filozófus. Ennek következtében eltérő lehet az egyedi változások és ezek szerepének megítélése is.

Baer és Szevercov embriológusok voltak, az egyed fogalmát és fejlődését embriológiailag értelmezték és tanulmányozták. Ebből a pozícióból jutottak arra a következtetésre, hogy az egyedi (embrionális) fejlődés lényegesen befolyásolja a törzsfejlődést. Felismerték, hogy különösen az embrionális fejlődés korai stádiumában bekövetkezett változások befolyásolják mélyrehatóan a filogenezist.

Az embrionális fejlődés kétségkívül jelentős, de csak kicsiny szakasza az egyedfejlődésnek, nem kevésbé jelentős előzménye van és sok minden következik utána. A genetikai és történeti szemléletnek ezekkel is számolnia kell, mert „bármi is a tanulmányozott szint, legyen szó molekulákról, sejtekről, organizmusokról, vagy populációkról, a történet mindig nélkülözhetetlen távlatként szerepel, és az egymásra következés mindig magyarázó elv".[37]

Vitathatatlan, hogy az egyedfejlődés előrehaladtával a változékonyság csökken, a sejtpotenciák beszűkűlnek. Ha pl. a morula-állapotban levő embriót alkotóelemeire rázzuk szét, még minden sejtből önálló egyed fejlődhet. Későbbi stádiumban ez már lehetetlenné válik, az anatómiai, fiziológiai regenerációs képesség fokozatosan és nagymértékben csökken. Ugyanakkor azonban új képesség fejlődik ki, a szaporodás, a genetikai reprodukció képessége. Ki vitatná, hogy ez kevésbé jelentős szakasza az egyedfejlődésnek, mégha az egyed itt nemcsak fejlődik, hanem többszöröződik is, mégha ennek során az egyed-fogalom (legalább is átmenetileg) gyakran két-, vagy többértelművé válik is (minthogy az egyed új egyed(ek) hordozójává lesz).

A genetikai reprodukció nem jelenti az egyed tökéletes reprodukálását, csak önmagához hasonló(k) létrehozását. Az egyed genetikai „öröksége" a szaporodás intenzitásával és a szelekció hatása alatt szétáramlik a populációban és az evolúció komponensévé válhat. A modern genetika szerint ugyanis – de már Darwin szemléletében is – az evolúció közege a populáció. Bizonyos értelemben egyedi vonatkozásban is lehet ugyan evolúcióról beszélni,

[36] Kertai Pál. *Korunk biológiája.* Budapest 1973, 593. o.

[37] François Jacob, i. m. 391. o.

amennyiben az az élő anyagnak az egyszerűbbtől a bonyolultabb felé haladó fejlődésmenete, de az egyedfejlődés genetikailag programozott, erősen az elődökhöz és a konkrét feltételekhez kötött folyamat. Az egyed az ősöktől csak különböző változatok formájában térhet el. A változás azonban még nem evolúció. Egyrészt nem is minden változatnak van, vagy lesz evolúciós értéke; másrészt pedig az evolúció: a változások sorozata, az ősöktől való eltérés folyamata. Ezek a változások nincsenek örökletesen predeterminálva. Ehhez a szabad vagy spontán evolúcióhoz nem elegendő egy vagy egynéhány egyedi változás, azok sokaságára és regulációjára, populációs méretére van szükség. Hosszabb idő alatt ez nagyobb egységek (nemzetség, család, osztály, törzs) evolúciójába, ún. makroevolúcióba mehet át. De minden szintről van bizonyos „visszacsatolás" az egyedhez, s az egyed mindegyikből magában hord valamit.

A biogenetikai alaptörvénnyel kapcsolatban rég megállapították, hogy az egyedfejlődésben előbb a nagyobb, majd az egyre szűkebb rendszertani egységekre, végül az egyedre jellemző morfológiai bélyegek jelennek meg. Ez így azt a látszatot keltheti, mintha az ontogenezis csupán a filogenezis „dedukciója", egyedekre történő „dekomponálódása" lenne, mintha az evolúció az általánosból indulna ki és a különös szerteágazó és egyre szűkebb lépcsőin haladna „lefelé". Ez azonban csak egyik oldala, ill. a „második fele" a valóságos folyamatnak. Ugyanis a legáltalánosabb kategóriák sem eleve és önmagukban, nem az egyesektől függetlenül léteznek. Ezek is az evolúció termékei. A legáltalánosabb és a legmagasabb rendűek is az egyesből indulnak ki, hosszú és reális fejlődéstörténetük van, amely az egyesek és véletlenek tömegéből integrálódik. Ez a történet ismétlődik meg aztán gyorsított és rövidített formában az egyedfejlődés rövid, embrionális szakaszában.

Ez az ismétlődés azonban nemcsak gyors és nagyvonalú, hanem progresszív is, ami abban nyilvánul meg, hogy minél általánosabb és minél korábbi stádiumról van szó, annál közvetettebb és bizonytalanabb a genetikai „visszaemlékezés". Így pl. „kimutatták, hogy a gasztrulaképződés mechanikai szükségszerűség, s nem az ősökre való visszaütés".[38] Ugyanakkor az egyed és a faj között közvetlen, széles körű és kölcsönös összefüggés van. „Mindennek következtében a genotípus és a fenotípus egymáshoz való viszonya – mint Sz. A. Pasztusnij írja – egy egyenes és egy viszontirányú csatolást tartalmazó kölcsönhatás alakját ölti (genotípus ⇌ fenotípus). Ez magába foglalja mind az ontogenezisnek a mereven determinált genotípuson alapuló rendkívül bonyolult folyamatait, mind azokat a populációban lejátszódó genetikus folyamatokat, amelyekben oly nagy szerepet tölt be az egész biogenezisnek a fenotípus általi sokoldalú vezérlése, szabályozása. Vagyis a genotípus és a fenotípus közötti összefüggés problémájának átfogóbb, történeti megközelítése lehetővé teszi e viszonyok dialektikus természetének feltárását."[39]

Csak a történeti megközelítés teszi lehetővé a biogenetikai alaptörvény tartalmának, az onto- és filogenezis bonyolult kapcsolatának helyes értelmezését. Ez a viszony – mint igyekeztünk megmutatni – semmiképpen sem merül ki abban, hogy az egyedfejlődés embrionális szakaszában megismétlődnek a törzsfejlődés bizonyos vonásai. A törzsfejlődés is történelmi folyamat, s ennek a történelemnek a kezdetei az egyedekben, az egyedek alkotta populációkban vannak. A biogenetikai alaptörvény és a filembriogenezis elve

[38] Kertai Pál, i. m. 593. o.

[39] *Filozófia és modern biológia* . . . 176. o.

éppen ezért nem egymást kizáró, hanem kiegészítő folyamatot jelöl. Olyan történelmi folyamatot, amelyben nemcsak ismétlődés, haladás is van. Csak az jelenthet ismétlődést az ontogenezisben, ami ténylegesen megtörtént és genetikailag fixálódott. Ha gondolatban „visszaszámláljuk" a törzsfejlődés történetét, egyre kevesebb fog belőle ismétlődni, mígnem 0-ra csökken.

Ám egy élő organizmusnak nemcsak biológiai származása és öröklöttsége van, élettörténetében nemcsak az élet történelmi koncentrátuma ismétlődik, hanem az élettelené is, hiszen az élő (közvetve) az élettelenből is származik, sőt elsődlegesen csak abból keletkezett. Az élő szervezetben tehát ismétlődnek – szervezetten és felgyorsítva – bizonyos élettelen folyamatok, időhatások, térstruktúrák. „Éppen ezek a hatások – mintegy a szervetlen világ tér-idő struktúráját eleve jellemző tulajdonságok eredményei – szabták meg végső soron az elsődleges élőlények anatómiai szervezetét és alkalmazkodási funkcióit." A földi élet keletkezésére vonatkozó elméletek arra utalnak, hogy „az anyagnak az egymás után lejátszódó, ritmikusan ismétlődő fázisok szerinti mozgása mind átfogó biológiai szempontból, mind a világ tér-idő struktúrájának szerepére vonatkozó filozófiai elemzés szempontjából olyan egyetemes törvény, amely alapjaiban determinálja bolygónk élőlényeinek szervezetét . . . Vagyis az elsődleges élő képződményeknek ugyanazok a tulajdonságai – a plurimolekularitás, a katalitikus reakciógyorsulás és a külső hatások nyitott visszatükrözési lehetőségei – biztosították az élőlények progresszív fejlődését és azt, hogy protoplazmájuk kémiai átalakulásaiban visszatükrözzék a külvilágnak egymás után ismétlődő hatásait . . .

Mindezek a feltételek, amelyek már az élő anyag legkorábbi fejlődési szakaszain kialakultak, azt eredményezték, hogy a protoplazma a saját kémiai reakcióinak *mikroidőközeiben* vissza tudta tükrözni a külvilágnak azokat az egymás utáni eseményeit, amelyek természetüknél fogva ellenkezőleg csak makro-időközökben bontakozhattak ki."[40]

A külvilág folyamatainak, hatásainak ez a transzformációja azt eredményezte, hogy az élő organizmus az élettelen környezettel fizikai, kémiai szempontból soha sincs egyensúlyban, állandó anyag- és energiacserében áll vele. Ez létének és fennmaradásának egyik döntő feltétele. Ugyanilyen fontosak azonban bizonyos egyensúlyi viszonyok is. Az egyensúly és egyensúlytalanság mértéke és szerepe a különböző (egyedi, populációs stb.) szinteken más és más, ezért tanulmányozásukhoz is különböző konkrét szempontok szükségesek. Így például az egyensúlytalanság elsősorban egyedi szinten és mindenekelőtt fizikai, kémiai, termodinamikai szempontból jelentkezik s – mint Bauer Ervin rámutatott – az élő organizmusok munkavégzésében nyilvánul meg.[41] Ugyanakkor a fennmaradáshoz egyedi szinten is nélkülözhetetlen a biológiai egyensúly (pl. a környezethez való alkalmazkodás) bizonyos formája és mértéke. És ahogyan – magasabb organizációs szinteken – mindinkább előtérbe kerül az élő környezet szerepe, úgy válik a saját ellentétét is hordozó biológiai egyensúly egyre átfogóbb és meghatározóbb életfeltétellé.

[40] *Filozófiai problémák a magasabbrendű idegműködés fiziológiájában és pszichológiájában.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1965, 208–214. o.

[41] Lásd *Elméleti biológia* c. művét. – Ide kívánkoznak Jacob szélesebb összefüggést kifejező sorai: „Valamiképpen minden élőlény állandóan be van kapcsolva abba az általános áramlásba, mely az univerzumot a rendezetlenség felé viszi. Az élőlény eme nagy áramlás egyfajta kitérője, mely csupán lokális és átmeneti jellegű, de fenntartja az organizációt, és lehetővé teszi a reprodukálódást." (I. m. 334. o.)

A modern természettudomány, s azon belül a molekuláris biológia (genetika) valóban szerfelett gazdag anyagot szolgáltat a „dialektika próbakövé"-hez. Adataiból nem utolsósorban az a folyamat is összeáll, ahogyan az öröklődési rendszer, ez az igen tökéletesnek bizonyuló természeti mechanizmus[42] fejlődik.

Fr. Jacob műve alapján utaltunk már rá, hogy az öröklődési „programot", a nukleinsavak struktúrájában kódolt genetikai „szöveget", információ-rendszert folyamatosan átdolgozza, átstukturálja az idő és a természetes szelekció, a programozott lehetőségek megvalósulásának körülményei. Az evolúció egyik fő jellemzője minden bizonnyal az, hogy egyre nagyobb rugalmasságot produkál a genetikai program megvalósításában. Ámde nemcsak a végrehajtásban fokozódik a rugalmasság, hanem magának a programnak a zártsága is enyhül, ami fejlődésének kétségtelen jele, sőt lényegi vonása. Evolúció „csak úgy válhatott lehetővé – valljuk Jacobbal –, hogy a genetikai rendszerek maguk is fejlődtek".[43]

Az emberré válás természettörténetével, törvényszerűségeivel külön szeretnénk majd foglalkozni, ezért itt csak röviden utalunk rá, hogy „az élőlények között az ember genetikai programja a legnyitottabb, legrugalmasabb".[44] Ez igen sokat mond arra vonatkozóan, hogy miért válhatott az ember a legtanulékonyabbá az élőlények között, miért képes – és kénytelen is – kultúrateremtésre, önfejlesztésre.

De egyelőre még az is válaszra vár, hogy mi az oka az öröklődési mechanizmus fokozatos lazulásának? Nem lehet kétséges, hogy komplex okok, bonyolult kölcsönhatások következményéről van szó. Ennek a komplex oksági folyamatnak csupán a fő tendenciáját kíséreljük meg értelmezni.

Az a kérdés, hogy az evolúció bizonyos fokán miért lazulnak az örökletes kötöttségek, szorosan összefügg azzal, hogy miért és hogyan alakulnak ki? Egyáltalán, hogy mennyire, milyen értelemben zártak az öröklődés szisztémái?

Nem szükséges a genetika alapfogalmainak, az öröklődés folyamatainak elemzésébe bocsátkozunk. Egyetlen dolgot – a dolog lényegét – emeljük ki. Azt, hogy „jelenlegi tudásunk szerint a nukleinsavak bázis-szekvenciáinak komplementer párosodása az egyetlen mechanizmus az élő sejtekben a specifikus információ átvitelére".[45] Ez a bizonyos

[42] „Ez a mechanizmus – írja a Nobel-díjas Luria – olyan magas fokú rendet és szervezettséget követel meg, amellyel a természetben sehol másutt nem találkozunk, még a bolygók mozgásában sem." (Salvador E. Luria: *Az élet befejezetlen kísérlet.* Budapest 1976, 49. o.)

[43] François Jacob, i. m. 376. o.

[44] Uo. 418. o. Továbbá: *Munka és emberré válás.* Kossuth, Budapest 1972, 200. o. – N. P. Dubinyin: A mai biológia időszerű filozófiai és módszertani problémái. *O. M. Tájékoztató,* 1973/3. – Ez a rugalmasság tehát, aminek az emberré válásban messzemenő következményei vannak, hosszú fejlődési folyamat eredménye. Azért hangsúlyozzuk külön is, mert vannak, akik talán valamiféle szaktudományos pedantériából, vagy más ok miatt az emberré válás „pillanatát" szeretnék megragadni. Feltételeznek valamiféle merev határt, amelyen innen még állat, rajta túl pedig már ember létezik. Ilyen bűvös határ természetesen nincs, hasztalan keresni. S ezt nem valami filozófiai „nagyvonalúság" mondatja velünk, hanem épp a szaktudomány, a genetika is sugallja. Pl. így: „Nem egy csapásra, nem hirtelen ugrással fejlődött ki tehát az agy ama kis régiója, mely a taglejtéseket és a beszédet irányítja. És nem is egyetlen fejlődéssor, folytonos fejlődési lánc eredményeként vált emberré az ember." (François Jacob, i. m. 415. o. Lásd továbbá: *Munka és emberré válás* . . . Jelzett kiad., 201. o. stb.)

[45] E. Luria, i. m. 60. o.

szekvencia (a nukleinsav molekulákban szereplő bázisok egymást követő és kiegészítő rendje) az, ami meghatározza, hogy milyen tulajdonságok öröklődnek át az utódra. Ez a stabil kémiai struktúra a külső hatásoktól rendkívül védett, a reprodukció során bonyolult folyamatok szigorúan meghatározott rendje nagy pontossággal viszi át az utódokba. A ritkán előforduló „rendellenességek" (mutációk) szintén továbbadódnak, s ha csak kis mértékben is előnyt jelentenek a létért folyó küzdelemben, stabilizálódnak, beépülnek a továbböröklődő állományba. Fokról fokra így módosul, csiszolódik a genetikai program és időről időre hozzáidomul a létfeltételekhez, annál árnyaltabban és tartósabban, minél „alkalmasabb" mutációkkal és minél hosszabb ideig „dolgozhat" a természetes szelekció. Voltaképpen ez az evolúció útja, de a specializálódás (az adott feltételekhez való túlzott kötődés) már zsákutca. Az ebből adódó következtetés ma már nyilvánvaló és közismert: az alkalmazkodás nem minden formája és mértéke jelent evolúciót. Másrészt az is kitűnik a fentiekből, hogy az átörökítő mechanizmus kialakításában, működésének szabályozásában, tökéletesítésében a természetes kiválogatódásnak van meghatározó szerepe, és az időtartamnak, ami alatt kifejti hatását.

Már a viszonylag egyszerű baktériumszervezetek – Luriával szólva – „maximális hatásfokú kibernetikai rendszerek, tanúi annak, hogy milyen csodákra képes a természetes kiválogatódás a génfunkciók szabályozásának tökéletesítése révén".[46] Teljesen azonos értelemben ír Jacob is: „A baktériumsejt műveleteiben talán leginkább nagy pontosságuk a meglepő. Reakciók ezrei folynak akkora precizitással és biztonsággal, mely messze fölülmúl mindent, amit technológia és ipar megvalósíthat."[47] Rámutat továbbá, hogy „egy olyan egyszerű lényben, mint a baktérium, a program végrehajtása nagyon merev. ‚Zárt' abban az értelemben, hogy a szervezet egyrészt csak nagyon kis információmennyiséget vehet fel környezetéből, másrészt pedig csak szigorúan meghatározott módon reagálhat".[48] Nos hát, ennek a merevségnek és zártságnak a főoka közvetlenül a természetes szelekció, de nem önmagában véve, hanem történelmi konkrétságában. Vagyis döntő szerepe van egyrészt annak az időtartamnak, amíg egy populációra kifejtheti hatását (annál inkább, mert ez a hatás meglehetősen lassan érvényesül), másrészt pedig annál intenzívebben jut érvényre, minél nagyobb a populáció létszáma s vele együtt a mutációs „nyomás". Ha bizonyos okok (a környezeti feltételek és a mutációs viszonyok sajátos találkozása) folytán valahol csökken a szelekció ideje és intenzitása (az ún. szelekciós nyomás), aligha jön létre specializáció. Mindez azt jelenti, hogy bizonyos esetekben csökken, vagy éppen hiányozhat is a szelekció génfunkciókat szabályozó, „merevítő" hatása. Ennek kettős következménye lesz. Az egyik: a genetikai program direkt vagy indirekt lazulásából evolúció ágazik ki (ellentétben a specializálódással). Másrészt, a szelekció gyengülésével nő az adott populációban a káros recesszív gének aránya (minthogy a szelekció ezt megakadályozta volna).[49]

Ezek a körülmények nagyban hozzájárulnak, hogy az evolúció iránya és üteme nem egyenes és nem egyenletes. Rendkívül sok kitérővel, zsákutcával tarkított. De a különböző szerveződési szinteken stabilizálódott öröklődési rendszerek „fellazulásaiból" el-

[46] Uo. 77. o.
[47] Lásd pl. François Jacob, i. m. 376. o.
[48] Uo. 401. o.
[49] Vö. E. Peter Volpe: *Evolúció.* Gondolat, Budapest 1977, 72. o.

ágazó evolúciós „hajtások" folyamatosan meg-megújították és tovább mozdították a törzs fejlődését.

Minek következtében csökkenhet a szelekció hatása? Ha az előbb vázolt bonyolult filogenetikai előremozgást a modell egyszerűsítő módszerével ábrázoljuk, akkor az látható, hogy – a kitérők és visszaesések ellenére – az előrehaladás üteme gyorsuló (kvázi-gravitációs) tendenciát mutat. Ez azt jelenti, hogy az egyre fejlettebb alakzatok egyre rövidebb idő alatt jönnek létre.[50] A következmény pedig az, hogy a természetes szelekció hatóideje, adaptációs ereje, nyomása csökken, az öröklődési mechanizmusok merevsége és a fejlettebb szervezetek kötöttsége tovább lazul. Ugyanakkor evolúciós „önmozgásuk" nő.

Mindez az idegrendszer tökéletesedésében manifesztálódik. A „legtökéletesebb" (genetikai) mechanizmusra a „legérzékenyebb" és „legplasztikusabb" struktúra épül. Ez azt jelenti, hogy nem is csak az idegrendszert kell itt figyelembe venni, hanem – vele együtt – a tevékenységstruktúrát is. Az idegrendszer – különösen magas fejlettségi fokon – valóban rendkívül érzékeny „műszer", de állandóbb struktúra, mint a tevékenység. „Az állat aktivitását *közvetlenül* az idegrendszer szabályozza, amely viszonylag állandóbb struktúra, mint a viselkedés, és ezért szerkezete talán jobban tükrözi a magatartást szabályozó gének tevékenységét."[51]

Az öröklődés precizitása, az idegrendszer érzékenysége, a tevékenység plaszticitása – e három szféra „kollaborációja" – egyre több új tulajdonság, újabb és újabb képességek szerzését, kibontakozását, főképpen a tanulási képesség kifejlődését, a környezettel való érintkezés bővülését eredményezi. Mindezek alapján egyre bonyolultabbá és közvetettebbé válik az alkalmazkodás.

A szerzett tulajdonságoknak nemcsak a számszerűsége és változékonysága bővül, hanem az emlékező és a tanulási képesség fejlődésével és öröklődésével[52] tartósságuk és felhalmozódásuk lehetősége is egyre nő. „Arról azonban – sajnos – még semmit sem tudunk, hogyan épülnek rá a szerzett szabályozó körök az öröklődés hálózatára. Nem tudjuk miként csatlakozik a vele született és a megtanult. Mert ez a két fogalom – írja Jacob – ma már nem ellentétes: kiegészíti egymást.[53] (A történelmi igazság az, hogy már Tyimirjazev sem állította mereven szembe a szerzett és az öröklött tulajdonság fogalmát.[54])

[50] Vö. pl. Volpe amerikai professzor következő megállapításával: „Talán néhány élőlény szinte teljesen tökéletes alkalmazkodást alakított ki viszonylag változatlan környezetéhez. Egy azonban bizonyos: az ilyen stabil formák egyáltalán nem mondhatók jellemzőnek napjaink élővilágában. Napjaink egyik uralkodó formája ... az ember, az az emlősfaj, amely viszonylag igen rövid idő alatt gyorsan fejlődött ki." (E. Peter Volpe, i. m. 191. o.)

[51] Csányi Vilmos: *Magatartásgenetika.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1977, 31. o.

[52] „Természetesen nem vitás, hogy a tanulási folyamat is genetikailag szabályozott mechanizmusok közreműködésével történik, a tanulás képessége öröklődik. Egy-egy faj esetében nagyon szigorúan megszabott az, hogy az egyed milyen feladatok megtanulására képes egyáltalán." (Csányi Vilmos: *Magatartásgenetika,* Jelzett kiad., 73. o.)

[53] François Jacob, i. m. 411. o.

[54] Ez kiderül a következő kérdésfelvetésből is: „... beszélnek általában a szerzett tulajdonságok örökölhetőségéről, de maga az örökölhetőség talán nem tartozik a szerzett tulajdonságok közé?" (*Történelmi szemlélet a biológiában.* Jelzett kiad., 224. o.)

Mindenesetre az örökletes program lazulása, a tanulékonyság fokozódása, eredményeinek halmozódása, egyre inkább az evolúció gyorsító tényezőjévé válik. Az evolúció eredményei pedig visszahatnak az idegrendszer fejlődésére, korlátozzák – főleg az idő vonatkozásában – a szelekció hatását, szélesebb körű alkalmazkodást tesznek lehetővé, ugyanakkor növelik a szervezet önállóságát, fokozzák belső differenciáltságát. Kifinomodik az érzékelő és reagáló képesség, mégpedig nemcsak kifelé, hanem a szervezeten belül is. A szervezet differenciálódásának, önállósodásának, a külvilággal folytatott anyagcsere szélesedésének ugyanis nélkülözhetetlen feltétele, hogy a szervezet alkotóelemeit koordináló kölcsönhatások is ugyanúgy kifejlődjenek, mint a szervezetet környezetével összekapcsoló struktúrák. „Makroszkópos szinten tehát az evolúció új kommunikációs rendszerek létrejöttén nyugszik, az élőlény szervezetén belül ugyanúgy mint a környezetével való kapcsolatában. Mikroszinten ugyanez a genetikai programok kvalitatív és kvantitatív módosulásában fejeződik ki."[55]

Szólnunk kell még egy lényeges sajátosságáról ennek a fejlődési folyamatnak. Arról, hogy nemcsak gyorsuló ütemű, hanem egyenlőtlen is; egyedi és törzsi szinten egyaránt. A fajok egyenlőtlen fejlődéséről tanúskodnak többek között az evolúciós zsákutcák, a keletkező fajok gyors differenciálódása alacsonyabb kategóriákra stb. Egyedi szinten – a korreláció érvényesülése mellett – szintén vannak fejlődési egyenlőtlenségek, szervezeti és funkcionális aszimmetriák; nemcsak egyes szervek kifejlődésének örökletesen meghatározott sorrendjében és ütemében, hanem pl. a mutációs változások gyakoriságában (a fontosabb szervek kevésbé változékonyak, védettebbek stb.), a specializálódásban, az egyoldalú biológiai tökéletesedésben (ami mindig magában foglalja bizonyos szervek és funkciók leadását, mások nagyobb effektivitása érdekében.) É. i. t.

Miért fontos mindez? Azért, mert az öröklődési mechanizmus, az idegrendszer és a tevékenységi struktúra kölcsönhatásában és fejlődésében is nagyfokú egyenlőtlenség mutatkozik az arogenezis (a szervezeti felépítés tökéletesedése) menetében, az idegrendszer javára. Aminthogy a nagyfokú specializálódások következtében „a korlátlan progresszióra való képesség csak egy irányban – az emberhez vezető irányban maradt meg"[56], ill. alakult ki fejlődéstörténetileg, ezért a mondottakat az ember példázza legmegfelelőbben.

Az emberi ős központi idegrendszerének teljesítőképessége túlfejlődött azon, ami a biológiai élettevékenységhez aktuálisan szükséges és elegendő volt. Egyre messzebb fejlődött azon, amit a genetikai mechanizmus közvetlenül meghatározott. Nem egy szakíró egyenesen fényűzésnek tartja azt az agykapacitást, amivel az ember rendelkezik,[57] s aminek – mondják – ma is csak töredékét használja ki. Igy viszont nehezen érthető jónéhány dolog. Bizonyos, hogy az egyed- és törzsfejlődés itt is törvényszerűen összefügg, de ez a kapcsolat nincs még kellően feltárva, sem szaktudományos, sem filozófiai szempontból.

[55] François Jacob, i. m. 401–402. o.

[56] A. S. Davitasvili: Ucsenyije ob evoljucionnom progressze. Tyeorija aromorfoza. Tbiliszi 1972, 23. o.

[57] Vö. például *Munka és emberré válás,* Jelzett kiad., 322. o.

A történeti szemlélet változását jórészt olyan ismeretágban – a genetikában – követtük nyomon, amelyre régi formájában lényegileg nem is terjedt ki. Ez azonban nem jelenti a szemlélet újabb korlátozását vagy leszűkítését, hiszen mind az öröklődés objektív folyamata, mind pedig a genetikai ismeretek fejlődése túlterjed, messze túlmutat egy speciális életjelenség és egy biológiai diszciplina határain. A modern genetika bizonyos mértékig reprezentálja a mai biológia egészére jellemző szemléletet, módszer- és feladatorientációt.

Milyen módon és milyen irányokban?

*Az öröklődés vonatkozásában:* a múltnak, ill. az élőnek a reprodukálása és továbbadódása az utódnak eleve magában hordja a múlt és a jelen meghaladásának mozzanatát. Az átörökítésben, a konzervatív mozzanatokban benne van az információ átadásának, vagyis az irányításnak a folyamata. Az irányítás pedig előre, jövőbe ható motívum. Ehhez járulnak azok a változások, amelyek az öröklődő információban, a genetikus „szövegben" meghatározott gyakorisággal bekövetkeznek. Ezek adják az impulzusokat a jövő irányában történő változáshoz, haladáshoz. Vagyis: „emlékezés" és „tervszerűség", a kettő „között" pedig a mindenkori jelen, az aktuálisan létező élőlény. S a nemzedékek sorát összekapcsoló, egyre tökéletesedő idegrendszer.

*A modern genetikában:* lényegi vonás a gyakorlati jelleg, vagyis (itt is) a jelenre és a jövőre irányultság. A gyakorlatiság szükségszerűen tartalmazza a célirányosságot, a szó valódi értelmében vett tervszerűséget. De nemcsak ezt, hanem integráló, inspiráló hatása van más ismeretágakra, a többi biológiai tudományokra, a biológiai szemlélet egészére, sőt a megismerés általános elméletére. A biológia lehetőségei, kilátásai pedig egyre közvetlenebbül érintik az emberi lényeget és az emberiség jövőjét.

Konkrétabb következtetéseink is szükségképp a gyakorlatra, illetve a jövőre utalnak.

– A genetika egyre hatékonyabb gyakorlati eszközévé válik az élő természet humanizálásának, emberi célok és szükségletek szerinti átalakításának. Nemcsak a növény-, hanem az állattenyésztésben is rohamosan növekszik a szükséglet az iparszerű előállításra és feldolgozásra, ezért – mint Láng István akadémikus rámutat – „előtérbe került a nagyobb állományok, a populációk vizsgálata és a populációs genetika alkalmazása".[58] Szemben a kivételes képességű és teljesítményű egyedi példányok előállításával.

Ugyanakkor, más irányban – s ez némileg érzékelteti a modern genetika gyakorlati dimenzióit – néhány évtizeden belül alkalmazásra kerül és minden bizonnyal minőségi fejlődést vált ki a mikrobiális iparágakban a gén-manipuláció, vagy génillesztés tudománya.[59] De nemcsak mikrobiális szinten, hanem – mint jeleztük – a növény- és állattenyésztésben is egyre tervszerűbb genetikai munkára van szükség.

„Az öröklődés menetének ilyesfajta irányíthatóságát tekintették a biológiai forradalom valódi szakaszának."[60] Amelynek a korábbiak előkészítői voltak.

– Akárhonnan is számítjuk a modern biológia „valódi" forradalmát, több mint valószínű, hogy „az elkövetkező 20–25 év alatt rendkívüli jelentőségű biológiai felfedezéseknek leszünk tanúi, de terveinket és elképzeléseinket mégis elsősorban ma meglévő, illetve

[58] Láng István: *Biológiai forradalom – hazai realitások.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, 95. o.

[59] Lásd uo. 67–69. o.

[60] Uo. 66. o.

a gyorsuló fejlődésből reálisan remélhető új ismeretekre kell alapozni" – állapítja meg Láng István előretekintő realizmussal.[61]

Van abban valami mély értelmű dialektika és egyre nyilvánvalóbb történelmi szükségszerűség, hogy az öröklődés konzervativizmusa előremutat, az előrelátó, jövőre orientált tudomány pedig a megőrzés, megóvás momentumát is egyre jobban hangsúlyozza: „A jövőben a környezetvédelem leghangsúlyosabb területe valószínűleg a genetikai értékek védelme lesz. Ebbe a fogalomkörbe tartozik a flóra és fauna ritkaságainak megmentése, az embernél pedig a káros genetikai változások megelőzése."[62]

A gyakorlat szférájába, fogalmába nemcsak a környezetátalakítás, ill. megóvás, vagy a biológiai szervezet, a genetikus állomány tervszerű megváltoztatása tartozik, hanem a biológiai gondolkodás fejlesztése is, a modern kutató és oktató tevékenység. Láng akadémikusnak arra vonatkozóan is vannak figyelemre méltó gondolatai, hogy milyen elemekből, hogyan komponálódjék a modern biológiai gondolkodás. Az alapvető szakismereteken túl szükség van hozzá „történeti szemléletre" – tegyük hozzá: modern történeti szemléletre –, „az evolúciós folyamatok alapos megértésére,[63] a legújabb felfedezések kifejtésére, a gyakorlati alkalmazások következményeinek mérlegelésére ... fokozni kell magáról az emberről és az embert körülvevő bioszféráról alkotott kép nagyságát és pontosságát. Vagyis a biológiai oktatásban az emberben és az emberi közösségekben végbemenő biológiai folyamatokat kell majd lényegesen jobban megismerni, mint ahogy ezt ma oktatjuk."[64] Mindehhez – magától értetődően – nemcsak genetikai, biológiai, nem is csupán természettudományos,[65] hanem társadalmi ismeretekre is szükség van.

– Nem kisebb indok szól emellett, mint hogy „az ember biológiai jövője szorosan kapcsolódik a társadalmi jövőhöz". A társadalmiság fokozódása, mind gyakoribb túlkoncentrálódása már ma is túlzottan igénybe veszi az emberi szervezetet. *„A következő időszak* – írja Láng István – *főleg az ember adaptációs készségét teszi még próbára.* A felgyorsult életritmus, a megnövekedett információterhelés, a szervezet anyagcseréjére ható különböző élvezeti cikkek, illetve szennyező anyagok, tovább feszítik az idegrendszert és az általános egészségi állapotot. Különösen fontossá válik ezért a helyes életmód kialakítása. A társadalomtudományok legnagyobb segítséget ezen a területen tudnának adni a jövő emberének."[66]

A jövő emberére tehát a ma emberének kell gondolnia. Dehát a jövő embere mindenki, aki él és ameddig él. Ezért az embernek saját jövője felé kell fordulnia, eddigi tapasztalataival és rohamosan gyarapodó tudásával, ismeretelméletével és gyakorlati tevékeny-

[61] Uo. 7. o.

[62] Uo. 22. o.

[63] Az evolúciós folyamatok alapos megértéséhez nélkülözhetetlen az evolúció történetiségének feltárása is. Az utóbbi időben megjelent egyes művek (köztük E. P. Volpe-nak és A. S. Davitasvilinek általunk idézett műve, továbbá: K. M. Zavadszkij, E. I. Kalcsinszkij: *Evoljucija evoljucii* c. könyve (Leningrád 1977 stb.) arra utalnak, hogy ez a munka bizonyos vonatkozásokban már folyik. Ennek komplex vizsgálata témánk szerves része, de nyilván nem egy tanulmány és nem egy kutató feladata.

[64] I. m. 140–141. o.

[65] N. P. Dubinyin: „Az ember fizikai létének jövőjéért vívott harc a genetika és az egész természettudomány kulcsproblémája lett." (*Voproszi Filoszofii*, 1978/7.)

[66] Láng István, i. m. 146–147. o.

ségével. A modern embert és tudományt nem elégítheti ki az utólagos (post factum, p. festum) megismerés. Egyre inkább a tények, események „elé" kell mennie, legalábbis együtt haladnia velük. Modern társadalomépítés nem lehetséges másként, csak ha az objektív törvényszerűségek összehangolt társadalmi szükségleteket, tudományos tervszerűségét, „megszerkesztett" jövőt realizálnak.


## SUMMARY

*László Kovács: The Test of Dialectics*
*The Development of Historical Approach in Biology*

In the paper, which is a part of a comprehensive study on historicity of nature, the development of historical approach is analyzed. Starting from the character of Darwinian historicity, the author refutes that in Darwinism no historical laws are formulated, however there is some ground for the criticism of Darwinian historicity, namely that is mostly one-sided, one-way, while referring back to the past, neither in depth nor in range it does not comprise modern biological research (e.g. genetics). In modern historical approach that should include not only the past but the present and future as well, the present plays a decisive role, which can only be practically defined. Practice, to a certain extent, always anticipates future (for it materializes purposefulness). Orientation toward practice is the main feature of modern historicity, shown by the fact that increasingly the synthesis, the research of the controllability of processes have come to the foreground.

The development of historical approach is accompanied by the change in the interpretation of causality, the acceptance of historical approach (among others) in biology and the more sophisticated views on the interrelationships of space and time, as well as necessity and contingency. In the paper the historical interpretation of some basic biological laws, mainly the evolutional and biogenetical ones is attempted. The "most perfect" natural mechanism, the evolutional dialectics of inheritance is also analysed, referring to the contradictory character of evolution and the causes of its acceleration, and the consequences of the loosening of the inheritance program, its role in the evolution of Man.

The reason why the last part of the paper is devoted to the practical tendencies and tasks of the science researching into inheritance, i.e. genetics is, that to a high degree, it seems to represent the approach, method, and task orientation characteristic of contemporary biology as a whole. The change in the approach of biology, its practical results have a tremendous effect on the theory of cognisance, the formation of the modern world-view, the conditions and perspectives of human existence.

# ESZTÉTIKAI TÉR – TERMELÉSI TÉR – TÁRSADALMI TÉR*

MIHÁLY ALBERT

## 1. A TÁRSADALMI TÉR TUDATOS FELISMERÉSÉNEK KEZDETE A MARXISTA ESZTÉTIKÁBAN

Esztétikai munkásságának eredményeit összefoglaló és továbbfejlesztő nagy életművében Lukács György azt írta az épületről és a kertről, hogy ha ezek esztétikai értelemben műalkotások, akkor velük „az ember saját tere" jön létre.

„. . . egy ilyen tér az ember legfontosabb kollektív cselekvésének szükségszerű és adekvát színterévé válik, olyan hangsúlyt kap, amely azt sugallja, hogy e tér az ember saját tere, élete fölöttébb fontos tartalmainak egyedül alkalmas kerete, egyedül adekvát környezete." Szemben a szobrászat és a festészet „merőben mimetikus" terével, az építészet által alkotott tér „valóságos". „. . . a szemlélő teljes testi-lelki életét közvetlenül egy művészileg megformált tér veszi körül; amennyiben ez egy „világot" képvisel, amennyiben közvetlen realitásában közvetlenül a valódi emberre vonatkozik, aki a szó szoros értelmében ebben a térben él." „Az építészeti tér . . . függetlenül minden esztétikai tételezéstől – pontosan és konkrétan megalkotott valódi tér marad; ami esztétikailag van tételezve rajta, az valóságos specifikus minősége és maga a valóság az esztétikai tételezés megszűnésével is változatlanul megmarad, csupán az e térben levő szubjektum nem veszi figyelembe."

A barokk kertben pedig „A természet egy önmagában és az építménnyel összetartozó darabját teljesen alávetik az ember akaratának: az egész természetdarab most már tudatosan tervezett és kivitelezett emberi műként jelenik meg: nemcsak a terraszok adnak a dombnak egy egészen új, emberi szükségletekből keletkező formát és tagolódást – nemcsak a meglevő és elrendezett növényvilág illeszkedik maradéktalanul az építészet által megalkotott keretek közé, nemcsak a víz változik át természeti erőből eme új alkotás emberek által dekoratívan, sőt, játékosan alkalmazott motívummá, hanem mindezeknek a motívumoknak a szerves totalitása is eredményez valamit, ami természeti elemekből áll ugyan, de a természethez képest minőségileg újat jelent, olyasvalamit, amire éppoly kevéssé lehet analógiát találni a természetben, mint magában az építészetben." Helyeslőleg idézi Wölfflin-t, aki szerint az ember az építészet közvetítésével „maradéktalanul" aláveti a kiemelt természetdarabot a társadalom törvényeinek.[1]

*Részlet egy 20 íves tanulmányból, amelynek tárgya a történelmi materializmus és a naturalista materializmus különbsége, ahogyan ez a társadalom tárgyiasságának, térbeliségének, a munkának és a termelési módnak a filozófiai elméletében megmutatkozik.

[1] Lukács György: *Az esztétikum sajátosságai.* 2, Akadémiai, Budapest 1965, 396, 397., 398., 444., 445. o. – Az ember teremti „az emberi világot, a tárgyi-társadalmi valóságot" – írja K. Kosik. A középkori katedrális nem csupán a feudális világ kifejezése, tükröződése, hanem egyúttal a kor szerves alkotórésze is. (K. Kosik: *A konkrét dialektikája.* Gondolat, Budapest 1967, 101., 102. o.)

Ha Lukács Györgynek igaza van, tehát valóban létezik egy objektív, háromdimenziós esztétikai társadalmi tér, amit az ember a természetből alkotott, de attól annyira különbözik, hogy hozzá még csak hasonlót sem lehet találni a természetben, akkor ezek a gondolatok igen jelentősek a marxista társadalomfilozófia korszerűsítése szempontjából, az egész marxista társadalomszemléletre kiható felfedezésnek számítanak.

Marx politikai gazdaságtanának középpontjában található a munkaidő és a termelési idő, a konkrét munka és a társadalmilag szükséges munka átlagideje, munkaidő és szabad idő, a termelési idő és a forgalmi idő fogalmi megkülönböztetése. Szó van ugyan a Tőké-ben pl. a munkagépek „térbeli" tömörüléséről, a munkagépeknek a szerszámokénál aránytalanul nagyobb „termelési mezejéről", a „munkás munkamezejé"-ről, a forgalom gazdasági folyamatának „reális" (térbeli)[2] oldaláról, de általában nem kerülnek olyan éles fogalmi megvilágításba, mint az idő említett formái. Ez azonban egyáltalán nem jelenti a termelés térbeliségének az elhanyagolását Marx részéről. Hiszen közismert, hogyan elemzi a válságnak azt a lehetőségét, amely a termelés és a csere mozzanatainak tér- és időbeli szakadásában rejlik.

Marx termelési mezőről ír, Lukács György az ember tudatától, az esztétikai tételezéstől független valóságos esztétikai térről, amit az ember saját terének nevez, s amire még csak analógiát sem lehet találni a természetben. Marx nem mond ilyesmiket a termelési mezőről, de az általa Engelsszel közösen megalkotott történelmi materializmus szellemében, és ismert megállapításokból is következik, hogy a lukácsi gondolatok értelemszerűen érvényesek a termelési mezőre is. A természet nem épít gépeket, mozdonyokat, vasutakat, elektromos távírókat, gyárakat, mint ahogy nem termel pénzt, váltó árfolyamot, vagy bankárokat.[3] A „termelési mező" ezekkel együtt képződik a termelés folyamán, mint ahogy az esztétikai tér a műépület alkotásával együtt. A termelési mező is az ember „saját tere". Benne éppúgy kifejeződik a „természeti korlátok visszaszorítása" (Marx), a „denaturálás" (Lukács), mint az esztétikai térben. Sem Marx, sem Lukács nem köti össze a természeti korlátok visszaszorításának, a denaturálásnak a tényét, gondolatát a termelési mező, illetve az esztétikai tér tényével és gondolatával, de nyilvánvaló közöttük – ismét csak – az értelemszerű kapcsolat. Együttesen kezdik kifejezni az objektív valóság térformáinak világában a természetinek és a társadalminak a minőségi különbségét. A naturalista materialista társadalomfilozófia és a történelmi materializmus különbsége kezdett és kezd megmutatkozni a tér filozófiai elméletében is.

Kezdetekről van szó. Marx még nem szól esztétikai térről, Lukács még nem talált rá a termelési mezőre – és ahogy egyesek mondják –, a „tradicionális tört. mat." nem tud egyikről sem. De elsiklanak a természet és a társadalom közötti különbség e lényeges pontja felett Lukács kritikus tanítványai is. Ők azt várták mesterüktől, hogy a „terjedelmi" irányzattal szemben, – amely szerintük „egybemossa" a természetet és a társa-

[2] *MEM* 23, Kossuth, Budapest, 1967, 353., 361., 384., 402., 443. o. és *MEM* 46/II, Kossuth, Budapest, 1972, 110. o. – Engels megjegyzi, hogy „... a munkaidő az egész könyvnek egyik legalapvetőbb kategóriája ... (*MEM* 21, Kossuth, Budapest 1970, 221. o.) „Marx ... az idő és a termelés, az idő és az alkotás összefüggését emeli ki." (Hermann István: *A szocialista kultúra problémái.* Kossuth, Budapest 1970, 61. o. – A szerző szerint a *Tőké*ben a tér-probléma került volna a centrumba, ha Marx kitart fiatalkori, fourierista nézete mellett, miszerint az elidegenedés gyökere a munkamegosztás. Uo. 65. o.)

[3] *MEM* 46/II, Jelzett kiad., 170. o. és *MEM* 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 145. o.

dalmat – világosan megvonja a határvonalat e két létforma között.[4] Úgy látszik pedig, hogy Lukács szinte sehol sem húzta meg olyan egyértelműen ezt a határvonalat mint a térben. Itt annyiban határozottabb és tudatosabb Marxnál is, hogy „az ember saját teré"-ről ír. Így és ennyiben állítható, hogy a marxista társadalomfilozófiai térelmélet felé az első tudatos lépést Lukács tette meg Esztétikájában. Ennek a tudatos lépésnek a szükségszerű lehetősége benne rejlett már a történelmi materializmusnak A német ideológiában kifejtett hipotetikus koncepciójában, A tőké-ben pedig megjelenik a „termelési mező" formula, amelyben a jelző mutat a termelésnek a természetitől eltérő térbeliségére. Régen megkezdődött tehát azoknak a konzekvenciáknak a felismerése, amelyek az anyag természeti formáitól alapvetően különböző társadalmi anyagi lét felfedezéséből eredtek annak térbeli sajátosságára nézve, de ez a tény csak az elmúlt másfél évtizedben kezdett tudatosulni a marxista társadalomfilozófiában.[5] A marxista filozófia alapjainak szintjén ez a tudatosulási folyamat inkább deduktív következtetések formájában történik, amelyek a természeti térformák szaktudományos (fizikai, geometriai) elemzésén alapuló filozófiai általánosításokból származnak. A marxista társadalomfilozófiai térelmélet induktíven épül, a részformák felismerésétől halad az egész felfogásáig, tudatosulása közvetlenül az esztétikai s ezen belül is az ágazati esztétikai (építészet) kutatásból fakad és egy ideig meg is marad ebben a – felépítményinek is nevezhető – körben.

Nem sokkal Lukács Esztétikájának megjelenése után Szigeti József írja: „Az építőművészet alakítási tere: a humanizált tér." „. . . az építészet a humanizált tér művészete . . ."[6] Különös meghatározások ezek. Látszólag teljesen ugyanazt fejezik ki, mint Lukács megállapítása az „ember saját teré"-ről. Lukácsnál azonban az emberi tér az építőművészettel jön létre, míg Szigeti József idézett megállapításaiban a gondolat szinte észrevétlenül válik egy átfogóbb szemlélet mozzanatává. Ebben a szemléletben az építőművészet a már humanizált térben alakít tovább, az építőművészet a már humanizált tér művészete. Szigeti

[4] Fehér Ferenc–Heller Ágnes–Márkus György–Vajda Mihály: Megjegyzések Lukács Ontológiájáról. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1978/1.

[5] A marxista filozófia alapjainak szintjén ez a folyamat az anyag- és mozgásformák egyre mélyülő analízisén bontakozott ki, összekapcsolódva mind az idő anyagformák szerinti különbségének hipotézisével, mind a speciális tér és időformák egységének gondolatával. „. . . hamis lenne tagadni nemcsak a biológiai, hanem a pszichológiai és szociális tér-időformák létezését" – állapította meg A. M. Mosztepanenko (Idézi Krajnik József: Az idő dialektikus materialista elméletéhez. *OM Marx.–Len. Okt. Főoszt. A filozófia időszerű kérdései.* 1978/33. 48. old.) „Galileinél és Newtonnál az egész lét ütőere a fizikai világ törvényei szerint lüktetett; Bergsonnál a szerves világ törvényei szerint." „Dilthey . . . igyekezett kimutatni, hogy a történelemnek saját időbeli ritmusa van . . ." Komolyan hozzá kell látni „. . . a történelmileg felfogott és a saját időritmusához igazodó emberi valóságról szóló tudományos fogalmak kidolgozásához. És az a fogalom, amelyet itt először ki kell dolgoznunk, az *idő fogalma.*" (P. P. Gajdenko: Az idő kategóriája a XX. századi Európa polgári történetfilozófiájában. – Történelem és filozófia. *Új törekvések a szovjet filozófiai kutatásokban* c. kötetben. Gondolat, Bp. 1974. 139., 141–142. old.) Erre tesz kísérletet Szigeti József: Idő és történetiség c. írásában. (*Valóság*, 1970/6. sz.) – „. . . a mozgás tárgyi formái meghatározzák az idő konkrét jellegét (pl. fizikai, illetve társadalmi idő)." (Horváth József: A mozgás dialektikája, valamint a tér és idő filozófiai értelmezésének néhány kérdése. *MM Tájékoztató*, 1973/2. sz. 27–28. old.) „Alapvető jelentőségű és különösen aktuális a szaktudományok mai fejlettségi szintjén a tér tárgyi formáinak – fizikai tér, biológiai tér, társadalmi tér – megkülönböztetése és viszonyuk sokoldalú feltárása." (Horváth József: A történetiség és a mozgás dialektikája. *Valóság*, 1973/1. sz. 8. old.)

[6] *Bevezetés a marxista–leninista esztétikába.* II. rész. Kossuth, Budapest 1966, 108., 112. o.

József „. . . a térre alapító és a téralakításból kibomló építőművészet . . . "-ről ír, s arról, hogy „. . . az építészet csak bizonyos feltételek mellett válik művészetté".[7] Az építészet tehát általában „téralakítás", „térformálás", a „tér kiképzése".[8] Az egyik épület „lakóház, a másik villa, a harmadik koncertterem, a negyedik sportcsarnok és így tovább".[9] Közöttük vannak művészi és nem művészi építmények. Az utóbbiak éppúgy közvetlen gyakorlati szükségleteket elégítenek ki, mint az előbbiek. Abban különböznek egymástól, hogy az építőművészeti alkotások „világnézeti, ideológiai tartalmakat" is kifejeznek a „túlformálás" révén.[10] Mindezek együttvéve képezik ki, alakítják, formálják, jelentik a humanizált teret. „. . . Nincs térbelibb és a térre mint olyanra jobban építő művészet, mint az építészet."[11]

Ez az utóbb idézett markáns meghatározás a tér- és időbeli művészetek egyértelmű különbségének a kifejezése ugyan, de az előző gondolatokkal összefüggésben az emberi tér már jelzett átfogóbb szemlélete is a legtisztábban jelentkezik benne. Mert mi is az a „tér min olyan", amelyre legjobban az építőművészet épít? Nem lehet a természeti tér, mert a szerző szerint az építőművészet alakítási tere a humanizált tér. Az idézett gondolatok logikus összefüggéséből csak az következhet, hogy itt a „tér mint olyan" azonos a humanizált térrel, aminek természetesen része a műépítészettel kiképzett esztétikai tér is. A hangsúly az utóbbin van, de a vele kapcsolatos általános meghatározások az emberivé változtatott tér határait messze a valóságos esztétikai téren túl sejtetik, a társadalmi térnek „mint olyan"-nak a létezését tételezik fel.

Lukácsnál a valóságos társadalmi tér „mint olyan" azonos az *építőművészettel* kiképzett emberi térrel. Az építés művészet nélkül nem társadalmi téralkotás. „. . . az építészet összes esztétikán kívüli mozzanata, tehát mind a természet hatalmaival és az ellenségekkel szemben védelmet kínáló tér iránti szükséglet, mind az ilyen készen talált, vagy előállított tér efféle célokra alkalmas jellegzetességéről s kiválasztása vagy termelése eszközeiről szóló ismeretek már nagyon hosszú időn át megvannak és működnek, mielőtt egy architektonikus, esztétikai térnek akár csak a sejtése is felmerülhetne."[12]. Minden építészetnek van egy, a dezantropomorfizáló megismeréssel összefüggő technikai oldala, amely a „tisztán objektív" téralakításban realizálódik. Az így létrejövő tér már nem „. . . egy magánvalósága szerint emberektől idegen tér . . . ,"[13] nem természeti tér, de még nem is az ember saját tere. Ez még csak „a puszta hasznossági építkezés"[14] köre. Minőségi ugrás a téralkotásban, a tér emberivé változtatásának művészete „. . . ott kezdődik, ahol az alakítás nem csak tisztán objektíve térbeli, hanem a művet tudatosan úgy formálják meg, hogy térbeli magánvalója szükségszerűen az emberek térbeli számukravalójává váljon".[15] A tisztán objektív téralakítás az „antropomorfizáló, esztétikailag architektonikus térmegformálás"-ba megy át és „egy térbeli képződmény tudományosan meg-

[7] Uo. 93. o.
[8] Uo. 107., 109., 111. o.
[9] Uo. 104. o.
[10] Uo. 105. o.
[11] Uo. 93. o.
[12] Lukács György: *Az esztétikum sajátosságai.* 2, Jelzett kiad., 379. o.
[13] Uo. 391., 387. o.
[14] Uo. 388. o.
[15] Uo. 391. o.

alapozott konstrukciójából olyan tér jön létre, amely az ember saját világa a társadalmi–történelmi fejlődés meghatározott fokán".[16] Egy ilyen esztétikailag architektonikus térképezés „... csak a nagyobb birodalmak és főként a nagyobb városok korszakában jöhetett létre. Éspedig akkor, ... amikor lehetségessé és szükségessé vált, hogy az építmény konstrukcióját és természetét meghatározó célkitűzés kollektív jelleget kapjon". „... az ember eredetileg viszonylag elvont és általános vonatkozásokat tart fent egy térrel, s erre mint sajátjára emocionális–spontán módon igent mond és e teret egyre bonyolultabbá, társadalmi meghatározások által egyre gazdagabbá fejleszti ki."[17]

Mint látható, Lukács visszatükrözés-elméletileg a kétféle mimézis (dezantropomorfizáló–technikai és az antropomorfizáló–esztétikai), valamint az építészet társadalomtörténeti szemlélete alapján húzza meg a határvonalat az emberinek tekintett valóságos, háromdimenziós esztétikai tér és az ettől különböző, tisztán objektívnek nevezett, vagy technikainak is nevezhető, dezantropomorf tér között. Ezt az utóbbit még akkor sem lehet a „humanizált tér" fogalmába foglalni, ha vele kapcsolatban Lukács helyenként (l. pl. a 392. oldalról idézett gondolatot) azt írja, hogy az ember erre is mint „sajátjára" tekint. Mert a térnek ezek a részletei nem ahhoz a környezethez tartoznak, amely az emberre „kitágított személyiségének elemei"-ként hat. Márpedig „Az építészet, amennyiben művészetként hat, éppen itt kezdődik."[18] Ott tehát, ahol – és amikor – az építészet az ember társadalomtörténetileg formált személyiségét fejezi ki.

Nagyon tanulságos volna elemezni, hogy ez a gondolat milyen összefüggésben van azokkal a megállapításokkal, hogy a műépítészet az általános emberinek, az emberi élet általános hatalmainak, az általános társadalmiságnak legtisztább kifejezése, képtelen a negativitás kifejezésére, nem ismeri a társadalmi hatalomért folyó harcot, a természettel való küzdelmet. De a műépítészettel kiképzett tér az ember legfontosabb kollektív cselekvéseinek színtere, rögzíti a természet felett kivívott hatalom eredményét is és az egyes embert valamiképpen lökésszerűen felemeli arra a magaslatra, ahonnan az általános társadalmi–emberi „megrendítő módon átélhetővé válik".[19] Ezeknek a messzire mutató tételeknek az elemzése nagyon kitérítené az itt követett gondolatmenetet, amelynek középpontjában a társadalmi tér felismerése, ennek tudatosulási folyamata áll úgy, ahogyan ez a marxista világnézetben végbement, illetve végbemegy. Ebből a szempontból pedig fontosabb az a tény, hogy az építészetben rejlő kettős mimézis lukácsi elemzése a modern építészet megsemmisítő kritikájának kiindulópontja. Itt ugyanis újólag kitűnik, Lukács milyen alapon és milyen élesen különbözteti meg az emberi téralkotásban a sajátosan emberit és „embertelent".

A Bauhaus-irányzattal kapcsolatban pl. megállapítja: „azt az építőművészet fejlődése szempontjából végzetes elméleti és gyakorlati hibát követte el, hogy egy építmény objektív–technológiai konstrukciójában, ha ez mint ilyen sikerült, valami magától értetődő esztétikumot látott".[20] A kifejlett kapitalizmus idejének építészete a historizáló eklekticizmussal szemben „nagyon megközelíti a tisztán 'geometriai' elem uralmát, mivel

[16] Uo. 381., 382. o.
[17] Uo. 403., 392. o.
[18] Uo. 396. o.
[19] Uo. 402., 408., 410. o.
[20] Uo. 393. o.

az újabb időközben alkalmazott építkezési anyagok tetszés szerinti külső formákat tesznek lehetővé, és így ezek teljesen ki vannak szolgáltatva az építtető szubjektivizmusának". „Azáltal, hogy e korszak építészetének a lényegileg embertelen kapitalizmusra igent kellett mondania, az embertelen elvnek térkoncepciója alapjává, jobban mondva: az esztétikai–architektonikus tér architektonikus megsemmisítésének és egy merőben dezantropomorfizáló térrel történő pótlásának alapjává kellett válnia." „. . . az architektonikus gondolkodás kizárólag a valóság visszatükröződésének első – tudományos dezantropomorfizáló – aktusára és technológiailag optimális alkalmazására szorítkozik, és a vizuális térmegformálást ezzel közvetlenül azonosítva megsemmisíti." „És mind ez ideig az új, szocialista társadalom sem tudta az építészetet konkrét társadalmi téralkotással megbízni, és ezzel e már évszázados zsákutcájából kivezetni", „. . . vizuális–emberi, öntudatra törő szükségleteknek megfelelő teret . . ." megteremteni.[21]

Lukács rendkívül szorosan összekapcsolja a tőkés rendszer embertelen lényegét és a modern építkezés objektív technikai–technológiai térformáló gyakorlatát. Ezt az utóbbit pusztán („merőben") dezantropomorfizáló térképezésnek minősíti és nem világos, különbözik-e attól, amit általában tisztán objektív, puszta hasznossági építkezésnek nevez. Azokat az extravagáns formákat leszámítva, amiket az új anyagokkal és technikával élve–visszaélve–kísérletezve alkottak – nehéz volna a modern építészeti művektől elvitatni a puszta hasznosságot. Mitől válik tehát a pusztán hasznossági építkezés egyik esetben az embertelen lényeg kifejezőjévé, más esetben viszont mitől lesz a dezantropomorf térformálás nem emberivé, de nem az embertelenség értelmében?

Építészek tiltakoznak a modern építészet sommás lukácsi kritikája ellen, bár elismerik, hogy Lukács megállapításaiban sok igazság van.[22] Megértőbbnek és ezért bíztatóbbnak is tartják azonban Fülep Lajos véleményét, aki a negyvenes évek elején a modern építészet formáló elveiben látta a kiutat az építészet évszázados válságából. Ha a modern építészet alkotásai „ma még nem művészek, de legalábbis annak lehetőségét jelentik". „Az ígéret földje még távol van, de lehet hinni, remélni, hogy feléje és nem másfelé megyünk."[23]

Mácza János osztja az építészek reményeit. Éppenúgy elutasítja a technikai formának a művészivel való azonosítását mint Lukács. Jobban szem előtt tartva azonban a természet technikai elsajátításának és a technikai konstrukció esztétikai elsajátításának (a technikai forma esztétikai továbbformálásának) történetileg alakuló viszonyát, a következőt hangsúlyozza. Új anyagok, új szerszámok és technológiai eljárások a művészi elsajátítás megújításának, új esztétikai forma alkotásának feladatát róják a társadalomra. S „azokban az időszakokban, amikor a technikai kultúra fellendülőben van, előtérbe nyomul a technikai-szerkezeti oldal. Ez döntő tényező a tárgyak formájának kiképzésében. A formaképzés esztétikai elveit ilyenkor még csak kitapogatják".[24]

Az osztálytársadalmak összmunkájának antagonisztikus megosztottsága következtében a technikaitól az esztétikai formáig, a mérnökitől a művészi munkáig vezető út – ami sohasem könnyű – zsákutcákba torkolló kitérőkkel tarkított, hosszú és gyötrő lesz. Egy ilyen út szakasza a modern építészet technicizmusa is. Ebben tehát Mácza nem pusztán a

[21] Uo. 423., 421., 422., 425., 424. o.

[22] Bonta János: Az építészeti környezet esztétikuma. – Különlenyomat az *Építés-építészettudomány.* V. 1–2. számából. 1973.

[23] Granasztói Pál: *Az idő és a művek.* Magvető, Budapest 1974, 98–99.., 116., 142. o.

[24] Mácza János: *Esztétika és forradalom.* Gondolat, Budapest 1970, 128., 90–91. o.

tőkés rend embertelenségét kifejező tényt lát, hanem az új termelőerők építészeti következményeit olyan körülmények között, amikor még nem létezik az új termelőerőkkel adekvát társadalmi forma, vagy csak kifejlődőben van, s a technika és művészet új egységét még csak keresik.[25] Ily módon osztja Mácza a modern építészet önkritikus szakmai képviselőinek fentebb jelzett reményeit.

Ugyanakkor alapjában véve éppúgy fogja fel az építészetben az emberit, mint Lukács. Csak másképpen fejezi ki magát. Nála is az esztétikai elem az emberi, de ezt *szerves* formának nevezi a technikaival szemben. Amíg azonban Lukács gondolatmenetének középpontjában „az ember saját teré"-nek eszméje áll, Mácza *„a szerves és a technikai formák* kölcsönös viszonyának a kérdésé"-re koncentrál, ahogyan ez a XX. század első felében megjelent. „Ez a kérdés mind a mai napig megoldatlan mind a gyakorlatban, mind az elméletben. A legvilágosabb megfogalmazásban az építészetben vetődött fel . . ."[26]

Mivel ez a kérdés nem pusztán esztétikai, hanem technikai is, megoldatlanságának gyökere nem rejlik-e abban is, hogy általában a gépi nagyipar, különösen pedig a termelőerők technikai–tudományos forradalmának nevezett fejlődése új módon veti fel magának a technikai formának a kérdését, mibenlétét, a technikai és természeti formák viszonyát? Marxista szerzők kezdik hangsúlyozni a technikai formáknak, technológiai folyamatoknak *elvi különbségét* a természeti formáktól és folyamatoktól. Értelemszerűen alkalmazva ezt a gondolatot az építészet itt szóba került problematikájára, nem az következik-e belőle, hogy az épület technikai konstrukciója sem valami „szervetlen" az ember számára? Az a bizonyos „humanizált tér", amelyet Szigeti József az építőművészet alakítási terének nevezett, nem a természeti tér technikai átformálásával kezdődik? S ily módon az a puszta hasznossági építkezés, a védelemnek, a lakásnak, a munkahelynek az építése nem tartozik-e a társadalmi térképezés fogalmába? Vajon nem azért kezdődött-e a társadalmi, emberi tér azonosítása tudatosan az esztétikaival, mert az emberi munkában, a társadalmi termelés anyagi termékeiben a „technikait" így vagy úgy azonosították a természeti mozzanattal? Nem szükséges-e tehát az építészet társadalomfilozófiai elemzéséhez (is) a technika, helyesebben a termelőerők filozófiai elméletét jobban figyelembe venni?[27]

Amikor Lukács vagy Mácza a technikai konstrukció és a művészi forma viszonyát vizsgálja az építészetben, valójában a termelőerők egyik elemének oldaláról közelítenek az esztétikaihoz, anélkül azonban, hogy a termelőerők egészének vagy akár csak a techniká-

[25] Uo. 131–133., 143–146. o. – K. N. Afanaszjev *Eszmék, tervek, épületek. Szovjet építészet 1917–1932* (Corvina, Budapest 1977) c. könyvében leírta ennek az igen izgalmas útkeresésnek egy szovjetunióbeli időszakát V. J. Tatlin III. Internacionálé emlékműtervétől A. Scsuszev Lenin-mauzóleumáig.

[26] Uo. 87. o.

[27] Itt persze újabb nehézségek adódnak. L. Atlhusser már több mint tíz éve a marxista filozófia stratégiai feladatának tekintette a termelőerők fogalmának megalkotását tényezőinek „empírikus felsorolása" helyett. Ismeretes Tőkei Ferenc bizonyos tekintetben eredményes kísérlete e feladat megoldására a termelési mód marxi koncepciójának újszerű értelmezése keretében. Kevésbé tartják számon Fogarasi Bélának hasonló törekvését *Marxizmus és logika* c. munkájában. R. I. Koszolapov volt az, aki úgy látta, hogy a „bogdanovizmus", „jarosenkoizmus" elvetése nem indokolhatja a konkrét munkaviszonyok, a technikai viszonyok, a munka és termelésszervezés filozófiai tanulmányozásának elhanyagolását, ami ahhoz vezetett, hogy az „emberi lényeg" alapját kizárólag a gazdasági viszonyokban keresték. Lukács György nagy „társadalomontológiai" kísérlete nem tisztázta a helyzetet e téren.

nak a „társadalmiságát" komolyabban szemügyre vennék. Más, nagyon markáns, de itt még nem elemezhető álláspontról Tőkei Ferenc éppen abban látja a lukácsi felfogás hiányosságát, hogy a technikai–technológiai formák–folyamatok esztétikaiba való átfordulását csak egy igen elvontan felfogott „társadalmi megbízatás" alapján tárgyalja. Tőkei szerint az architektonikus tér olyan történeti típusainak szerkezete mint a torony, piramis, a görög templom, valamint a román és gótikus katedrális tükrözi a „termelési–tulajdoni–társadalmi" struktúra alapvető történeti formáit. Így a torony, a piramis az ázsiai egység-struktúrát, a görög templom az antik tulajdon kettősségét, a román és gótikus katedrális a lovag–pap–paraszt, illetve a nemesség–papság–polgárság középkori hármasságát reprezentálja.[28]

Akár azonos az ember saját valóságos tere az építészetileg megformált esztétikaival, akár nem, az mindenképpen bizonyos, hogy létrejöttében és milyenségének meghatározásában a technikai–technológiai tényezőkön túl a termelőerők egészének és a gazdasági formának együttesen van döntő szerepe közvetlenül is, és az általuk végső soron meghatározott uralkodó társadalmi tudatformák (a „korszellem") közvetítésével is. Lukács főleg azt az összefüggést érzékelteti, hogy az építkezési célok társadalmilag meghatározott kollektív jellegének fokozódásával, hogyan fordul át a technikai forma és a technológiai folyamat esztétikaiba. Tőkeinél a hangsúly az architektonikus térszerkezet történeti típusainak a gazdasági formával és a társadalmi tagozódás történelmi alakjaival való megfelelésére esik.

## 2. A FELÉPÍTMÉNYTŐL AZ ALAP FELÉ

Hermann István meggyőző erővel mutatta meg az összefüggést a polgárság történelmi perspektívavesztése és aközött, „... hogyan adta fel az avantgardizmus az eltűnt idő, illetve az eltűnt tér keresését, hogyan veszett el végleg az elveszett idő, hogyan mondtak le a művészek az elveszett tér kutatásáról".[29] A marxista társadalomfilozófia sohasem vesztette el a teret, de – megkockáztatom annak a kijelentését, hogy – sohasem találta meg teljesen. Itt természetesen a társadalmi térről van szó. Ezért oly nagy jelentőségű Lukácsnak az ember „saját terére" vonatkozó tudatos felismerése. Mindjárt az elemzés elején azonban azt is megjegyeztem, hogy Marx még nem ismerte fel a valóságos társadalmi tér esztétikai darabját, Lukács pedig még nem jutott el innen a társadalmi tér alapszférájához, az anyagi termelés teréhez, vagy a társadalmi tér alaprészéhez. Ez az értelme annak, hogy a marxista társadalomfilozófia sohasem fedezte fel teljesen a társadalmi teret. Marxisták között általános vélemény, hogy A tőke központi kategóriája az idő, Marx ökonómiája az idő ökonómiája.

Újabban azonban itt is lényeges változás tapasztalható. Ismereteim szerint e változás kezdete nálunk Ágh Attila nevéhez fűződik, aki a következőket írta.

A marxista filozófiában, pontosabban Marx munkásságában lassan kialakult a „tér- és időfilozófiák szintézise". A hegeli filozófiában az idő, a feuerbachiban a tér játssza e két kategória közül a főszerepet. Herdertől kezdve az állatot térben, az embert időben élő lényként fogták fel. A marxista filozófia leszámolt ezzel. De „Az emberi tevékenység

[28] Tőkei Ferenc: *Antikvitás és feudalizmus.* Kossuth, Budapest 1969, 263., 267., 272., 274. o.

[29] Hermann István: *A polgári dekadencia problémái.* Kossuth, Budapest 1967, 324. o.

terének–idejének konkrét elméletét csak gazdasági oldalról lehetett megalapozni, azaz valójában az idő 'ökonómiája', gazdaságtana felől . . ." Ez azonban nem azt jelenti, hogy Marx tovább halad a polgári munkaértékelmélet „elvontan időcentrikus, csak a csereértékre koncentráló" vonalán. Kitűnik ez már A filozófia nyomorúsága c. marxi munkából is: „Egy eljövendő társadalomban, amelyben az osztályok antagonizmusa megszűnt, amelyben nincsenek többé osztályok, nem a termelési idő *minimuma* határozza meg majd a használatot, hanem a tárgy (társadalmi) hasznosságának foka fogja meghatározni a termelésre szánt időt." (*MEM* 4. 89.) Ág szerint a Tőke már tartalmazza „azt a felismerést, hogy egyrészt a prekapitalista társadalmak használatiérték-centrikusak – s egyben tércentrikusak –, . . . ; másrészt a kapitalizmus csereérték-centrikus – az elvont munkaidő fetisizálásának jegyében –, és a használati értéket csak a csereérték közömbös hordozójának tekinti, amelybe mint 'térbeli' korlátjába ütközik bele a válságok idején; végül harmadrészt, a kommunizmusban tér és idő termelése egységbe fonódik, a tárgyak társadalmi hasznossága határozza meg a társadalmi időráfordítás arányait". „Marx egyértelmű kapcsolatot lát a tér és a használati értékek, illetve az idő és az értékek termelése között, a konkrét munka meghatározott minőségű térstruktúrát és az elvont munka megfelelő mennyiségű időstruktúrát termel újjá, méghozzá ugyanakkor, ugyanazon munkatevékenység két alapvető aspektusaként." A társadalomban a tárgyiasult munka teréről és az eleven munka idejéről van szó. „A kooperáció, munkamegosztás, gépi termelés formájában már az idő és tér kölcsönhatásának és 'sűrítésének' ökonómiáját mint a termelékenység fejlesztésének fő formáját is bemutatja, s az összmunkás–összmunkaidő fogalmával már előkészíti a társadalmi egész időfelhasználásának elemzését is. Elmondhatjuk, hogy a Tőke három kötete az 'idő ontológiájának' nagyszabású kifejtése, s ebből adódóan az idő (és a tér) történetfilozófiai és antropológiai aspektusait is kibontja, amelyhez az I. kötet a bevezetés és megalapozás szerepét játssza".[30]

A szerző elemzése azt a benyomást kelti, hogy át-, vagy levezet, az esztétikailag megformált építészeti, felépítményi tértartományból – amit Lukács az ember saját terének minősített – az anyagi termelés terébe (és idejébe), tehát a társadalmi tér alaprészébe. Ágh ugyanis a „társadalmi teret" a használati értékkel köti össze, a „társadalmi időt" a gazdasági értékkel, s ennek megfelelően a konkrét munkát „tértermelő"-nek, az absztrakt munkát „időtermelő"-nek nyilvánítja. Még egy megkapó triádikus történelemfilozófiai koncepció körvonalait is felvázolja a társadalmi tér és idő egyoldalú fejlődéséről, illetve egységbe fonódásukról a kommunizmusban.

Szembe kell nézni azonban azzal az egész témakörrel, ami röviden a történelmi materializmus és a naturalista materializmus különbségének kérdésében összpontosul, s aminek lényege röviden a következőképpen fogalmazható meg. Hol végződik a természeti anyagi és hol kezdődik a társadalmi? A természet és a társadalom anyagi határa a gazdasági forma és a technika között húzódik, vagy már a technika is e határ társadalom felőli oldalán van? Konkrétabban pl.: a „használati érték" társadalmi vagy természeti? A gép mint gép „csak" termelőerő! Úgy értendő ez, hogy nem, vagy nem tisztán társadalmi? Társadalmivá csak az „érték" teszi (ami az ilyen értelmű szövegekben legtöbbször

[30] Ágh Attila: *Tudományos-technikai forradalom és művelődés.* Magvető, Budapest 1977, 149–152., 154. o. – A szerző megállapításához fűzött megjegyzések előtt jelezni kell, hogy itt is és a következőkben is középpontban a kevésbé elemzett „társadalmi tér" problematikája áll.

a gazdaságival azonos)? Nem lehet kikerülni az olyan marxi meghatározások értelmezési nehézségeit, mint amilyen a következő: meghatározott fejlődési fokon az emberi munka termékének általános formája az áru, amely értéke nélkül „természeti anyag". Vagy: „... az első osztály egész áruterméke természetbeni formája szerint termelési eszközökből, vagyis magának az állandó tőkének anyagi elemeiből áll".[31] Ettől azonban némiképp eltérő megfogalmazás is található. A termelés tárgyi feltételei a mezőgazdaságban „... inkább a termelés természeti feltételeinek a jellegével bírnak, a feldolgozó iparban és a kitermelő ipar legnagyobb részében pedig magának a termelési folyamatnak a társadalmi fejlődésével változnak".[32]

Ha tehát nem döntjük el, hogy a használati érték, az emberi munka terméke mint „valóságos" dolog természeti-e alapjában véve vagy társadalmi, akkor hozzákötheljük ugyan a „társadalmi tér" gondolatát, de ettől az a tér, amit társadalminak minősítünk, önmagában – lehet mondani: ontológiailag – természeti is lehet. Mi a helyzet az értékhez rendelt „társadalmi" idővel? Terminológiailag annyiban teljesen egyértelmű a helyzet, hogy Marx az érték szubsztanciájaként a „társadalmilag szükséges munkaidőt" határozza meg. A forgalmi időt és szerepét elemezve azonban azt is leszögezi, hogy a forgalmi idő a munka termelékenységének, végső soron a tőke „önértékesítési" folyamatának *„természeti korlátja"*, a forgalmi idő nem értéknövelő idő, hanem az „elértéktelenedés ideje".[33] Itt az a kérdés: ha Marx a forgalmat a csere mozzanatának tartotta, s a csere társadalmi voltához nem fér kétség, akkor a forgalomnak mint a társadalmi csere mozzanatának az ideje (forgalmi idő) miért nem társadalmi? Esetleg úgy kell érteni a forgalom időbeliségét, hogy az egy társadalmi–gazdasági történés természeti időben? De ha figyelmen kívül hagyjuk a forgalmi idő „természeti" voltára vonatkozó jelzőt a marxi szövegben és csak a „társadalmilag szükséges munkaidő", a „termelési idő" gondolatát szem előtt tartva elismerjük a „társadalmi idő" Ágh Attila által használt fogalmának egyértelmű megalapozottságát A tőké-ben, akkor is fennáll a Marx által „természetinek" minősített használati értékhez kötött „társadalmi tér" és a gazdasági értékhez kötött „társadalmi idő" dualitása. Másképpen kifejezve ugyanezt: Ágh idézett koncepciójában elméletileg nincs teljesen kiküszöbölve annak a lehetősége, hogy megváltozott formában, megváltozott tartalommal és részlegesen tovább éljen az ember időbeliségét és az állat térbeliségét állító herderi, a természet térbeliségét és a szellem időbeliségét hirdető hegeli koncepció, mely utóbbival Feuerbach csak úgy tudott szakítani, hogy azt, ami az emberben anyagi, azonosította a természetivel. Véleményem szerint mindaddig, amíg nem tisztázzuk megnyugtatóan az „elvontan természettudományos materializmus" és a történelmi materializmus különbségét az önmagukban vett technológia, a technika, a műszaki konstrukciók hovatartozását illetően, rejtetten vagy nyíltan létezik a használati érték természeti térbeliségét és a gazdasági érték társadalmi időbeliségét állító dualista termeléselméleti koncepció. Ezért nem tekinthető véletlennek, hogy Ágh Attila is végeredményben az „idő ontológiájának" kifejtését látja A tőke három kötetében. Mindennek ellenére Ágh Attila mégiscsak döntően az anyagi alapra fordította a figyelmet, az anyagi termelés terére és idejére. S ezzel adva van még egy feladat is: a Lukács felfedezte valóságos

[31] *MEM* 46/II, Jelzett kiad., 2. o. – *MEM* 24, Kossuth, Budapest 1968, 391., 393. o.
[32] *MEM* 24, Jelzett kiad., 289. o.
[33] *MEM* 46/II, Jelzett kiad., 22., 20. o.

esztétikai tér (az ember „saját tere") és az anyagi termelés, pontosabban a termelési mód tere és ideje, az egész alap és felépítmény tér- és időbeliségét átfogó szemlélet, a társadalom „saját tere és ideje" történelmi materialista koncepciójának kialakítása. Itt csupán a feladat megoldásához vezető első lépés körvonalazása történik.

### 3. LUKÁCS VITÁJA HARTMANN-NAL ÉS: VALÓBAN JÓL ISMERJÜK-E A TÖRTÉNELEM „FÖLDRAJZI TÉRBELISÉGÉT"?

S megint csak Lukács az, aki ennek az első lépésnek a megtételéhez a kiindulópontot kínálja azokban a kritikai megjegyzésekben, amelyeket N. Hartmannak a térre vonatkozó ontológiai „tévelygései"-hez fűz. Elismeri, hogy N. Hartmann „tévelygései" közben „valódi" problémát értint, amikor a térnek „létszintek" szerinti változását elemezve a kultúrák, a történelmi események, a közösségi szellemi élet „jól ismert földrajzi térbeliségé"-hez jut. A zűrzavar ott lép fel Lukács szerint, amikor Hartmann az emberi szellemnek „kétszeresen közvetített térbeliség"-et, „térnélküli térbeliséget" tulajdonít azért, mert a tudatot „önálló létrétegnek" fogja fel. A tudat „kétszeresen közvetített térbelisége" úgy adódik Hartmannál, hogy elismeri a tudatnak a testhez, ennek „a vitális és gazdasági életteréhez" való kötöttségét, ez pedig – a vitális és gazdasági „élettér" – „politikai–kulturális élettérré formálódik ki". A tudat tehát a „vitális és gazdasági élettér", valamint az ebből kiformálódó „politikai–kulturális élettér" kétszeres közvetítésével kapcsolódik a közösségi szellemi élet „jól ismert földrajzi térbeliségéhez."

Hartmann itt – állapítja meg Lukács – azt a valódi problémát érinti, hogy „. . . a társadalmi létben ennek fejlődési foka közvetíti az érdekelt emberek viszonyát a természethez. Ez azonban egyáltalán nem érinti a tér ontológiai lényegét. Amikor Marx a társadalomnak a természettel folytatott 'anyagcseréjéről' beszél, akkor természetesen két realitás valódi kölcsönös vonatkozásaira gondol, a társadalmi funkció a saját ellentétébe csaphat át (a tenger mint elválasztó, illetve összekötő), anélkül, hogy a természeti kategóriák, akár csak átvitt értelemben is, a legcsekélyebb mértékben megváltoznának, szubjektivizálódnának (Hartmann szemléleti tere)". A természet és a társadalom anyagcseréjében a természet „. . . teljes, változatlan kategoriális totalitásban szerepel, persze a teret is beleértve. Ez itt semmiképp sem játszhat különös szerepet, mert ahogy az 'anyagcsere" megváltoztatja a társadalmiasodott emberek viszonyát a térhez és a térbeliséghez, ugyanúgy megváltoztatja viszonyukat az időbeliséghez is anélkül, hogy bármit is változtatna az idő lényegén, és anélkül, hogy ezzel az idő 'adekvátabb' kategória volna a társadalmi lét totalitásában, mint a tér". A gazdasági élet „elemi tényeinek" feltételei között megemlített földrajzi helyzetről még megjegyzi, hogy ez „. . . magától értetődően szintén természeti alap, de a történelmi fejlődés folyamán végső soron túlnyomórészt társadalmi meghatározássá válik. Lényegileg a termelőerők fejlődési szintje határozza meg például, hogy egy tenger elválaszt vagy összeköt-e két országot. Minél fejlettebbek a termelőerők, annál inkább szorulnak vissza itt is a természeti korlátok".[34]

Lukács utolsó nagy művének ez az a pontja, amelynek olvasásakor felidéződik a művészileg megformált építészeti tér mint az „ember saját tere", amihez még csak hasonló

[34] *A társadalmi lét ontológiájáról.* I, 161–162., 449. o.

sincs a természetben, s újra felmerül a kérdés, hogy a természet és a társadalom „anyagcseréjében", a „valóságos", „tulajdonképpeni" termelésben nem jön-e létre olyan nem művészi, de társadalmi tér, amihez szintén nincs még csak hasonló se a természetben? Ha van ilyen tér, s meg is találnánk azon a csapáson haladva, amit Ágh Attila kezdett kitaposni A tőke szellemi birodalmában, és sikerülne egységes képbe foglalni a művészileg kiképzett építészeti tér lukácsi koncepcióját és az anyagi termelés társadalmi térbeliségét feltáró elméletet, nem lépne-e a tudat „kétszeresen közvetített térbeliségének" hartmanni gondolata helyébe az az egyszerű és világos történelmi materialista tétel, hogy az emberi tudat, szellem a társadalmi térben van? Hiszen maga Lukács tanít arra, hogy az ember testestül-*lelkestül* benne van a valóságos *művészi* építészeti *térben*, ami az ember saját tere! A műépület által kiképződött tér nem a „kulturális tér" egy darabja? Nincs-e azonban az ember éppúgy – sőt, sokkal inkább, illetve gyakrabban – a „tisztán" „technikai–gazdasági" térben? A „technikai–gazdasági" és a „kulturális", vagy akár a „politikai" tér, nem *a* társadalmi térnek az alap és felépítmény szerinti tagozódását, magának a társadalmi térnek a formáit jelentik?

Mindezek a kérdések teljesen spekulatívnak tűnhetnek, ha nem gondolkozunk el azon, hogy tulajdonképpen mi is a tárgya egy olyan tudománynak, mint a településföldrajz. Hogy miért éppen a településföldrajzi tárgyáról kell elmélkedni, hogy eldönthessük: a fenti kérdések spekulatívak vagy reálisak? Azért, mert megismerkedve e tudomány tárgyával, kiderül, hogy nem ismerjük jól a társadalom „földrajzi térbeliségét".

## 4. EGY GONDOLAT A TELEPÜLÉSFÖLDRAJZ TÁRGYÁRÓL

Az ember munkahelye és lakóhelye együtt alkotja a települést. „*Településen értjük egy embercsoportnak, az embercsoport lakóhelyének és munkahelyének térbeli együttesét.*" Az ember termelő tevékenységének „határa azonos az *emberi* település határával, ha a mozgó *településeket* is beleszámítjuk". „A *településeknek* a lényegét leginkább kifejező *jelleg meghatározói* nem a lakóhelyek, hanem a munkahelyek". „Önmagában véve sem egy lakóházától vagy művelt földjétől elszakított csoportnyi ember, sem egy falunyi vagy városnyi házcsoport lakók nélkül, sem valamely ipari üzem vagy földbirtok az ott tevékenykedő emberek nélkül nem tekinthető településnek."[35] Mendöl Tibor kiemeli, hogy a szocialista tudomány a településjelenségek fejlődésében a termelési mód fejlődését tartja döntő jelentőségűnek, de nem hagyja figyelmen kívül a felépítmény fejlődéséből kiinduló hatásokat sem és elhatárolja magát a földrajzi determinizmustól is. Ennek megfelelően kimutatja pl. az inkább csoportos vagy inkább magányos falusi település létrejöttében a természeti és egyéb tényezőknél fontosabb szerepet játszó szántóföldbirtoklás módját és művelésének rendszerét, s az utóbbiak fokozatait meghatározó agrártechnika szintjét. Egyetértőleg hivatkozik a szovjet Poksisevszkijre, aki „különösen azt a szemléletet kárhoztatja, amely a településeket elsősorban nem mint a társadalmi termelés

[35] Mendöl Tibor: *Általános településföldrajz.* Akadémiai, Budapest 1963, 11., 499., 38–39. o. – Legalább a városi település fogalmának tartalmát ma már kiegészítik a pihenőhellyel. Lásd Perényi Imre: *Város, ember, környezet.* Műszaki, Budapest 1976, 18., 30., 87–128. o.

fókuszait, hanem főleg mint a forgalom, közelebbről az üzleti élet, avagy bizonyos szolgáltatások központját tartja megvizsgálandónak".[36]

A munkahelyek minőségi különbségei, méreteik és arányaik határozzák meg elsősorban egy település morfológiai, „szemünkkel érzékelhető" arculatát is. Egy falusi paraszthaz és egy városi bérház alapvető morfológiai különbségeiben is pl. „elsősorban" a mezőgazdasági és egyéb foglalkozások különbsége fejeződik ki. A település morfológiai jelenségeinek összetartozó sokaságát fejezi ki egyrészt az *„alaprajz"*, a „háromdimenziós, tehát testszerű objektumok kétdimenziós földfelszíni vetülete". A településmorfológia összes jegyeit nem fejezi ki az alaprajz, és Mendöl Tibor egy, a társadalmi dolog elmélete szempontjából igen fontos problémát vetett fel, amikor a következőket írta: „Persze legalább az alaprajzéhoz hasonló joggal tarthatnak igényt morfológiai vizsgálatra (noha önmagában véve vitás lehet, hogy ezt a követelést éppen a településföldrajzzal szemben kell-e támasztani) . . . háromdimenziós létesítmények, a települések lakott területén (így pl. falvak, városok belsőségén) a lakóhelyeket és munkahelyeket képviselő *hajlékok* és egyéb építmények (gyárak, középületek stb.)." Megemlítette Prinz Gyula tervét olyan térképek készítésére, amelyek bemutatnák pl. minden egyes város összépítmény légköbméterének $km^2$-enkénti eloszlását, a domborzati térképekhez hasonlóan izohipszákkal jelölve a város területén belül mutatkozó eloszlás egyenetlenségeit.[37]

Ha a település egy embercsoport és lakó-, valamint munkahelyének térbeli együttese, amit „döntően" a termelési mód határoz meg nemcsak funkcionálisan, hanem nagyrészt morfológiailag is, akkor talán jogosan merül fel a kérdés: ez az egész „komplexum" a maga funkcionális és morfológiai rendszerében nem azt a társadalmi teret alkotja-e, amely tulajdonképpen még csak nem is a *földrajz*tudomány egy „társadalmi" jelzővel ellátott ágazatának (pl. *társadalom*földrajz, *gazdaság*földrajz), hanem egyszerűen a társadalmi tértan tárgya? Mendöl Tibor általános *településföldrajz* címen nem általános társadalmi tértant adott-e elsősorban? Hiszen könyvének több mint 500 oldalas elemző szövegéből a település geomorfológiailag meghatározott fekvéséről, a különböző települések helyzeti energiáinak földrajzi alapjairól alig 40 oldalon van szó kifejezetten, cím szerint, míg településmorfológiával és a települések funkcionális vizsgálatával majdnem 400 oldalon foglalkozik. Elemzésének olyan nagy átfogó, befejező fogalmaiban mint településállomány, településhálózat, településrend, emberlakta Föld (utóbbiban pl. az államterület településhálózata, sőt, ennél nagyobb településegység gondolata is felmerül) – nem az ezen egységek természetföldrajzi, geomorfológiai, hanem a társadalmi, s mindenekelőtt társadalmi anyagi, a társadalmi anyagi termelés által való meghatározottságán van a hangsúly. Vajon ezek a fogalmak nem azt fejezik-e ki valójában, hogy a földrajzi tér objektív háromdimenziós társadalmi térré transzformálódik az embercsoportok, munkahelyük és lakóhelyük kialakulása következtében? Egy olyan térkép, amely a településállományt alaprajzával, légköbméterének választott területegységenkénti eloszlásával, településhálózatát a szárazföldi, vízi, légi közlekedés és szállítás útvonalainak rendszerével stb. együtt ábrázolná – nem lenne-e a szó szoros értelmében *társadalmi* térkép, nem pedig társadalom*földrajzi* térkép? Nem a társadalmi tér történeti fejlődését mutatja-e ki az általános településföldrajz, amikor rámutat pl. arra a tényre, hogy a feudális idők

[36] Uo. 182–192., 487., 474–476. o.
[37] Uo. 41., 154. o.

magyarországi településeinek „. . . . mai értelemben vett, valamennyiüket szerves egységbe fűző hálózata nem, vagy alig volt".[38] Ha a település funkcionális és morfológiai elemzése a politikai gazdaságtanra, mint alaptudományra támaszkodik, azután *néprajzi, történeti* és egyéb társadalomtudományi ismeretek és „bizonyos mértékig természeti földrajzi iskolázottság" alapján történik, ha a településföldrajz a „társadalomtudományi jellegű gazdaságföldrajzon" belül „talált helyet",[39] akkor miért nem *társadmlmi térrajz* az, amit településföldrajznak neveznek? A természet nem épít mozdonyokat, távírókat, szövőgépeket stb. – mondta Marx. Települést sem, amelynek szerves részét képezik ezek a munkaeszközök. Az emberi létesítmények által kiképződött tér éppúgy nem természeti jelenség, mint maguk ezek a létesítmények térbeli tulajdonságaikkal együtt. Bennük s általuk a természeti elem lefokozódott hordozóvá, szubsztrátummá. Ezért meggondolandó az embercsoportok, munka- és lakóhelyük *térbeli* együttesét, a települést – településföld*rajzi* diszciplína tárgyának tekinteni, nevezni.

Feltételezem tehát, hogy a településföldrajz a társadalom „valóságos" terének az egyik legátfogóbb tudománya és éppen ott mutatja meg a természeti és a társadalmi tér különbségét, a társadalmi tér keletkezési folyamatát és alakulását, tartalmának egy óriási tartományát, ahol az „elvontan természettudományos materializmus", tehát az a bizonyos naturalizáló szemlélet elhomályosítja, elmossa a természet és a társadalom elvileg határozottan meghúzható határvonalát. Ez a határvonal persze a valóságban sokkal kacskaringósabb, mint amilyen pl. Európa és Ázsia politikai térképén látható, s állandó mozgásban van a természet és társadalom szakadatlan anyagcseréje következtében. Mi, a történelmi materializmus művelői elolvassuk Engelstől a „Lakáskérdés"-t, Marxtól azt, hogy a munkafolyamat eszközei közé tartoznak „tágabb értelemben" az olyan „tárgyi feltételek" is mint a „hely", ahol a munkás áll, tevékenységének „hatótere", „munkaépületek", aztán csatornák, utak; a társadalom „nem-osztályjellegű" tagozódásának egyik példájaként tartjuk számon a várost és a falut, de mindez: a lakás, szerszámok, a munkahely, munkaépületek, a gyár és az „országház", a laktanya és a tanácsház, a város és a falu stb., nem áll össze bennünk egy egységes képpé. A településföldrajz, pontosabban az általános településföldrajz mindezt egybelátja és feltárja „a szociális anyag" (R. I. Koszolapov) komplex tárgyi jelenségvilágának térbeli rendjét.

Nem a természet és a társadalom kölcsönhatásának, s az ezt vizsgáló tudományoknak a kétségbevonásáról van itt szó, hanem arról, hogy a kölcsönhatás, az átmenetek hangsúlyozása ne vezessen a természet és a társadalom anyagi határának az elhomályosításához, melynek gyakori következménye annak naturalizálása az elméletben, ami ténylegesen társadalmi. Teljesen természetes ez a jelenség a marxista társadalomszemléletet alkalmazó, követő szaktudományban, mivel a marxista társadalomszemlélet művelői körében is erőteljes, esetenként erőteljesebb, mint az egyes szaktudományokban. Pl. a Mendöl Tibor által érvényesített település (földrajzi) szemléletben a naturalista jegy inkább névleges, mint tényleges, inkább terminológiai, mint tartalmi.

[38] Uo. 492. o.
[39] Uo. 45. o.

Kevésbé van ez így pl. Erdei Ferenc faluszemléletében. Ő élesen megkülönbözteti azt, ami a faluban település – ez a „településföldrajz faluja". Ezzel szemben a „társadalmi falu", „a falu, mint társadalom", „különlegesen társadalmi jellemvonásokat" tartalmaz: „a szoros szomszédsági viszonyt, az egyszerű szervezetet, a szűk körű autonómiát, továbbá a városi központhoz való vidéki alárendelést . . .". Mint látható, még az sem kap itt helyet a különlegesen társadalmi jellemvonások között, „ami a faluból gazdaság". És mégis! Ami a faluból település és gazdaság „maguk is társadalmiakká válnak: egy társadalmi csoport helyhez kötöttsége társadalmi szempontból berendezéseinek és műveinek a tájszerű jellegét jelenti . . ." Ha berendezések és művek, köztük a technika jellege „tájszerű", azaz valójában nem is a *földrajzi* táj eleme, csak olyan „tájszerű"[40] a „természeti környezetben", akkor ez a gondolat már nagyon lényegesen tompítja az éles különbségtevést aközött, „ami a faluból település", és ami a faluban társadalmi. Igy aztán logikailag is szükségszerűen emeli ki Erdei Ferenc a következőket: „Van . . . egy olyan települési szempont, amely társadalmi részről sem érdektelen. Az nevezetesen, hogy a falvak összetevő egységei, a házak és az udvarok milyen rend szerint ülik meg a tájat. Ez a tényező tudniillik erősen megszabja a falu kiterjedését és végeredményben főszerepet játszik abban, hogy a falu növekedhet-e, meddig növekedhet és szervezetében milyen megoldásokra kényszerül." A magányos és csoportos település kialakulását és változását döntően „a termelés és a fogyasztás technikai berendezésének a viszonya" szabja meg. Ha a településformák „családfájának" ezt a technikai meghatározottságát a művelésmód és a birtokviszonyok települést determináló szerepével együtt fogjuk fel, mint azt Mendölnél láthattuk, akkor új megvilágításba kerül Erdei Ferenc következő szintetizáló, legmagasabbrendű absztrakciója. „. . . ha tekinthetjük is településnek, gazdasági telepnek és egy nép hazájának a várost és a falut, ezzel csak részt mondtunk az egészből. Az egész, teljes és a kész valósagot akkor mondjuk ki, ha azt mondjuk: mind a falu, mind a város a társadalomnak egy-egy darabja".[41]

Igen, abban az értelemben, hogy a falu és város háromdimenziós lakóházai, gazdasági épületei, ipari műhelyei, utcái, terei, megművelt földjei, parkjai stb. a bennük lakó és dolgozó, rajtuk közlekedő stb. embercsoportokkal *együtt* alkotják a „szociális anyag"

[40] „A földrajzi környezeten a szociológusok mindenekelőtt a 'természeti', eredeti, emberkéz nem formálta környezetet értik. Ha pl. a folyószabályozásnak a gazdaságra és a földművelésre gyakorolt hatásáról beszélünk, már nem a földrajzi környezet, hanem az emberi munka és kultúra hatásáról van szó. *A szabályozott és hajózhatóvá tett folyó az adott nép kultúrájához tartozik és csak közvetve a természeti környezet eleme.*" (J. Szczepanszki: *A szociológia története.* Kossuth, Budapest 1973, 239. o. – Kiemelés – *M. A.*) – A szerző kiemelt gondolata dialektikus bírálat lehetőségét tartalmazza a szélsőséges organicista A. Schäffle koncepciója felett. (Uo. 191. o.) Erre azonban nem került sor, mint ahogy nem érvényesíti „szempontját" a formális (G. Simmel, L. v. Wiese) és a naturalista szociológiával szemben sem. (Uo. 332–333., 440–450. o.)

[41] Erdei Ferenc: *A magyar falu.* (Hasonmás kiadás) Akadémiai, Budapest 1974, 18., 30., 34–35., 71., 73. o. Ha Mendöl Tibor és Erdei Ferenc művei alapján nem is lehet egyetérteni Lukács Györggyel abban, hogy pl. a várost nem lehet definiálni, ide kívánkozik egy lényeges, az itteni elemzés irányába vágó megállapítása a városról. „. . . a város olyan komplexus, amelynek nem lehet semmiféle analógiája valamilyen alacsonyabb rendű léttel és amelyben még a legegyszerűbb életfunkciók is társadalmi közvetítéssel jelentkeznek . . . Még egy városi kert vagy park is túlnyomórészt társadalmi képződmény." (*A társadalmi lét ontológiájáról.* II, 159., 150. o.)

komplex, élő és élettelen tárgyi jelenségvilágának rendszerét. Erdei Ferenc utolsó könyvében ezt írta: „A településekről szóló tudományokban is, a köznyelvi szóhasználatban is meghonosodtak a csillagászati kifejezések: vonzásterület, bolygóvárosok, ellenpólusok stb. Kézenfekvő is a hasonlítás, mert elvontan hasonló a modell: egyaránt bizonyos tömegek hierarchikus szerveződéséről van szó. A különbség mégis nagy: amott anyagnak, égitesteknek a viszonyáról van szó, emitt települések összefüggéséről. Mégis talán a hasonlítás és a csillagászati hasonlatok kifejezik a települések közötti viszonyok lényegét."[42]

Az égitestek viszonya és települések összefüggése közötti különbség nem abban van, hogy az égitestek az *anyag* körébe tartoznak, a települések pedig nem. Az égitestek a természeti anyag tárgyi formái közé tartoznak, a település pedig a „szociális anyag" többé-kevésbé rendezett kisebb-nagyobb egységei. Nemcsak képletes értelme van tehát annak a jellemzésnek, amit Engels adott R. Owen kommunista jövő tervéről, amelyben a „részletek" is – „beleértve alaprajzot, homlokrajzot és madártávlati nézetet" – ki vannak dolgozva.[43]

Engels idézett gondolataihoz lehet kapcsolni, s a társadalmi térképezés kommunista formáját kutató törekvés példájaként említhető J. Danecki következő megállapítása. „A szabad idő felhasználásának megvannak a térbeli aspektusai is. Az emberek magatartása nagymértékben függ lakáskörülményeiktől, a zöldövezetek kiterjedtségétől és eloszlásától, a szolgáltatási és a közlekedési hálózattól." „A lakásokat . . . manapság már nem lehet elszigetelt szigetecskékként kezelni, hanem úgy kell tekintenünk őket, mint a társadalmi élet térbeli szervezetének egyik elemét, mely beépül annak funkcionális egészébe. Hogy megértsük ennek a szemléletnek a jelentőségét, utalunk arra a szerepre, amit az életstílus kialakításában a maga idejében a görög *agora,* az olasz *piazza,* a nemesi *udvarok* (pontosabban szólva az udvarok hierarchikus rendszere), a XIX. századi középosztályok felsőbb rétegeinek polgári *szalonjai* és *klubjai* játszottak. A térbeli szervezetnek ezt a modelljét, amely megfelelne a lakosság legszélesebb rétegei demokratikus szükségleteinek, a különböző klimatikus, demográfiai és kulturális körülmények között, ez ideig még nem dolgozták ki kellően."[44]

Még inkább hangsúlyos ez a tény a lakás-szociológiában. Jan Musil, miután megállapítja, hogy az ember szükségletei, köztük lakásszükséglete, „nemcsak biológiai adottságok, hanem egyúttal a biológiai szükségletek társadalmi és pszichológiai transzformációi", a lakást nemcsak a társadalmi formák tükrének, lenyomatának fogja fel, hanem egyik alakítójának is. Különböző szociológusok (Karel Honzik, Jane Jacobs, Hans Paul Bahrdt) racionális elméleteihez kapcsolódva kiemeli a lakóházak különböző elhelyezése által képzett tér „szociológiai jelentőségé"-t, pl. az ifjúság „szocializálódási folyamata", a mindennapi életet szabályozó társadalmi normák kialakulása szempontjából. Egyik helyen azt írja: „Ahol a tér megszűnik társadalmi (szociális) tér lenni . . . társadalomellenes tettek színhelyévé válik. A kihalt utca, amelyen csak kevesen járnak, eszményi hely a lopásokra, az erőszakoskodásra stb."[45]

[42] Erdei Ferenc: *Város és vidéke.* Szépirodalmi, Budapest 1971, 17. o.

[43] *MEM* 20, Kossuth, Budapest 1963, 258. o.; l. R. Owen: *Nevelés és társadalom.* Tankönyvkiadó, Budapest 1957, 28. o. Hasonló részletek találhatók még Morusnál és Campanellánál is.

[44] Jan Danecki: *A megosztott idő egysége.* Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest 1973, 330. 331–332. o.

[45] Jan Musil: *Lakás-szociológia.* Kossuth, Budapest 1974, 49., 51., 125., 130–131., 348. o.

A társadalmi tér azonban éppúgy nem szűnik meg társadalmi térként létezni, ha vannak emberek, akik kialakították vagy különbözőképpen használhatják, csak éppen „most" nem veszik igénybe, mint ahogy a munkaeszköz sem veszti el munkaeszköz voltát azért, mert pl. az ember éppen nem termel vele, vagy elmúlt korok perdöntő tanújaként múzeumi tárgyként porosodik, esetleg népieskedő sznobok lakásában díszítő funkciót tölt be, amint ez az utóbbi időben megtörténik a kézműipari korszak egyes munkaeszközeivel. Ezek az eszközök így „csak" az emberi teremtés béna ujjai -- ahogy Váci Mihály nevezte őket. A társadalmi tér az emberek, embercsoportok és műveik, a termelési és létfenntartási eszközök, termelő- és lakóépületek, közlekedési és kommunikációs eszközök stb. kialakulásával képződik, s változásukkal történelmileg változik. Erre a változásra meghatározó befolyással van a gazdasági forma is. Közismert, hogy a modern városi magasépítkezés kialakulását hogyan határozta meg az építőipar fejlődése és a magas telekár. A társadalmi tér csak e művek teljes pusztulásával tűnik el. Emberek nélkül társadalmi holt teret alkotnak. „Beszédes" társadalmi-tér-alkotó művek, amelyek költői leírásokra ragadják a régészeket, építészeket, történészeket egyaránt. A régi művekre, holt társadalmi terekre régebben újabb művek s vele az eleven társadalmi tér újabb formái települtek (pl. Trója hét „szintje", a nagy múltú városok közép- és újkori településrétegei, ill. körzetei stb.). Manapság nemcsak a tudomány kapcsolja össze elméletileg s a városépítészet gyakorlatilag a holt régit az eleven újjal ezen a téren, hanem a turisztikai vállalkozások is.

J. Musil „társadalmi (szociális) tér" formulája többet mond, mint a „tér szociális jelentőségé"-nek formulája. Az előbbi a természeti tértől minőségileg különböző társadalmi térre utal, amelyen belül a várostervezők és építészek megkülönböztetik a monofunkcionális és a polifunkcionális teret. „Ha az építészeknek sikerülne a városépítés módjával, az épületek helyes térbeli elosztásával lehetővé tenni az emberek számára, hogy sétájukat kirakatnézéssel, bevásárlással, esetleg munkahelyre vagy iskolába járással, újságolvasással kapcsolják össze, esetleg választhassanak e tevékenységek között – igen nagy dolgot érnének el. Elérnék azt, amit valójában a lakókörzetek kialakításával akartak megvalósítani. A lakókörzetekkel azonban gyakorlatilag problematikus kísérletet tettek a régi vidéki községek átültetésére a nagyvárosi környezetbe. Elérnék azt, hogy a lakónegyedekben, a lakótelepeken is kifejlődne a közélet az utcákon, a tereken és a parkokban. Ez a közélet ugyan nem volna azonos a városközpontok urbanitásával, ugyanakkor azonban megteremtené az emberek lakóhelyének otthonos, meghitt és mindennapi nyilvános szféráját. Növelné a közbiztonságot is és nagyrészt megszüntetné az anyák aggódását gyermekeikért." Az ún. zödterületeknek is „szervesen bele kellene illeszkedniük a szociálisan életteli térségek rendszerébe."[46]

Erdei Ferenc Makó nagy központi, nyílt tere történelmileg kialakult funkcióinak szocialista megújításáért emelt szót azzal a „naiv és formális városiaskodás"-sal szemben, amely a szocialista városrendezés elveivel ellentétben el akarta sorvasztani azt. „Ahelyett, hogy az utak és parkok együttesévé degradálnánk a város központi terét, újból térré, a városi élet közösségi színhelyévé kell fejlesztenünk a mi korunk igényei szerint. Tehát továbbra is helye van itt a piacnak (sokféleképpen korszerűsíthető formában), vissza kell állítani fórum jellegét, ahol népgyűlés, felvonulás, állandó összejövetel tartható, ki kell

[46] Uo. 352., 353., 354. o.

képezni a tömeges társas együttlét színhelyét: korzót, sétateret, olyan mozgási és leülési feltételeket, amilyeneket korunk megkövetel, s mindez együtt a tér áttekinthető képét kell, hogy adja. Olyan látványt és olyan légkört, hogy ez a város központja, olyan medencéje a város életének, ahová bevezetnek az urbanizált élet csatornái."[47]

*

Ha helyesen történt a műépület által kiképződött „valóságos" esztétikai térben az ember „saját terét" felfedező lukácsi gondolat jelentőségének értékelése;

– ehhez kapcsolódva a társadalom „valóságos" tárgyiasságának körvonalazása a műépülettől a technikán, a kultúrnövényeken és háziasított állatokon keresztül a gyárig;

– ha megfelel a valóságnak, hogy mindez a „szociális anyag" komplex, „valóságos" tárgyi jelenségvilága alap és felépítmény szerinti tagozódásban;

– s ha a felépítménytől(-ből) az alap(ba) felé haladva szükségszerűen rátalálunk a nem esztétikailag megformált, de (Ágh által) társadalminak minősített termelési térre (és időre);

– ha ebből természetszerűen következett a „valóságos" esztétikai tér és a „valóságos" termelési tér egységbefoglalásának feladata;

– s ha a marxista szellemű, településföldrajznak nevezett szaktudomány az, amely – a települést a munka és lakóhely térbeli együtteseként felfogva – a társadalom „valóságos" terének mindeddig legátfogóbb szemléletét nyújtja a „kulturális tér" és a termelési tér egységbefoglalásához;

– s ha a településföldrajz ennek az élő és élettelen, állandóan alakuló dolgokkal teli „totális" társadalmi térnek, a településnek nemcsak a funkcionális rendjét (beleértve a közigazgatási és kulturális funkciókat is), hanem még morfológiáját is elsősorban a munkahelyek méreteiből, minőségi különbségeiből és arányaiból vezeti le, ezeket pedig a termelési eszközökből, birtokviszonyokból, a föld művelési módjának alakulásából és az ipari technológia fejlődéséből, a közlekedés és kereskedelem hatásaiból,

akkor határozottan állítható, hogy a marxista szellemű településföldrajz az a szaktudomány, amelyben már régen megtörtént a társadalom „valóságos" terének egyértelmű elhatárolása a természeti térformáktól. Ez a teljesítmény azonban társadalomfilozófiailag nem lehetett tudatos, mert magában a történelmi materializmusban lappangva tovább élt a Marx előtti materializmus társadalomelméleti naturalizmusának már többször említett maradványa politikai gazdaságtani köntösben.

## 6. A FÖLDRAJZTUDOMÁNY ELMÉLETI „VÁLSÁGA" ÉS ELSŐ LÉPÉSEI A VÁLSÁGBÓL KIVEZETŐ ÚTON

A földrajztudomány eredeti tárgyánál fogva eleve naturális szellemű és ez – mintegy tehetetlenségi nyomatékkal – tovább él akkor is ténylegesen (a polgári szellemű földrajztudományban alapjában véve) vagy inkább csak terminológiailag, amikor a *fizikai*, majd a *növény-* és *állatföldrajz* után a társadalmat is tanulmányozni kezdi – *a* térben. A

[47] Erdei Ferenc: *Város és vidéke.* Jelzett kiad., 256–257. o.

társadalom térbelisége is megmarad *földrajzinak*, s a *földrajz* tudomány tanulmányozza a társadalmi jelenségek, folyamatok „térbeli vetületét". Kialakul az emberföldrajz, a politikai földrajz, kultúrföldrajz, kereskedelmi és közlekedésföldrajz, katonai földrajz, gazdasági stb. és végül a társadalomföldrajz. S grandiózus kísérletet tesznek az egész földfelszín egységes földrajzi képének megalkotására, a föld, a vizek, a klíma, a növény, az állat és az ember térbeli egységének feltárására. A földrajzot eleinte a dolgok és folyamatok térbeliségét leíró tudománynak tartották, aztán a tér elméleti tudományának, végül már a térfilozófia rangjára is igényt tartott. Azután lemondtak arról, hogy „térfilozófia" legyen, de azért minden tudományban szükségesnek tartottak egy „földrajzi fejezetet", amelyben bemutatják tárgyuk térbeli vonatkozásait, majd pedig összekötő kapocsnak tekintették a természet- és a történelemtudományok között. Ily módon a szaktudományok szakadatlan, differenciálódásban is megnyilvánuló fejlődése következtében a földrajztudomány egy teljesen „szétfolyó", tárgyának meghatározásával eredménytelenül küszködő, a tudományok rendszerében helyét kereső tudományként mutatkozik művelői és a kívülállók előtt.

Különös élességgel tárulnak fel ezek a nehézségek az ún. „társadalomföldrajz"-zal kapcsolatban. „A földrajznak el kell döntenie azt, hogy az ember mennyiben, mely vonatkozásaiban tartozik a földrajz körébe. Ebben a tekintetben a tudományos kiforrásnak legelső stádiumában vagyunk."[48] Pedig Teleki számon tartotta, hogy az 1890-es

[48] Teleki Pál: *A földrajzi gondolat története.* Bp. 1917. 172. old. – Hogy hogyan ütközik a földrajzi egyetemesség naturalista tendenciájú szemlélete a természet és a társadalom tényleges különbségébe és mennyire képtelenek megoldani a szemlélet képviselői az itt adódó kérdéseket a történelmi materializmus ismeretének vagy megsértésének hiányában, jól látható Teleki következő gondolataiban. „. . . az ember mindinkább mint természetszerű egyik faktora, jelentőségében növekvő faktora a földfelszín életének áll szemeink előtt. A földrajzi tudomány ilyenül ismeri fel." „Korlátolt" és „túlzó" felfogás volna azonban, ha ebből kiindulva a földrajzot úgy fognánk fel, hogy mindazzal foglalkozik, aminek elterjedését térképen ábrázolni lehet. „. . . vannak gazdaságilag jelentős faktorok – mondjuk pl. a jegybankok, vagy menjünk a mindennapi gazdasági élethez még közelebb: a Raiffeisen-szövetkezetek, amelyek elterjedése igen érdekes, nagyfontosságú és könnyen térképezhető; mégis, e jelentőségükben és elterjedésük vonatkozásaiban alig van földrajzi elem. Az, hogy egyszerű leírás, vagy statisztikai táblázat helyett elhelyezésüket szemlélhetőbben mutathatjuk be a térképen, nem jogosít fel arra, hogy földrajzi jelenségnek nevezzük őket. Sőt, ha az elterjedés tudománya továbbmegy egy lépéssel – s ezt manapság mindenütt megteszi –, amidőn a miért kérdését veti fel, okozati kapcsolatokat talál más jelenségekkel és ebben határozottan közeledik a földrajzi felfogáshoz, akkor sem földrajztudomány ezért." Richthofen emberföldrajzának fejezetei pl. „. . . alapjában véve mai felfogásunk szerint nem is földrajziak beosztásukban, csak azután, az ezekben megnyilvánuló felfogásokban és megjegyzésekben. A beosztás szerint első fejezet pl.: az emberek elterjedése számuk szerint – tiszta demográfia; a második: elterjedésük fajok, hajzatuk, nyelvük szerint – tiszta antropológia; a harmadik: az ember és állatok vándorlása – történelem és zoológia . . ." Chisholm: *Kereskedelemföldrajz*-ában „. . . a hangsúly nem a *földrajzon,* hanem a *kereskedelmin* van. Gondolatmenete egészen nemzetgazdaságtani." „Egyedül a munka első része, a termelés, az elosztás és az áruforgalom általános tényeiről szóló rész földrajzi, mert elég jól, organikus, majdnem genetikus módon magyarázza az emberi magasabb gazdasági berendezkedéseknek természetes kialakulását a természeti faktorokból, főleg a klíma és talajból." A gazdaságföldrajz „. . . hibája, hogy az embert, a gazdálkodó embert tekinti és definiálja tárgyának. Ez a tárgy azonban éppen úgy tárgya a nemzetgazdaságtannak is – sőt jelesen azé." És a következetesen naturalista Teleki igen figyelemre méltó következtetésre jut ezen a ponton: földrajzi gazdaságtan van, de nincs gazdasági földrajz. Teleki élesen meghúzta itt a határvonalat a természet és a gazdaság között, de nem azért, mert látta, hogy a „földrajzi tér"-en túl a

években Wagner Hermann és Kirchoff definíciószerűen különválasztották a földrajzot, mint természeti tárgynak leírását és a település leírását, de nem tekintette ehhez képest elvi visszalépésnek Hettner felfogását, aki „tájföldrajzi" szintézisben feloldotta, elmosta ezt a lényeges, sőt, döntő megkülönböztetést. „. . . elismerték, hogy a *természetes tájak* életjelenségeit csak természettudományi módszerekkel lehet megismerni és magyarázni, *az ember alakította műtáj* jelenségei pedig csak a társadalomtudomány vizsgálati metódusaival értelmezhetők, azonban kiemelték, hogy *egyedül a módszer* nem lehet egy tudomány önállóságának a kritériuma, hanem csakis a tárgy és a cél. Már pedig mindkettő közös. A tárgy a földfelszín és jelenségei, amelyek részben természetiek, részben emberi eredetűek . . . a cél, a feladat pedig a két tényezőcsoport kölcsönhatásaként kialakult tájak értelmezése".[49] A természetnek és a társadalomnak mintegy konkrét szemléleti egészként való felfogására irányuló erőfeszítés fejeződött ki a „komplex földrajzi táj" fogalmában, ill. elméletében. Ennek mélyén azonban a természet és a társadalom materiális különbsége a többé vagy kevésbé tudatos naturalizmus homályában tűnt el, aminek legnyilvánvalóbb terminológiai jele mindmáig a társadalmi minőségeket jelölő szavak (gazdaság, kultúra, politika stb.) és a földrajz szó összetételével képződött kifejezések (pl. „társadalomföldrajz"). A 'földrajzi környezet' fogalmát már 1906–1909-ben bevezették az irodalomba, de e kategória tartalmát máig sem tisztázták egyértelműen.[50]

A szocialista földrajztudomány megtette az első lényeges lépést a helyzet tisztázására, amikor a természetföldrajzot a természettudományok, a gazdaságföldrajzot pedig a társadalomtudományok közé sorolta és az utóbbi feladatát a társadalmi termelés elhelyezését meghatározó gazdasági törvényszerűségek feltárásában jelölte meg. A településföldrajz pedig a társadalomtudománynak tekintett gazdaságföldrajzon belül „talált helyet" – ahogy Mendöl Tibor állapította meg a tényállást érezhető fenntartással. Fenntartásának tartalma nyilvánvaló. A településföldrajz tárgyát átfogóbbnak tekintette mint a gazdaságföldrajzét, mert a településföldrajz a településnek pl. a technikai meghatározottságával is foglalkozik, ez a vonatkozás pedig nem gazdasági . . . Természeti? Itt torpant meg az útkeresés. A termelés társadalmi természetét a gazdaságival azonosító szemlélet szükségképpen vezetett a gazdaságföldrajz társadalomtudománnyá minősítéséhez és a település valóságos háromdimenziós térbeliségét tanulmányozó településföldrajz hovatartozását illető bizonytalansághoz.

A földrajzi környezet fogalmának tartalma máig nem tisztázott, a komplex földrajzi táj fogalma vitatott s e közben a *természet*földrajz „további" differenciálódásaként fedezték fel egy új tudományágcsoport kiépülését.

„Ezt az *új tudományt talán legtalálóbban a természetátalakítás földrajzának, vagy a termelés t e r m é s z e t i földrajzának nevezhetjük.*

---

társadalmi tér kezdődik, hanem mert az élő és élettelen tárgyi létezőkkel „kitöltött teret" azonosítva a „földrajzi" térrel, szintetikus *földrajzi* egységet keresett a domborzat, a talaj, a klíma, a vizek, a növényzet és az emberek eloszlása, a település, a ház, az út, a munka, a faj között. Messzebb szeretett volna látni, mint a „borzasztóan rövidlátó német iskolai geográfusok, akik a politikai földrajz kizárólagos szükségességét hangoztatták", de csak egy olyan felfogáshoz jutott, amelyben összekeveredett egy „modernizált" naturalista és szellemtörténeti társadalomfelfogás és az új-kantista tudományelmélet. (Uo. 208., 120–121., 113., 174., 175–176., 180., 181., 135–136. o.)

[49] Bulla Béla: *Általános természeti földrajz.* Tankönyvkiadó, Budapest 1950., 42–43. o.

[50] Miholics József: A természetföldrajz néhány időszerű kérdése. *Földr. Ért.* 1970/1, 113. o.

Az új tudománycsoport tárgyi tudományágait aszerint kell felosztani, hogy mire hat a természeti földrajzi környezet és mi hat vissza a természeti földrajzi környezetre. A kettő egy és ugyanaz: a termelőerők területi eloszlása.

Eszerint megkülönböztethetjük:

1. az ipar
2. a mezőgazdaság
3. a közlekedés természeti földrajzát,
4. a három tárgyi ág szintézise pedig nem más, mint a település természeti földrajza általában, a termelés természeti földrajza különösen.

Itt mellékesen megjegyezzük, hogy a településföldrajznak ez csak alárendelt oldala. Fő oldala a település társadalomföldrajza. Ebben az értelemben a településföldrajz komplex földrajztudomány, mivel vizsgálja a település alárendelt természeti és meghatározó társadalmi tényezőit és a kettő viszonyát egyaránt."[51]

Ebben a koncepcióban a „termelőerők területi eloszlása" közvetíti a természetföldrajzi környezet hatását a termelési viszonyokra és ez utóbbi hatását a természetföldrajzi környezetre. A termelőerők *milyen* területi eloszlásáról van itt szó? A termelőerők eloszlásáról a földrajzi térben. A szerző megkülönbözteti a *termelési* tudományokat a *földrajzi* tudományoktól, de akkoriban még nem merült fel az a hipotézis, hogy a társadalomnak „saját tere" van s így a termelési tudományoknak szerves részét képezi a termelési tér tudománya is, ami nem földrajztudomány. A természetátalakítás gondolata akkor még nem tartalmazta a természeti térformák társadalmi térformákká alakulásának feltételezését. A termelőerők területi eloszlásának koncepciójában továbbra is él az a bizonyos naturalizáló tendencia, amelyet a földrajztudomány a maga erejéből nem tudott leküzdeni. Tartalmilag túllép ezen a marxista gazdaság- és településföldrajz, de formailag újra és újra visszaesés tapasztalható itt is, mert a tartalmi túllépés nem tudatosult. S a történelmi materializmus művelői sem nyújthattak kellő segítséget egészen a legutóbbi időkig ezen a téren azért, mert a termelés társadalmi természetét gazdasági formájával azonosítva, a termelőerők filozófiai elméletében nem küzdötték le teljesen az „elvontan természettudományos materializmus" szellemét. Nem véletlen tehát, hogy amikor egy, a termelés társadalmi természetét a gazdaságival azonosító filozófus bekapcsolódik a „komplex földrajzi tájfogalom" tartalmáról folyó vitába, azt írja: „Természet és ember gazdasági szempontú totalitása az, amely a földrajztudomány kutatási területe. Ennek a totalitásnak képezi empírikus alapját és absztrakt végpontját egyaránt a tájfogalom. . . . A földrajzi térfogalom . . . nem azonos egyszerűen a terület empirikus fogalmával, hanem a társadalom szemszögéből nézve, azzal összefüggésben válik absztrakttá. Az idő, a változás fogalma elsősorban a társadalom oldaláról vonul be a földrajzba . . ."[52]

Hogy itt mennyire a természet és a társadalom különbsége a döntő probléma, ami körül az egész vita forog, ismét kitűnik a földrajztudomány egy olyan képviselőjének az álláspontjából is, aki a komplex földrajzi táj fogalmát a geográfia „nagy múltú fikciójá"-nak tartja, s az idézett filozófusi véleményt olyannak, amely az ökonómia-központúság

[51] Mészáros István: A természeti földrajz néhány elméleti és gyakorlati problémájáról. *Földr. Ért.* 1961/2, 239., 241. o.

[52] Cs. Vinkovics Márta: Hozzászólás a földrajzi tájfogalomról szóló vitához. *Földr. Ért.* 1971/1, 72–73. o.

alapján akarja fenntartani az „egységes földrajztudomány látszatát". „Az integrációs lépcsőzet a Föld *természetföldrajzi* burkánál megszakad, mert a Föld *földrajzi burka* már nem tekinthető 'integrációnak'. Az antroposzféra ugyanis az emberi kultúrák kiépülésével fokozatosan kiszabadult a hajdani 'geoszférikus' integrációból és az folyamatosan olyan térbeli *koordinációvá* alakítja, amelyben ő képviseli a dinamikus felet."[53]

Egységes földrajztudomány tehát nem lehet, mert az „antroposzféra", a társadalom valami más, mint a természet, ezért más a térbelisége is. A fizikai dolgokkal és biológiai életjelenségekkel teli természetföldrajzi tértől alapvetően különböző „térbeli koordináció" jött létre a társadalommal. Úgy tűnik, a földrajztudomány itt jutott el arra a pontra, ahol megsejtette, hogy nem lehet az alapvetően különböző (fizikai, biológiai, társadalmi) tartalmakkal teli tér egységes tudománya, mert a tartalmaktól függően a térformák is mások, és ezzel megindult a válságából kivezető úton. S ezen az úton egyesülhet azzal a marxista filozófiai térelméleti koncepcióval, amely az anyag és a mozgás alapvető formái szerint ismeri fel a tér (és idő) alapvető formáit általában, azzal a történelmi materializmussal, amely felfedezi az ember valóságos „saját terét" az esztétikailag megformált tértől az anyagi termelés teréig, s ennek alapján rádöbben, hogy valójában létezik a természetitől minőségileg különböző társadalmi tér szaktudománya, nem is egy szaktudománya, csak mindegyiket ilyen vagy olyan *földrajz*nak nevezik, és valóságos tartalmuk akkor tárul fel teljes világossággal, ha kiszabadítjuk ezeket annak az „elvontan természettudományos materializmusnak" a szellemi burkából, amely elméletileg éppen a legdöntőbb ponton, az anyagelméletben mosta el részlegesen, de lényegesen naturalisztikusan a természet és a társadalom különbségét. Természetesen megmarad az a feladat, hogy *a* tér „egységes" tudományát megalkossák. Ez azonban nem szaktudományi, hanem filozófiai feladat. S a marxista filozófiának ehhez a feladathoz Einstein előtt/után talán az a földrajztudomány nyújtja a legtöbb segítséget – még a „komplex földrajzi táj fikciójával" együtt is –, amely szinte sohasem tekintette a teret puszta formának, s magát *a* tér egyetemes tudományának tudva fokozatosan kiépítette a társadalmi tér tudományát is, anélkül, hogy tudatában lett volna ennek, mélyen gyökerező naturalista szelleme miatt. „Természetelvűsége" következtében beszélt a társadalom térbeliségéről és nem a társadalmi térről, a termelőerők térbeli eloszlásáról és nem a valóságos társadalmi termelés valóságos „saját" teréről, a gazdaság térbeli vetületéről és nem a termelési tér gazdasági oldaláról, a termelőerők területi elhelyezéséről és nem a valóságos termelési tér képzéséről, társadalom*földrajzról* és nem társadalmi térrajzról, szociálgeográfiáról és nem a társadalmi tér szociológiájáról stb.[54]

[53] Száva Kovács Endre: Földrajztudományi látszat és geográfiai fikció. *Földr. Ért.* 1972/2–3, 318., 334. o., 1965/2, 285. o.

[54] A polgári szociálgeográfia H. Bobek-féle iskolája szerint pl.: „A szociálgeográfia a társadalom fungálása és az egyes társadalmi csoportok alapvető funkciói által kiváltott térbeli folyamatokat, valamint a hozzájuk kapcsolódó területi–szervezeti formációkat kutatja. A földfelszín – mint az élő és élettelen jelenségek s a társadalmi struktúrák foglalata – geográfiai vizsgálódásaink kiindulópontja. A szociálgeográfia fő érdeklődése ezen belül nem a táj arculatára – mint a földfelszín egy darabjára – irányul, hanem a társadalomnak, a különböző embercsoportoknak a tevékenységéből adódó térbeli, tájformáló hatásokra." – Idézi: Lettrich Edit: Helyzetkép a szociálgeográfia mai állásáról. *Földr. Ért.* 1972/2–3, 361. o. S a szerző megjegyzi: „A szociológiai ismereteket, szemléletet a szociálgegográfia messzemenően felhasználja, ami társadalomtudományi jellegének tudományos megalapozását segíti.

A társadalmi tértan tehát a természeti földrajzból nőtt ki és ezért szellemében, terminológiájában sokáig magán viselte és még mindig hordozza eredetének jegyeit. Ezzel együtt magától értetődő az is, hogy lehet beszélni a termelés (természeti) földrajzáról, a társadalom (természeti) földrajzáról stb. mint olyan tudományról, amely a társadalom egy részének vagy egészének természeti térbeli feltételeit, alapját vizsgálja, ami azonban sohasem tévesztendő össze a társadalom „saját terével". Ezt a minőségi különbséget mossa el, ill. össze minden iskolai földrajz tankönyv, amely „földrajz" címen tartalmazza mind a „hegy- és vízrajzot", mind a mezőgazdasági és ipari termelés, a közlekedés „rajzát".

## 7. EGY GAZDASÁGFÖLDRAJZOS A „TÉR ÉS GAZDASÁG"-RÓL

Az eddigiek alapján az a benyomás alakulhatott ki, hogy a földrajztudomány képviselőiben egyáltalán nem tudatosodott az a társadalmi tér, amelyre rátaláltak. Ez nem így van. Az esztétikailag megformált építészeti térben az ember „saját terét" felfedező lukácsi gondolat megszületésével egy időben a marxista gazdaságföldrajz egyik művelője felismeri a *gazdasági teret,* teljes egyértelműséggel elhatárolva azt az ún. földrajzi buroktól. „A gazdasági objektumok mint ilyenek, nem az ún. földrajzi burokban, hanem a gazdasági térben ... foglalnak helyet, s nem ilyen vagy olyan magasságban vannak a tengerszint felett, hanem az adott gazdasági térnek megfelelő társadalmilag szükséges önköltség szintje alatt vagy felett termelnek, a piactól ilyen vagy olyan gazdasági távolságra vannak stb."[55] „A látszat az, mintha a gazdasági–társadalmi jelenségek zöme egy síkban, egy természeti földrajzi síkban folyna, mert a természeti térben nem látszik a vertikális elkülönültségük, a többszintűségük. Pedig a gazdaságban és a társadalomban is van 'lent' és 'fent' és 'horizontális egymásmellettiség', amint azt mindenki tudja, de ezt érzékileg

---

Eközben azonban *nem lép ki a geográfiai tudományok kereteiből,* s nem olvad bele a szociológiába, mint azt többen is felrótták ennek az új geográfiai ágazatnak. Mások – főleg szociológusok – viszont azt várták el a szociálgeográfiától, hogy a szociológia segédtudományaként működjön, annak térbeli aspektusai kimunkálását vállalva (Vinkler 1956)." „A társadalom ... társadalmilag meghatározott *életformacsoportokból* tevődik össze. A szociálgeográfia feladata ezek kutatása. Rajta kívül az életformacsoportokat – más-más aspektusból – a szociológia és a gazdaságtudományok is vizsgálják. Az életformák térbeli megjelenése, elterjedése, s az egyes életformák saját előfordulási helyükkel való kapcsolatainak a vizsgálata viszont kizárólag a szociálgeográfia, mint a geográfia egyik ágazata kutatási körébe tartozik." A társadalmi struktúrában zajló átalakulás „... térbeli vetülete jelentkezik a szociálgeográfiai folyamatban." Kapcsolódik ehhez a kultúrtáj is, amely „... nem más, mint a tájban benne élő társadalom térben (tájban) elrendeződött létesítményeiből adódó, s ezeket egymással sokirányú kapcsolatokkal összefűző komplex képződmény. Ennek magyarázata, a komplex táj megismerése a szociálgeográfia végső célja." (Uo. 362., 365., 364. o.)

Teleki Pál a Magyar Földrajzi Társaság Gazdaságföldrajzi Szakosztályának megalakulása alkalmával mondott beszédében megállapította: „Szakosztályunk címében a 'gazdasági' szó ... *irányt* jelez, de sohasem szabad elfelednünk a 'földrajz' szót sem. Ez az *alap,* amelyen állunk. A gazdasági földrajz feladata a gazdasági jelenségeket, mint térbeli jelenségeket, a földön való elterjedésükben vizsgálni. A geográfus itt gyakran fog találkozni a közgazdával, a statisztikussal, a történésszel, a kereskedelmi, ipari és mezőgazdasági tudományok képviselőjével. De igazán zavarban volnék, ha meg kellene mutatnom a határvonalat, amelyig a geográphus érdeklődése terjed." (Teleki P.: *A gazdasági földrajzról.* Kertész J. Könyvnyomdája. Bp. 1912. 23. o.)

[55] Kovács Csaba: Térszemlélet és földrajz. *Földrajzi közlemények,* 1966, 41. o.

nem lehet tapasztalni, legalábbis a természeti térbeliségnél megszokott módon és értelemben nem."[56] „*Fel*megyek a minisztériumba", „*le*megyek az üzembe . . ." „A *fel* és a *le* ezekben az esetekben a megjelölt *irányoknak* valóságosan megfelelő térbeli mozgást jelent a társadalmi térben. Nem átvitt értelmű és nem is feleslegesen bőbeszédű kifejezések ezek, hanem nagyon is reális helyzetváltozást tükröznek, amit csak az tud igazán megérteni, aki már dolgozott vidéken és Budapesten is, minisztériumban és üzemben is. Más kérdés, hogy a többség esetleg nincs tudatában annak, hogy az ilyen és hasonló esetekben is térbeli viszonyokról és térről van szó.

A tudatossággal egyébként ott is baj van, ahol annak nem volna szabad előfordulnia. Pl. filozófiai és történelmi tanulmányaink során annyit találkoztunk már a *külső és belső ellentmondások* fogalmával, de hajlamosak vagyunk arról megfeledkezni, hogy ezek is a *térbeliség megjelenési formái.* A tudatosság fontosságát a gazdasági és társadalmi térbeliségnél világnézeti szempontból különösen hangsúlyozni kívánjuk, mert ennek hiánya vezet ahhoz a hiedelemhez, hogy társadalmi vonatkozásokban a térbeli kategóriákat csak átvitt értelemben használjuk . . ." „. . . a tér általános filozófiai felfogásához főként természeti térbeli képzetek kapcsolódnak."[57]

Ha a marxista filozófiai tankönyvek térelméleti részét tartjuk szem előtt, akkor Kovács Csaba kritikája teljesen igaz volt akkoriban és alapjában véve el kell fogadni ma is. De már akkoriban is csak részben volt igaz ez a kritika, ha a marxista térelmélet nem tankönyvbeli részét is figyelembe vesszük. Hiszen Lukács felismerése az ember „saját teréről" 1965-ben látott napvilágot. Miről juthatott volna azonban eszébe egy gazdaságföldrajzi szakembernek, hogy a társadalmi tér marxista filozófiai elméletét a marxista esztétikában keresse? Ugyanilyen joggal lehet persze kérdezni azt is, hogy miről juthatott volna eszébe egy „tört. matos"-nak vagy „dial. matos"-nak, hogy a társadalmi tér többé-kevésbé kidolgozott szakelméletét a földrajztudományban keresse, még akkor is, ha az település-, vagy gazdaságföldrajz?

Úgy tűnik azonban, hogy az elmúlt két évtizedben mind a marxista filozófiai térelméletben, mind a földrajztudomány – egyelőre – „társadalomföldrajz"-nak nevezett csoportjában megértek egymásra találásuk elméleti feltételei. A termelés társadalmi természetét a gazdaságival azonosító, tehát az önmagukban vett termelőerőket naturalizáló szellemi légkörben azonban nem véletlen, hanem szükségszerű volt, hogy a filozófiai térelmélet és a „társadalomföldrajz" találkozásának kedvező elméleti előfeltétele a „társadalomföldrajz" keretében a *gazdaság*földrajzban jöttek létre teljes tudatossággal. Kovács Csaba legutóbb idézett egész tanulmányát közölni kellene itt bizonyíték gyanánt, de ez már túlságosan is felduzzasztaná ezt a már amúgy is terjedelmessé alakult pontot. Csak jelzem, hogy Kovács Csaba módszeres meggyőző erővel sorra elemzi a gazdasági térbeli egymásmellettiséget, együttlétezést, kiterjedést, a gazdasági tér horizontális és vertikális tagoltságát, a gazdasági távolságot, a gazdasági tér formáit, a terület, területi, felszín, felszíni kategóriák gazdasági tartalmát stb. A szerző teljesen világossá teszi, hogy itt nem földrajzról, hanem a gazdasági térről mint társadalmi térről van szó. A gazdaságföldrajzból

[56] Kovács Csaba: Néhány megjegyzés dr. Száva-Kováts Endre „A földrajzi tájelmélet mai állása és alapvető filozófiai problémái" c. cikkéhez. *Földr. Ért.* 1967/2, 289. o.

[57] Kovács Csaba: Társadalmi-területi munkamegosztás. Tér és gazdaság. *Válogatott tanulmányok a gazdasági földrajzból.* Tankönyvkiadó, Budapest 1971, 215–216. o.

egyértelműen, tisztán kivált a társadalmi tér tudománya, pontosabban a társadalmi tér egyik oldalának a tudománya. Ennek a megszorításnak az értelme a következő.

Kovács Csaba sem azonosítja a társadalmi teret a gazdasági térrel. Többször fejezi ki magát úgy, hogy: társadalmi *és* gazdasági tér, egy helyen a társadalmi–politikai tér kifejezés is előfordul. Ugy látszik tehát, hogy a társadalmi tér felismerése azonnal együtt jár különböző formáinak is a megállapításával, csak szintézisük várat magára. A termelési tér elmélete azonban annak az ökonomizáló–naturalizáló szemléletnek a hatására, – amelyről különböző összefüggésekben már annyiszor volt szó – gazdasági térelméletre redukálódik és a „valóságos" termelési folyamat „valóságos" tere elméletileg naturalizálódik. S ez tapasztalható Kovács Csaba koncepciójában is. A gazdasági jelenségek, folyamatok térbeli környezetéről azt írja, hogy ez „. . . a természeti térnek azokat a pontjait jelenti, amelyekkel a társadalmi–gazdasági tevékenység érintkezik, amelyek a társadalmi–gazdasági tevékenység hatása alatt is állnak. A természetre nyilvánvalóan csak természeti erőkkel (a termelőerőkkel) lehet hatni. A társadalom természetföldrajzi környezete ezért a természeti térnek a társadalom természeti erői, termelőerői hatásszférájába eső része. Az előbbi összefüggés engedi meg annak a tételnek a megállapítását is, hogy *a természeti tér egyes részei számára a társadalom is környezetet jelent.*" „A szorosabb értelemben vett társadalmi jelenségeknek gazdasági környezetük van." „Maguk a termelőerők már a gazdaság szférájába tartoznak és térbeli elhelyezkedésük része a gazdaság térbeli rendjének."[58]

Kovács Csaba az idézett helyeken eléggé nyersen fejezte ki az önmagukban vett termelőerőket naturalizáló elméleti álláspontot (a termelőerők a társadalom természeti erő), azután pedig beemelte a naturalizált termelőerőket a gazdasági térbe. Az itt vázolt hipotézis tükrében viszont a termelési térnek két oldala van. Egyfelől a konkrét termelési tér a „valóságos" termelési folyamatokkal és a termelőerők olyan tényezőivel, mint a munka tárgya, eszköze és az ember mint munkaerő stb. A termelési tér másik oldala a gazdasági a termelési folyamat értékképző felével, a termékek áruformájával (ma), az emberrel, mint tulajdonossal vagy tulajdonnélkülivel stb. A munka Marx által felfedezett kettős jellegéhez hasonlóan nincs-e kettős jellege a termelési térnek (és időnek) is? S vajon a „termelőerők területi eloszlásának" tudománya és a gazdasági tér tudománya nem együtt fejezi-e ki a társadalom „saját" termelési terét? S vajon nem a komplex marxista településtudomány (nem településföldrajz) az a szintetizáló, általános társadalmi tértudomány, amely egyaránt figyelembe veszi a települést meghatározó termelőerőket és termelési viszonyokat (és még sok más társadalmi tényezőt is), és ezzel a termelési tér „konkrét" és „absztrakt" oldalát is? Egy település alaprajza és fényképe – makettje még inkább – megközelítőleg jól kifejezi konkrét, gazdasági térképe pedig „érzékfeletti" térbeliségét.

*

Amikor tehát a településföldrajz a „társadalomtudományi jellegű gazdaságföldrajzon" belül „talált helyet", akkor egy komplex társadalmi tértudományt helyeztek el a termelési térnek „csak" a gazdasági oldalát tanulmányozó tudomány körébe, ami csak egyik

[58] Uo. 219., 220., 232. o., de értelemszerűen megegyező gondolatok találhatók még a 224., 231. és 237. oldalakon is.

tudományrendszertani megfelelője volt annak a koncepciónak, amely az önmagukban vett termelőerőket naturalizálja s azután beemeli a gazdaságba. Ennek megfelelően a konkrét társadalmi tér tudományát a társadalmi tér absztrakt oldalát tükröző tudomány körébe sorolják. Pedig a termelőhely és a piactér tapasztalatilag is igen különböznek egymástól, jóllehet e két tér nem más, mint a termelési tér két oldala. S nem rekednénk-e meg a társadalmi tér elméletében egy olyan ponton, mint Feuerbach az ember gyakorlati tevékenységének felfogásában, ha a „piacteret" minősítenénk specifikusan társadalmi térnek, ahogy Feuerbach az ember gyakorlati tevékenységéből csak az üzletelést vette észre, de a „közönséges" ipari és egyéb termelőtevékenységet már nem!? Az ökonomizáló következetességnek mindenesetre szemléletes példája volna egy álláspont, amely a pénzt tekintené a par excellence társadalmi dolognak és a „piacteret" a társadalom „alapterének", a munkából az „absztrakt munkát" társadalminak és így tovább.

Kovács Csaba álláspontjában keveredik a társadalmi tér konkrét és gazdasági oldalának kifejezése. A „felmegyek a minisztériumba", „lemegyek az üzembe" példája a társadalmi tér konkrét, „valóságos" oldalának az alap és felépítmény szerinti tagozódását fejezi ki ahhoz hasonlóan, ahogy a „valóságos" társadalmi dolgok formájuk és funkciójuk szerint alap és felépítményi csoportra oszlanak. (A termelőerőket természeti erőnek minősítő Kovács Csaba azonban fő figyelmét a termelési tér gazdasági oldalára fordította és végül a termelési tér társadalmi oldala nála is a gazdasági térrel azonosul, összhangban azzal az igen általánosan elfogadott nézettel, hogy a termelés társadalmi oldala a gazdasági.) Folytatva, ill. kiegészítve Kovács Csaba példáját: a Csepel Vas és Fémművek és a főkapuja előtt álló Lenin szobor a földrajzi térnek ugyanazon tengerszint feletti magasságában helyezkedik el, de az előbbi a valóságos társadalmi térnek az alap, az utóbbi pedig a felépítményi szférájában áll. A társadalmat alkotó emberek és embercsoportok hasonlóképpen csoportosulnak „fent" és „lent", ami erősen befolyásolja egész szemléletüket. Lukács György írta Th. Mannról és Goethéről, hogy számukra a társadalmi „nagyvilág" az a „fenti" világ, amely nem ismeri a „'lent' aktív fogalmát", a tömegek termelőtevékenységét, lehetőségeit, s ezért sohasem kerülhettek bensőséges viszonyba a tömegekkel.[59] Peter Weiss írja *Hölderlin* c. drámájában:

„Ennek a darabnak kik a főszereplői kérdem
Filozófusok és költők a felépítményben
Ezért hát a tanhirdetőkről és látnokokról
több szó esik benne mint parasztokról
és plebejusokról
Utóbbiakat mintha kissé le is becsülnék
azok akiknek kenyere az átszellemültség
Igaz, hogy a művészetet Schiller és Goethe
szemében hajnali reménnyel megjelölte

[59] Lukács György: *Thomas Mann.* Két tanulmány. Hungária, Budapest 1948, 56., 57., 59. o. – Balázs Béla felejthetetlenül szépen írta le az *Álmodó ifjúság* c. könyvében, hogy mint értelmiségi polgárfi, milyen keservesen sodródott, talált azokra a látható és láthatatlan utakra, melyeken a dolgozó osztályok marxista értelmiségiévé változott, s amelyek összekötik ezeknek az osztályoknak „fenti" és „lenti" világát.

egy tudományosan képzett megújult világ
de az a belátás mind a kettőjüktől távol állt
amely szerint nem képesek csak a széles tömegek
hogy igazi fordulatot véghezvigyenek . . ."

Dolgij–Levinszon: Az archaikus kultúra és a város c. tanulmányukban az ősi várost egy adott közösség „szociális tere"-ként ábrázolják a fellegvárával és a váraljával, kereskedő és iparosnegyedeivel, a szegények és a gazdagok utcájával; egy kultúrával áthatott antropomorfizált térnek, középpontjában a „szakrális", „liturgikus" térrel, az adminisztratív irányítás helyével és a piactérrel.[60]

## 8. NÉHÁNY TOVÁBBI KÖVETKEZTETÉS

Egyre inkább gazdagodik tehát a társadalmi térről alkotott filozófiai kép is. Több mint elegendő megfigyelés halmozódott fel e téren is ahhoz, hogy sokkal gazdagabb, analitikusabb képet rajzoljunk a társadalom „térbeliségéről", mint jelenleg szokásos. Filozófia tankönyveinkben sem elégedhetünk meg a „területi munkamegosztás" puszta megemlítésével, a város és a falu analizálatlan példájával, az államelméletben azzal, hogy szintén csak jelezzük a „területi elv" érvényesülését az államszervezésben a vérségi kötelékeken nyugvó ősközösségi rendszer irányító apparátusával szemben, a társadalmi tudatformák „területi tagozódásáról" szó sincs, együttvéve tehát egyszerűen hiányzik a társadalmi tér történelmi materialista elmélete, a társadalmi térszemlélet. Csak bizonyos elemei léteznek összefüggéstelenül, szétszórva.

Szó sincs arról, hogy a marxista filozófia, vagy akár a politikai gazdaságtan, bármikor is „kirekesztette volna rendszeréből a tér fogalmát, mint ezt polgári szellemű szakemberek jelenleg is állítják, akik *A tőké*től vissza akarnak térni a *Gazdasági–filozófiai kéziratok*hoz és a *Német ideológiá*hoz, mert csak ezekben vélik felfedezni a „marxista gondolat" képességét „földrajzi" (-térbeli) problémák elemzésére, a frankfurti iskolától remélnek segítséget a földrajztudomány problémáinak megoldásához, mert – úgymond – a szocialista országok még erőteljesen „sztálinista marxizmusától" ilyesmi nem telik ki.

A marxista társadalomfilozófia mindig fellépett a földrajzi determinizmus ellen, s ebben mindig is benne volt annak az elvi lehetősége, hogy a társadalomnak a természetitől eltérő térbeliségét felismerje, s ennek a felismerésnek számos eleme ki is alakult, de egy viszonylag önálló marxista társadalomfilozófiai, minden földrajzi homályosságtól, tehát naturalizáló tendenciától mentes térelmélet körvonalai csak az elmúlt két évtizedben jöttek létre.

Végső soron persze nem a filozófiai tankönyvek tartalma, tudományrendszertani kérdések, a viszonylag önálló társadalomfilozófiai térelmélet kidolgozása a legfontosabb, bár mindegyik önmagában is lényeges. A legfontosabb az, hogy a társadalomfilozófiai térelmélet nélkül a történelmi materializmus nem kapcsolódhat be teljes erővel olyan, mondhatni évszázadosnak – ha nem több évszázadosnak – tekinthető gyakorlati feladat megoldásába, mint az előző társadalmaktól örökölt települési rend „átépítése" a mai

[60] *Történelem és filozófia.* Új törekvések a szovjet filozófiai kutatásokban. Gondolat, Budapest 1974, 12., 16–17., 20., 24. o.

követelményeknek megfelelően általában, a kommunizmus igényeinek megfelelően különösen. Része ez a legátfogóbb tervezésnek, a társadalomtervezésnek is. Hozzátartozik a jövőképhez. Építészek, jövőkutatók, a „termelőerők területi eloszlásának" alakulásával, a termelőerők telepítésével foglalkozó szakemberek, a szociálgeográfusok stb. egyaránt igénylik a társadalomfilozófia segítségét is. A marxista társadalomfilozófia első reakciója erre az igényre nem lehet más, mint a materialista társadalmi térelmélet kidolgozása minden naturalizáló és ökonomizáló tendenciától mentesen.

Ha ennek a feladatnak a megoldásához vezető egyik lehetséges út az, amely az eddigi elemzés során itt körvonalazódott, akkor ebből az következik, hogy az építészet, a termelőerők telepítése nem más mint társadalmi térképezés, a társadalmi tér „termelése". Az építészettudomány, a termelőerők „területi tervezésének" tudománya, azaz a termelési térképezés tudománya a társadalmi tér gyakorlati tudománya, a településelmélet mint leíró és elméleti társadalmi tértan mellett. Granasztói Pál elmondta, hogy Erdei Ferenc, aki szociológusnak és ökonómusnak tartotta magát és „mélyen elkötelezettje volt az urbanizáció, az építészet témáinak" is, azt a véleményt képviselte egy szűkebb körű megbeszélésen, hogy „. . . a közgazdasági nézetek és módszerek nem foghatják át azt a teljességet, amit egy város, még inkább a települések összessége jelent, mert illetékességük mindenre, így sok humán vonatkozásra nem terjedhet ki. Ő úgy vélte: az építészet totálisabb, elvben mindenre kiterjedő tevékenység . . ."[61]

Miként a társadalmi térelmélet híján a társadalmi tér elméletileg hosszú időn át föloldódott a földrajzi térben, akként fogalmazza meg még ma is a településsel kapcsolatos valamennyi tudomány egyesítésének igényét C. A. Doxiadis az „ekisztikában" – a társadalomfilozófiai térelmélet kiforratlansága folytán, illetve a „földrajzi burokban" lappangó létezése következtében. Kiszabadítását ebből a naturalista lepelből Nyugaton lehetetlenné teszi az idealista társadalomelmélet általában, a neopozitivizmus befolyása különösen. Nálunk pedig a történelmi materializmus anyagelméletében még tapasztalható naturalizáló tendencia a termelőerőkkel kapcsolatban és az ezzel karöltve járó ökonomizálás.[62] Emiatt nem lehet véletlennek tekinteni, hogy az urbanisztika nálunk – mivel valóban nem kap segítséget a marxista társadalomfilozófiától – esetenként a polgári rendszerelméletek területén tájékozódik segítségért, a Gestalt-elmélet érvényesítése érdekében emel szót az urbanisztikában, s a művész egységesítő részvételére tart igényt a rendszerteorikus, a metatudós mellett. A társadalomfilozófiai térszemlélet híján az urba-

[61] Granasztói Pál: *Az idő és a művek*. Jelzett kiad., 72. o.

[62] A marxista filozófia egyenlőtlen fejlődésével is összefügg, hogy kidolgozatlanabb oldalaival kapcsolatos szaktudományok időnként és helyenként nálunk is a „szuperdiszciplinaritás" igényével lépnek fel. Pach Zs. Pál lépett fel ez ellen legutóbb, szót emelve „. . . a marxista szemlélet egységén nyugvó interdiszciplinaritás" mellett. Elutasítva a történettudományban is tapasztalható törekvést a szupertudomány rangjára, arra szólította fel „korunk talán legdinamikusabban fejlődő és a társadalmi gyakorlatban legközvetlenebbül hasznosuló" társadalomtudományait, a közgazdaságtant és a szociológiát, „. . . álljanak ellent annak a kísértésnek, hogy – a történetiség elvét ugyan elfogadva – saját fontosságuk tudatában vagy bűvöletében csaknem értékhierarchiát konstruáljanak a társadalomtudományokon belül – például oly módon, hogy (a számítástudományból nézetem szerint tévesen kölcsönzött szóhasználattal) önmagukat a 'kemény' társadalomtudományok kategóriájában sorolják és egyéb humaniórákat pedig a 'lágy' társadalomtudományok csoportjába utalják – amint ez a terminológia az utóbbi időben mind gyakrabban bukkan fel tudományos életünkben s szinte kezd már polgárjogot nyerni." (Társadalomtudományok és tudományközi kapcsolatok, *Népszabadság*, 1979. II. 27.)

nisztikát „. . . a *térnek* – vagy mondjuk így: a nagyobb térségeknek, területeknek – a tudományos-technikai–művészi 'diszciplínájaként' . . ." ismerik.[63]

Mindemellett is azonban nagyon figyelemre méltó, a marxista társadalomfilozófiai térelmélet számára is nagyon tanulságos megállapítások találhatók a polgári urbanisztikában is. Ezek közül különösen Martin Meyersonnak a városépítészet utópista hagyományairól és a városok tervezéséről kifejtett gondolatai azok, amelyek mintegy történelemfilozófiai távlatokban villantják fel a társadalmi térképezés konkrét – és mondjuk így – elvontabb oldalai egységbefoglalásának ahhoz hasonló igényét, aminek realizlódását már a településföldrajzban is felfedezni véltük. Martin Meyerson idézendő gondolatai felelevenítik a marxista filozófiatörténet megállapításait arról, hogy a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet idején Morus Tamás Utópiá-jában a termelési viszonyok, F. Bacon Új Atlantis-ában pedig a termelőerők kívánatos fejlődésének képét, jövőjét vázolta fel. Valami hasonlót állapít meg Martin Meyerson, amikor rámutat arra, hogy Morus Utópiá-jának megjelenése előtt ötven évvel két olasz építész az eszményi város tervezésével foglalkozott. Meyerson megállapítja, hogy a jövő társadalmának a Morus-féle leíró-társadalomtudományi és építészeti–természettudományos elképzelése egymástól függetlenül fejlődött tovább. „Amennyiben a verbális vagy társadalmi utópiák egyáltalán foglalkoznak a fizikai környezet elemeivel, úgy ezt csak felületesen teszik, még a lakásviszonyok, műhelyek, oktatási és üdülési létesítmények formái és összefüggései, ezek térbeli eloszlásai is csupán másodlagosak számukra; az elsődleges szempontként mindenkor a tulajdonviszonyokban, a családban, a politikai és egyéb intézményekben végbemenő változásokat veszik figyelembe. És ennek megfordításaként: a vizuális tervezés utópiái az általuk festett kívánatos jövő ábrázolásakor az osztályszerkezetet, a gazdasági alapot és a kormányzás módszerét hagyják figyelmen kívül." „A társadalmi utópiák megkerülik a fizikai környezet kérdéseit, amint a fizikai utópiák is megkerülik a társadalmi szervezés problémáit."[64]

*

Ha megfelel a valóságnak az a marxista filozófiatörténeti megállapítás, hogy Morus a termelési viszonyok, Bacon pedig a termelőerők utópiáját vázolta fel a kapitalizmus hajnalán;

– s hogy – tisztán elméletileg nézve – éppen azért alkottak utópiákat, mert nem értették meg a termelőerők és viszonyok „összetartozását" általában és konkrét egységét különösen;

– s ha ez a tény Bacon esetében például szorosan összefügg a technikának azzal a naturalista materialista szemléletével, amit idéztem (lásd ehhez P. Rossi: *A filozófusok és a gépek.* Kossuth, Budapest 1975, 116–118. o.);

– s ha Marx éppen azért nem alkotott társadalmi utópiát, mert túl tudott lépni a termelőerőknek az „elvontan természettudományos materializmus" szellemében történő felfogásán és felismerte a termelőerők és viszonyok „összetartozását" általában és konkrét egységüket különösen, akkor ebből az következik, hogy

[63] *Urbanisztika.* Válogatott tanulmányok. Gondolat, Bp. 1979. Vidor Ferenc bevezető tanulmánya. 15., 20., 23., 62. o.

[64] Uo. 362., 363. o. – A „fizikai" itt ugyanazt a naturalizmust jelenti, amivel már számtalanszor találkoztunk. Kevin Lynch, P. Geddes és mások hasonló naturalizmust árulnak el. (Lásd uo. 548., 109., 111 , 112. o.)

– a társadalom „térbeliségének" felfogásában is szakítani kell az elvontan természettudományos–materialista nézőponttal, mindenekelőtt a „földrajzi" formában továbbélő naturalizmussal, ami szinte változatlan erővel hat a polgári szellemű urbanisztikában, szociálgeográfiában, társadalmi–ökológiai koncepciókban, az „ökoszisztéma" elvében stb.;[65]

– a marxista társadalomfilozófiának ki kell dolgoznia a társadalmi tér viszonylag önálló elméletét azzal a legfontosabb gyakorlati céllal, hogy teljes mértékben bekapcsolódhasson a szocialista-kommunista társadalmi térképzés gyakorlatába;

– tehát a szociológia nem sajátíthatja ki, különösen nem „a történelmi materializmussal egyenrangú kritikai szociológia", a településrendszer „és" a társadalom viszonyának vizsgálatát, a településrendszernek mint a hatalom-gyakorlás egyik legfontosabb *területé*nek tanulmányozását;

– s amennyiben a társadalmi térnek érzékileg tapasztalható oldala is van (a „szociális anyag" érzékileg tapasztalható többi mozzanatával együtt), annyiban a történelmi materializmus nemcsak a társadalomról való konkrét filozófiai gondolkodásra tanít meg, ha tükrözi ezt a teret, hanem a társadalom konkrét érzéki szemléletére is.[66] Mindez azonban feltételezi annak a hatalmas anyagnak a feldolgozását, amit a településföldrajz, szociálgeográfia, városszociológia, urbanisztika, építéstudomány, településgazdaságtan, a termelőerők területi tervezésének, telepítésének tudománya stb. felhalmozott. Ez az egész eddigi elemzés részben valamiféle programot, bizonyos alapvető szempontokat kívánt nyújtani ehhez a munkához.

*Альберт Михай: Эстетическое пространство — производственное пространство — общественное пространство*

Марксистская философская теория социального пространства находится в процессе формирования.

«Собственное пространство» человека у Георга Лукача тождественно с эстетически оформленным архитектурным пространством, у Аттила Аг с производственным пространством, у Чаба Ковач с экономическим пространством. Долгий-Левинсон, анализируя город античности, различали в нем площадь рынка от сакральной и литургической. На уровне изложения основ марксистской философии некоторые сделали вывод о существовании социального пространства дедуктивным путем (например, А. М. Мостепаненко, Й. Хорват) в рамках теории основных форм материи и движения.

По мнению автора в философской теории способа производства имеют место остатки натуралистического материализма. В основном этот факт мешает формлению единой марксистской теории о социальном пространстве. Из-за остатков натуралистического материализма мы не заметили и того, что экономическая география и территориальная география являются как раз двумя фундаментальным науками социальнòго пространства, а география поселения и есть комплексная наука о социальном пространстве.

[65] A marxista társadalomfilozófia „bezárkózása" e diszciplínák előtt oda vezetett, hogy pl. a polgári városszociológia naturalista szelleme beszivárgott a hazai szociológiába is. Lásd pl. Szelényi István Bevezető tanulmány-át a *Városszociológia* c. tanulmánykötethez (Közg. és Jogi K., Budapest 1973) és Településrendszer és társadalmi struktúra c. kandidátusi értekezésének téziseit (Budapest 1973).

[66] A „szemléletesség követelménye ma a tudomány számos területén 'kiment a divatból'". (Holló Mária: *Technika és társadalom.* Kossuth, Budapest 1974, 285. o.)

# A VERSRITMUS SZEMANTIKÁJA

## (Az elvont formák tartalmi problémáihoz)

SZERDAHELYI ISTVÁN

### I

E dolgozat – Lukács György problémafelvetéseihez kapcsolódva – a következő ellentmondás feloldására tesz kísérletet. Lukács egyik alaptétele, hogy „lehetetlen egy meghatározott művészi technikát általánosan alkalmazni, sőt csak még egyszer is készen, teljesen változatlanul átvenni. Az ok magától értetődően abban rejlik, hogy a művészi forma egy meghatározott tartalom formája, hogy ezért nem enged meg általánosítást azon a különösségen túl, amely mindenkor statuálva van benne. A különösség mint az esztétika központi kategóriája egyrészt meghatározza az életjelenségek puszta, közvetlenül adott egyediségének általánosítását, másrészt azonban a maga területén megszüntet minden általánosságot; meg nem szüntetett, rajta túlnyúló általánosság épp a műnek művészi egységét feszítené szét".[1]

E másutt is nyomatékosan hangsúlyozott alaptétel[2] érvényét Lukács némiképp korlátozza, amikor gondolatmenetét így folytatja: „Kérdés azonban, nem lehetséges-e, hogy a művészi technikában mindamellett bizonyos, e különösségen túlmenő általánosságra irányuló tendenciák rejlenek? A kérdés jogosult. Mert kétségtelenül minden művészet technikájának vannak elemei (metrika, a márvány, a bronz anyagkezelése stb.), amelyek nemcsak megtanulhatók, hanem kizárólag a tanulás nehéz munkájával szerezhetők meg s amelyeknek tapasztalatai át is vihetők egyik emberről a másikra." Végül úgy találja, hogy az ilyen általánosságra irányuló tendenciák mellett is „a művészi technika csak eszköz a valóság amaz alakító visszaadásának lehetőleg tökéletes kifejezésére, amelyet a formának mint meghatározott tartalom formájának elvében, egy minden műalkotás számára specifikus különösségszínvonal szerző szerepében foglaltunk össze".[3] Vagyis: a művészi technikának vannak ugyan olyan elemei, amelyek általánosan alkalmazott mesterfogások, eljárások, de ezek az általánosság jegyével rendelkező elemek egy összességét tekintve különös formaszerkezetbe épülnek be.

Későbbi, részletesebb elemzésében Lukács úgy konkretizálja ezt az elgondolást, hogy az úgynevezett elvont formákra – a ritmusra, a szimmetriára, az arányra stb. – nem áll, hogy egy meghatározott tartalom formái: ezek önmagukban véve „világnélküliek", „tartalom nélküliek" és „szubjektum nélküliek". A világnélküliség – írja Lukács – „annyit jelent, hogy a ritmus mint a világ egyik formális mozzanatának visszatükröződése,

[1] Lukács György: *A különösség mint esztétikai kategória.* Bp. 1957, 156. o.

[2] Vö. főként Lukács Gy.: *Adalékok az esztétika történetéhez.* Bp. 1953, 474. o.; uő.: *Az esztétikum sajátossága.* 1, Bp. 1965, 359–360. és 736–744. o.

[3] Lukács Gy.: *A különösség,* i. m. 156–157. o.

tartalmilag a világot nem tudja magába fogadni. Bizonyos értelemben tartalom nélküli, vagyis – elvontan nézve – formálisan tetszés szerinti tartalomra vonatkoztatható. Azonban először is e tartalomra való vonatkoztatás lehetősége egyúttal parancsoló szükségszerűség is; e vonatkozás nélkül nincs esztétikai értelemben vett ritmus. Másodszor a tetszés szerinti tartalomra való vonatkoztathatóság elvont meghatározását oly módon kell konkretizálni, hogy egy magáértvaló ritmus elemzéséből sohasem lehet ugyan kikövetkeztetni, hogy milyen tartalmakra alkalmazható, de a tartalom minden egyes konkrét esetben világosan és egyértelműen vonzódik egy meghatározott ritmushoz. A világnélküliség tehát tartalomnélküliséget jelent az itt kifejtett értelemben, és ehhez járul még egy meghatározott és megszüntethetetlen, noha a priori meg nem határozható, passzív, a tartalomból kiinduló szándék, amely egészen konkrétan meghatározott ritmusra tör.

A ritmus szubjektumnélküliségével is nagyon hasonlóan áll a helyzet. A visszatükröződésnek ez a fajtája itt is olyan forma, amely magában véve független az alkotó és a befogadó szubjektumától. De ez a függetlenség itt sem ismeretelméleti jellegű, mint a tudományban, hanem szintén magában foglal egy bizonyos szubjektivitásra törő szándékot: bizonyos konkrét érzéseket, érzelmeket stb. akar felidézni, mégpedig mind az alkotó, mind pedig a befogadó szubjektumban. Ez a szándék azonban nem közvetlen, a megformálandó tartalom közvetíti, de úgy, hogy a forma nem olvad össze maradéktalanul az általa megformált tartalommal, mint a voltaképpeni mimetikus formák esetében, hanem a konkrét és szerves egység szükségszerűsége, a tartalomból kinövő forma élményszerű kényszere ellenére mégis megőrzi magában egy bizonyos – felidéző hatású – önállóság mozzanatát. A formának és a tartalomnak az esztétika számára döntő egysége tehát módosultan, korlátozottan jelenik meg. Ez lényeges ismérve minden elvont formának, amely a valóság meghatározott, elszigetelhető, formális mozzanatait tükrözi vissza".[4]

Minthogy a funkcionális verstan eredményei[5] ma már meglehetősen szilárd támpontokat nyújtanak ahhoz, hogy az elvont formákra vonatkozó általános művészetelméleti tételeket konkrét anyagon ellenőrizhessük, az alábbiakban Lukács megállapításait a versritmus tartalmi-formai sajátosságaival szembesítem. Ezt az eljárást igen megkönnyíti, hogy – amint a fenti idézet is mutatja – az elvont formákra vonatkozó koncepcióját Lukács maga is elsősorban a ritmus példájával mutatta be.

## II

Elöljáróban megjegyzendő, hogy a Lukácsnál mutatkozó dilemma párhuzamai megtalálhatók a verselméleti szakirodalomban is. A két szélső véglet: a szerzők egy része úgy ítéli, hogy a versritmus merőben formális elem, amelyben hiába keresünk bármiféle tartalmi mozzanatot, itt még érzelmek kifejezése sem mutatkozik – mások viszont

[5] A hazai szakirodalom áttekintését lásd Péczely L.: *Tartalom és versforma.* Bp. 1965, 10–12. o.; uő.. *Bevezetés a műelemzésbe.* Bp. 1973, 247–250. o. Az ott nem említett források közül l. még: Faludy Gy.: A versformák pszichológiájához. *Szép Szó,* 1937; Devecseri G.: Jegyzet a versformák

[4] Lukács Gy.: *Az esztétikum sajátossága,* i. m. 1, 257–258. o. Dolgozatomban Lukácsnak az elvont formákra vonatkozó korábbi koncepcióit nem tárgyalom, ezeket lásd Szerdahelyi I.: *A magyar esztétika története. 1945–1975.* Bp. 1976, 56–57. és 104–105. o.

minden egyes verslábformához pontosan meghatározott tartalmat rendelnek, s így pl. a jambus eleve és mindig heves, agresszív, a trocheus erőtlen, puha, a spondeus és molosszus nyugodt, fenséges stb.

E vita az ókori metrikusoktól kezdve napjainkig folyik;[6] újabban az információelméleti megközelítések divatosak, de ezek ugyanilyen végletek felé vezethetnek. Az információk hírértéke, mint ismeretes, annál nagyobb, minél kevésbé kiszámítható a szöveg, s minden ismétlés redundanciának, az információ megértéséhez nem feltétlenül szükséges mozzanatnak minősül. E vizsgálatok fényében tehát a versformák a maguk periodikus ismétlődésével „kétségtelenül – a szó köznapi értelmében is – redundens, terjengős formák a költői nyelvben".[7] Ezzel szemben mások úgy látják, hogy a verslábformák eleve adott érzelmi tartalmára vonatkozó intuitív-szubjektív megállapítások igazolhatók objektív kritériumokkal az információelmélet alapján; nevezetesen úgy, hogy információs energiájuk szerint csoportosítjuk őket. A különböző verslábformákban a nyomatékos és nyomaték nélküli szótagok előfordulásának valószínűsége matematikailag kifejezhető, s e számból egy képlet segítségével kiszámítható a lábforma információs energiája; a jambus, trocheus, jónikus, antiszpasztus esetében ez 1/2, a daktilus, anepesztus, amphibrachisz esetében 5/9, a spondeus, pirrichius, molosszus, tribrachisz esetében 1 és így tovább.[8]

Anélkül, hogy az információelmélet esztétikai-művészetelméleti hasznosítását általában tagadnám, úgy látom, hogy az itt szóban forgó probléma megoldásában ez a megközelítés aligha vezet célhoz. A hírérték mértékével ugyanis csupán a jelstatisztikai értelemben felfogott információmennyiséget lehet meghatározni, azt, hogy a jelkombinációk alakzatai mennyire kiszámíthatók, előre láthatók, illetve milyen mértékben keltenek meglepetést, mennyire újszerűek. Ilyen értelemben a helyettesítő lábakat mellőző, tisztán jambikus lejtésű szöveg ritmusának semmiféle információja nincsen, hiszen e kombinációban a nyomaték nélküli és nyomatékos szótagok abszolút szabályosan váltakoznak. Más viszont a helyzet, hogyha a szemantikai információmennyiséget vesszük tekintetbe, hiszen a versben a szöveg jelentéstartalma (amint erre később részletesen is kitérek) mintegy megkétszereződik: a szavak prózai jelentése mellett a ritmikus hangalak is rendelkezik egy

kérdéséhez. *Szép Szó,* 1937; Elek I.: Adalékok egy versesztétikához. *Esztétikai Szemle,* 1938; Szerdahelyi I.: *Költészetesztétika.* Bp. 1972; Egri P.: *A költészet valósága.* Bp. 1975. A külföldi eredmények összefoglalása: J. Levý: Preliminaires to an Analysis of the Semantic Funcitons of Verse. In: *Teorie verše I* – Theory of Verse I – Tyeroija sztyiha I. Sborník Brněnské Versologické Konference 13–16. Května 1964. Szerk. J. Levý. Brno, 1966. Az ott említetteken kívül lásd még: V. A. Zareckij: *Ritmus és értelem a szépirodalmi szövegekben.* Helikon Világirodalmi Figyelő, 1967.

[6] A főbb álláspontok ismertetését lásd Fónagy I.: *A költői nyelv hangtanából.* Bp. 1959, 123–135. o.; Péczely L.: *Tartalom és versforma,* i. m., 26–46. o.; Szerdahelyi I.: *Költészetesztétika,* i. m. 321–346. o. Az ott említett koncepciókon kívül nevezetes még A. G. Huber (*Ethos und Mythos der Rhythmen.* Strassburg–Zürich, 1974) okfejtése, aki az antik verslábak pontosan meghatározható jelentéstartalma mellett emel szót; a magyar szakirodalomból figyelemre méltó Kecskés A. (A komplex ritmuselemzés elvi kérdései.) (*Irodalomtörténeti Közlemények,* 1966/1–2. sz. 133–134. o.) vázlata, amely a ritmusténvezőket négy funkcionális kategóriába (imitatív, expresszív, strukturális, közömbös) osztja.

[7] Fónagy I.: A hang és a szó hírértéke a költői nyelvben. *Nyelvtudományi Közlemények,* 1960 1. sz. 98. o.

[8] Vö. S. Marcus: Versmértéktípusok és információs energiájuk. In: uő.: *A nyelvi szépség matematikája.* Bp. 1977, 233–238. o.

sajátos – zenei – jelentéssel. A jambus példájánál maradva: az „egyenletesen lüktető jambusok árasztják a déli tájak lágy nyugalmát Goethe *Mignon*jában", érzékeltetve azt, amit a szöveg szószerint nem közöl, hogy „az enyhe szélben rezgő narancsfák lombjának ritmikus rezgését semmi sem zavarja meg".[9]

Ami pedig a verslábformákhoz eleve és általánosan rendelt érzelmi tartalmaknak az információs energiára épülő „objektív" bizonyítását illeti, ez bizony nem több valamiféle intellektuális tréfánál, hiszen az „intuitív" elgondolások mindegyike szembeállítja az emelkedő és az ereszkedő lábformákat, itt pedig a jambus a trocheussal, az anapesztus a daktilussal azonos kategóriába kerül, aminthogy az elképzelhető legellentétesebb karakterű proceleuzmatikus és dispondeus is egymás mellett áll. Igy hát legfeljebb az „intuitív" megfontolások cáfolatára szolgálhatna az információs energia-számítás; ám erre is csak olyatén „matematikai" alapon, ahogyan azt állíthatnánk, hogy a csirkecsipogás és Akhillész csatakiáltása is egy kategóriába tartozik, mert mindkettőt kétlábú lény hallatja. (A cáfolás törekvése mindenesetre legalább tendenciáját tekintve helyes lenne, hiszen köztudott, hogy igen ellentétes érzelmi tartalmú költemények szólalhatnak meg azonos versformákban; a ritmus és jelentés viszonya sokkalta bonyolultabb, mint ahogyan a kettő között eleve és általánosan érvényes kapcsolatokat feltételező teoretikusok elképzelik.)

## III

Tanácsosabb tehát a kevésbé matematizálható, de a pontosság értelmében azért mégis egzaktabb tényekhez fordulni. A legelső kérdés, amellyel így szembe kell néznünk: igaz-e, hogy – amint Lukács állítja – a ritmus a világ egyik formális mozzanatának visszatükröződése, s így tartalmilag a világot nem tudja magába foglalni.

A félreértések elkerülése végett bizonyára nem árt megjegyezni, hogy természetesen Lukács is jól tudja, hogy a ritmikus folyamatok nemcsak tudati visszatükröződések, hanem a valóság objektív tényei;[10] itt azonban „a ritmusról", az emberi tudatban a konkrét folyamatoktól elvált, általánosított érzéki visszatükröződésről van szó.[11] Erről bizonyos értelemben valóban elmondható, hogy formális és nem tudja tartalmilag a világot magába foglalni. A ritmus ugyanis szabályos (sorozatos) ismétlődés: ez önmagában véve formai keret csupán, amelyben a legkülönfélébb térbeli vagy időbeli folyamatok jelenségei térhetnek vissza; meghatározott benne a folyamat jelenségeinek rendje, az ismétlődés egyenletes vagy szaggatott, lassú, vagy gyors, monoton vagy változatos, egyszerű vagy bonyolult stb. jellege, de meghatározatlan, hogy milyen folyamatról, milyen jelenségek ismétlődéséről van szó.

E helyen nyilvánvalóan szükségtelen a tartalom és forma dialektikájának, viszony-fogalom-jellegének részletesebb tárgyalása ahhoz, hogy világossá váljék: a ritmus e formális jellege csak meghatározott aspektusban igaz, s más nézőpontról vizsgálva (amikor is a mozgásalakzat a lényeges, és lényegtelen, hogy mi vett fel ilyen alakzatot) éppenséggel a ritmus is magába foglalja a „világ", a valóság bizonyos tartalmi vonatkozásait, csak éppen más visszatükröződésekhez képest az érzéki teljességet erősen absztraháló módon.

[9] Fónagy I.: *A költői nyelv hangtanából*, i. m. 140. o.

[10] Vö. Lukács Gy.: *Az esztétikum sajátossága*, i. m. 1. köt. 230–241. o.

[11] Vö. uo. 1. köt. 242. o.

Jól tudjuk, hogy a valóságban semmi nincsen, ami csak formális vagy csak tartalmi (merő forma vagy puszta tartalom) lenne, s az is ismeretes, hogy ugyanannak a dolognak – más és más összefüggésben – más és más tartalma van. Minthogy itt a ritmus esztétikai – azaz eleve antropocentrikus – problémáiról van szó, kérdésfeltevésünket szerencsére erősen leszűkíthetjük: van-e az önmagában vett ritmusnak valamiféle emberi tartalma?

A válasz a verstani szakirodalomban K. Bücher nevezetes okfejtése[12] óta (amelyre Lukács is nagymértékben támaszkodott[13] közismert: az ősi munkadaloknak fontos, a csoportos tevékenységet egységessé szervező funkciói lehettek, ritmusaik elősegíthették az ember célmegvalósító tevékenységét, növelhették szabadságát (bár valamennyi ritmikus műforma aligha vezethető vissza közvetlenül a konkrét munkatevékenységekhez).[14] A ritmuselméletek e tény említésével általában kimerítettnek is tekintik a ritmikus formák emberi tartalmának tárgyalását, holott nyilvánvaló, hogy ez a dolognak egyik oldala csupán.

Céljaink elérését ugyanis nemcsak az segíti elő, ha saját tevékenységünket ritmikussá tesszük, hanem az is, ha a velünk szemben álló folyamatok ilyen jellegűek. A szabályosan ismétlődő jelenségek egyfelől könnyebben megismerhetők, az ilyen alakzatokat jobban át tudjuk tekinteni, kevesebb energiával emlékezetünkbe tudjuk vésni, másfelől pedig megfigyelésüket, felhasználásukat (vagy éppen leküzdésüket) is rendkívül megkönnyíti, ha ritmikus ismétlődésük kiszámíthatóvá teszi őket.

A versritmus vonatkozásában mindebből az emlékezetbevésést, a memorizálást megkönnyítő szerep fontos, az úgynevezett mnemotechnikai funkció. A kultúra fejlődésének kezdeti, az írásbeliség térhódítása előtti korszakainak szembetűnő vonása, hogy jóformán minden fennmaradásra, továbbhagyományozásra szánt szöveget versbe szedtek, még a naptárakat és törvényeket is; ennek oka alighanem az lehetett, hogy a verseket könnyebb megjegyezni.[15] Ez a gyakorlati szerep azonban – amint erre alább kitérek – automatikusan esztétikai minőségűvé is tette ezeket a szövegeket (jóllehet – természetesen – nem mindet művészivé is), és egyfajta szemantikai funkciót is betöltött: jelezte a szöveg „beszédhelyzetét", „mutatómezőjét", értelmezési tartományát, azt, hogy az adott esetben nem akármilyen köznapi közlésről, hanem valamiféle maradandó és szélesebb körű nyilvánossághoz szóló közleményről van szó.

Még kevésbé szoktak a ritmuselméletek felfigyelni arra a tényre, hogy a ritmikus folyamatok nemcsak pozitív, hanem negatív szerepet is betölthetnek az emberi világban. V. Levi pl. úgy véli, hogy a magas fokú ritmikai szervezettség mindig pozitív érzelmeket kelt és az inger ismétlésére való törekvést váltja ki, szemben a ritmikai szervezetlenséggel,

[12] Vö. K. Bücher: *Arbeit und Rhythmus.* Leipzig–Berlin 1909. A munkadalok szerepéhez lásd még Tamás A.: *A költői műalkotás fő sajátosságai.* Bp. 1972, 36–41. o.; V. Zsirmunszkij: *Tyeorija sztyiha.* Leningrád 1975, 15–16. o.

[13] Vö. Lukács Gy.: *Az esztétikum sajátossága,* i. m. 1. köt. 234–242. o.

[14] Vö. Ujfalussy J.: *A valóság zenei képe.* Bp. 1962, 19. o.; Lukács Gy.: *Az esztétikum sajátossága,* i. m. 1. köt. 241. o. Voigt V.: *A folklór esztétikájához.* Bp. 1972, 94–105. o.; Tőkei F.. *Sinológiai műhely.* Bp. 1974, 156. o.

[15] Vö. Ritoók Zs.: *A görög énekmondók.* Bp. 1973, 9–29. o.

amely negatív érzelmek és menekülési attitűdök forrása.[16] Valójában pedig a túlságosan pontos ismétlődés gépies monotóniája idegen az embertől, ha az életet börtönfegyelemmel, kaszárnyarenddel szabályozó erőként jelenik meg, s ez nemcsak az egész életvitelünket szabályozó életritmus esetében van így; az emberre szabott méretek között örömöt szerző ritmikus tevékenység menten fáradságos nyűggé, kellemetlen ingerré válik, ha automataként kell mozognunk, gépiesen zakatol a fülünkbe stb.

A ritmusnak tehát, bármennyire „formális" mozzanata is a világnak, mindig van emberi tartalma: az emberi szabadság kiterjesztését, növekedését elősegítő vagy azt gátló, az ember alávetettségét, korlátozottságát fokozó tényező lehet a társadalmi életben. S ezen a ponton már eleve kapcsolódik a valóság esztétikai szférájához, hiszen ha egy érzéki jelenség formájában kifejeződik az emberi lényeg, a szabadság vagy alávetettség, akkor e jelenség – a „társadalmi iskola" közismert definíciójának értelmében – egyben esztétikai minőségű is.[17] A ritmuselméletek, esztétikák és verstanok általában csak a ritmusok szépségéről szoktak megemlékezni, holott a szabályos ismétlődés térbeli és időbeli alakzatai valamennyi esztétikai minőség hordozói lehetnek, fenségesek éppúgy, mint komikusak vagy bájosak, tragikusak stb.[18]

## IV

Ami a különféle ritmusok közül a versritmust illeti, ez az esztétikai minőségek közül igen gyakran kétségtelenül a homogén szépség jegyeit ölti magára, azt a feladatot vállalja, hogy a prózai kötetlenséggel szemben – Hegel szavait idézve – „szilárdabb körvonalat és csengő keretet rajzoljon meg" a költő „koncepciói s szerkezetük és érzéki szépségük számára".[19] Legnyilvánvalóbban ez a funkció az irodalomnak abban a „szépművészeti" válfajában[20] mutatkozik meg, amelyik – a díszítőművészethez hasonlóan – a nyelv eszközeit a szépség értékkritériumához igazodó alkotások létrehozására használja fel. Ide sorolnám az olyan költői ornamenseket, amelyek Weöres Sándor formaművészetét is jellemzik:

Égi csikón léptet a nyár,
tarka idő ünnepe jár,
táncra való, fürdeni jó,
nagy hegy alatt hűsöl a tó.

Hogyha kijössz, messzire mégy,
hogyha maradsz, csípdes a légy.
Habzik az ég, mint tele tál,
tarka idő szőttese száll.

(*Magyar etűdök*, 54.)

[16] Vö. V. Levi: Voproszi pszichobiologii muziki. *Szovjetszkaja Muzika*, 1966/8. sz. 40. o.

[17] Vö. Szerdahelyi I.: *A magyar esztétika története*, i. m. 506–512. o.

[18] Bővebben lásd Garai L.–Szerdahelyi I.: Az ismétlődés és az esztétikai minőségek. In: *Ismétlődés a művészetben*. Szerk. Horváth I.–Veres A. Bp. 1980.

[19] G. W. F. Hegel: *Esztétikai előadások*. 3. köt. Bp. 1956, 225. o.

[20] A kategória értelmezéséhez lásd Szerdahelyi I.: Realizmus, pártosság, népiség. In: *A realizmus az irodalomban*. Szerk. uő. Bp. 1979, 8–11. o.

A dierézisekkel tagolt choriambikus forma ritka, virtuóz teljesítmény, a nyelven uralkodó költői tehetség szabadságának igen szemléletes kifejeződése: a ritmus szépsége itt a mű egyik alaptényezője. Van-e azonban ennek jelentése?

Attól függ, mit nevezünk jelentésnek. Ha ezt úgy fogjuk fel, hogy az a dolog, amire a jel utal, az az információ, amit a jel közöl, az a tartalom, amit ábrázol vagy felidéz stb., akkor e choriambusoknak nincsen jelentésük, hanem egyszerűen szépek, amiként a költemény egésze sem tükrözi vissza a társadalmi valóságot olyan értelemben, ahogyan az ún. „autonóm művészeti" alkotások teszik. E nyelvi ornamens nem igazságokat közöl velünk, nem döbbent rá arra, hogy világképünk korrigálandó, hanem „csak" szép, s befogadása „csak" örömtelibbé teszi életünket – ami, természetesen, nem kevésbé fontos számunkra.[21] Weöres choriambusainak jelentéshordozóvá magyarázatára csak akkor nyílik némi lehetőség, ha a jelentést – más definíciókhoz igazodva – a jel által a befogadóból kiváltott hatással azonosítjuk, hiszen e ritmus kétségtelenül hatástényező. Ugy látom azonban, hogy ezt a lehetőséget is el kellene vetnünk, mert e choriambusok nem jelei a szépségnek (mint valamely platóni ideának), nem helyettesítik a szépséget, nem utalnak rá, felidézik stb., hanem tulajdonságuk a szépség, s ez a viszony a szemiózis viszonyaitól alapvetően különbözik.

Valóban jelentéshordozóvá válik viszont már az effajta „csak szép" versforma is az „autonóm művészeti" költészetben, ahol – mint már említettem – a közlés mutatómezejét jelezheti áttett módon, hiszen igazuk van azoknak a szerzőknek, akik úgy találják, hogy „a versforma már eleve arra int, hogy rezervátumba léptünk, mesevilágban, betűvilágban járunk, a valóság 'égi mását' látjuk"[22] – amelyen én a realista művészi visszatükrözés jegyeivel rendelkező fiktív költői világot érteném, s megjegyezném, hogy ez az „intés" a törvénykönyvek és naptárszövegek esetén másra is vonatkozhat. Ám ha ilyen módon a versritmus szépsége itt egyértelműen szemantikai funkciójúnak mutatkozik, ez természetesen nem igazolja a hedonista esztétika álláspontját, amelyet nálunk Négyesy László verstana is vallott, mondván, hogy a versritmus kifejezetten „akkor művészi, ha szépnek érezzük", mert „a művészet célja a gyönyörködtetés".[23]

## V

Annál is kevésbé, hiszen az esztétikum művészeti szférájához más síkon is kapcsolódhat a ritmus: „metametrikus funkciójával",[24] felidéző jellegével, azzal a képességével, hogy – bár igen elvont módon – tükrözni tudja a valóságot. Erre két lehetősége is van. Az egyikről már volt szó, amikor felhívtam a figyelmet arra a tényre, hogy a ritmus csak abban az értelemben formális valami, hogy meghatározatlanul marad benne, mi az a

[21] Vö. Szerdahelyi I.: Realizmus és szépség a vizuális kultúrában. In: *A realizmus a képző-művészetekben.* Szerk. uő. Bp. 1979, 18–27. o.

[22] Fónagy I.: Viccel a bácsi. *Magyar Nyelvőr,* 1970/1. sz. 37. o.

[23] Négyesy L.: *Magyar verstan.* Bp. 1886, 9. o.

[24] Vö. S. Petrović: The Metametrical Function of Verse Forms. In: *Teorie verše II* – Theory of Verse II – Tyeorija sztyiha II. Sborník Druhé Brněnské Versologické Konference (18–20. Října 66). Szerk. J. Levý–K. Palas. Brno 1968.

konkrét folyamat, ami ismétlődik, de meghatározott az ismétlődés rendjének jellege; ennek megfelelően a ritmusok magától értetődően alkalmasok arra, hogy felidézzék a külső vagy a belső, a lelki valóság különböző folyamatainak mozgásformáit.

A versritmus esetében ez úgy is jelentkezhet, hogy a szavak értelme által konkretizált jelenségek mozgásformái vagy fontos érzelmi mozzanatai nyelvileg meghatározatlanul maradnak, s csak a szöveg ritmusa által válnak meghatározottá: ilyenkor a versforma olyannyira tartalmi, jelentésmeghatározó funkciójú, hogy nélküle a szöveg egészen más értelművé válik. Ezt a tényt legszemléletesebben azok az eljárások bizonyítják, amelyek során a verses szövegeket – minimális szórendi változtatásokkal – prózává alakítják, s kiderül, hogy Goethe *Wanderers Nachtlied*je ilyen formában nem mond többet, mint egy thüringiai erdész hétköznapi kijelentése vagy egy kirándulásról hazaküldött képeslap szövege,[25] az *Iliász* seregszemléjének feszülten harcias hangulatú képei pedig gúnyrajzzá torzulnak.[26]

A vers ilyen típusú felidéző lehetőségei közé tartoznak a ritmusváltás és ritmustörés bizonyos válfajai is. Mielőtt azonban ezeket bemutatnám, egy igen fontos különbségre kell felhívni a figyelmet: a (ma már az élő irodalom perifériájára szorult) epikus nagyformák és a lírai rövid formák verselésében megfigyelhető kettősségre.

Az epikus nagyformák metrumai általában többalakúak, azaz a ritmikai megvalósítás több, egymástól lényegesen eltérő lehetőségét is megengedik, mint ugyanazon képlet egyenértékű realizációját. Ilyen a híres indiai „eposzok", a *Mahábhárata* és *Rámájana* alapképlete, a slóka is, melyben 16 szótag közül csak 6 időértéke kötött, a többi helyen egyformán állhat hosszú vagy rövid szótag:

$$\bar{\cup}\,\bar{\cup}\,\bar{\cup}\,\bar{\cup}\,\cup\,--\,--\,\bar{\cup}\,\|\,\bar{\cup}\,\bar{\cup}\,\bar{\cup}\,\bar{\cup}\,\cup\,--\,\cup\,\overset{\cup}{--}$$

Ha nem is ennyire, de meglehetősen nagy mértékben variábilis az európai klasszikus eposzi mérték, a hexameter is:

$$--\,\overline{\cup\,\cup}\,|\,--\,\overline{\cup\cup}\,|\,--\,\overline{\cup\cup}\,|\,--\,\overline{\cup\cup}\,|\,--\,\cup\cup\,|\,--\,\bar{\cup}$$

E sorfaj metruma rendkívül ellentétes karakterű ritmikai megvalósításokhoz egyforma lehetőséget nyújt; a sorvégi láb kivételével mindenütt daktilust (– ∪ ∪) formázó ún. holodaktilikus hexameter izgatott, zaklatott vagy lelkesülten mozgalmas jellegével szemben a spondeusokra (– –) épülő sor, s különösen ennek rendhagyó, holospondaikus hexameternek nevezett változata (ahol – az alapképlettől eltérően – mindegyik láb, az utolsó előtti is spondeus) különlegesen lassú, vontatott vagy fenségesen kiegyensúlyozott. A metrum tehát megengedné, hogy a ritmus a szöveg értelméhez-hangulatához igazodjék a maga kifejezési eszközeivel. Mi több, az eposzok elmélyült tanulmányozói fontos bizonyítékokat is fel tudnak mutatni, amelyek arra vallanak, hogy ez a törekvés létezik,

[25] Vö. Fónagy I.: *A költői nyelv hangtanából,* i. m. 260. o.
[26] Vö. Szerdahelyi I.: *Költészetesztétika,* i. m. 324–326. o.

aminthogy az *Odüsszeia* Sziszüphosz-epizódjának híres holodaktilikus sora (XI. ének, 598. sor) –

s újra a völgybe gurul le rohanva a szikla, az átkos

– világosan érzékelteti, hogy „Homérosz vers-zenéje a legurulást közlő sornak a megelőzőktől és a következőktől egyaránt elütő tiszta daktilikussá válásával nemcsak elmondja, hanem ábrázolja is a guruló sebességet".[27]

A – rendszerint figyelmen kívül hagyott – probléma csak az, hogy az ilyen példákkal szemben sokkalta nagyobb számban lehet ellenpéldákat felsorakoztatni. Hiszen ugyancsak az *Odüsszeiá*ban a sirályként suhanó Hermész képét elénk rajzoló sorokban (V. ének, 49–54. sor) átlagosan 1,8 spondeus található, az átlőtt torokkal felbukfencező Antinooszt ábrázoló, hasonló terjedelmű szövegben (XXII. ének, 15–20. sor) pedig átlagosan 1,1 spondeus; vagyis a sima suhanás és a fuldokló rángatózás képe gyakorlatilag teljesen azonos ritmussal párosul (a görög eredetiben). Sokkalta valószínűbbnek látnám tehát azt, hogy a szöveg és ritmus eposzbeli megfelelései egyszerűen véletlen egybeesések. A döntő kérdés azonban voltaképpen nem ez. Abból ugyanis, hogy Homérosz és a többi eposzköltő netán tudatos szándékkal alakította így a versformát, s hogy akadtak olyan műértők is, akik ki tudták olvasni e forma jelentését, még nem következik, hogy ez a jelentés társadalmi értelemben véve is objektíve létezik. Az effajta objektivitáshoz az szükséges, hogy a jelentésnek – Garai László szavaival – a „szupraindividuális szerveződések struktúrájában" legyen „valóságos létezése",[28] azaz a jelnek társadalmi dimenziójú tevékenységben kell funkcionálnia. Az epikus nagyformák kommunikációs gyakorlata pedig semmiképpen nem tette lehetővé azt, hogy a közönség az egyes verssorok ritmikai megvalósítását olyan koncentrált figyelemmel kísérje, hogy a daktilusok és spondeusok arányát is élménnyé tehesse magában: az aoidoszok a hősénekeket aligha adták elő olyan tempóban, hogy ez a minőségileg más befogadói magatartást – lassú, szabadon asszociatív olvasást[29] – igénylő átélés lehető lett volna.

Világos, hogy ugyanez a helyzet a drámai nagyformákban egykor használt verselés esetében is. Másfelől viszont mindez nem jelenti azt, hogy e nagyformák verselése minden szemantikai funkciót nélkülözött vagy csupán a közlés általános „mutatómezőjét" jelezte. A hexameter és a többi *„hősi* vers" (a franciában az alexandrin, az olaszban az endecasillabo stb.) nem csupán arra utalt, hogy itt „a valóság égi másáról" van szó, hanem arra is, hogy egy *„hősi* valóságról", a blank verse és más drámai formák pedig egy *„drámai* valóság" jelzései voltak. S ez nemcsak a műfajra utaló konvenció szerepét töltötte be, hanem a műfajjal együtt járó érzelmi-hangulati töltést is biztosította; így nyerhetünk magyarázatot az *Iliász* seregszemléjének fentebb említett példájára.

A lírai és epikolírai költészet rövid formái viszont – különösen az újkor óta, amióta az énekelt–szavalt verset végképp kiszorította az olvasott vers – természetesen semmi akadályt nem támasztanak az intenzívebb típusú befogadással szemben. Tizennégy soros szonettekben s más, hasonló terjedelmű formákban alkalom nyílik arra, hogy az olvasó érzékelhesse, tisztán vagy helyettesítő lábakkal szólal-e meg a ritmus, és ebből milyen

[27] Devecseri G.: *Műhely és varázs.* Bp. 1959, 144. o.

[28] Garai L.: Tézisek az agyról, a jelentésről és a dualizmusról. *Magyar Tudomány,* 1979/8–9. sz. 626. o.

[29] Vö. Th. Munro: Irodalom, próza, vers, költészet. *Helikon,* 1968/3–4. sz. 381. o.

hangzáskarakter rajzolódik ki. Különösen pedig olyankor, amikor a szabályos lejtést váratlan ritmustörés zökkenti meg, mint Arany János *V. László*jának első strófájában:

— — ∪ — | ∪ —
Sűrű setét az éj,
∪ — | ∪ — | ∪ —
Dühöng a déli szél,
— ∪́ | ∪ — | ∪ —
Jó Budavár magas
— — | ∪ — | ∪ —
Tornyán az érckakas
∪ ∪ | ∪ — | ∪ —
*Csiko*rog élesen.

Az egyebütt mindehol szabályos ritmus maga is – pirrichiussal – megcsikordul, amikor az érckakas hangját említi a költő.

Még kevésbé jellemző az epikus költészetre a kifejező jellegű ritmusváltás. Az európai klasszikus eposz hagyománya az egysorfajú hexameter-vers; az ind epika ennél változatosabb verselésű, amennyiben a slóka mellett tristubh-betéteket is alkalmaz, továbbá – ritkábban – más mértékeket is (vansaszthát, rucsirát). A ritmusváltásnak azonban itt sincsen semmiféle evokatív jellege, teljesen esetleges, hogy melyik részlet slóka, s melyik tristubh, vagy a dialogikus részekben melyik hős szólal meg ebben vagy abban a metrumban. Nemegyszer pedig a párbeszéd egy-egy monológján belül váltanak ritmust, minden indokoltság nélkül, mint pl. a *Mahábhárata* I. könyvének *A kígyó-áldozat* c. részében:

Az áldozárok szóltak:
Föld ura, ím hatalmadba kerül Taksaka, már zuhan,
hallatszik, hogy sziszeg, s félve szörnyű félelmesen süvölt,
Elhagyta már őt a magasztos Indra,
lehullt öléből erejét elvesztve
a bűvigéktől; pörög és zuhan már
felénk a kígyók ura nyögve-sírva.
Folyik, királyok Indrája, szertartásod szabályosan,
s e bráhmanok-bikájának most meg kell add a kért kegyet.

A Dzsanamédzsaja királyt megszólító áldozárok szövegének első két sora slóka, majd négy tristubh-sor után ismét slókában fejezik be beszédüket (Dzsanamédzsaja pedig tristubhban felel nekik, s az elbeszélés slókában folytatódik).

Más jellegű az a ritmusváltás, amely pl. Arany János *A fülemüle* c. versében a szöveg tartalmi fordulatait követi. A költemény felező nyolcasokkal indul:

| | |
|---|---|
| Hajdanában, amikor még | 4 + 4 |
| Így beszélt a magyar ember: | 4 + 4 |
| Ha per, úgymond, hadd legyen per! | 4 + 4 |

a fülemüle énekénél azonban a dallamosabb hetesekre vált át a költő:

| | |
|---|---|
| Megköszönve a napot, | 4 + 3 |
| Melyre, ím felvirradott. | 4 + 3 |
| A sugárt és harmatot, | 4 + 3 |
| A szellőt és illatot; | 4 + 3 |

majd egyre rövidebb párrímes sorokkal imitálja a madár trilláit:

| | |
|---|---|
| Azt a pompát, fényt és színt, | 4 + 3 |
| Mely dicsőség | 4 |
| – Semmi kétség – | 4 |
| Ő érte | 3 |
| Jött létre | 3 |
| Csupán őérette, mind! | 4 + 3 |

a madárdal végén pedig a vers is visszatér a felező nyolcasok eredeti kerékvágásába.

Ha a versritmus ilyen jelentéshordozó–jelentésmódosító lehetőségeit jeltipológiai szempontból vesszük szemügyre, viszonylag kézenfekvő, hogy itt – Ch. Peirce kategorizálását alapul véve – a vers ikonikus jelként funkcionál: a dallamosabb hetesek a tényleges hasonlóság alapján idézik fel a madárdal hangjait, a hármasok „triolái" ugyanígy a trillákat stb. Megjegyzendő azonban, hogy e jeltipológiai egységen belül kétféle szemantikai funkció él. Fónagy Iván fontos tényre hívja fel a figyelmet, amikor rámutat, hogy a versformákra is jellemző „költői jelátvitel" nemcsak olyan módon lehet jelentéshordozó, hogy szövegében „a hang kétszeresen kapcsolódik ugyanahhoz a tárgyhoz" (tehát a vers együtt csikorog a szavakban is megjelölt vaskakassal, s dalolni kezd, amikor a fülemüle dalol), hanem „olyat is sejtethet a hangalak, ami a szóban nem jutott kifejezésre".[30] Fónagy nem ritmikus – tehát a szó szoros értelmében véve nem a vers fogalomkörébe tartozó – példákkal mutatja be ezt a lehetőséget; figyeljük meg azonban Kiss József *Tüzek* című versének jambusait:

– – U | U U | U U | – – – – | U – – | U
Ismeritek a vidám rőzselángot
U U | – – – – | U – – | – – – – | U – –
S ropogását a vályogtűzhelyen?
U – – | – – U | U U | – – – – | U – – | U
A nyílt arcokat, a nyájas világot,
– – – – | U – – | U – – | – – – – | U – –
Hol tréfa és dal önként megterem?

A szöveg szavai idillien harmonikus–békés világot festenek, a pirrichiusokkal és spondeusokkal szinte aritmikussá tördelt ritmus viszont (zenei előrejelzésként, „deviza"-ként) érzékelteti azt, amit a költő csak később mond ki, hogy tudniillik ez a világ már széttört, darabokra hullt, semmibe veszett.

[30] Fónagy I.: *A költői nyelv hangtanából*, i. m. 261. o.

Funkcionálhatnak azonban a versformák másként, – a peirce-i jeltipológiánál maradva – nem ikonikus, hanem szimbolikus jelként is, azon jelek módján, amelyeknél a jelölőt és a jelöltet csupán a társadalmi konvenció köti össze. A ritmus tehát ebben az esetben nem „hasonlít" arra a jelenségre, amelyet felidéz, hanem a csupán tanulás útján elsajátítható közmegegyezés kapcsolja össze – asszociatív úton – az utóbbival.

Amiről itt szó van, az egy sajátos történelmi képzettársítás „holdudvara": a versforma igen sok esetben fel tudja idézni bennünk annak a világnak a hangulatát, életérzéseit, eszményképeit, amelyben keletkezett vagy virágzott. Ennek alapja az, hogy a verselési gyakorlat (s természetesen a verstan, a verselési elmélet is) együtt változik, fejlődik az irodalom fejlődésével, az irodalmi korszakok, irányzatok változásával. Egy átfogó verstörténeti elemzés könnyen kimutathatná, hogy az ábrázolási módszernek azok a fejlődési szakaszai, amelyek alapján antik, középkori, reneszánsz, barokk, romantikus irodalmi korszakokról – vagy még tágabban, művészeti korszakokról – beszélünk, nemcsak eszmetörténeti, tématörténeti, stílustörténeti, hanem verstörténeti ismérvekkel is jellemezhetők. S amiként az irodalmi alkotásokban is szerves egységet alkot a mű struktúrájának valamennyi eleme az eszmei mondanivalótól a nyelvi – s ezen belül ritmikai – formáig, ugyanígy összefonódnak az irodalmi-művészeti köztudatban is a korszakokra jellemző tartalmak (világnézeti, életérzésbeli vonások) és versformák. A hexameter, a szapphói strófa ugyanúgy szimbólumává vált az ókori görög és latin kultúrának, mint a korinthoszi oszloprend vagy a timpanon, a szonett és a tercina a reneszánsz Itáliájára utal, mint a motetta vagy a madrigál, s az ütemhangsúlyos verselés jellegzetes formái „magyaros ízt" kölcsönöznek a költeményeknek, mint egy pusztai gémeskút motívuma vagy egy stilizált tulipán.

Az alkotók igen gyakran élnek az ebből adódó kifejezési lehetőségekkel is, és így mind az irodalomtörténeti korszakokra, mind pedig az egyes költők pályájának különböző szakaszaira igen jellemző lehet, hogy a verstörténet melyik hagyománykincséhez nyúlva építik fel versszerkezeteiket. Amikor Radnóti Miklós a *Hetedik eclogá*ban így ír:

> Fekszem a deszkán, férgek közt fogoly állat, a bolhák
> ostroma meg-megújul, de a légysereg elnyugodott már.
> Este van, egy nappal rövidebb, lásd újra a fogság
> és egy nappal az élet is. Alszik a tábor. A tájra
> rásüt a hold s fényében a drótok újra feszülnek,
> s látni az ablakon át, hogy a fegyveres őrszemek árnya
> lépdel a falra vetődve az éjszaka hangjai közben

– akkor a költőnek nem szükséges szavakkal is kimondani, hogy milyen ideálok nevében áll szemben a lágerélet szörnyűségeivel; mindent elmond helyette az európai kultúra szülőhazáját idéző antik hexameter metruma. Hangsúlyoznám, hogy az ilyen eljárások nemcsak a költészetben gyakoriak, hanem valamennyi művészeti ágban; amikor pl. Chiricio *Itáliai tér* c. festményén egymás mellé helyezi a mozdony és az ókori márványszobor motívumát, ugyanígy szembesíti a XX. századot az antikvitással. S az irodalmon belül sem csak a versformák alkalmasak ilyen asszociatív–szimbolikus tartalomkifejező

funkciók betöltésére, hanem – az elvont formák körén belül maradva – pl. a stílusfajták is. Ahogyan a magyar ütemhangsúlyos verselés reprezentatív formái – mint említettem – „magyaros ízt", népi motivációt képviselhetnek, „Whitman pl. nem utolsósorban a Biblia nyelvére és a nagyvárosi slangre támaszkodva érte el a maga költészetének sajátos népi hangoltságát. Becher vagy Aragon számára a nemzeti irodalomnak egy mindenki szívéhez hozzánőtt eltűnt fénykora – a német, illetve a francia klasszicizmus – szolgált elsősorban a népiesítés alapjául. Brecht a városi régiséget, a hajdani vágáns lírát, Villon örökét ébresztette újjá a maga közösségi hangját keresve. Majakovszkij pedig mindenekelőtt a körülötte levő forradalmi korszak nyelvére, az új rendet készítő utca nyelvére támaszkodott: így kívánta elérni, hogy művészetét ne csak a tartalom, de a nyelvi zene révén is sajátjaként ismerje fel a nép."[31] E nyelvi zene, stílus természetesen csak a szójelentésekhez viszonyítva „forma", önmagában vizsgálva – amint ezt bevezetőben kifejtettem – ugyanúgy tartalom-forma-egység, mint a műalkotás minden más komponense.

Hogy pedig a versformák ilyen felidéző lehetőségei milyen mértékben a puszta közmegegyezésre, konvencióra épülnek, ennek legszemléletesebb példája a magyar ütemhangsúlyos verselés. A magyar köztudatban – s nemcsak a laikus, hanem a tudományos köztudatban is – mindmáig él az a hiedelem, hogy ez a verselési mód – Arany Jánost idézve – valamiféle sajátosan „magyar nemzeti versidom", s ennek megfelelően kell érvényesítenünk „a nemzet kára nélkül el sem idegeníthető jogait".[32] Ez a nézet sokáig azzal a gondolattal is párosult, hogy az időmértékes verselés – főként pedig a jambusvers – voltaképpen idegen a magyar nyelvtől, magyar ritmusérzéktől,[33] s csak az 1970-es évek elejére vált elismertté, hogy az ütemhangsúlyos és az időmértékes verselés a magyarban „egyforma természetességgel megvalósítható, azonos esztétikai értékű" forma.[34] Összehasonlító verstani kutatásaink elmaradottsága miatt ma sincs azonban kellő áttekintésünk a hangsúlyos verselés különböző rendszereiről, s így ismeretlen az a tény, hogy a csehek, szlovákok, finnek és észtek is ugyanezt a „nemzeti versidomot" használják, sőt, a franciától az örményig mindenfelé megtalálható ennek – csak a szóhangsúly helyében különböző – számos változata.[35]

Ám ezek a tények önmagukban semmiképpen nem cáfolhatják Horváth János megállapítását, mely szerint az ütemhangsúlyos verselés, amelyet „minden idegenből behozott versrendszerrel szemben magunkénak, magyarnak tudunk és vallunk", akkor is sajátos helyzetben van irodalmunkban, ha egyezik más népek verselési módjával, pusztán azért, mert „ezt a versidomot az egész magyarság magáénak vallja".[36] A verskölteszet sajátosságai nem a maguk önmagában vett mivoltában, hanem társadalmi értelemben objektívek. Ez a törvényszerűség a jelen esetben úgy mutatkozik meg, hogy a hagyományos és közismert ütemhangsúlyos formák akkor is „magyaros ízt" képesek felidézni, a sajátosan nemzeti formákhoz tapadó érzelmi-hangulati tartalmakat tudják közvetíteni a hazai közönség számára, ha e formák más irodalmakban is világszerte megtalálhatók. Amíg a

[31] Király I.: *Ady Endre.* Bp. 1970. 2. köt. 341–342. o.

[32] Arany J.: *A nemzeti versidomról és az asszonáncról.* Bp. 1905, 7. és 63. o.

[33] E viták áttekintését l. Kardos L.: *Író, írás, irodalom.* Bp. 1973, 179–188. o.

[34] Kecskés A.: Verselméletünk néhány vitás kérdése. *Irodalomtörténeti Közlemények,* 1972/4. sz. 521. o.

[35] Vö. Szerdahelyi I.: Hogyan fordítsuk Majakovszkijt? *Szovjet Irodalom,* 1980/2. sz.

[36] Horváth J.: *Vitás verstani kérdések.* Bp. 1955, 4. o.

magyar társadalmi köztudat egyedülálló nemzeti sajátosságként tartja számon az ütemhangsúlyos verselést, addig ez az érzelmi-hangulati tartalom a társadalmi gyakorlat által determinált módon objektíve létezik is e formákban, s ezen mit sem változtat az a tudományos tény, hogy e köztudat téves információkra épülő illúzió. A helyzet itt is analóg azzal a törvényszerűséggel, amelyet már Lifsic is felismert, rámutatva, hogy „az esztétikai jelentőség nem természetes tulajdonsága a dolognak. Anyagisága szemernyit sem tartalmaz abból, amit szépségnek nevezünk"[37] – s amely törvényszerűséget a szovjet „társadalmi iskola" képviselői (mindenekelőtt L. N. Sztolovics) okfejtései nyomán a marxista esztétika nagyobb része ma már axiómaként alkalmaz.

## VII

Ez a párhuzam azonban abban az értelemben is érvényes, hogy amiképpen az esztétikai minőségek e társadalmi objektivitása is mindig történetileg és szituatíve konkrétan értelmezendő, tehát ugyanaz a jelenség más történelmi korszakban vagy más szituációban objektíve más és más esztétikai minőségű lehet,[38] ugyanúgy változhat a versformák jelentéstartalma is koronként és a szöveg kontextusától függően is. A jambikus vers pl. az i. e. VII. században a görög gúnyköltészet formájaként keletkezett, s ennek megfelelő érzelmi színezettel ötvözte a szövegeket. Az idők múltával azonban más műfajokban is olyannyira elterjedt, hogy már csak egyik sorfaja, a choliambus őrizte meg a komikus jelleget (amelyet „sántító" ritmusa is aláhúzott), s pl. negyedfeles változata a szatirikus hangtól igencsak elütő szerelmi és bormámor dalformájaként rögződött. Ezek az elvont formák a klasszicizáló költészeti törekvések révén az újkorban is megtartották érzelmi színezetüket, elvont jelentéstartalmukat, egy másik hagyomány viszont a rímtelenül váltakozó ötös és hatodfeles jambust, a blank verse-t jó néhány évszázadra a drámai formával kapcsolta össze. A XIX. században meginduló jambusáradat azután annyira devalválta ezt a versformát, hogy végül minden evokatív jellegzetessége megszűnt.

Ugyanaz a képlet tehát más és más jelentést hordozhat. Ha Kazinczy és Csokonai korában született versről van szó, az ötös és hatodfeles jambus nyilvánvalóan az „anakreonteus versezetre" asszociáltat akkor is, ha ezt szövege nem mondja ki egyértelműen. Egy mai költő esetében e „verstani célzás" már egyáltalán nem valószínű, s ha netán szándékában állt volna az alkotónak, közönsége akkor sem fogja fel; az irodalmi köztudatban megszűnt az a konszenzus, amely ezt a jelentést egykor biztosította.

Hasonló a helyzet természetesen a ritmustörésekkel is. A metrum és a ritmikai megvalósítás egybeesésének mértékét szabályozó konvenciók szintén történetileg változók, s hogy ugyanaz a szigorú vagy laza ritmuskezelés evokatív, jelentéshordozó momentum-e, vagy pedig átlagos – és mint ilyen, a jelentés szempontjából közömbös – jelenség-e, ezt csakis az adott kor konszenzusának összefüggésében lehet megállapítani. Az a töredezett jambus, ami Kiss Józsefnél még szembetűnő újítás, és ennek megfelelően tartalomszínező, expresszív forma, Szabó Lőrinc óta a jambus szabványformája, s ma az az evokatív megoldás, ha a költő a klasszikus jambus metrikai alapformáját követi. Ám itt

[37] M. Lifsic: *Marx és az esztétika.* Bp. 1966, 146. o.

[38] Vö. Szerdahelyi I.: *A mindennapi élet esztétikája.* Bp. 1974, 202–220. o.

alighanem még konkrétabb összefüggések is szerepet játszhatnak, nevezetesen a költőre egyénien jellemző ritmuskezelés – amely dialektikus viszonyban áll a kor konvencióival –, s legfőképpen a konkrét költemény ritmusa, a versegész. Egy általában laza ritmusú költeményben a ritmus lazaságának lehet evokatív szerepe, de egy-egy ritmustörésnek ezen belül nemigen, hiszen nem üt el a versegész lejtésrendjétől, míg egy szigorúan metrikus versben ugyanez a ritmustörés feltűnő, erőteljesen expresszív jelleget nyerhet. Kiss József *Tüzek* c. versében van pl. egy sor, ahol három pirrichius sorozata aprózza a ritmust:

– – – – | ∪ ∪ | ∪ ∪ | ∪ ∪ | ∪ – – | ∪

Mint macska teszi a madarat űzve.

Egy másik versben, ahol csak az általában használatos licenciák jellemzik a ritmikai megvalósítást, a funkcionális elemzés meggyőzően mutathatna rá, hogy a szavakkal ábrázolt képet –

Hideg van . . . Fázom . . . Friss szenet a tűzre!
Gyilkos melegét hadd fújja reám,
Mint macska teszi a madarat űzve,
Akit felvert gyanútlan éjszakán

– e pirrichiusok azzal a képzettel egészítik ki, hogy a macska villámgyors szökelléssel iramodik a madár után. Ám ezen a versegészen belül – én úgy látom – e megállapítás vitatható lenne; a költemény ritmusa a maga egészében annyira töredezett, hogy ebben az összefüggésben a sor nem rendelkezhet külön felidéző erővel.

Döntő mértékben határozza meg végezetül a versritmus jelentését a szavak jelentése. S itt nemcsak arról van szó, hogy a ritmus önmagában véve igen meghatározatlan tárgyiasságú jelentését konkretizálja a szöveg, ahogyan iménti Arany-példánk, az *V. László* esetében a pirrichiussal megtört jambikus lejtés akármilyen aritmikus–diszharmonikus jelenségre utalhat (botlásra, zavarra, hirtelen fellobbanó örömre vagy feltörő fájdalomra, ijedtségre stb. egyaránt), s e rendkívül tág értelmezési tartományon belül a szöveg közli a konkrét értelmet, azt, hogy itt egy érckakas csikorog. Ha ugyanis a szöveg jelentése és ritmusa között ellentmondás van, akkor – kivételes esetektől eltekintve – a szövegjelentés konkrét tartalma megsemmisíti a ritmus elvont tartalmát. Az *V. László* példájánál maradva: amennyiben a strófazáró sor szövege „Csikorog élesen" helyett „Muzsikál édesen" lenne, a soreleji pirrichiusnak nem lenne semmiféle „mondanivalója", jelentése, hiszen az édes muzsikálás tartalmával összeegyeztethetetlen az aritmikus–diszharmonikus törés; e pirrichius így nem lenne több véletlen és figyelemre nem méltó költői szabadosságnál.

Az említett kivételes esetek akkor adódnak, amikor a szövegjelentés és ritmusjelentés között nemcsak inkongruencia, hanem világosan érzékelhető, erőteljes kontraszt van. Példát erre már láttunk: Radnóti *Hetedik eclogá*jában a koncentrációs tábor és a klasszikus hexameter motívuma olyan éles ellentétben áll egymással, hogy ütközésük nyilvánvalóvá teszi a felidéző szándékot. Az ilyen típusú esetek azonban meglehetősen ritkák, és sokkal gyakoribb, hogy a ritmus és szöveg inkongruenciája megfosztja a versformát evokatív lehetőségeitől, a „csengő keret" funkciójához szorítja vissza, mint a

*Zalán futásá*ban a hexametert a romantikus motiváció,[39] vagy pedig kifejezetten művészietlen hatást kelt, mint Petőfi *Bánk bán* c. költeményében, ahol – amint ezt Fónagy Iván kimutatja[40] – a tragikus téma és a táncos ritmus együttese naiv önparódiaként hat.

Ha ilyenformán magam is alapvető fontosságúnak látom azt a szerepet, amelyet a szöveg játszik a versritmus jelentésének alakulásában, másfelől igencsak vitathatóaknak mutatkoznak számomra egyes verstani koncepciók, amelyek a szöveg és a ritmus ilyen kapcsolatait abszolutizálják. Mintapéldájuk az a funkcionális elmélet, amelyik valószínűleg a XIX. századi angol költőtől, Gerard Manley Hopkinstól ered,[41] s a modern irodalomtudományban igen elterjedt;[42] a lényege az, hogy a rímeknek (egyes szerzőknél pedig az azonos képletű szövegegységeknek is) nemcsak ritmikai funkciójuk van, hanem ezek „vertikális metaforák", az egybecsengetéssel összekapcsolt szavak (vagy azonos képletű egységek) jelentéseit is összekötik, „tükröztetik egymásban". E – jobbára csak deklarált – tételt Gáldi László így próbálja igazolni:
„Ha Arany Jánosnak e négy sorát olvassuk (Ősszel):

Ott kéken a Zeusz-lakta *domb;*
Itt zölden a nyájas *sziget:*
Fölötte *lomb,* alatta *lomb,*
Árnyas berek, zengő *liget,* –

az olvasó tudatában – nem utolsósorban az összecsengések hatására – valósággal vizuális képzettársítás támad egyrészt a *domb* és *lomb,* másrészt a *sziget* és *liget* fogalom közt, s egyszersmind valamelyes összképzet is keletkezik, hiszen ezek az egymásba kulcsolódó rímek együttesen is sugalmazzák egy *dombos* és *lombos,* kisebb-nagyobb *ligetekkel* benőtt, derűs görög *sziget* érzékletes képét. Maga a vers is, de még inkább annak legzengőbb része, a rím, valóban varázslat: a ritmikai egységet lezáró összecsengés egészen új fénybe vonja az összecsengést alkotó szók 'száraz', tehát merőben elvont, logikai értelmét."[43]

E koncepció cáfolatához semmi mást nem kell tennünk, mint folytatni Arany strófáját:

Hullám-mosott *gazdag virány* –
Fehér juhak s *tulkok sereggel* –
Minő kép ez! . . . *Jer Osszián,*
Ködös, homályos *énekeddel.*

[39] Vö. Szerdahelyi I.: *Költészetesztétika,* i. m. 338–339. o.
[40] Vö. Fónagy I.: *A költői nyelv hangtanából,* i. m. 258–259. o.
[41] Vö. G. M. Hopkins: *The Journals and Papers.* London, 1959.
[42] Vö. V. Turčány: Zamecsanyija k voproszu vzaimovszjazej razlicsnih elementov poetyicseszkovo proizvegyenyija. In: *Teorie verše I.,* i. m.; K. Hausenblas: Sémantické kontexty v básnickém díle. In: *Teorie verše II.,* i. m.; R. Jakobson: *Hang – jel – vers.* Bp. 1969, 239–241. o.; J. M. Lotman: *Vorlesungen zu einer strukturalen Poetik.* München 1972, 74–86. o.; Egri P.: *A költészet valósága,* i. m. 232–233. o.; Hankiss E.: *Érték és társadalom.* Bp. 1977. 97–101. o.
[43] Gáldi L.: *Ismerjük meg a versformákat.* Bp. 1961, 121. o.

Ha a „rím varázsa" valóban asszociációs kapcsolatot létesít a rímszavak között, akkor Osszián is valamely „összképzetet" alkot a gazdag viránnyal, s ez még nem lenne baj, de ha az éneke is a tulokseregre asszociálódnék, akkor az emelkedett hangú költemény gúnydallá torzulna. Erről természetesen szó sincs, minthogy az elgondolás alaptalan.

## VIII

Összegezésként megállapítható tehát, hogy a versritmus önmagában, elvont formai alakjában is rendelkezik tartalommal, ez a tartalom azonban

1. rendkívül elvont, a valóság érzéki teljességét a mozgásformák legáltalánosabb jellegére absztraháltan tükrözi;

2. az ebből adódó ikonikus jelként való funkcionálása mellett azzal a lehetőséggel is rendelkezik viszont, hogy

3. szimbolikus jelként működve történeti asszociációkkal gazdagítsa a jelentést.

4. E jelentés nem egyszer s mindenkorra adott az egyes ritmusalakzatok számára, hanem történetileg változó és alighanem költőegyéniségenként is módosuló,

5. döntően befolyásolja a versegész ritmikai karaktere, legfőképpen pedig

5. a szöveg, amelyhez kapcsolódik. E kapcsolódásnak három típusa lehetséges: a ritmus aláhúzhatja, nyomatékosíthatja a szöveg egyes motívumait, de olyan kiegészítő képzeteket is kelthet, amelyekről a szövegben nincsen szó, sőt, arra is alkalmas, hogy a szöveggel kontrasztban álló jelentéssel gazdagítsa a költeményt.

6. Adott esetekben viszont – mindenekelőtt a drámai és epikai nagyformákban – a versritmus funkciója nem több, mint az, hogy dekoratív-szép keretbe foglalja a szöveget, s e mellett jelezze annak műfaját, művészi intencióját vagy pedig azt, hogy maradandó rögzítésre szánt és szélesebb körű nyilvánosságnak szóló, közérdekű szövegről van szó.

Az itteni keretek között nincsen mód arra, hogy e megállapításokat más elvont formai szerkezetekre – a műfaji konvenciókra, a kompozíciós modellekre, az arányosság–aránytalanság, harmónia–diszharmónia, szimmetria–aszimmetria érvényre juttatásának különféle módozataira, a stilisztikai–retorikai alakzatokra stb. – kiterjesztve vizsgálhassuk. Eléggé kézenfekvő azonban, hogy a ritmusokban oly fontos szerepet játszó arány-, harmónia- és szimmetria-viszonyok a nem ritmikus – és nem is irodalmi, hanem egyéb művészeti – formákban is hasonló természetűek, s a történeti asszociációkat keltő szimbolikus jelekről szólva igyekeztem is nem irodalmi példákkal érzékeltetni, hogy itt is általános, az elvont formák összességére jellemző törvényszerűségek működnek. Számos erre való mozzanatot tartalmaz az az elemzés is, amelyet Hermann István nyújt a belső és külső forma elemeiről.[44] Munkahipotézisként bizonyára feltételezhető tehát, hogy – mutatis mutandis – a többi elvont forma is ilyen elvont tartalmakkal gazdagítja-árnyalja a műalkotások jelentését.

[44] Vö. Hermann I.: *A szfinx rejtvénye.* Bp. 1973, 382–388. o.

## RESUMÉE

*István Szerdahelyi: Semantik des Versrhythmus*
*(Zur Inhaltsproblematik der abstrakten Formen)*

Die Studie macht sich – mit den Fragestellungen von Georg Lukács sich verknüpfend – den Inhaltsproblemen abstrakter Formen aufgrund derjenigen Belehrungen heran, die man von der Prüfung des Versrhythmus ziehen kann. Die Analyse poetischer Texte ergab, daß der Versrhythmus auch an sich, in seiner abstrakten Formation über einen Inhalt verfügt, doch ist dieser.

1. überaus abstrakt, er widerspiegelt die sinnliche Totalität der Wirklichkeit auf den allgemeinen Charakter der Bewegungsformen abstrahiert;

2. verfügt er aber – neben seinem sich daraus ergebenden Funktionieren als ikonisches Zeichen – über die Möglichkeit, daß er

3. die Bedeutung durch sein Fungieren als symbolisches Zeichen mit geschichtlichen Assoziationen bereichere.

4. Diese Bedeutung ist für die einzelnen Rhythmusformationen keineswegs ein für allemal gegeben: sie wechselt geschichtlich, auch dürfte sie je nach Dichterpersönlichkeit modifiziert werden; und wird auch

5. durch den rhythmischen Charakter des gesamten Verses entscheidend beeinflußt, vorwiegend aber

6. durch den Text, an welchen sie sich anknüpft. Es gibt drei Typen dieser Anknüpfung: der Rhythmus vermag einzelne Motive des Textes zu unterstreichen, zu betonen, aber auch ergänzende Vorstellungen zu erregen, über die der Text nicht aussagt, und ist sogar geeignet das Poem mit einer Bedeutung zu bereichern, welche mit dem Text kontrastiert.

7. Dafür aber ist die Funktion vom Versrhythums in gegebenen Fällen – insbesondere im Falle dramatischer und epischer Großformen – nichts mehr, als dem Text eine dekorativ-schöne Umfassung zu verleihen, unterdessen die Gattung, die künstlerische Intention zu signieren, oder aber anzugeben, daß es sich um einen Text allgemeinen Interesses handle, welcher bleibend zu fixieren sei und die weitere Öffentlichkeit anzusprechen hätte.

# EMLÉKEZÉS AVICENNÁRA

REDL KÁROLY

Ha egy gondolkodó nagyságát nemcsak híveinek és követőinek számosságán, hanem – ahogyan illő – ellenfeleinek erején és jelentőségén is kívánjuk mérni, akkor Avicenna, a muszlim Kelet híres filozófusa, akit a középkor a „filozófusok fejedelme", a *princeps philosophorum* kitüntető címmel tisztelt meg, kétségtelenül a nagyok közé tartozik.

Avicenna (Ibn Színá, 980–1037), akinek 1000. születésnapját (a Gergely-naptár szerint) 1980-ban ünnepelhette a tudományos világ, nem csupán a XI. századi arab Kelet reprezentatív gondolkodója volt – amit jól mutat az is, hogy ellenfelei és bírálói köré az arab filozófia olyan kiemelkedő alakjai tartoztak, mint Algazali, aki a filozófusok ellen írt híres cáfolatában elsősorban Avicennát veszi célba, valamint Averroes, Algazali bírálója s az arab Nyugat utolsó és egyben legnagyobb filozófusa a XII. században –, hanem Averroesszel együtt ő gyakorolta a legnagyobb hatást az európai skolasztikára is.

Mivel a rövid megemlékezés szűkreszabott keretei semmiképpen sem teszik lehetővé Avicenna nagyszabású tudományos és filozófiai teljesítményének ismertető jellegű méltatását, s mivel a hazai olvasóközönség előtt ma már nem tekinthető teljesen ismeretlennek az arab filozófia problematikája, hiszen rendelkezésünkre áll Ibn Tufajl híres filozófiai regényének, „A természetes ember"-nek, magyar nyelvű fordítása, amely jó bevezetőül szolgálhat az arab gondolkodókat foglalkoztató főbb kérdések és filozófiai tendenciák megismeréséhez – ezért a magunk részéről úgy kívánunk szerény módon hozzájárulni Avicenna ünnepléséhez és megismeréséhez, hogy forrásszerű adalékot szolgáltatunk annak a hatásnak a bemutatására, amelyet gondolkodónk a keresztény Nyugaton gyakorolt. Tehát közvetve, a jelen esetben mintegy az általa kiváltott ellenálláson keresztül közelítünk hozzá, az ellenfél hangjával szólaltatjuk meg és idézzük fel emlékét.

Dante az „Isteni Színjátékban" (Pokol, IV. ének, 130–144) a „Tudók vezérét", Arisztotelészt, a „legkimagaslóbb filozófust", valamint a görög és arab filozófia és tudomány nagyjait – köztük Avicennát és Averroest – nem a Pokolba, hanem csak a Pokol tornácára helyezi, mert bűn nélkül éltek, s csupán az igaz hit hiánya okozta, hogy „a vámon nem mentek át". A „Vendégségben" pedig Arisztotelész „egyedülálló, szinte isteni tehetségéről" beszél, s követőiről, a peripatetikusokról azt mondja, hogy „ezeké most a világ kormánya a tanítás terén mindenfelé", s filozófiájukat „szinte katolikus felfogásnak lehet nevezni". (Vendégség, IV. 6.)

Ezt a véleményt azonban az arisztotelianizmus megítélése tekintetében – márpedig éppen ennek a (neoplatonikus színezetű) arisztotelianizmusnak volt kiemelkedő képviselője Avicenna – sem Dante előtt, sem utána nem osztotta mindenki. A görög és arab filozófiának a XII. században megkezdődő és a XIII. században kiteljesedő „recepciója"

heves harcok közepette ment végbe, s az Egyház és a konzervatív, az augusztinianizmus vonalát követő teológusok részéről szívós ellenállásba ütközött. S korántsem alaptalanul! Az antik és az arab filozófiai hagyaték, ez a hatalmas gondolati anyag, valóban „robbanékony" volt, s kétségtelenül olyan eszmei indíttatásokat hordozott magában, amelyek veszélyeztették a keresztény teológia hagyományos rendszerét és világképét. Jó érzékkel tapint rá ezekre a „neuralgikus" pontokra Aegidius Romanus (Egidio Colonna, 1246/47–1316) ágostonrendi szerzetes egyik értekezése, amelyben lényegre törő módon foglalja össze a görög és arab filozófusok „tévedéseit".

Aegidius Romanus, aki Aquinói Tamás tanítványa volt, 1270 táján írta „A filozófusok tévedéseiről" szóló értekezését *(Tractatus de erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis).* Ebben az időben éles viták folytak az arisztotelészi hagyaték értelmezése körül. Elsősorban a párizsi egyetem Artes-fakultásának professzorai (pl. Brabanti Siger) által képviselt averroista értelmezés váltotta ki az egyházi vezetés helytelenítését és ellenakcióját. 1270-ben és 1277-ben Stephanus Tempier párizsi püspök ismételten elítélte ezt az irányzatot, amelyet az irodalomban „latin averroizmusnak" szoktak nevezni. Az elítélés nem csupán a szűkebb értelemben vett radikális szárnyat sújtotta, hanem általában is le akart számolni az arisztotelianizmussal. Így történhetett meg, hogy 1277-ben még Aquinói Tamásnak egyes tételei is felkerültek az elítélt tanok listájára, mivel a keresztény tanítás korszerűsítését szolgáló teológiai szintézisében jelentős mértékben felhasználta az arisztoteliánus eszméket.

Aegidius tehát nagyon is aktuális problémához nyúlt, amikor összefoglalta azokat a vitatott, vagy a keresztény teológia szempontjából tévesnek minősíthető kérdéseket, amelyek a görög, arab és zsidó filozófusok – ez idő tájt latin fordításokban már széles körben ismertté vált – műveiben felmerültek. Ezekben a művekben egy új gondolati orientáció bontakozott ki, amelyben viszonylag nagyobb súlyt és autonómiát kapott a túlvilággal szemben az evilág, a teológiával szemben pedig a filozófia, s amely éppen ezáltal számos vonatkozásban – a metafizikai, antropológiai, ismeretelméleti, etikai és természetfilozófiai kérdések egész sorában – kihívást jelentett a keresztény világszemlélet hagyományos válaszai szempontjából. Ez az orientáció oly erőteljesen hangsúlyozta a naturalizmus, determinizmus és racionalizmus tendenciáit, hogy számos ponton már összeegyeztethetetlennek bizonyult a keresztény teológia tanításaival, s felidézte a „kettős igazság" *(duplex veritas)* álláspontjának veszélyét.

Avicenna és Averroes egyaránt jelentős szerepet játszott a XIII. századi skolasztika arculatának kialakulásában, bár elméleti álláspontjukat és hatásukat tekintve különböző tendenciák előmozdítóivá váltak. Ami Avicennát illeti, az ő arisztotelianizmusában jelentékenyebb mérvű a neoplatonikus eszmék érvényesülése, és határozottabb a természettudományos érdeklődés. Averroes viszont radikálisabb arisztoteliánus volt. Avicenna filozófiája ezért egyrészt jobban összeegyeztethető volt a teológiával, másrészt különösen nagy szerepet játszott a természettudomány (orvostudomány) fejlődésében. Az alábbiakban közöljük Aegidius Romanus „A filozófusok tévedéseiről" című értekezésének VI. fejezetét, amelyben a szerző felsorolja Avicenna tévedéseit.

1. Avicenna tévedett vagy legalábbis tévedni látszik, amikor egyetlen formát tételez fel az összetett dologban, mint például *Metafizikája 2.* traktátusának „A testi szubsztancia felosztásáról" szóló fejezetében, ahol azt a véleményt nyilvánítja, hogy a nem (genus) formája nem valamely külső dolog által specifikálódik, s ezzel helyesli azt az állítást, hogy a faj formája nem alkot külön lényeget a nem formájának lényege mellett.

2. Továbbá tévedett, amikor a mozgás örökkévalóságát állította. Szerinte ugyanis a mozgás örök, ezért mondja *Metafizikája 9.* könyvében, „Az első elv aktív tulajdonságáról" szóló fejezetben, hogy nyilvánvaló: mozgás nem keletkezik, ha korábban nem létezett, hacsak nem valami más által, ami viszont már létezett; és annak, ami létezett, nem volt kezdete, hacsak nem a másik mozgást kiváltó mozgás által. Ezért, helyeselve a Filozófus alapelvét, amely szerint bármi csak megelőző mozgás által juthat új helyzetbe, azt állítja, hogy a mozgás nem kezdődik, mivel ebben az esetben már az első mozgás előtt is létezne mozgás.

3. Továbbá tévedett, amikor úgy vélekedett, hogy minden új létrehozásban fel kell tételezni az anyagot: ugyanabban a 3. fejezetben ugyanis azt mondja, hogy nem keletkezhet az, ami nem létezett, hacsak nem előzi meg a befogadóképes anyag *(materia receptibilis).* Ezért tagadta, hogy a semmi után valami új keletkezhetne. Mert, amint állítja, a semmiben nem lehetséges a megszűnés vagy a kezdés időpontja, sem az idő semmiféle különbözősége.

4. Továbbá, nézete szerint a változatlan istentől közvetlenül semmi változó dolog nem eredhet. Ezért ugyanabban a fejezetben azt mondja, hogy ha istentől természete által *(per naturam)* közvetlenül származik valami változó, akkor istenben a természet megváltozott; ha szándéka által *(per intentionem)* származik, akkor a szándék változott meg benne; ha pedig akarata által *(per voluntatem)* származik, akkor az akarat változott meg benne. Sőt, ami még helytelenebb, mindazokat eretnekeknek nevezi, akik szerint isten felülmúlja a teremtményt tartamban *(prioritate durationis),* mert akik ezt állítják, azok szerinte megtagadják istentől a szabad akaratot *(libertatem arbitrü);* ha ugyanis isten nem azonnal hozta létre a teremtményt, akkor cselekvése nem volt teljesen szabad, hanem várakozott az időre és órára, hogy cselekedjék.

5. Továbbá tévedett, amikor az idő örökkévalóságát állította. A mozgás tudniillik nem lehet örök, ha az idő nem örök. Ugyanabban a fejezetben ugyanis azt mondja, hogy a tartam vonatkozásában az égi mozgásnak nincs kezdete, csupán a cselekvő elv vonatkozásában; és mivel az ilyenfajta mozgást, amint ő maga mondja, a lélek okozza, mert a lélek és a test egységet alkot, ezért azon a véleményen volt, hogy az ég istennek engedelmeskedő élőlény *(animal).* Mindezek a tévedések pedig abból fakadnak, hogy nem alkotott helyes képet arról, hogyan cselekszik isten, bölcsességének rendje szerint. Hiszen isten korábban is megalkothatta volna a világot, mint ahogyan megalkotta. De nem azért nem tette, mert várt valamire, ami cselekvésre késztette volna, hanem azért, mert így rendezte el bölcsessége szerint, ahhoz pedig, hogy valami új dolog származzék közvetlenül istentől, nem kell előbb mozgásnak végbemennie, amint ezt kimutattuk, amikor leírtuk a Filozófus tévedéseit.

6. Továbbá, téves nézeteket vallott a dolgoknak az első elvből való eredetét illetően. Nemcsak azt állította ugyanis, hogy azok a dolgok, amelyeket az első elv hozott létre,

öröktől fogva tőle származnak, hanem azt is, hogy közvetlenül az első elvtől szám szerint csupán egy dolog származik, nevezetesen az első intelligencia. Mindkét állítás *Metafizikája 9.* könyvében, *„Az intelligencia és a lelkek elrendezéséről"* szóló fejezetben olvasható. Ennek megfelelően ugyanitt azt állítja, hogy semmiféle test és semmiféle forma – ez utóbbi a testek tökéletessége *(perfectiones corporum)* – nem lehet közvetlen okozata az első elvnek.

7. Továbbá, ebből a tévedésből következett az a tévedése, hogy az égi lelkeket az intelligenciák vagy angyalok hozzák létre, és az egyik intelligencia a másiktól származik.

8. Továbbá azt állította, hogy az égi testeket a lelkek hozzák létre, s hogy ezek az ő formáik közvetítésével keletkeznek. Ebből az állításból az következik, hogy az intelligenciák az égi lelkek teremtői, az égi lelkek a testek teremtői, a magasabb intelligenciák pedig az alacsonyabb intelligencia teremtői.

9. Továbbá azt állította, hogy a mi lelkünket az utolsó intelligencia hozza létre; tőle függ a lelkünk kormányzása, tehát a boldogságunk is. Mindezeket az említett könyv 3. fejezete tartalmazza.

10. Továbbá, az eget lelkesnek tartotta, s ebben tévedett; az ég lelkének nemcsak mozgató sajátosságot tulajdonított abban az értelemben, ahogyan a Filozófus és a Kommentátor igyekeztek állítani, hanem szerinte az ég lelke és maga az ég egységet is alkot, miként a mi lelkünk és testünk; ami ellentétben áll Damascenus véleményével, aki az *Égről* szóló mű 2. könyvében, a 6. fejezetben azt mondja, hogy az egek híjával vannak a léleknek és érzékeknek.

11. Továbbá, tévesen gondolkodott a formaadásról. Azt állította ugyanis, hogy minden forma a formaadótól *(dator formarum)*, tudniillik az utolsó intelligenciától származik, amint kitűnik abból, amit *Metafizikája 9.* könyvében, *„Az elemek keletkezésének diszpozíciójáról"* című fejezetben mond. Ez ellentétes Augustinus véleményével, aki szerint az angyalok nem létesítenek formákat *(nullas formas inducere)*, hacsak nem azáltal, hogy csírákat helyeznek el a dolgokban; sőt, Avicenna nézete szerint, az anyag a mi emberi lelkünknek is engedelmeskedik, a forma felvételét illetően, amint kitűnik a *Természetről* című munka 6. könyvében mondottakból, mert úgy gondolta, hogy a varázslat *(fascinatio)* valóságos, és a lélek nemcsak saját testében működik, hanem idegen testben is.

12. Továbbá tévedett, amikor azt a véleményt nyilvánította, hogy az intelligenciákban nincs semmi rossz; ezzel ugyanis ellentmond a Szentírásnak, ahol az áll, hogy angyalaiban gonoszságot talál *(in angelis suis reperit pravitatem)*. Ezt az állítását pedig megtalálhatjuk *Metafizikája 9.* könyvében, abban a fejezetben, melynek címe *„Annak megmutatása, hogyan állnak a dolgok isten megítélése szerint"*.

13. Továbbá tévedett az isteni megismerést illetően, amikor azt állította, hogy isten nem ismerheti meg az egyedi dolgokat saját formájukban, amint *Metafizikája 4.* könyvének utolsó fejezetéből látható.

14. Továbbá tévedett az isteni tulajdonságok tekintetében, mivel azon a véleményen volt, hogy az isteni tudás és isten más tökéletességei nem pozitív módon állítanak istenről valamit, hanem csupán tagadás útján *(per remotionem)*, ami ellentétben áll a Szentek tanításával, akik szerint az ilyenféle tökéletességek istenben valóságosabbak, mint bennünk; és mert isten valójában inkább lét, mint nem-lét. Ugyanis mindaz, ami általában tökéletességet eredményez, őt a legtökéletesebb módon megilleti.

15. Továbbá tévedett az intelligenciák számát illetően, tudniillik annyi angyalt tételezett fel, ahány égkör van. Ezért véleménye összhangban van a Filozófusnak azzal az állításával, hogy az angyalok mintegy véges számúak, mivel, véleménye szerint annyi angyal van, ahány égkör. Ez az állítása a *Metafizika 9.* könyvében, a *„Hogyan keletkeznek a magasabb elvektől származó cselekvések"* című fejezetben található.

16. Továbbá tévedett a prófétálást illetően. Jóllehet helyesen nyilatkozott abban a tekintetben, hogy a prófétát magasabbrendűnek tartotta azoknál, akik nem próféták; és abban, hogy a próféta hallja isten szavát, és látja, vagy legalábbis láthatja az átváltozott angyalokat az ő színe előtt, abban az alakban, amelyben láthatók. De helytelen nézetet vallott, mert a prófétálást nyilvánvalóan természetes adománynak tartotta, és azt állította, hogy a prófétálás képességét az utolsó intelligenciától kapjuk; annak a rendnek megfelelően, amely lelkünket az égfeletti lelkekhez fűzi.

17. Továbbá tévedett az imádságokat, alamizsnákat és litániákat illetően. Azt állította ugyanis, hogy ezek a dolgok hasznosak az emberek számára, mivel isten gondját viseli a dolgoknak, s ebben még igaza volt; de helytelenül vélekedett, amikor azt állította, hogy ezeket a dolgokat a természet rendje szerint megérthetjük, ami viszont már tévedés; minthogy ugyanis ezek a dolgok a természetfeletti boldogsággal hoznak kapcsolatba minket, következésképpen a kegyelem rendjére vezethetők vissza. Hogy ez volt Avicenna véleménye, az kitűnik *Metafizikája 10.* könyvéből, *„A sugallatokról és imádságokról"* szóló fejezetből.

18. Továbbá tévedett boldogságunkat illetően, mert nézete szerint az cselekedeteinktől függ; és álláspontjából következőleg boldogságunk az utolsó intelligencia szemléletében áll, amint *Metafizikája 10.* könyvéből, *„A kultuszról és annak hasznáról"* című fejezetből tudjuk.

19. Továbbá tévedett, amikor azt állította, hogy a cselekvő értelem *(intellectus agens)* nem más, mint az utolsó vagy tizedik intelligencia, amely az aktív és a passzív létezők szféráját kormányozza, és boldogságunk lényegét abban határozza meg, hogy értelmünk őhozzá kapcsolódik, avagy őt kutatja.

Más dolgokat is fel lehet neki róni; de ezek vagy az említett állításokból erednek, vagy visszavezethetők a tárgyalt tévedésekre.

# A FILOZÓFIAI PLATÓNIZMUSTÓL A TRANSZCENDENTÁLIS FENOMENOLÓGIÁIG

## (A tanító filozófus – Szilasi Vilmos emlékének)

BACSÓ BÉLA

„Az igazi dialektika nem a magányos gondolkodó monológja önmagával, hanem *dialógus* Én és Te között."[1]

*(L. Feuerbach)*

Amikor felírtuk ezt a címet és meggondoljuk, hogy vajon mit is fedhet, lényegében rögtön hozzátehetjük, vajon létezik-e ilyen út – mert értelmezésünk szerint Szilasi Vilmos filozófiai pályáján ezt járta be –, anélkül, hogy ne veszne el az ember, a filozófus-gondolkodó, aki filozófiájában az ember és világa felé felelősségteljesen fordul. Vajon hiteles marad-e egy ilyen filozófiai eszmény ebben a radikális elfordulásban, vagy – mint feltételezzük – Szilasi pályáján megfigyelhetők az átmenetek, amely során eljut a Husserl és Heidegger inspirálta transzcendentális fenomenológiáig. A filozófia, a filozófus személyes sorsvonatkozása, amit csak az hitelesít, s tesz érvényes filozófiává, ha benne legtisztább szándékában e vonatkozás úgy tárul fel, mint minden ember sorsával való közösségvállalás, ha benne a létezők egzisztenciája, az egzisztencia önleleplezése a lényeglétező által, mely nem más, mint az *ember.* A filozófia hitelessége a logosz közössége, a logosz közös interpretációja, mely tehát arra irányul, hogy az egzisztenciális lényegtelenítettségben élőket radikálisan, kritikailag és önkritikailag a rejtező logosz (humanitás, méltányosság) felé fordítsa. Ez úgy valósul meg, hogy az ember elé feladatul állítja a *tapasztalat* – saját életlátás – reflexióját. „. . . csakis a *tapasztalattal* rendelkező ember tudja helyesen megítélni a tényeket, s csak ő tudja, hogy mi által, s hogyan juthat el az ember a befejezéshez, s hogy mi mivel van összhangban".[2] A tapasztalat transzcendentális reflexiója Szilasi lényegi gondolata, „. . . a tapasztalat megalapozza a tapasztalatot a tapasztalatból a tapasztalatért".[3] Ez a filozófia úgy állítja elénk a logoszt, hogy az minden egyes ember individuális értelemadásaként jelenik meg. A cél (telos) affirmatív filozófiai az embert puszta befogadóvá, elfogadóvá nyomorítják, holott a filozófia lényegi karaktere az intellektuális együtt-gondolkozás, az ész (nous) személyes képviselete. A monologikus filozófiák bebizonyították emberidegenségüket, s ha volt Szilasinak mint filozófusnak fontos törekvése, az nem volt más, mint hogy figyelmét mindig a filozófiai dialógus felé fordította. Mert „. . . bár a logosz közös, úgy él a sok ember, mintha külön gondolkodása volna". (Herakleitosz)

A filozófiák határpontja ez, ahova elértünk – ahol az egyik szólni kezd, de a másik már néma –, vagyis az egyik a logoszhoz, mint az egyetlen és cáfolhatatlan igazsághoz fordul, s követeli annak jóváhagyását, ennyiben szentesíti a lét adott állapotát, a másik

[1] Feuerbach: *Filozófiai kritikák és alapelvek.* Magyar Helikon, 1978, 346. o.

[2] Arisztotelesz: *Nikomakhoszi Etika.* Magyar Helikon, 1971, 10. könyv 1181a

[3] W. Szilasi: *Phantasie und Erkenntnis.* Francke V., 1969. Über das Einbildungsvermögen. 67. o.

meri az intellektuális dialektika közmegegyezésévé tenni a logoszt, amellyel egyben tételezi a van-t tagadó más-lét felé forduló kritikai álláspontot.

Szilasi a Platón-könyvben az intellektuális dialektika egy módját megvalósító platonikus művészetet elemzi. Ez a mű az első jelentős filozófiai teljesítmény, amelyre Babits felfigyel és amelytől barátságuk datálódik.

Meg kell jegyeznünk, hogy a Platón-könyv mély rokonságban áll a fiatal Lukács esszéfelfogásával,[4] itt most pusztán megjegyezzük, hogy például az e szempontból oly fontos Kassnerről szóló esszét ismerhette a *Nyugat*ból Szilasi, másrészt, mint a levelekben utal rá a személyes érintkezésben, beszélgetéseikben is feltárult számára a lukácsi módszer, a lélek és a formák oly jellemző megítélésmódja; de hozzátesszük, hogy magának Kassnernek a hatása is érezhető – akit a Platón-könyv bevezetőjében, mint értékes forrást említ meg. Azonban kiemeljük azt, hogy mindkettejük esetében – Lukács kifejezésével – *kétségbeesés etikája* áll az esszé formája mögött, kétségbeesés a meghasonlásba merevedett egzisztenciális formák felett. Mindkettejük szándéka a történetileg fennálló egzisztenciális formák megtagadása a forma egy új elgondolása által, amíg Lukács a formát – a platonikus művészetet – lényegében mint tételezési módot értelmezi (ez vezeti majd el e korszak lezárása után a kantianizmushoz), addig véleményünk szerint Szilasi a forma ontologikus interpretációját adja. Ezt úgy valósítja meg, hogy mindvégig szem előtt tartja: a platonikus forma, az esszé úgy áll a néma univerzumban, hogy egzisztenciálisan felelősségteli *kísérlet* csak akkor lehet, ha szemléletében és nyelvhasználatban szóra bírja a dolgok világát, s hogy e felfogástól eltérő bizonyos inkoherens elemek bekerülnek, azt a – levélváltásban hangsúlyozott – *tetszés* eredményezi, az azonban jellemző, hogy Szilasi *az* életet és az *életet* nem választja el oly radikálisan, mint Lukács. A dolgok világához úgy viszonyul, hogy élettényeit radikálisan egyirányúsítja, egyetlen perspektívába rendezi – „A platonikusnak azonban nincsenek élettényei, csak egy nagy egész élete van . . . "[5] –, hogy személyes felelősségvállalásában, személyének sui generis világlátásában láttassa a meghasonlásban veszteglő világ lényegi formáit. Az esszé igazsága az – Herakleitosz szavaival –, hogy bebizonyosodik: „a láthatatlan illeszkedés a láthatónál erősebb", vagyis ebben az igazságban a láthatatlan jelei tűnnek fel mint a diszkusszióra bírt univerzum értékelvei. A láthatatlan mint lehetőség-lét az *ontologikus* formafelfogás igazsága. „Ha a gondolkodás megszűnik viszonyban lenni a világgal, megszűnik realitás lenni, szélsőséggé válik, amely többé nincs, amely többé *nem forma.*"[6]

Tehát Szilasinál kevésbé fontos a tételezésjelleg, sokkal inkább az, hogy a formamegvalósulás nem tekinthet el az élettől, a világ meglététől és az ember világban való

[4] Feltevésünket igazolja Szilasinak Lukácshoz írt levele (1910 nyara – Lukács archívum, kézirat), melyben feltárja, hogy valójában mi az a közösség, mely gondolkodását Lukácséhoz közelítette. Ez pedig nem más, mint Lukács formafelfogásának lényegi elsajátítása. „Mondom Platónnál (ti. Szilasi Platón-könyvében – *B. B.*) magam is éreztem, hogy bizonyos dolgok azért kerültek csak bele (gondoljunk itt pl. a műalkotást illető Lukácséval szinte azonos felfogására – „A legprimitívebb közös vonása minden művészetnek, hogy állásfoglalás az élettel szemben" – *B. B.*), mert Öntől tanultam őket és megtetszettek nekem, – nem azért mert szorosan odatartoztak." Ami itt történik az a filozófia hatástörténetéhez tartozik, és ebben az általunk kiemelt lényegi eltérés ellenére Szilasi a befogadó, az elsajátító filozófus. De ezt tapasztalhatjuk ezen időszakban pl. Mannheimnél vagy Hausernál is.

[5] Szilasi Vilmos: *Platón.* Franklin, 1910, 139. o.

[6] Uo. 68. o.

jelenlététől. Ezért számára nem elfogadható a létidegen forma, mert az fenntartja a meghasonlás történeti állapotát, ezért hangsúlyozza: „a gondolkodás világ nélkül a világ gondolkodás nélkül *nem meglevő*".[7] Ez a gondolatsor természetesen vezet ahhoz, hogy az elmélet számol a létszerűen – ha nem is elsajátítottan – meglevő formákkal, melyeknek rejtező érték- és értelemjelleget tulajdonít, vagyis ez mintegy implikálja – Szilasi értelmében –, hogy az igazi feladat a dialógus lehetőségének kivívása, az ontologikusan adott formák individuális visszavétele. „Minden emberi lélekben benne van a vágyódás a formák felett uralkodni, ez a vágyódás a forrása minden képzelődésnek és álomlátásnak. De . . . mindenkinek . . . meg kell oldani maga számára a világgal való viszonyának kérdését, csak akkor válhatik formájává az a nyelv, mely a világ formáival beszél."[8]

Szilasi Platón-könyve jelentős esszé, mely a görög létre, a görögség valóságszemléletére és ebben Platónra való pillantással a maga valóságszemléletének hiányosságát észleli, és a dialogikus formateremtéssel ad erre választ. Az esszé, a kritika – a maga rendszernélküliségében – történetfilozófiai ítélet, az értelem individuális egyszeri „generálása" (R. Barthes), mely a jelentős gondolkodókat, így Lukácsot, Mannheimet[9] és Szilasit is a kritika tehetetlenségére és lehatároltságára is figyelmezteti. Igy lényegében Szilasinak az *Alexander emlékkönyvben* megjelent „A kritika elmélete" című tanulmánya összegzése, elméleti általánosítása esszé-felfogásának; másfelől útkeresés a történeti-szociologikus szempontok felé (Lukács hatása itt is tagadhatatlan)[10] és tegyük hozzá, hogy Lukács mélyebben viszi végig e szempont bevezetését (hatás és forma nála sokkal összehangoltabb elméletileg). A lényeg, hangsúlyozzuk, az összegzés és lezárás, mert végeredményben a kritika formáját egy látszólagos szemléleti evidencia adja – mely mögött egy világlátás egyszeri értékpremisszái állnak –, mely „csak" individuális evidencia, e világlátás evidenciája. „. . . a kritika értékei forma-értékek, amelyek formaszükségleteknek felelnek meg".[11] E szükségletek pedig csak a kritikus szemléletét elégíthetik ki, tehát a kritikus ítélete nem tarthat igényt általános érvényűségre, hanem érvényesítését várja a másik embertől. Itt van a határpont, ahol felvetődik az esztétika és műkritika elhatárolása – Lukácsnál a heidelbergi írásokban a művészet metafizikájaként és történetfilozófiájaként, Hausernál „Az esztétikai rendszerezés problémája" c. tanulmányában, mint esztétika és művészetelmélet.

Az igény – amely Szilasinál „A tudati rendszerezés elméletéről" c. tanulmányában jelenik meg – az, hogy a teoretikus a forma „csodaszerű" egyszeri és individuális teljesedésénél többet tudjon mondani. Ezt fogalmazza meg Mannheim: „Az immanencia

[7] Uo. 55. o.

[8] Uo. 128. o.

[9] Vö. Mannheim levele Lukácshoz (1912. jan. eleje – Lukács Archívum, kézirat). „Amennyire szükségszerű az, hogy a kritikus számára a forma legyen az egyetlen valóság, éppannyira szükséges, hogy még a kritikusnál is absztraktabban eszmélő filozófus számára a formák csak szükséges, de végeredményükben önmagukat negáló létezéssel bírjanak a beléjük oltott immanenciával szemben. A kritikust ez a gondolat tehetetlenné . . . tenné . . . "

[10] Szilasi levele Lukácshoz (1910 nyara – Lukács archívum, kéziart) „. . . s mikor a kritika elmélete írásához kezdtem, akkor elhatároztam, hogy megpróbálok a magam lábán állni. Meggyőződésem, hogy ez sikerült is. Elején a kettéosztást hatás-érték és immanens értékre valóban említette Ön hazatérte után egy beszélgetésünkön szobájában".

[11] Szilasi Vilmos: A kritika elmélete. *Alexander emlékkönyv.* Franklin, 1910, 644. o.

keresése a formák mögött s egyszersmind az az állítás, hogy minden forma végeredményben esetleges: *ez a filozófia szempontja.*"[12] A filozófia szempontja pedig e kor, vagy inkább mondjuk a kör jelentős gondolkodóinál a rendszer igénye, tehát olyan szintetikus elvek megragadása, melyek a tények kvalitatív sokféleségét úgy rendezik egységbe, hogy azok a rendszer-formákba emelésük után – a rendszer specifikus elhatárolódásában (ilyen tekintetben jellemző Lukács korai művészetfilozófiája, Zalai rendszerelmélete) – rendszer-immanens elemekké váljanak, de úgy, hogy a rendszer mindvégig megőrizze nyitottságát oly formában, hogy e nyitottság végül is minden rendszer-transzcendens elemet kizárjon. Tehát itt az adott rendszer-forma egyneműsítő folyamatáról van szó. „. . . amíg fennáll a *rendszer*, fennáll a posztulátum, s amíg ez fennáll, kielégítetlen – a rendszer . . . "[13] Tehát a posztulatív karakterű rendszer újra és újra visszafordul a tényekhez és ezek által ismételten megvizsgálja szerkezetének igazságát és ezt úgy éri el, hogy a rendszer igazsága nem a szubsztanciális igazság önadottsága, hanem az intencionális aktusban elénk lépő szubjektum.[14] (Ebben az irányban Zalai teszi meg a legdöntőbb lépéseket.) A rendszer-igényben elénk táruló formafelfogás éppen mint a kritika (esszé) formájának a tagadása értendő, mert a forma egzisztenciája nem önadottságában áll, értékjellege pedig nem univerzális jelenlét, hanem az „önmagát negáló létezésként" megvalósítandó intencionális aktus, amely érvényességét azáltal kapja meg, hogy újra és újra az empirikus jelenlétet a tudataktusban transzcendálja. „Az embernek nem lehet nem konstruálni; akármilyen szűk körű legyen reális világa, abban a körben egy rendszer tagja minden tapasztalata: *a* reális világé, *ezé* a világé."[15] A kérdés Szilasi számára – aki elhagyta a filozófia platonikus formáját – az, hogy miként lelhető fel a filozófia új magyarázóelve (amely sem a szűk körű világból adódó szkepszis, sem a realitást átlépő puszta transzcendencia), s ez lesz a Husserl és Zalai hatását mutató fenomenologikus rendszerezés,[16] amely bizonyos módosulásokkal egész későbbi gondolkodói pályáját jellemzi.

Szilasinak a fenomenológia felé fordulása annyiban nem meglepő, hogy mint láttuk, számára a filozófia elengedhetetlen feladata a jelenség- és lényegvilág valamilyen egységes magyarázata, Husserllel szólva, „. . . minden tudat, valamiről való tudat', a tudat lényegi tanulmányozása magában foglalja a tudatjelentés és a tudattárgyiság mint olyan lényegtanulmányozását is".[17] Szilasi fenomenológiai törekvése – Husserlhez kapcsolódva – a „világnézethiány" legyőzését célozza. Filozófiájának alanya a tudataktusban lényegegzisztáló monadologikus szubjektum, így lesz „. . . minden filozófia alaptémája a *tudat* . . . "[18] E filozófia jelentősége abban áll, hogy radikálisan kiemeli a szubjektív mozzanat jelentőségét, de a tárgy és aktus (noéma, noesis) adekvációra szűkíti a lényegszemlélet területét (illetve a fenomenológiai redukcióban „zárójelbe teszi" a tárgyiasság egyéb megjelenéseit). A tárgy- és jelentésadekváció a legszorosabb vonatkozásban áll a

[12] Mannheim levele Lukácshoz. Uo.

[13] Zalai Béla: A filozófiai rendszerezés problémája. *Szellem* 1911/2.

[14] Itt a hegeli fenomenológiában látható és majd a husserli filozófiában sajátos módon megújuló radikális filozófiai fordulatról van szó; „Az eleven szubsztancia, továbbá az a lét, amely valójában szubjektum . . . " (Hegel)

[15] Zalai Béla: Etikai rendszerezés. *Alexander emlékkönyv.* 1910, 115. o.

[16] Szilasi Vilmos: *A tudati rendszerezés elméletéről.* Franklin, 1919.

[17] Husserl: *Válogatott tanulmányok.* Gondolat, 1972. A filozófia mint szigorú tudomány. 130. o.

[18] Szilasi Vilmos: *A tudati rendszerezés* . . . 29. o.

tudati konstitúcióval, „. . . az értelemadást nem az egész rendszer végzi, hanem mindig csak egy aktusa a tudatnak. Az aktus mindig intencionált: valaminek az észrevevése . . . Minden aktus tárgyat teremt magának . . . "[19] Azonban a husserli fenomenológia és éppígy Szilasi számára is felvetődik, hogy a filozófia, mint felelősségteljes létmegértés, kimerülhet-e abban, hogy figyelmét pusztán a „tárgyító momentumra" irányítja. Tehát végső soron, ha a fenomenológia valóban univerzális ontológia (Husserl), akkor elegendő-e ennek szubjektumát mint monadológikusat állítani.

Ha figyelmünket Szilasi egész gondolkodói pályáját meghatározó Husserl-interpretációk végső pontjára irányítjuk,[20] akkor rátalálunk arra a válaszkísérletre, amely az 1919-es tudat elmélet -- mint a tiszta tudat transzcendentalizmusa – ellenében, vagy inkább módosulásában, mint interszubjektív konstitúció áll előttünk és ennek alanya a monád-közösség. „A világ objektív immanens transzcendenciája megköveteli az interszubjektivitás konstitúcióját. Csak ezáltal épült fel a tapasztalati világ, illetve lehetséges tapasztalata. Mert ehhez tartozik a többi ember és a velük való kommunikáció. A felépítés (ti. az életvilágé – *B. B.*) a magányos monádok közösségét konstituálja, egy monád-közösséget."[21]

A kísérlet lényege tehát ily módon abban áll, hogy a kései Husserl teóriáját interpretálva[22] közelít a tapasztalati világ jelenvalóságához, és az interszubjektíven adottat mint az interszubjektív igazság letéteményesét magyarázza az interszubjektív konstitúcióban. A konstitúciót pedig úgy kell érteni, mint „. . . az én egységének konstitúcióját és az egységes világ konstitutív *tapasztalatát*".[23] Vagyis a perspektíva, ami itt feltárul, az a tudataktusban mint önteremtésben magát állító én igazsága, aki igazságát mint ön- és világkritikát a másik(én) elé tárja. Az igazság monologikus formája az ellenőrizhetetlen affirmáció, míg a felelősségteli filozófia igazsága a többi ember – a Te – jóváhagyását váró megyegyezés-javaslat. Igazság-szempontok dialógusa – mottónk értelmében.

Szilasi gondolkodói hitele abban mutatkozik meg, hogy nem elegendő számára a tiszta tudat monologikus, tartalmilag üres helyzete[24] és ez már a fent kiragadott Husserl-könyv előtt megjelenik, különös élességgel a Babits-tanulmányra írott válaszában.[25]

Szilasi útja a fenomenológia ismeretelméleti dominanciájától (Husserl) a heideggeri egzisztenciál-ontológia felé vezet, s e tanulmány is, mint hangsúlyozza Heidegger fejtegetéseihez kapcsolódik. A fejtegetés lényege pedig az, hogy az igazságkonszenzust mint léttörténetet tárja fel. Valójában igazság, mint léthez-visszatalálás, mint minden ember közös lényegéhez visszatalálás jelenik meg – mint az ittlét lét-feltárulása. „. . . az ittlét létmegértésében, mivel léte *együttlét,* benne van már *a mások megértése* is. Ez a megértés, mint megértés általában, nem egy megismerésből fakadt ismeret, hanem egy eredetileg

[19] Uo. 6. o.

[20] W. Szilasi: *Einführung in die Phänomenologie E. Husserls.* M. Niemeyer V., Tübingen 1959.

[21] Uo. 100. o.

[22] Vö. Husserl: *Válogatott tanulmányok.* id. kötet Az európai emberiség válsága és a filozófia. Husserl utolsó korszakának elemzéséhez Vajda Mihály *A mítosz és a ráció határán.* Gondolat, 1969. „Az én akkor többé nem elszigetelt dolog más hasonló dolgok mellett egy eleve adott világban; általában is megszűnik az énszemélyek egymásonkívülisége és egymásmellettisége, a bensőséges egymásbanlét és egymásértlét javára. ' 365. o.

[23] W. Szilasi: *Einführung* . . . 93. o.

[24] Lásd ezzel összefüggésben a *Nyugat*ban megjelent, Husserl filozófiáját ismertető tanulmányát.

[25] Szilasi: Az írástudók árulása. *Nyugat,* 1929/I.

*egzisztenciális létforma* . . . "[26] Szilasi tanulmánya a heideggeri gondolat ezen fontos elemét hangsúlyozza, s a láttatás (aletheia) és lét közelítésében próbálja legyőzni az eddigi filozófiák monadologikus karakterét és egyben azt, hogy a filozófia ne szóból született szó (logosz) legyen, hanem olyan létmegértés, amely igényt tarthat arra, hogy minden embernél megértésre talál, annak következtében, hogy az ember létére – mint egzisztencia-igazságra – ismer. „Az ellenvetés gyökere (ti. azé, hogy minden embernek izolált igazságszemlélete van – *B. B.*) még mindig a régi monadologikus nézésmód, mely szerint az emberiség elszigetelt egyedekből áll, kik mind külön nézőpontból tükrözik a világot és életüket. De az emberi élet, épp láttató voltánál fogva, nyilvános szerkezeténél fogva együttélő, minden közösség felé nyitott és a közösséget önmagában posztuláló."[27]

A kísérlet, mint magánál Heideggernél valójában pozitív, egyfelől igyekszik megőrizni az aktív tudatot (a fenomenologikus intencionalitást), másfelől a tudat-igazság létrevonatkoztatottságát és e lét közös jellegét. Ily módon a filozófia mint az „ittlét hermeneutikája" azzal az igénnyel lép fel, hogy az igazságkonszenzust mint a lét létmódját feladottságában – és feladat karakterében – állítja az individuum elé. S ezen individuum tudataktusában – mely ebben az értelemben a posztulatív közösség számára nyújtott igazságtartalom megteremtőjeként – az ittlét, az ember mindennapiságának transzcenzusát hajtja végre – így értendő Heidegger megállapítása: „a lét egyszerűen transzcendens".

Szilasi gondolati-interpretáló ereje abban áll, hogy itt egyfelől kiemeli, hogy a filozófia feladata saját életünk, a jelen radikális megértése, másfelől, hogy a filozófia megújulása Husserl szavával az „interszubjektív konstitúció", mint én- és világteremtő személyes intenció és a fakticitás, az adott tárgyiságformák konszenzuális visszavétele.

Ennyiben, láthatjuk, Szilasi filozófiája folytonos dialógus Husserl és Heidegger gondolkodói teljesítményével. Szilasi pályájának lényegi meghatározója e kivívott filozófiai álláspontthal egyidejűleg az, hogy megkísérli a tudomány filozófiáját – s hangsúlyozottan nem tudományfilozófiát – megalapozni. (Erre utalt már a *Nyugat*ban megjelent Husserl tanulmányban is.) „Nem kívánunk a tudományok filozófiájával foglalkozni, sem egy filozófiai világképpel, mely a fizikaival vagy biológiaival konfrontálódik. A cím (ti. a Tudomány mint filozófia – *B. B.*) a görög álláspontot idézi emlékezetünkbe, mely szerint a tudományok különös filozófiák, a feladatok kibontása magában a filozófiában rejlik."[28] Szilasi, amikor a tudományt mint filozófiát elemzés tárgyává teszi, abból indul ki, hogy a tudományt a rész-, a filozófiát az egész-jelleg illeti meg (mint létezők-lét szembeállítás). S a filozófia megvalósulása valójában a tudomány határok transzcenzusát eredményezi, ez a transzcenzus pedig megújuló – folyton tovább kérdező – tudományt eredményez. De ami Szilasit érdekli, az nem a tudomány egy „naiv objektivista" felfogásmódja, hanem a „transzcendentális objektivitás", mint tudomány-tapasztalat álláspontja, mely legszorosabb vonatkozásban áll az emberiség jelen szituációjával – melynek interpretációja során számot vet a történeti tapasztalattal, tudattal –, mint olyan emberi készenléti állapottal, történeti-tudati állapottal, mely a kibomló emberi készségek történeteként jelentkezik. „Ez (ti. a történetfolyamat – *B. B.*) a levésben-levő emberi kész-

[26] Heidegger: Lét és idő (részletek). *Uj Symposion*, 1971 febr.

[27] Szilasi, uo.

[28] W. Szilasi: *Wissenschaft als Philosophie.* Europa V., Zürich 1945. 8. o.

ségek története . . . "[29] Szilasi felfogása a tudományról mint filozófiáról a levésben-levő emberi lehetőségek tapasztalatára irányul.[30] Tudomány felfogásának hitelessége abban áll, hogy a tudomány helyzetét szoros összefüggésbe hozza az ember létmegértésének mint a történeti tudat maga-megértésének folyamatával. A tudomány helyzete tehát nála egy alternativáló létfeltárulás.

A filozófus Szilasi gondolkodói művét felrajzolva elénk tűnik egy arc – a szó legeredetibb értelmében –, tanító filozófus arca. S mert tanító, ezért hagyományőrző és továbbadó, s mert tanító, ezért az emberi értékre koncentráló, aki elmondhatja – Feuerbachhal – „a gondolkodásban is, filozófusként is ember vagyok a többi emberrel".[31] S hogy jól láttuk, idézzük meg végül életének közeli látóját, Déry Tibort: „Az áradó tanítói kedv; mert az igazság nem maradhat magántulajdon. Erkölcs: emberi viszonylatokban az igazság kíváncsi és szenvedélyes kutatása. Méltányosság: minden gondolattal, azaz tulajdonképpen minden emberrel szemben (ez volt rám a legnagyobb hatással). Ugyanitt csapda: végül is elfogadhatóvá tesz minden jelenséget, pusztán léténél fogva. Másik csapda: engedékenység a méltányosság ékesszólásával szemben. Külsőleg: az arc és a tekintet megrendítő komolysága tanítás közben. Ellenvetésre az arc mérleggé alakul át, szinte látni a mérlegelő serpenyő játékát."[32] A tanító öröme az, ha értik tanítását, tehát meghaladják.

[29] W. Szilasi: *Phantasie und Erkenntnis.* i. k. Was heisst: Stand der Wissenschaft. 19. o.

[30] Itt most nem kívánunk arról szólni, hogy Szilasi, aki tudomány elméletében alkalmazta a heideggeri egzisztenciál-ontológiát, milyen hatással volt pl. olyan szaktudományokra, mint pl. a pszichoanalízis, és ennek elkülöníthető irányzatára az egzisztenciális pszichoanalízisre, mely a tudattalantól elfordulva inkább egyfajta létmegértésként funkcionált. Vö. *Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft/W. Szilasi zum 70. Geburtstag.* Francke V., München 1960., pl. L. Binswanger Die Philosophie W. Szilasis und die psychiatrische Forschung

[31] Feuerbach, i. m. 345–346. o.

[32] Déry Tibor: *Botladozások.* II. Szépirodalmi, 1978, 304–305. o.

# OPPONENSI VÉLEMÉNY*
## López Soria *A tragikumtól az utópiáig* című kandidátusi értekezéséről

ANCSEL ÉVA

Az opponens különös és ritka, de egyben szerencsés helyzetben érzi magát, amikor olyan Lukács Györgyről szóló disszertációt olvas és ítél meg, amelynek szerzője a nemzetközi jelentőségű magyar gondolkodót egy nem annyira földrajzi, mint sokkal inkább történelmi-társadalmi értelemben több vonatkozásban is számunkra szokatlan és távolibb nézőpontból ismerteti és magyarázza.

A szerző nem magyarországi volta pozitívan nyomja rá bélyegét az értekezésre. Az a tény, hogy kívül áll a magyar kultúra körein, ugyanakkor azonban – nyilvánvalóan igen sok munkával – komoly jártasságra tett szert azokon belül, lehetővé teszi számára, hogy egy sor kérdésben a magyar szerzőknél elfogulatlanabbul fejtse ki álláspontját. (Nem tekinthető véletlennek, hogy Lukácsról külföldön már egy sor monográfia jelent meg, miközben a magyar kutatók többnyire még mindig a bonyolult részletek tisztázásával vannak elfoglalva; s most ugyanez látszik megismétlődni a fiatal Lukáccsal kapcsolatban.) A szerző – különösen összefoglaló következtetéseiben – számos olyan alapvető tényt szögez le, melyek első pillantásra köztudottnak látszanak, valójában azonban még itthon sem egyértelműen elfogadottak, külföldön pedig egyenesen újdonságnak hatnak. Ilyen mindenekelőtt a lukácsi életmű gyökereinek a magyarországi fejlődés társadalmi talajában való felmutatása, Lukács filozófiájának a magyar szellemi élet szerves részeként történő értékelése.

A külső nézőpont csak néhány részletet tekintve járt negatív következményekkel, helytelen vagy megtévesztő szóhasználattal.

A magyar dzsentriről szólva megfeledkezik annak korábbi, viszonylag haladó szerepéről, jelentős számarányáról, s bár többször érinti a polgárság gyöngeségét és a nemzetiségi kérdést egyaránt, nem figyel fel arra a fontos összefüggésre, hogy a polgári átalakulás két alapvető ideológiája, a nacionalizmus és a liberalizmus, mely rendszerint egymást erősíti, Magyarországon egymást gyöngítette. Nem érzékeli az 1905 utáni válságot, ehelyett 1900–1903-as krízisről beszél; az osztrák (helyesebben ausztriai) antiszemitizmus jelenségei pedig éppoly kevéssé vihetők át magyar viszonyok közé, mint az erre reagáló zsidó túlérzékenységé: ilyesmi a századforduló Magyarországán lényegileg nem létezett. Hasonlóképp túlzás azt állítani, hogy a magyar kultúra és a magyar társadalom között *általában* nem volt harmónia a történelem folyamán. (71–72., ill 242–243. o.)

*José Ignacio López Soria 1980. szeptember 18-án védte meg kandidátusi értekezését. Közöljük opponenseinek véleményét és López Soria válaszát. – *Szerk.*

A disszertáció Lukács szellemi fejlődését mindenekelőtt a konkrét társadalmi és személyes viszonyok alakulásának alapján rajzolja meg, éspedig igen nagy tényismerettel és finom érzékenységgel. (Hogy egy spanyol anyanyelvű szerzőnek mit jelent magyar nyelvű eredeti dokumentumokat tanulmányozni, aligha szorul részletes elemzésre.) A szerző vizsgálódásainak alapjául a történelmi materializmus módszere szolgált. Ugyanakkor, mint maga is írja, a művek immanens elemzése némileg háttérbe szorul, ez azonban végső soron nem megy a vizsgálatok tudományos értékének rovására. A disszertáció I. fejezete a történelmi kereteket vázolja fel általánosságban, a II. fejezet Lukács pályakezdésének inkább személyes, a III. fejezet viszont inkább társadalmi körülményeit vizsgálja. Kétségtelen azonban, hogy a két szempont alkalmazása egyaránt erősen áthatja a másik fejezetet is; ez a szerkezet viszont némiképp elmossa az időbeli határokat. Így a többször említett 1910–11-es válság nem kerül plasztikus bemutatásra, az sem válik világossá, hogy a szerző *meddig* (1914?, 1917-ig?) kívánja nyomon követni Lukács szellemi fejlődését. Érthető ez, hiszen a disszertáció egy nagyobb monográfiának a része. Bizonyos szerkezeti módosítások mégis viszonylag könnyen megoldhatnák ezt a problémát.

Egészében véve az értekezés komoly tudományos kvalitásokkal bír, nemcsak ismertet, hanem magyaráz, bár ritkán bírál. Mintegy „természetadta" distanciával elemez, ugyanakkor ebből a distanciából következő éles szemmel látja és mutatja fel a lukácsi gondolatrendszer korai fő vonulatait. Nem kezeli valamiféle provinciális értelemben kelet-európai fenoménként Lukács ifjúkori műveit, hanem együtt látja Ady forradalom nélküli forradalmiságával, miként a modern kultúrában kiutat kereső tendenciát is össze tudja kötni a jövendő messianisztikus lukácsi elképzelésével.

López Soria munkája mindenképpen eleget tesz a kandidátusi cím adományozásával kapcsolatos feltételeknek. Tudományos eredményei Magyarországon talán nem fognak a reveláció erejével hatni, de termékeny például szolgálhatnak a fiatal Lukács életművével foglalkozó hazai kutatóknak. Nyugaton viszont ez a mű, megjelenése esetén, még fontosabb missziót fog teljesíteni: korrekt és színvonalas tárgyalásmódja, marxista módszere, a magyar társadalmi és kulturális viszonyokra vonatkozó és Lukács pályáját átfogó tárgyismerete egyaránt biztosítja ezt. A szerző teljesítménye valamennyiünket elismerésre kell hogy indítson e munka iránt, a marxista gondolkodás nagy magyar képviselőjének ez az interpretációja mintegy demonstrálja és jelképezi is Lukács György életművének nemzetközi jelentőségét.

# OPPONENSI VÉLEMÉNY
## José Ignacio López Soria *A tragikumtól az utópiáig* – A fiatal Lukács szellemi fejlődése című kandidátusi értekezéséről

ZOLTAI DÉNES

Az értekezés a jelölt *El primer Lukács* alcímmel 1979-ben Caracasban megjelent könyve első három fejezetének francia nyelvű változata. Az opponens nem hagyhatja figyelmen kívül a spanyol nyelvű monográfia két utolsó fejezetét. Ezek a fiatal Lukács szellemi fejlődésének, kiváltképp kritikus korszakával, az 1912 és 1918 közötti évekkel foglalkoznak: ama baloldali intenciójú, utópikus színezetű etika kiformálódásával, amely *A lelki szegénységről* és *A tragédia metafizikája* íróját elvezették *A regény elméletéig*, majd az „erkölcsi problémaként" felfogott bolsevizmusról szóló nevezetes írásig és tovább. Végül is csak e kronológiailag 1918 végéig ívelő szellemi munka fő jellegzetességének gondolati rekonstrukciója teszi érthetővé López Soria könyvének fő címét: *De lo tragico a lo utopico.* Nem maradhat itt említetlen az a tágabb koncepció sem, amely végső soron a lukácsi életmű egészének szerkezetelemzését tűzi ki célul, s amelyet a francia szövegváltozat – tehát a disszertáció – elé írt Bevezetés mint munkahipotézist jelez. Eszerint az első világháború során elért – a fiatal Lukács gondolatvilágára általában jellemző ellentmondásokat végletesen kiélező személyes szellemi csúcsteljesítmény – a dosztojevszkiji „belső forradalmiság" – maga is csak átmeneti állomás az életúton. A kommunista Lukács, sokat emlegetett tanulmánya címe szerint *úton Marxhoz*, a magyar Tanácsköztársaság utáni tíz év alatt átverekszi magát az utópizmuson és 1929-ig kiküzd magának egyfajta „realizmust".

E vizsgálódások intenciója félreérthetetlen. López Soria legfőbb tudományos ambíciója: előkészíteni a *teljes* Lukács latin-amerikai recepcióját; támpontokat adni a magyar marxista gondolkodó adekvát értelmezéséhez. Az utópizmus lukácsi változatának genetikus feltárása következésképpen csak prelúdium. Belőle egy újabb munkafeladat körvonalai bontakoznak ki: Lukács Marx-recepciójának elemzése.

Nem társtalan vállalkozás; kiváltképp a spanyol nyelvterületen is ismert francia és olasz tanulmányok – Löwy (1976) és Boella (1977), vagy akár az NSZK-ban publikáló spanyol Rafael de la Vega (1977) – óta. Megkülönböztető jegye mégis egyedülállóvá teszi e nyelvterület, főként Latin-Amerika Lukács-irodalmában. López Soria, a szó szigorú értelmében is úttörő módon, Lukács gondolatvilágának szerkezetét valóban genetikus módszerességgel akarja feltáni. Ezért áldozatos és állhatatos munkával felvállal egy kutatói feladatot, amelyet jószerivel alig vett számba a mennyiségileg is, minőségileg is gyarapodó szakkutatás. Utánajár azoknak a különös társadalmi-történeti, különösen kulturális mozgásoknak, amelyekre a pályakezdő Lukács munkássága sajátos módon reflektál. A nemzetközi irodalomban ismeretlen adatok egész tömegével bizonyítja: a megértés zárjának egyik kulcsa a magyar fejlődés ismerete. Amihez David Kettler tanulmánya („Marxiz-

mus és kultúra – Mannheim és Lukács az 1918–19-es magyar forradalmakban") hozzákezdett, azt López Soria most széles ívben folytatja. Bátran mondhatjuk, hogy a századelő és a XX. század első évtizede magyar kultúrájának kitűnő szakértőjévé vált e munka közben. Végre itt egy külföldi kutató, aki igyekszik komolyan venni azt a tényt, hogy egy „cigányéletet" élő, saját önmegvalósításán munkálkodó fiatal polgári esztéta, az ún. második magyar reformgeneráció kiemelkedő alakja, majd egy több évtizedes külföldi emigrációba kényszerített kommunista forradalmár a magyar társadalmi és kulturális fejlődés talaján kezdte pályáját, hogy meg-megújuló tudatos választással hazatérve, újra és újra elutasította a – az ő szavával – más nyelvterületek ajánlatait és a kitaszítás különböző kísérleteit.

És ez a külföldi kutató Lukács „magyarságát" nem provinciális korlátoltságnak tekinti, hanem dokumentálja: az idetartozás többszörösen megújított döntése már igen korán egylényegű volt a társadalmi-történeti visszamaradottság szenvedélyes kritikájával, kiváltképp a dzsentroid jellegű polgári fejlődés, a magyarországi „porosz út" ellen kimondott Ady-féle „küldetéses veto"-val. Azzal a civilkurázsival, amely a hivatalos Magyarország, az Osztrák–Magyar Monarchia meg nem alkuvó bírálatát ki tudta tágítani az imperialista háborút szülő polgári világ forradalmi intenciójú megítélésévé. López Soria vállalkozását mindenekelőtt ezért üdvözlöm határozottan. Könyve úttörő elemzés az 1918 előtti Lukács és a magyar – tágabban a kelet-európai – társadalom- és kultúrfejlődés valóságos összefüggéséről, s hitelét csak növeli, hogy egy külföldi kutató szellemi terméke. Olyan kutatóé, akinek van érzéke a világtörténelmi léptékű általános és különös összefüggésének feltárására.

Természetesen Lukács és az egykorú marxista kultúra – ellenmozgásokban gazdag – kölcsönhatásainak vizsgálata roppant feladatot ró a kutatóra; a téma szinte kimeríthetetlen. López Soria tudományos tisztességét bizonyítja, hogy nemcsak a magyar nyelven eddig megjelent szekunder irodalmat dolgozta fel lelkiismeretesen, hanem forrásfeltáró munkát is nyújtott. Eddig még publikálatlan írások, naplók, dokumentumok egész sorát dolgozta fel; olyanokat is, amelyek a hazai kutatás számára is tudnak újat mondani. Én például a disszertáció szövegéből ismertem meg Balázs Béla számos naplójegyzetét; egyikük egy Kodály Zoltánnal folytatott beszélgetést rögzít, még 1905-ben, s hírt ad a századelő ifjú radikálisainak nagy álmáról; egy európai színvonalon álló klasszikus magyar művészet megteremtésének lehetőségéről; és tucatjával tudnék sorolni hasonló példákat. Megjegyzendő, hogy apróbb tévedéseket is, amelyeket a szerző minden bizonnyal könnyen kigyomlál majd műve készülő francia (és remélhetőleg magyar) változatából. A magyar olvasónak persze lehetnek olykor hiányérzetei. *A heidelbergi művészetfilozófiai* kéziratok elemzése bizonyára alaposabb elemzést érdemelne; s a disszertáció szűkebb keretei között maradva: elképzelhető lenne némi elmélyítés olyan témakörökben is, mint a *Szellem* c. folyóirat története, Lukács és Fülep, Lukács és Popper Leó kapcsolata és i. t. Bizonyos pontokon maga a szerző is utal olyan tervére, hogy visszatér még a szóban forgó témakörre, s ezt csak örömmel lehet üdvözölni.

Van egy filozófiailag kiváltképp fontos és eddig kevéssé megvilágított kérdéskör, amelyben a jelzett továbblépés megítélésem szerint kívánatos lenne. Ez a lukácsi gondolatvilág kontinuitásának vagy diszkontinuitásának kérdése. Megválaszolása természetesen eleve lehetetlen, ha elvonatkoztatunk magának a társadalmi-kulturális közegnek történeti fejlődésétől; Lukács egész életében erre a történeti mozgásra reflektál, etikailag éppúgy,

mint politikailag vagy akár esztétikailag. De magának a kérdésnek a feltételén is sok múlik. Elvileg egyetértek a disszertáció ama tételével, mely szerint Lukács 1918–19-es odafordulása a szocialista mozgalomhoz, egyáltalán a marxizmushoz nem holmi paulusi megvilágosodás (Kettler), nem is szigorú – tehát vallásos értelemben veendő – konverzió (Lichtheim), hanem egész addigi gondolkodói fejlődéséből következő választás, mégpedig egy objektíve meghatározott gyakorlati alternatívára adott, egész emberként vállalt és életre szóló etikai döntés értelmében. Egyetértek a szerzővel: ez az etikai döntés végül is az addigi fejlődés immanens, nem-misztikus tendenciáit erősíti, nem pedig vallásos-transzcendens salto mortale, amelyet egyes-egyedül a teljes kétségbeesés motivál. De a problémát ennek deklarálása még nem oldja meg. Köztudott, hogy Lukács saját, magánéletinek tűnő válsága 1911–12-ben, majd ennek magasabb, nembeli szinten való reprodukálódása a világháború éveiben tele van olyan megoldási kísérletekkel, amelyeket a szakirodalom misztikus jellegűeknek tart. Ha jól értem López Soria álláspontját, ő ezt a misztikus jelleget félreértésnek tartja – még Lukácsnál is. Ha él is a „misztikus utópizmus" kifejezéssel, hangsúlyozza, hogy a túlsúlyos mozzanat ebben az önellentmondásokban is gazdag világnézetben mégiscsak az az utópizmus, amely valamilyen ezoterikus aszketizmussal párosul. Ez nem a fiatal Lukács üres apologetikája; López Soria nem rejti véka alá a magányos polgári individuumra, annak ezoterikusságára fényt vető megoldások problematikusságát akkor sem, ha gondosan számba veszi a munkásosztály felé orientálódás legkisebb nyomait is (például a Tháliát értékelő fiatalkori írásokban vagy a drámakönyv nyilvánosság-kategóriájában). Mégis: rendkívül izgalmas lenne a szakirodalomban különvéleményt jelentő álláspontjának részletesebb kifejtése. Korántsem holmi teológiai kérdésről van szó; nem Lukács és a molinizmus vagy a hasszidizmus között feltételezett kapcsolat az, amely a kutatás szempontjából központi kérdés. Perdöntő viszont az életművön belüli kontinuitás vagy diszkontinuitás hamis dilemmájának, mindkét póluson elhibázott logikájának határozott és megalapozott elutasítása. López Soria e kérdéskör konkretizálásával különösen aktuális kutatói feladat megoldásához járulna hozzá. Könyvének – disszertációjának – jelenlegi formája is biztosíték: a megoldás eszközei, adatai a kezében vannak.

Összegezve: a benyújtott disszertáció önmagában is kiemelkedő tudományos teljesítmény. A benne foglalt kezdemény folytatása csak nyomatékosabbá teszi ezt a minősítést. Mindennek alapján megtisztelő feladatom a javaslat: a TMB minősítse a filozófiai tudományok kandidátusává a *De lo tragico* c. monográfia szerzőjét.

# VÁLASZ AZ OPPONENSI VÉLEMÉNYEKRE

JOSÉ IGNACIO LÓPEZ SORIA

Disszertációm opponenseihez hasonlóan, én magam is „különös és furcsa" helyzetben éreztem magam, mivel azt az intellektuális feladatot tűztem magam elé, hogy egy a sajátomtól idegen történelmi és kulturális közeghez tartozó gondolkodó eszmevilágába behatoljak és megértése által magamévá tegyem azt.

Kezdeti „különös és furcsa" helyzetem idővel egyre inkább szerencsésre változott, mivel a lukácsi mű értelmezéséhez szükséges kulcs révén megnyílt előttem a kor kulturális körképe és egyben kapcsolatba kerültem egy korábban még csak nem is sejtett gazdagságú történelmi folyamattal. Paradox és érdekes módon nem az újjal való találkozás keltette fel leginkább az érdeklődésemet, hanem az a tény, hogy a nyilvánvalóan újonnan szerzett ismeretek egy nagyon is közelről jól ismert történelmi folyamatra mutattak. Idővel rá kellett jönnöm, hogy ennek alapvető oka az a hasonlóság, amely fennáll Magyarországnak és saját kulturális környezetemnek a kapitalizmus létrejöttében betöltött szerepében. Magyarország éppúgy, mint Latin-Amerika – és sajátos módon Spanyolország gazdasági helyzetüket tekintve periferikus szerepet játszottak, távol a kapitalista rendszer hegemón központjaitól és így több szempontból is a köztük levő távolság ellenére egymáshoz közelíti a kettőt a történelmi folyamat. Feltételezhetően nem véletlen, hogy Magyarországon – éppúgy mint Latin-Amerikában és Spanyolországban – sem következett be a klasszikus értelemben vett polgári átalakulás. Ennek az alapvető ténynek a következménye – véleményem szerint –, hogy bár a századfordulón megfigyelhető bizonyos polgári jellegű átalakulási folyamat, mégis a sajátos történelmi helyzetben szükségszerűen nem egy feudális és félfeudális elem továbbélését jelentette. Mindkét esetben ez az alapvető tény nyilvánul meg a társadalmi osztályok összetételében, azok egymáshoz való viszonyában, az ideológia kialakulásában és fejlődésében, az állam-jellemzőiben, a közjog fejlődésében és végül, de nem utolsósorban, a kultúra alakulásában és funkciójában.

Természetesen nem célunk itt a hasonlóságok és sajátosságok részletes kifejtése, sem a különbségek megjelölése. Egyszerűen Wittmann Tibor megállapításait követve, célszerűnek tartom megjegyezni, hogy a magyar történelem átfogó ismeretének hiánya ellenére az általa képviselt történelmi folyamat számomra nem idegen.

A köreinkben általános egymás nem ismerése, tehát, nem a távolságokra mint objektív okra vezethető vissza, hanem azokra a pontosan megtervezett elszigetelési követelményekre, melyek a hegemón rendszer központjait érdekeik megvalósításához hozzásegítik.

A hasonlóság jellegéről alkotott általános hipotézis sokkal részletesebb munkát igényel, amelynek tárgya a magyar fejlődés sajátos vonásai, pontosabban kultúrtörténeti folyamata kell hogy legyen.

Köszönetet kell mondanom, bár nem fogadhatom el opponenseim elismerő szavait az én magyar történeti ismereteimet illetően. Elsőként magam ismerem el, hogy e téren szerzett ismereteim nem haladják meg az első megközelítés szintjét és így a jövőben, részemről állandó további munkát igényel. A lukácsi eszmék elemzésében a továbbiakban sem kívánkozom arra szorítkozni, hogy elszigetelt eseményekre, áramlatokra, művekre, személyekre vonatkoztassam azokat. Ehelyett sajátosságait kívánom megérteni mélyrehatóan létrejöttének és kifejlődésének történelmi közegébe beleágyazva. Ugyanakkor nem teszek kísérletet arra, hogy a szó provinciális értelmében Lukács magyar voltát bizonygassam (visszakövetelje m). Nevetséges is lenne, hogy éppen egy külföldi vállalja azt magára, hiszen ismeretei a magyar valóságról hézagosak. Érdeklődésem az egyetemes gondolkodó Lukácsnak szól, de úgy vélem, hogy lehetetlen eljutni az egyetemesség szintjére a konkrét realitástól ment absztrakció útján, ellenben paradox módon mélységesen kell gyökereznie bizonyos valóságban. Amennyiben a fiatal Lukács képes volt a magyarság határain túlnövő eszméket kibontani, az csak úgy volt lehetséges, ha mint gondolkodó nem ismerve a provincializmus szűk kereteit, képes volt a kor magyar társadalmi élményeit az elméleti gondolkodás síkjára vinni. Ezt a feladatot Lukács nem egymaga vállalta. Kortársai közül mások művészi eszközökkel, mélységesen magyar indíttatásuk által váltak e kor egyetemes érvényű képviselőivé. Következésképpen kérdés, hogy melyek voltak azok az objektív körülmények, melyek a századfordulón olyan generáció születését tették lehetővé Magyarországon, amely képes volt a provincializmus határait átlépni és az egyetemességet a magyar történelmi tapasztalatok mélyreható feldolgozásával elérni. Volt-e ilyen „objektív lehetőség", amely talán addig sohasem létezett és nem is ismétlődött meg azóta sem. E kérdésekre csak a magyar történelem és társadalom kutatói adhatnak választ.

Opponenseim a disszertáció és a könyvemnek (a disszertációban nem szereplő fejezete) alapos tanulmányozásával olyan hibákra hívták fel a figyelmemet, amelyeket nyilvánvalóan ki kell javítanom. Sajnos egyike-másika a spanyol nyelvű szövegben nem szerepel, csak a francia fordításban, és ezek a nem éppen akadémiai sietős munka eredményei.

Ancsel Éva professzor rámutat más hibákra is, de indoklás híján szándéka előttem nem világos. Ilyen a kurucoknak „népi harcos"-ként való megjelölése, vagy hogy Óbuda „római város" (ville romanie). A népi harcos elnevezéssel részben arra utalunk, hogy e csapatok részben népi eredetűek, és amennyiben előzményének a Dózsa-felkelést tekintjük – ha nem is abban az értelemben, mint amellyel a folytonosság kimutatható –, eredetileg a feudális kizsákmányolás ellen vette fel a harcot. Másrészt állandó jellegűek, nem puszta szórványos parasztfelkelésről van szó – ebben az esetben megfelelt volna a történetírás által immár szentesített jaquerie megjelölés –, hanem egyfajta állandósult életmódot képviseltek. Ezért választottuk a „népi harcosok" kifejezést, amelyet természetesen nem szabad összetéveszteni a guerillával.

Ancsel Éva professzor rámutat egyéb lényeges kérdésekre is, amelyeket a disszertáció csak érint. Ilyen a dzsentri réteg szerepe, a nacionalizmus és a liberalizmus egymáshoz való viszonya, a magyarországi antiszemitizmus jellege és végül kultúra és társadalom számtalan kérdést felvető kapcsolata. Egyetértek opponenseimmel abban, hogy ezek a kérdések eleve elmélyültebb tanulmányozást kívánnak. De figyelembe kell venni, hogy a magyar történelmi folyamat felvázolása az első fejezetben és a rákövetkező kísérő jegyzetekben a háttér megrajzolását célozza, azt a hátteret szolgáltatja, amelyben a disszer-

táció tulajdonképpeni tárgyát képező lukácsi mű létrejött. Ez a magyarázata annak, hogy a történelmi folyamatnak azokat a vonatkozásait emeltük ki, amelyek Lukács gondolatmenetéhez leginkább kapcsolódnak. Továbbá ebből fakad az az egyébként hibás szempont, mely szerint azok egyúttal a Lukács által elfogadott álláspontnak megfelelően szerepelnek. Többek között ilyen a következő példa: nem tagadjuk, hogy a korabeli dzsentri réteg haladó szerepet töltött be, de számunkra éppen annak kimutatása lényeges, hogy Lukács, aki önmagát mint „megtűrt" vendég érezte dzsentri körökben, ennek a társadalmi rétegnek a posztulátumain túlmutat abból a – nem feltétlen tudatos – felismerésből kiindulva, hogy a magyar társadalom kérdéseire gyökeres választ nem a dzsentri rétegtől lehet várni. A nacionalizmus és a liberalizmus kapcsolata olyan egyetemes történeti kérdéseket vet fel – véleményem szerint –, amelyek megvitatásába nem mélyedhetünk el. Csupán néhány utalás a kérdések körére a következő. A nacionalizmus és a liberalizmus kapcsolata nemcsak Magyarország vonatkozásában kérdéses, hanem általában mindazokban az országokban, amelyekben nem volt olyan lendületet adó és alkotó polgárság, amely képes a polgári átalakulás folyamatát elindítani és maradéktalanul végigvinni, és saját érdekei által a nemzeti érdekeket is képviselni. Magyarországon, más hasonló fejlődésű országok példájára, az uralkodó osztály nacionalizmusa szükségszerűen liberalizmusellenes. Másfelől sem a liberalizmus, sem a nacionalizmus nem függetlenül létező, lebegő ideológiák, hanem jól felismerhető osztályérdekek ideológiai kifejezői. Szükséges volna ezért mind a nacionalizmus, mind a liberalizmus elemzésekor mindazon megjelenési formákat tanulmányozni, melyeket egyik is, másik is annak megfelelően ölt, hogy melyik társadalmi osztályról van szó. Ami Lukácsot illeti – véleményem szerint –, mélyrehatóbb elemzést kíván, mennyiben tekinthető kezdeti, a valósággal való kibékíthetetlenség álláspontja a „történelmi Magyarország" nacionalizmusával való szembefordulás okozójának és annak, hogy a radikális polgárság liberális köreiben „megtűrt vendég"-nek érezte magát.

Nem tanulmányoztuk a századelő magyarországi antiszemitizmus kérdéseit. Ezzel kapcsolatos megjegyzéseink a disszertációban nem hivatottak arra, hogy e tárgyban kimondjuk az utolsó szót. Kizárólag néhány olyan adattal kívántuk bővíteni a tárgyra vonatkozó ismereteket, amelyeket nagyrészt Lukács levelezésében találtunk. Részletes tanulmányt igényelne annak megfejtése, mennyiben járult hozzá a zsidó közösséghez való tartozása akkoriban ahhoz, hogy túlléphessen egy provinciális szűk látókörű nacionalizmus keretein, valamint ahhoz, hogy az egyetemesség rangjára emelkedhessen.

Jellemző Magyarországra, de nem kizárólag Magyarország jellemzője a kultúra és társadalom kapcsolatainak problematikus volta. Ez abban a tényben áll, hogy a kor magyar kultúrtermékeinek legjava a fennálló társadalmi renddel ellenzékiként jelenik meg. Ugy vélem, hogy a kérdés alapvetően abból származik, amire már utaltunk – és ez az én magyar történeti folyamat interpretációm sarkköve –, hogy Magyarország a kapitalista fejlődésbe megkésve kapcsolódott be, nem volt erőteljes, lendületet adó polgársága, ennek következtében a polgári átalakulás nem egyezik annak klasszikus folyamatával. Én erre vezetem vissza a magyar társadalom tengernyi ellentmondását, ez esetben a kor magyar értelmisége legjavának kapitalizmusellenes álláspontját. Természetesen a kapitalizmusellenesség táborán belül különbségeket kell tenni, amelyek a hanyatló arisztokrácia konzervatív kapitalizmusellenességétől a középosztály romantikus álláspontján keresztül a proletárforradalmi felfogásig a kapitalizmusellenesség széles skáláján helyezkedik el. Ezzel

ismét olyan kérdés előtt állunk, amelynek pontos meghatározása és elmélyült tanulmányozása jelen disszertációm kereteit meghaladja.

Ancsel Éva professzor végül észrevételezi, hogy szükséges lenne pontosan megjelölni Lukács-elemzésem időhatárait. Könyvem olvasói számára nyilvánvaló, hogy tanulmányom Lukácsot a KMP-be való belépéséig, 1918 decemberéig kíséri figyelemmel. Ez a megjelölés a disszertációban nem egészen világos nemcsak azért, mert a disszertáció csupán könyvem első három fejezetét öleli fel, hanem azért sem, mert mind a könyv, mind a disszertáció kronológiai elrendezésű, mégsem követi azt mereven. Bizonyos esetekben a fiatal Lukács intellektuális fejlődése szempontjából a tárgy köré csoportosított elrendezés volt célszerűbb. A lehetséges félreértés eloszlatásaképpen úgy a könyvre, mint annak részére, a disszertációra Lukács gondolati fejlődésének 1918-ig terjedő szakaszát jelölöm meg. Ettől eltekintve, folyamatban levő kutatásaimban, melynek tárgya Lukács fejlődése 1919 és 1933 között, vissza fogunk térni a korábbi korszakhoz, különösen olyan kérdések kifejtésénél, melyekkel kapcsolatos álláspontjának csírái azt megelőzően jelentkeztek.

Zoltai Dénes professzor opponensi véleménye Lukács művének értelmezési kérdéseit alapvető vonatkozásaiban érinti: Lukács fejlődésében az utópiából a realizmusba való átmenetet. Lukács magyar voltát, filozófiájának kontinuitás vagy diszkontinuitás jellegének bonyolult kérdését és végül a misztikus aszketizmust. Ezenfelül számba vesz hiányosságokat, amelyeket nem kifejezetten bírálatként, sokkal inkább további elmélyüléshez nyújtott útmutatásként értelmezek. Ilyenek az ún. heidelbergi kéziratok tüzetes tanulmányozása, Füleppel és Popperrel való kapcsolatának vizsgálata, Lukácsnak *A Szellem* c. folyóirathoz fűződő kapcsolatai és végül a misztikus aszketizmus részletesebb kifejtése.

Először is köszönetet mondok Zoltai professzornak, mert további fent jelzett konkrét kérdésekben a kutatások szükségességére rámutatott. El kell ismernem, disszertációmban valamennyi utalás formájában szerepel, ezeket monografikus módon nem tárgyalom. Másodszori magyarországi tartózkodásomat arra használtam fel, hogy bővebb információt szerezzek ahhoz, hogy később monográfiaként feldolgozhassam azokat. Tervezett munkámban e kérdéseket a misztikus aszketizmus problémája köré csoportosítottam, de részletesebben kitérek Fülephez és *A Szellem* folyóirathoz való kapcsolatára. Lukács művének általunk végzett tanulmánya, mint azt Zoltai professzor feltételezi, valóban arra irányul, hogy annak az utópiából a realizmusba való átmenetnek a folyamatát elemezzük, amely révén Lukács Marx eszméit magáévá tette. Nemcsak az utópiából a realizmusba való átalakulás leírását kívánja tőlem meg ez az elemzés, hanem azt is, hogy egyúttal megmagyarázzam, és ezenfelül realizmusát és az átalakulás folyamatát meghatározzam. Tisztában vagyok azzal, hogy ezen a ponton szembekerülök a Lukács-kutatók által oly gyakran felvetett kérdéssel, melyet ennek ellenére alig elemeztek eddig mélyrehatóan. Lukács realizmusának jellegéről van szó. Lukács lépése a realizmus felé, eredeti, a valósággal való kibékíthetetlenségének lassú feladását jelentené és egy olyan folyamat kezdetét, melyre a realitással való kibékülés a jellemző? Merészség és tudománytalan lenne megválaszolni ezeket a kérdéseket anélkül, hogy előbb a húszas évek lukácsi eszmetörténetét, illetve létrejöttének és fejlődésének körülményeit elemeznénk.

Elemi és elengedhetetlenül szükséges művelettel kellett munkához látnom: Lukács műveinek a lehetőséghez mérten teljes bibliográfiáját kellett összeállítanom, mivel a közzétett bibliográfiák, de még a Lukács Archívumban őrzött is, hiányosak sőt, pontatlanok. Ezzel egyidejűleg össze kellett gyűjtenem különböző archívumokban és levéltárak-

ban elszórtan található írásait, mivel a Lukács Archívum ez idáig nem gyűjtötte össze azokat. Hasonló gyűjtő-kutató munka szükséges lenne Bécsben, Berlinben, Moszkvában, Kassán stb. Mindössze azért utalok ezekre az elemi feladatokra, mivel úgy vélem, ezek hiányában a megfelelő lukácsi gondolat tanulmányozásához lényeges elemek hiányoznak.

Lukács magyar voltának kérdéséhez – utal erre Zoltai professzor és mások cikkei is tárgyalják, így Tőkei Ferencé – kevés adalékkal szolgálhatunk. Lukács magyar voltának bizonyságát nem annyira kifejezetten magyar vonatkozásokra tett utalásaiban kellene keresni, inkább abban, milyen mértékben szolgál Lukács számára a magyar történelmi tapasztalás és annak kulcskérdései Lukács gondolatmenetének alapjául; vagyis más szóval milyen mértékben képes elméletileg feldolgozni és kifejezni azt az élményt, amelyet kortársai közül néhányan a művészetben elértek.

Zoltai professzorral egyetértek abban, hogy Lukács marxistává válását illetően általában téves a probléma felvetése. Általában nem veszik észre a szerzők, hogy mihelyst e kérdést áttérése vagy át nem térése diszjunktívája szempontjából vetik fel, hivő, vallásos és következésképpen tudománytalan magatartást tanúsítanak. Ez a problémafelvetés vallásos és nem tudományos, mert aki elfogadja ezt a diszjunktívát egyben, jóllehet nem tudatosan, de elfogadja a megtérés lehetőségét, amely feltételezné természetfeletti erők létezését és azok működését az egyes ember és az emberiség történetében. A megtérés etimológiailag, Szent Ágoston szerint, a kegy által – vagyis az isteni kegytől indíttatva az „aversio a Deo et conversio ad creaturas" álláspontból az „aversio a creaturis et conversio ad Deum" álláspontra való eljutást jelenti. Ebből eredően a megtérés lehetőségének puszta felvetése egyrészt az átalakulás jelenségének vallásos misztérium alá rejtését jelenti, másrészt következésképpen ily módon lemondanánk tudományos magyarázatáról és vallásos szempontokat követnénk. Véleményem szerint ezt a kérdést az idézett álláspontról nem lehet felvetni, ha csak nem egy vallásos szerzőnek, aki egyúttal a maga számára megmagyarázhatatlan valamennyi változást a történelemben Isten kegyes beavatkozásának tulajdonítja. Véleményem szerint a kérdés lényegét tekintve téves úton járnak azok is, akik, valamivel óvatosabban bár, de pálfordulás jellegű változást látnak ebben, hiszen feltételezik Saulus – a keresztények üldözőjének – Szent Pállá való átalakulásának megmagyarázhatatlanságát, elfogadják, hogy e változás az isteni fénysugár hatásának köszönhető, amely levetette a Damaszkuszba igyekvő Saulust lováról. Pontosan ennek a problémakörnek a kibontását szolgálja jelenleg írandó kötetünk első fejezete, mivel ez Lukács 1918 előtti és utáni fejlődését összekötő láncszem.

Lukács misztikus szkepticizmusa, mint arra Zoltai professzor pontosan rámutat, nem a szó hagyományos értelmében vett teológiai kérdésként van tárgyalva. Látszólag Lukács nem ismeri és nem is érdeklődik komolyan az iránt a vita iránt, amely teológusok és egyházatyák körében az emberi szabadság és az isteni mindenhatóság viszonya körül folyik. Látszólag nem érdeklik a vallásos életformák (az aszketikus és a misztikus, az aktív és a kontemplatív), melyek ennek a vitának az alapját és egyik megnyilvánulási formáját jelentik. Lukács célja, hogy kiutat találjon abból a krízisből, amelyen 1910–11-ben átment. Ennek az útkeresésnek folyamán lép kapcsolatba Lukács a keresztény misztikával – feltevésünk szerint Füleppel való kapcsolata révén – és a zsidó misztikával – Buber által –, ekkor írja *A lelki szegénységről* dialógusát és a *Naplójegyzetek*et. Mi éppen azért adtuk a közkeletűen lukácsi miszticizmus néven emlegetett jelenségnek a misztikus aszkézis elnevezést, mivel véleményünk szerint az a megoldás, amelyre Lukács mint kiútra

rátalált, hagyományos szóhasználattal élve közelebb áll az aszkézishez, mint a misztikához, vagyis inkább fakad a kiútkeresés akaratából, mint a transzcendensnek való megadásból. Ennek ellenére tudom, hogy az általam felsorakoztatott adatok még nem elégségesek ahhoz, hogy interpretációmat bizonyítsák, mivel annak tárgya a fiatal Lukács fejlődésének általános tanulmányozása. Olyan kérdésről van szó, amely ismereteim szerint nem lett eddig alaposan tanulmányozva és amely az egész kérdést felölelő részletes, monografikus feldolgozást igényel. Várhatóan Michael Löwy új, a XX. század zsidó messianizmusáról szóló kötete lényeges adatokkal és interpretációs lehetőségekkel fog a kérdéshez hozzájárulni.

Nincs más hátra, minthogy megköszönjem opponenseimnek – és nem különben mindazoknak, akik korábban Hermann professzor által szorgalmazott disszertációs vitám alkalmával –, hogy javaslataikkal és megjegyzéseikkel bizonyos pontokon helyreigazítottak, javaslatokat tettek mind a magyar történeti és kulturális fejlődési folyamat értékelésre, mind Lukács művére vonatkozó interpretációmhoz. Egyiket is, másikat is, elsősorban azokat, amelyek lényegbevágó kérdéseket érintenek, ösztönzésnek fogom fel további kutatásaimhoz. Disszertációm nem több kezdeti lépésnél e téren. Lukács gondolati gazdagságát nem lehet kimeríteni egy rövid tanulmány keretein belül. Célunk nem is lehet maradéktalan kimerítése, sokkal inkább olyan megközelítése, amely által saját filozófiai gondolkodásunk ösztönzőjévé válhat azáltal, hogy magunkévá tesszük azt. És amennyiben a gondolatmenet elsajátításához nyilvánvalóan nem elégséges az első megközelítés, hanem ismételten vissza kell térni hozzá, gazdagságát feltárni és sokoldalúságát ízlelgetni. Ezért gondolom, hogy a Lukács művéhez való visszatérés nem fehér foltok eltüntetése és adatszerű vagy interpretációs hibák helyreigazítási szándékának kell megfelelnie, hanem sokkal inkább filozófiáját kell elsajátítanom annak tudatában, hogy az első vele való kapcsolat alkalmával gazdagsága nem kimeríthető.

## ESZMECSERE

# A MIKROFIZIKAI ANTIMATERIALIZMUS FORRÁSAI

HAAS ANDRÁS

### 1. BEVEZETÉS

A mai mikrofizika kialakulása meghatározott filozófiai talajon történt, és e fizika kétségbevonhatatlan sikerei olyan filozófiai általánosításokra vezettek, melyek a tudományos közvéleményt még ma is jogosan foglalkoztatják.

Feltételezhető-e, hogy ezek a filozófiai megfontolások a társadalmi valóságtól tökéletesen elszigetelt, abszolút igazságokból eredtek? Elképzelhető-e a középkor filozófiája a feudális egyház, a felvilágosodás filozófiája pedig a születő polgári társadalom nélkül? Ahogy e korok filozófiai irányzatai a saját társadalmi viszonyaikat „tudományosan" törekedtek igazolni, úgy a mai polgári társadalom filozófiai törekvései is osztály-jellegűek. E törekvések – az egzakt természettudományok eredményeire hivatkozva – a létérdekeiket veszélyeztető materializmus tagadására és egyes tudományterületek idealista kisajátítására irányulnak. A tudományos teljesítmények magas polgári társadalmi elismerésének jelentős feltételét képezi – a tényleges teljesítményeken felül – a materialista filozófiával való szembenállás. E filozófiai tanok széles körű propagálására a magas díjakkal, így a Nobel díjjal való fémjelzés eredményes módszernek bizonyult.

Így jelenti ki Wigner, a polgári társadalom által ráruházott tekintély emelvényéről, a természet és a materializmus állítólagos konfliktusáról szólva: „A materializmussal szemben nem az a fő érv, . . . hogy *összeegyeztethetetlen* a kvantummechanikával. A fő érv az, hogy a gondolkodás folyamata s a tudat az *elsődleges* fogalmak, hogy amit a külvilágról tudunk az a mi tudatunknak a tartalma, s hogy ezért a tudat létezése nem tagadható." (*1.* 227) E polgári gondolkodók szerint a külső objektív világ rendje helyébe az ember tudata, belső világa és intuíciója lép. Ez az elv újból kinyitja a kaput a felvilágosodás óta a természettudományokból kiszorult, egy irracionális világ létezését hirdető idealisták előtt; olyan teológusok tanai előtt, akik ma kijelentik: „Az atomfizika megcáfolta az oksági összefüggés törvényét. Csakis a hit törvénye marad meg. Most a tudomány segít nekünk hinni . . . Az atomenergia terén folytatott kutatások nem idegenek a kereszténységnek; ezek a kutatások erősen érvelnek a mindenható mellett . . . " (*2.* 233)

Az antimaterialista Heisenbergnél a következő jellemző fejtegetések olvashatók: „Szerintem . . . nem volna szabad objektív és szubjektív részre választani a világot, ezt nagyon is önkényes eljárásnak érzem. Az a tény, hogy a vallások minden időkben képekben, hasonlatokban és paradoxonokban fejezik ki magukat, csak annyit jelent, hogy nem lehet más eszközökkel megragadni azt a realitást, amelyre vonatkoznak. De ez nem jelenti azt, hogy az nem valódi realitás. És nem jutunk messzire, ha a *valóságot* objektív és szubjektív részekre választjuk szét. A fizika az utóbbi évtizedek során *bebizonyította,* mennyire bizonytalan az „objektív" meg a „szubjektív" fogalma, és ezzel igencsak

termékenyítő, *felszabadító* lökést adott gondolatainknak." (*20.* 124) „Mert ne felejtsük el, mi okozza a legélesebb törést a tudomány és a . . . vallások szellemi rendszere között: az az elképzelés, hogy az objektív világ térben és időben szigorúan meghatározott oksági törvényeknek engedelmeskedik. Ha a tudomány túllép ezen a szigorú meghatározáson . . . , akkor még egyszer meg kell változnia a tudomány és a vallásos nézetek közti kapcsolatoknak." (*20.* 120) Ez nyílt zászlóbontás a természettudományok és a vallás egybeolvasztása mellett, mégpedig azon az alapon, hogy az így beállított mikrofizika is – csakúgy mint a vallás – csak szimbolikusan létező objektumokkal foglalkozik.

A mikrofizikához kapcsolódó antimaterialista filozófiai tendenciák miatt szükséges – anélkül, hogy a szakmai matematikai-fizikai részletekben elvesznénk –, hogy néhány a mikrofizikában esetleg fölöslegesnek tűnő alapigazságot kategorikusan leszögezzünk. Ezek ugyanis lehetővé teszik egyrészt, hogy a fáktól azért lássuk az erdőt, másrészt, hogy a feketére ne lehessen ráfogni, hogy fehér, és hogy természettudományos világtekintélyek ex-katedra kijelentései ellenére is világossá váljon, hogy ténylegesen mit követel a materializmus, és mivel *nem* egyeztethető össze. Ezen felül szükség van az antimaterialisták kiindulópontjának: *a komplementáris dualitásnak,* mint az irracionalizmus forrásának az átértékelésére is. Ennek megkísérlése jelen tanulmányunk egyik fő célkitűzése.

Heisenberg a kvantumelmélet kritizálóiról magabiztosan kifejti (*9.* 139): sok kísérlet történt a kvantumelmélet értelmezésének bírálatára és más olyan értelmezéssel való helyettesítésére, amely jobban illeszkedik a klasszikus fizikához és a materialista filozófiához, de ezek a próbálkozások sikertelenek maradtak. E kísérletek első csoportja az absztrakt értelmezést elfogadja, de megpróbál változtatni az alkalmazott filozófián és nyelvezeten. A második csoport is elfogadja az absztrakt értelmezést, és csupán néhány kritikus pontban kíván változást. A harmadik csoport, ahova Einstein is tartozik, az absztrakt értelmezéssel szembeni általános elégedetlenségének ad hangot anélkül, hogy konkrét ellenjavaslatot tenne. Az absztrakt mikrofizika hívei ilyen önelégült megjegyzéseken felül a szemléletes mikrofizikát is tagadják: a szemléletességet – ami az anyag egyik objektív tulajdonsága – a szemlélhetőséggel összezavarva, gondolati béklyóként szinte lelkesedéssel hajítják félre. Nem kívánják tudomásul venni, hogy az anyag – ha torzultan és határozatlanul is – de mindig szemléletes módon jelenik meg tudatunkban, még akkor is, ha közvetlenül nem minden állapotában szemlélhető. Az olyan virtuális „anyag", ami már elvileg sem szemléletes, legfeljebb a teológia világában „létezik".

Amire nézetem szerint itt szükség van az, hogy a tarthatatlan általános filozófiai elveken túl az absztrakt értelmezés alapját képező konkrét érvekkel és fizikai elvekkel *fizikai szinten* is tételesen vitatkozzunk, és ne elégedjünk meg ezek puszta cáfolatával. Meg kell kísérelnünk legalább plauzibilitási alapon felvázolni a mikrofizika materialista értelmezéséhez vezető elveket és megmutatni, miért lehetett irracionális filozófiai feltevések alapján mégis sikeres fizikai elméletet alkotni, és ugyanakkor, hogy a siker miért nem igazolja e feltevéseket. Így még nem jutunk ugyan el egy új, materialista mikrofizikához, csupán az absztrakt elmélet jogosulatlan filozófiai általánosításai által eltorlaszolt utat tehetjük szabaddá a kutatás számára, ami önmagában nem lenne kis teljesítmény.

Nem célja e vitacikknek a fizikai idealizmus és a pozitivizmus mibenlétének és a mikrofizikában játszott szerepének általános átfogó-igényű és mélységű filozófiai taglalása, azt előttem már bőségesen elvégezték (*2*) (*7*) (*8*). Egyébként is a filozófia és fizika

határterületén épült szellemi „várat" csak a filozófia talajáról közelítve nem lehet „elfoglalni". Nem célom továbbá a determinizmus kontra indeterminizmus vitának folytatása sem, ami nézetem szerint a kérdést, akaratlanul vagy célzatosan, holtvágányra terelte, mert a determinizmus és az indeterminizmus fogalmai nem eléggé szétváló, sokrétű és bonyolult kategóriákat takarnak, amibe egy ilyen vita csak belefulladhat a döntés reménye nélkül. E nézetemmel nem állok egyedül (7. 90). Egy mozgásegyenlet, illetve létező pályagörbe akkor egyértelműen determinált, ha a kezdőfeltételek is azok. Ha a kezdőfeltételek véletlenek, akkor ugyan a pálya létezik, de előre nem jövendölhető meg, ami egyféle materiális indeterminizmushoz vezet. Végül, ha se a pálya, se a kezdő feltételek „nem léteznek", akkor az indeterminált ság intrinzikus, mint azt az absztrakt mikrofizikában feltételezik. Ha ezek mellett a pálya létezését a fizikai determinizmus hatókörébe soroljuk, a valószínűségek alkalmazását pedig az indeterminizmuséba, úgy kész a feloldhatatlan gordiusi csomó.

A mikrofizikai materializmus és antimaterializmus kérdését ezért olyan sokkal egyszerűbb fizikai fogalmak vonalán kell vizsgálnunk, mint a részecske és pályájának materiális létezése. E választott irány relevanciáját szerintem Bungénak (6) a komplementaritást leleplező megállapításai világítják meg, amikor absztrakt mikrofizikai véleményekből idéz: „A 'részecske' és a 'hullám' kifejezések sem materiális objektumokat, sem ilyenek tulajdonságait nem jelölik; mert nincs ontológiai létezésük, csupán kísérleti létük van" . . . „metafizika volna feltételezni, hogy a mért mennyiségek mögött, illetve ezeken kívül valami más is létezne". „A mikrofizika nem a létező és megfigyelhető objektumokról, hanem csupán kísérleti elrendezésekről szól" . . . „a szubjektum és objektum közti elavult megkülönböztetés érvényét veszti . . . helyébe a kettő szétválaszthatatlan keveréke kerül" stb. A reálisan létező világgal szemben a szubjektív tudat elsőbbségét hirdető természettudósok számítása világos: ha nincs objektív materiális világ, ha a részecske és a hullám nem objektív realitás, úgy e mutatvánnyal a materializmus is eltüntethető. Fogarasi (7. 30) Bower matematikus hasonló nézeteit idézi: „Harminc év óta vagyunk tanúi a külvilág fogalma fokozatos szétrombolásának. A filozófusoknak azt a kérdést szeretném feltenni: a külvilág elvesztése vajon olyan nagy veszteség számukra? "

Vannak, akik a pálya létezésének követelményét, helytelenül, azzal a mechanikai materialista világképpel azonosítják, melyet már Maxwell is túlhaladott. Ha a tömeget ismernénk el a részecske egyetlen tulajdonságának, úgy e vád jogos lenne. A részecskéről azonban ma már tudjuk, hogy a tömegen felül számos olyan egyéb tulajdonsággal is bír, melyek ugyan a materiális pálya létezését nem szüntetik meg, de a puszta mechanikai leírást és a hozzá tartozó elavult világképet szűkké teszik.

## 2. A MATERIALISTA TERMÉSZETFILOZÓFIA ALAPELVE

Egyes mikrofizikai tekintélyek antimaterialista nézeteinek széles körű elfogadása és dogmává válása miatt e dogmák által kétségbe vont triviális alapelveket meg kell ismételnünk.

A körülöttünk levő világ fizikailag létezik. Ezt a létezést és ennek fizikai törvényeit mindenki objektív úton egyformán tapasztalhatja. Az is kétségbevonhatatlan, hogy a világ és benne a Föld már akkor is megvolt, amikor ember még nem létezett rajta. Így emberi

tudat, mely azt mérés által megismerhette volna még nem létezhetett. A mikrovilág és objektív törvényei, mint e világ építő elemei az emberi tudat megjelenését megelőzően is léteztek. A világ és annak objektív mikro- és makrotörvényei tehát a tudatunktól függetlenül léteznek. Következésképpen, mivel a mikrovilág és annak objektív törvényei a materiális világ részeit képezik, Wignerrel és eszmetársaival szemben először is kategorikusan meg kell állapítanunk, hogy valótlan az az állításuk miszerint ez a világ ellentmondana a materializmusnak, és a tudatunktól függetlenül is létező világgal szemben a tudatnak a szerepe elsődleges volna. Másodszor valótlan Wignernek az a beállítása, hogy a materializmus a tudat létezését valaha is tagadta volna, hisz ez egyenlő volna annak tagadásával, hogy a tudatot hordozó ember is a materiális világ részét képezi. A tudat és a létező világ szembeállítása tehát csak antimaterialista kortesfogásnak tekinthető. Wigner további kijelentése (*I.* 242): „Meddő dolognak látszik valamely anyagi objektum létezéséről elmélkedni, ha azt az ember nem veheti kezébe, nem ragadhatja meg, amikor neki tetszik" – téves elképzelést tükröz, hisz sem a mikro-, sem a makrorendszereket nem mindig vehetjük „kézbe", még átvitt értelemben sem. Például egy távoli bolygót közvetlenül nem mindig tudtunk megfigyelni, de az általa okozott, tudatunktól függetlenül létező zavarásból nem volt meddő dolog létezését kiszámítani.

### 3. A MÉRÉS ÉS A MATERIÁLIS VILÁG

Láttuk, hogy a jelenlegi mikrofizikához kapcsolódó filozófiai felfogás a mikrorészecskéknek mint a materiális világ részeinek létezését tagadja és e kérdés feszegetését metafizikának minősíti. Így – a mért objektum és a mérő személy tudatának egybeolvasztása alapján – a mikrofizika filozófiáját, az objektív valóságnak hátat fordítva, fizikán kívüli kívánságok és célok szerint lehet kialakítani.

Ezért a méréssel kapcsolatban is néhány triviális megállapítást le kell szögeznünk.

A tudatunktól függetlenül létező materiális világról közvetlen vagy közvetett észleléssel, e világ fizikai törvényeiről mérésekkel és spekulatív, elméleti úton szerezhetünk tudomást. A világ és törvényei azonban nemcsak a tudatunktól, de a mérésektől is függetlenül léteznek.

A mérőeszköz a materiális világ objektív része, a mérendő tárggyal fizikai kölcsönhatásba lépve tájékoztat valami számszerű összefüggésről.

Le kell szegeznünk, hogy jelenleg még makroszkopikus axiomatikus méréselméletünk sincs, mely – függetlenül a mérőeszköz és mérendő paramétereinek nagyságától – általános elvekkel szolgálna a mérési kölcsönhatás okozta *összes* változáshoz és torzítatlan mérési-eredmény objektív értelmezéséhez. Ez utóbbihoz először is fizikai paramétereivel specifikálni kellene a mérendőt, valamint a mérőműszerből és megfigyelő személyből álló információs csatornát. Másodszor le kellene tudni írnunk az összetett rendszer *valamennyi* paraméterének irreverzibilis megváltozását a mérési kölcsönhatás folyamán. Harmadszor meg kellene adnunk a helyes mérési eredményt az összes leíró paraméter és a torzult leolvasott érték függvényében. A szignifikancia vizsgálatnak csak ezután szabadna érdemben következni szemben a mai gyakorlattal, amikor a priori kiválasztott, egy-két paraméterre korlátozott és a peremek tekintetében túlegyszerűsített leírást alkalmaznak, ami

nem teszi lehetővé a széles körű szigorú szignifikancia vizsgálatot, és ezért azt általában el sem végzik.

Ez az igényes program azonban már az összetett rendszer paraméteres specifikációjánál megbukik, mert a megfigyelő érzékelőszervének, mint biofizikai rendszernek matematikai specifikációja ma még nem megoldott. Ezért a makroszkopikus mérésbe is szubjektív határozatlanságok kerülnek, melyek csak statisztikailag kezelhetők.

A mikrofizikai idealisták számára a szigorú méréselmélet hiánya alkalmasnak bizonyult pozitivista filozófiai manővereikhez. Ezek lényege: az objektív mérőeszköz és a megfigyelő szubjektív tudatának egybeolvasztása, valamint a mérendő tárgy objektív létének, az objektum és a szubjektum közti különbségnek tagadása.

Fogarasi (*8.* 443) világosan kifejti: „Ha mérőeszközök segítségével méréseket eszközölünk, úgy ez mint tudományos tevékenység szubjektív, de ez nem teszi a mérőeszközt szubjektívvá vagy szubjektummá." A mérési információt közvetítő hírcsatorna melyik eleme szubjektív tehát? A mérendő, a mérőműszer, sőt még a megfigyelő biológiai érzékelői, melyek a materiális világ fizikai és biofizikai elveken működő részét képezik – objektív, materiális valóságok. Ugyanezt nem állíthatjuk a megfigyelő tudatáról, hisz ez a mérési információt, vagy általában az információt korábbi benyomások alapján, tehát szubjektíve értékeli. Például egy szuahéli nyelvű mondatot a fizikailag létező hírátvivő csatorna, illetve berendezés a felvevő füléhez továbbítja. A fül mint biofizikai elven működő jelátvivő az objektív hírcsatornához tartozik az esetleges torzításaival együtt, mert rajta az átvitt jelek objektíve kimutathatók. Ha azonban a felvevő személy tudatából a szuhaéli nyelv szavainak jelentése hiányzik, úgy a kapott objektív jelekből formált mondatot valami határozatlan és értelmetlen hangzavarnak értékeli, mert a tudatbeli kép a kapott jelekkel szemben szubjektív. Tehát a szubjektív tudat az objektumtól élesen elkülöníthető. Ezen a megfigyelt objektum milyensége nem tud változtatni. A mérendő mikroméretétől és a mérési bizonytalanság megnövekedésétől az információs csatorna és a tudat nem fog összeolvadni. Akár makroszkopikus, vagy akár mikroszkopikus a mérendő, a mérési kölcsönhatás azt többé-kevésbé megzavarja. Valóban csak a megzavart állapotú részecskét tudjuk megfigyelni. Ez a torzulás azonban sem a tömeggel rendelkező részecske létezését, sem azokat a tudatunktól független természeti törvényeket, melyeknek a részecske mérési zavarás nélkül alá van vetve nem változtatja meg. Ez azt jelenti, hogy ha valóban létezik a részecske, és a részecske a kiterjedt terének pontszerű szingularitása, úgy e szingularitásnak egy időpontban a tér–idő valamely helyén kell tartózkodnia. Az az állítás, hogy ez a szingularitás, bár létezik, de sehol sincs, illetve egyidejűleg több helyen van, a részecske létezésével összeegyeztethetetlen. Egymást követő időpontokban a részecske a tér–idő különböző meghatározott helyein lehet. Két időpont közti átmenetnek folytonosan kell történnie, mert ellenkező esetben a mozgás csak szakadásos görbén történhetne. Véges szakadás esetén nulla idő alatti véges út miatt végtelen sebesség, iránytöréses szakadás esetén nulla idő alatti véges sebességváltozás azaz végtelen erő lépne fel; ezek azonban a valóságosan létező materiális világban nem fordulhatnak elő.

A mérési kölcsönhatás miatt a mozgást csak pontatlanul tudjuk követni, így a létező tér-időbeli pálya a tudatunkban torzul és határozatlan lesz. Határesetben ez a *tudatbeli határozatlanság* teljessé is válhat, azaz a lokális szingularitást egyáltalán nem tudjuk lokalizálni a tér tudati vetületében, ha mindent csak a megfigyelhetőségre teszünk fel és a spekulatív elemet, az elméleti következtetést a fizikai megismerés folyamatából kizárjuk.

A mérési kölcsönhatás okozta határozatlanság nem ad azonban jogot arra, hogy kijelentsük, hogy a részecskének a tér-időben egyáltalán nincs pályája, vagy hogy a részecske mint olyan nem is létezik.

Ezt a tényállást egy példán be is lehet mutatni. Mozogjon $m$ tömegpont egy olyan $a$ sugarú körpályán, mely pálya a középpontján átmenő, a kör síkjára merőleges egyenes mentén v állandó sebességgel mozog. A tömegpont eredő mozgása csavargörbe lesz: $x = a \sin \omega t$; $y = a \cos \omega t$; $z = vt$ pálya összetevőkkel.

Az y-z síkon a mozgás vetülete egy olyan hullámvonal, melynek hullámhossza, $T$ periódusidővel, $z_T = \lambda = vT$. Ha v sebességet úgy választjuk meg, hogy $v = 4a/T$ legyen, úgy $\lambda = 4a$ lesz. Hangsúlyozni kell, hogy sem $a$ sem $\lambda$ nagyságára semmilyen kikötés nem történt.

Az $a$ sugarú körpályával együtt mozgó megfigyelő a körpálya síkjából távolról $y$ irányába nézve a jelenséget, $x = a \sin \omega t$ vetületi mozgást fog csak észlelni, melynek impulzusa $p = m \cdot a \cdot \omega \cos \omega t = p_0 \cos \omega t$.

Ha a megfigyelő a jelenséget a távolság miatt műszerrel kénytelen vizsgálni, a mérés objektív vagy szubjektív korlátozottsága miatt csak azt tudja megállapítani hogy a mozgás és az impulzus $+ a$ és $- a$, illetve $+ p_0$ és $- p_0$ korlátok közti periodikus jelenség. A hely határozatlanságára $\Delta x = 2a$, az impulzuséra pedig $\Delta p = 2p_0$ értéket nyeri.

Mivel $\Delta x \cdot \Delta p = 4ap_0$, továbbá a de Broglie-féle hullámhossz, amit egy mechanikusan pulzáló részecske feltételezéssel nyert (*10.* 71): $\lambda = h/p_0$ és $\lambda = 4a$-val $h = \lambda p_0 = 4ap_0$, ezért a klasszikus *határozott* pályán mozgó tömegpontra: $\Delta x \cdot \Delta p = h$ határozatlansági összefüggés nyerhető.

Azoknak, akik a pálya hullámhosszának és de Broglie hullámhosszának egyenlővé tételén megakadnak, fel kell hívnom figyelmét arra, hogy de Broglie az általa bevezetett hullám amplitúdójára és hullámhosszára, illetve ezek nagyságára semmilyen kikötést nem tett levezetésénél. Továbbá a korreszpondencia elv szerint kis de Broglie-hullámhosszaknál a hullámmechanika a klasszikus mechanikába tartozik átmenni (*12.* 98). Tehát léteznek olyan pálya-paraméterek, melyekre ez a két hullámhossz egyenlő.

Ez is azt bizonyítja tehát, hogy más kategória a létező és határozott pálya és más az erre mérés által nyert határozatlan érték: továbbá, hogy ezek egymást – a példa tanúsága szerint – nem zárják ki.

A Heisenberg-féle határozatlansági elv bevett értelmezésének megcáfolásával jogos a kérdés, hogy mi is ennek *valódi értelme* és hol vannak a korlátai?

Tekintettel az ismeretlen mérvű mérési zavarásra, a mikrorészecskékről felállítható egy valószínűségi leírás, mely a pályára csak lehetséges értékeket ad meg. Ez a leírás azonban nem azonos egy megzavaratlan részecske tér-időbeli viselkedésével, ami egészen más kategória lévén nem tartozik egyáltalán határozatlan lenni – abban az értelemben, hogy pályája létezik, jóllehet azt előre, a kezdeti értékek ismeretének hiányában, megjövendölni nem lehet. Ha ez nem így lenne, és a részecske intrinzikusan határozatlanul viselkednék és ezért pályája sem létezne, mint ahogy azt a mai absztrakt mikrofizika állítja, úgy a mai mikrofizika követőinek az energia és a $p_x$, $p_y$, $p_z$, $p_t$ energia-impulzus koordináták használatát is el kellene vetniök, hiszen ezek egy klasszikus pályagörbére lettek értelmezve: egy nem létező pálya esetén semmi értelmük sem volna. (*10.* 72) Ha viszont a határozatlanság eredete valamely fantom közeg részecskéivel való rendezetlen ütközésekre volna visszavezethető, mint a Brown mozgásnál a folyadékokban, úgy

a jelenlegi mikrofizika azért nem lehetne teljes, mert e közegről semmit sem képes mondani.

A határozatlansági összefüggés értelmezése körül a nézetek megoszlanak. Popper (*5.* 219–221) rámutat arra, hogy a határozatlansági elvnek több interpretációja olvasható. Az egyik szerint a hely és az impulzus egyidejű pontos meghatározása a mérés határozatlansága miatt hiúsul meg, a másik szerint a részecskének egyáltalán nincs pályája, vagyis a határozatlanság intrinzikus. A harmadik vélemény szerint a több mérésből adódó szórás, a negyedik szerint pedig az a tény, hogy egyetlen részecskén végzett mérés okozza azt a határozatlanságot, amit a határozatlansági összefüggés tartalmaz. Popper szerint a határozatlansági összefüggést kellő fénybe állítja az, ahogyan „a határozatlansági elv bajnokai" ezek közt az értelmezések közt „vacillálnak" (Popper kitételei).

A relativitás elmélete példa arra, hogy egy-két elvi jelentőségű mérési tapasztalatból kiindulva, spekulatív úton is helyes és átfogó fizikai leíráshoz lehet jutni a megfigyelhetőség előtérbe helyezése nélkül. A mérési bizonytalanság legfeljebb az ellenőrző méréseknél jut szerephez, de nem az elmélet felállításánál.

Ha esetleg valaki hiányolná a mikrofizikai méréselmélet sok helyen tárgyalt (*11.* 63) szakmai részleteinek értékelését, úgy meg kell mondani, hogy nincs értelme pl. a hullámcsomag mérés következtében történő ún. redukciójának kérdésébe külön belebonyolódni akkor, amikor azokkal a filozófiai alapokkal állunk vitában, amelyekre ezek a fogalmak épülnek.

## 4. A MIKRORÉSZECSKÉK FILOZÓFIAI PROBLÉMÁJA

A fizika és a filozófia a materiálisan létező mikrorészecskékkel nehéz és ma még teljesen nyitott kérdésekbe bonyolódott, mert olyasvalamiről akar leírást adni, amit csak hatásaiból ismer, de amiről tulajdonképpen nem tudja pontosan, hogy micsoda. A mikrorészecskék, amelyek nemcsak mechanikai tulajdonságokkal bírnak, nem férnek bele az elavult mechanikus materialista világképbe, ez a körülmény azonban – szemben egyesek téves hiedelmével – nem értelmezhető a szemléletesség megszűnte gyanánt.

Maga a mikrorészecske elnevezés is félrevezető, mert azt az állítást tartalmazza, hogy az a kísérleteknél tapasztalt valami, ami mikrokeresztmetszetű lokális kölcsönhatásoknál lép fel, maga is mikroméretű. Hogy nem trivialitásról van szó, az egy tömegpont példáján könnyen megérthető. A tömegpontnak gravitációs tere és térenergiája van. A relativitás elmélete szerint azonban az energiának, és így a tér energiájának is, tömege van. Amikor tehát a tömegpontnál a tömeget egyetlen pontba koncentráljuk, ez nem azt jelenti még, hogy a végtelenbe nyúló tér energiájának tömegét is sikerül a pontba sűríteni, hanem hogy mindazt a hatást, amit a tömeg okoz úgy tekintjük, mintha azt egyetlen pontszerű tömeg okozná.

A mikrorészecskéknek is vannak gravitációs, elektromos, elektromágneses és egyéb végtelen kiterjedésű tereik. Attól, hogy ezeket a kiterjedt objektumokat „mikrorészecskéknek" nevezzük, mert mikrohatáskeresztmetszetűek, természetesen ezek a terek nem fognak az általunk elképzelt mikrotérfogatba belemászni. Nem véletlen tehát, hogy a mikrofizikában a nyelvezet örökös problémát okoz, mert új fogalmakra volna szükség. Mit jelent az, hogy a mikrorészecske itt vagy ott van a végtelen konfiguráció szempontjából? Mit jelent helyzetének határozatlansága? Ezeket a kérdéseket az absztrakt elmélet

– bár a határozatlanságról váltig fecseg – már akkor kikerülte, amikor a szemléletességről lemondott és ezért sohasem válaszolhatja meg. Ezekre csak egy szemléletes materialista elmélet válaszolhat.

A szemléleti konfliktust tehát a mikrorészecske elnevezés már eleve biztosítja. Miről is van tehát szó?

A mikrorészecskéknek – akár a tömegpontnak – van egy nagy energiasűrűségű mikroméretű magjuk, azaz szinguláris tartományuk, és ezenkívül végtelenbe nyúló terük, ami igen kis energiasűrűségű igen ritka közegként képzelhető el.

A mikrorészecskéket elsődlegesen magjaik közelhatása révén észleljük, másodlagosan tereik okoznak észlelhető hatásokat. A mikroméretű mag és a távolható tér szemléletes leírására a tömegpont és elektron bizonyos esetekben például szolgál.

A fénynél is találunk mikrokeresztmetszetű kölcsönhatásokat, mint amilyen a foton elnyelése, ütközése más mikrorészecskével, vagy a fotoelektromos jelenség, és találunk távolható hullámteret, mely interferenciát okozhat. Hogy a komplementáris dualitás éppen a fényjelenségeknél jelenik meg először a fizikában, az annak tulajdonítható, hogy a Planck-féle hatáskvantum felfedezése és az Einstein által bevezetett fotonkép a fény addigra teljesen kidolgozott hullámelméletébe szemléletileg nem fért bele. Igy adódott, hogy voltak távolható interferencia- és más hullámjelenségek, és voltak közelbe ható mikrojelenségek, melyeket a fotonnak tulajdonítottak, mondva, hogy a fény duálisan viselkedik. Hangsúlyozandó azonban, hogy az összes mikro- és makro fényjelenséget csak közelható fotonok révén tudjuk észlelni, vagyis amikor a foton a szem, vagy valamely objektív érzékelő anyagának elektronjaival kölcsönhatásba lépve fotóeffektust idéz elő.

A dualitás elve szerint a fény hullám- és részecske képe egy és ugyanazon fizikai valóságnak csupán két különböző komplementáris aspektusa, melyeket, mint ez az elv állítja, egyetlen szemléletes képben lehetetlen egyesíteni. Kezdetben e két aspektus egyidejű létezését is tagadták. A hullám és részecske fényre kimondott komplementáris dualitása a mikrofizika Bohr általi megfogalmazásánál modell gyanánt szolgált, miután kísérletileg igazolták, hogy a fotonon kívül más mikrorészecskékhez is tartoznak hullámok. Bohr szerint a kiterjedt síkhullámok és a lokalizált részecske a fizikai valóság komplementáris aspektusai abban az értelemben, hogy ha a részecske viselkedését a sík hullám terjedésével lehet jellemezni, úgy a részecske jelleg eltűnik; és ha viszont e viselkedést a részecske térbeli mozgásával lehet leírni, úgy a hullám jelleg tűnik el. Mint erre utaltam, az absztrakt elmélet szerint a részecskét és hullámot itt nem a materiális világ részének, hanem csak szimbólumnak szabad tekinteni.

A fotonra és más mikrorészecskékre kimondott *komplementáris dualitás* a mai Bohr–Heisenberg–Born-féle absztrakt mikrofizikának, valamint e fizika koppenhágai értelmezésének egyik fő filozófiai alapgondolatát képezi, amellyel ennek az absztrakt mikrofizikának antimaterialista értelmezése is áll vagy bukik.

Ha a mai mikrofizika antimaterialista nézeteinek gyökereit keressük, úgy először az eszmei alapokat, azaz a modell gyanánt használt fény komplementáris dualitását kell felülvizsgálnunk.

A fény dualitásának elve abból az állításból fakadt, hogy nincs olyan fénytani kísérlet, melynél a hullám- és részecskejelleg egyszerre nyilvánul meg. Amikor a fotont még nem ismerték, a látható vagy fényképezhető egy lyukréses interferenciacsíkok keletkezését hullámelméletileg azzal magyarázták, hogy koherens hullámok azonos vagy ellenfázisban találkoznak. Ez azóta is így maradt meg a köztudatban és az oktatásban is. Rá kell döbbenni azonban arra, hogy mai ismereteink szerint ez a fázis-feltétel az észlelhető interferenciának csak szükséges, de nem elegendő feltétele, mert az észleléshez az is szükséges, hogy a hullám legalább $h\nu$ egységnyi hatáskvantumot szállítson felületén a résbe. Ezt az elégséges energia feltételt vélt trivialitása miatt elfelejtik megemlíteni. Ha ugyanis a résbe beeső hullám nem rendelkezik kvantumnyi energiával, úgy a fázisfeltétel teljesülése ellenére sem jöhet létre észlelhető interferencia.

Born (*12.* 96) szerint az interferencia kísérletnél „a felfogó ernyőt fotocellával helyettesítve a fény részecske jellege demonstrálható még az interferenciacsíkokban is. Ezért úgy tűnik, hogy olyan kísérletünk van itt, melynél a hullámok és részecskék egyidejűleg megmutatkoznak. Valójában ez azonban nem így van, mert ahhoz, hogy részecskéről is beszélhessünk, a pályának legalább két pontját kellene kísérletileg specifikálni". Born szerint egy második pályapont detektálása a résben az interferencia létrejöttét meghiúsítaná, tehát meg vagyunk fosztva attól, hogy a pálya bármely második pontját megfigyeljük, mielőtt a részecske a felfogó ernyőt érné.

Born ellenvetése több okból elfogadhatatlan. Először is, a fényelektromos jelenségnél a fotoelektromos érzékelés önmagában is, tehát második pályapont specifikálása nélkül is, elégséges volt a részecskejelleg eldöntéséhez. Másodszor, a fotofilmre véges idő alatt egyesével bocsátott és bevágódó fotonok feketedési nyomain felül a pálya egy második pontja minden detektálás nélkül is nyerhető, ha a rés környílásának átmérőjét aszimptotikusan nulla felé közelítjük, vagyis úgy, hogy az a nulla értéket ne érje el. Az interferencia ugyanis bármilyen kis, nullától különböző résátmérőnél is létrejön.

A fény komplementáris dualitásának elvét, mint ezt már érintettem, a foton felfedezésekor a megmagyarázás történelmi kényszere szülte. Ha ez egyáltalán elvnek tekinthető, úgy ez tősgyökeres pragmatika, ami tulajdonképpen semmit sem magyaráz meg, sőt a külső egységes materiális világba olyan irracionális elemeket visz bele, melyeknek természetfilozófiai kihatásai katasztrofálisak. Míg a szentháromság teológiai elvéről, mely egy hitbeli irracionális világra vonatkozik, eme irracionális világ létezésének kérdésétől elvonatkoztatottan értelmetlen lenne külön vitatkozni, addig óhatatlanul fenn kell akadnunk azon az irracionális dualitáson, amit a materiális valóságra általános filozófiai elvként akarnak természettudományos tekintélyek ráhúzni. A komplementáris dualitás természetfilozófiai visszásságát A. Landé is érzi, amikor azt írja (*13.* 98): „Felhasználva a filozófusok évszázados szkepticizmusát a külvilág realitásával szemben, pillanatnyi tudatlanságunk és határozatlanságunk elkendőzésére az a politika szolgál, hogy amit nem tudunk megmagyarázni azt nevezzük elvnek, és aztán azokat, akik még mindig magyarázatot keresnek rá, mint felvilágosulatlanokat nézzük le."

Ha egy összetett, bonyolult jelenséget nem tudunk megmagyarázni, úgy a közvetlen magyarázat megkerülésével egy *n* elemből álló, önmagában konzisztens modellt állíthatunk fel, ami azonban a materiális valósághoz képest (n-k) igaz és feltehetőleg (k) ismeretlen számú téves elemből áll. Így a modell révén a jelenségre számos viszonylatban helyes magyarázat nyerhető, ha a téves elemek nem kerülnek felhasználásra vagy a szóban forgó viszonylatra irrelevánsak. A téves elemek más irányú felhasználásával viszont paradox, irracionális, a materialista filozófiával, szemlélettel ellentétes, zavarba ejtő megállapítások adódhatnak, ezeket azonban a sikeres magyarázatok nem igazolhatják.

Ezek után megkíséreljük a fény komplementáris dualitásának elvében rejlő hamis elemeket közelebbről is kimutatni.

A Maxwell-féle elektromágneses térelmélet feltette a koronát Huygens és Fresnel munkásságára, amikor azt az elektromágneses hullámegyenletet nyerte, amit Hertz kísérletei is igazoltak. A hullámegyenlet, mint parciális differenciálegyenlet megoldáshalmazába bármely periodikus megoldás beletartozik. E halmazt sík-, gömb- stb. haladó hullámok képezhetik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ezek – akár a matematikában – a természetben is forrásuktól és környezetüktől függetlenül is spontán keletkezhetnek. Szabad vízfelületre cseppenő víz kör alakú haladóhullámokat kelt, és még véletlenül sem sík hullámokat. A hullámegyenlet gömbhullám megoldásai között lehetnek, az elsődleges – egy megfigyelőhöz viszonyítva nyugalomban levő – kibocsátó forráshoz képest, álló és mozgó, például egyenletes egyenesvonalú mozgást végző középpontú, a Huygens elvvel összhangban álló, gömbhullámok is. Huygens szerint (*19.* 24) az álló középpontú elsődleges gömbhullám, a fénysebességgel terjedő perturbáció által gerjesztett, éterrészecskék által létrehozott, másodlagos gömbhullám-sereg matematikai burkoló gömbjeként fogható fel. Ha a korabeli éterrészecskéket mint nem létezőket elhagyjuk és helyükbe a fénysebességű fotonokat tesszük, úgy ezek lesznek a másodlagos gömbhullámok középpontjaiban azok a szingularitások, melyek e hullámokat létrehozzák. Az absztrakt mikrofizika az elsődleges hullámot statisztikusan még meg tudja magyarázni, de a másodlagos hullám magyarázatára már nem képes. Szabad térben egy pontszerű atom, természetes körülmények közt, gömb és nem sík fényhullámokat bocsát ki. Nem tekinthető ezzel szemben természetes körülmények közt szabad térben létrejöttnek egy parabolatükör vagy lézer segítségével létrehozott mesterséges sík hullám.

Intenzív pontszerű – tehát sok fotont kibocsátó – fényforrás fényének felületi energiasűrűségét különböző távolságokban megmérve azt találták, hogy ez a távolság négyzetével fordítottan arányos. Ezt úgy magyarázták, hogy mivel egy véges $\Omega$ térszögbe kibocsátott fényenergia megmarad, és feltételezve, hogy ez az energia a gömbhullám felületén egyenletesen oszlik el, az energia felületi sűrűsége $E/F = E/\Omega\, r^2$, vagyis az amit mérésileg megállapítottak. Ezáltal igazolva látták azt az évszázados elképzelést, hogy a fény a kibocsátó forrás mint középpont körül táguló gömbhullámként terjed, mely hullám amplitúdója r távolságban 1/r arányban csökkenve a végtelenben a nullához tart, miközben a felületi energiasűrűség is elenyészik.

A fény dualitásának elvében ez a hullám képezte a foton duális, vizuálisan egyesíthetetlen komplementáris ellenpárját.

Vizsgáljuk meg e gömbhullám fizikai létezését a dualitásból kiindulva, miszerint a foton és ez a hullám *egy és ugyanazon* fizikai valóságnak csupán két különböző aspektusa volna.

A komplementaritás tagadja, hogy a fényjelenség mögött álló kétarcú fizikai valóság mindkét arca egyszerre meglátható lenne. Ha ez nem puszta propagandaszólam valamiféle irracionális filozófia érdekében, úgy ennek a rejtélyes fizikai valóságnak olyan ismérvekkel kell bírnia, melyek alapján eldönthető, hogy – akár a részecske, vagy akár a hullámképpel írjuk is le ugyanazt a fizikai valóságot, például egy fizikai kísérlet eredményét –, úgy valóban ugyanazt a valóságot, és nem két különbözőt ábrázolunk.

A fotonnak kvantumnyi $h\nu$ véges energiája és $p = h\nu/c$ véges impulzusa van. A fotonhoz tartozó fizikai duális hullámnak semmilyen körülmények közt sem az energiája, sem az impulzusa nem válhat ennél kisebbé, ha ez a hullám tényleg ugyanannak a fizikai valóságnak második aspektusa. E kérdés egyszerű gondolatkísérletekkel tisztázható.

Ismeretes, hogy pontszerű fényforrás fénygyengítésével, azaz egyenkint „csepegtetett" fotonok és lyukrés segítségével, egyréses interferenciaábra nyerhető a rés mögötti filmen. E jelenséget a fény fotonaspektusa alapján pragmatikusan úgy magyarázhatjuk, hogy a résbe beeső egyes fotonok a résben elhajlást szenvednek és a rés mögötti filmen egy-egy feketedési pontot hoznak létre. Így idővel, ahova sok foton ment fekete, ahova pedig kevés, ott fehér interferencia gyűrű keletkezik és alkotja az egylyukrés ismert gyűrűs interferenciaábráját. E pragmatikus magyarázat csak az interferencia befejezett tényére vonatkozik és a keletkezés miértjére nem adhat választ, de itt az nem is szükséges.

A kísérletet azonos berendezéssel a fényforrás közelében vagy attól távol végezve, a foton mikro- és a rés makroméretére való tekintettel, azonos interferenciaábra nyerhető. Csupán a távol végzett kísérletnél a kép lassabban alakul ki, mert a résbe időegység alatt beeső fotonok száma, a távoli réshez tartozó kisebb beesési térszög miatt, kisebb. Ha viszont a foton duális gömbhullámával végeznénk el gondolatban ugyanavval a berendezéssel ugyanazt a közeli és távoli interferencia-kísérletet, és ha ez a hullám valóban ugyanannak a fizikai valóságnak csupán egy másik aspektusa, akkor közel és távol is ugyanazt az interferenciaábrát kellene kapni, amit a fotonkép alapján nyertünk.

Nyugalomban levő fényforráspont által kibocsátott gömbhullám minden $\Delta\Omega$ elemi térszögű gömbfelületén legyen $h\nu$ energia egyenletesen elosztva. A fényforráshoz közel elhelyezett rés esetén az azonos interferenciaábrát a hullámkép alapján minden nehézség nélkül megkapjuk, hiszen a rés beesési térszöge a fényforrásra vonatkoztatva nagyobb mint $\Delta\Omega$ és így a beeső energia is nagyobb mint $h\nu$. A rés távolítása a pontszerű fényforrástól az azonos rés pupillájához tartozó beesésitérszög csökkenését okozza. Elképzelhető egy $r_{krit}$ kritikus távolság, melynél a beesésitérszög éppen $\Delta\Omega$-ra csökkent és a hullám által a lyukrésbe szállított energia $h\nu$, azaz éppen kvantumnyi. Ez az energia még épp elég, hogy a rés mögötti filmen feketedést okozzon és így a hullámkép alapján is az interferencia még épp létrejöhet. A távolság további növelésénél a beesésitérszög $\Delta\Omega$ alá való csökkenése miatt a résbe beeső a hullámfelülettel arányos energia, kvantumnyinál kisebbé válik, az interferencia energiafeltétele nem teljesül, és így a hullámok végtelen idő alatt sem hozhatják létre az egyes feketedéseket, és így interferenciaábra sem keletkezik.

A hullámkép alapján a homogén tér a használt interferencia készülékre nézve $r_{krit}$-nál tehát inhomogénné válnék. Mivel azonos kísérletnél a hullámkép ugyanazt az eredményt

nem biztosítja, mint amit a részecskekép alapján nyertünk, ezért az álló középpontú gömbhullám nem lehet ugyanannak a fizikai realitásnak egy második aspektusa. A fényről alkotott évszázados táguló gömbhullám elképzelés tehát tarthatatlan.

Ahhoz, hogy a fotonhoz rendelt duális gömbhullám közel és távol is létrejövő interferenciát eredményezzen, a gömbhullám középpontjának a fotonnal együtt kell mozognia. A mozgó középpontú gömbhullám egy olyan jelenség, amit a kibocsátó atomhoz képest nyugalomban levő megfigyelő észlel. Ha ugyanis a foton és a középpont nem mozogna együtt, azaz köztük nullától különböző relatív sebesség volna, mely miatt azok egymástól távolodnának, vagyis a foton a középpontból kilépne, úgy egy idő után mindig lenne olyan $r_{krit}$ távolság, melynél nagyobb távolságra végezve a fent részletezett kísérletet az interferenciaábra, energiahiány miatt, nem keletkezne.

A gömbhullám középpontjába helyezett foton, azaz az egyesített új fotonhullámkép a dualitás komplementáris jellegét egycsapásra megszünteti, hiszen ez annak volt a következménye, hogy az álló középpontú gömbhullámban a hullám középpontjából eltávozó fotont nem lehetett lokalizálni és így elképzelni sem. Viszont az új egyesített képben a foton mint „részecske" a gömbhullám maximális energiasűrűségű helyén, tehát a közepén helyezkedik el és ott is marad, és így a foton és a hullám egyetlen oszthatatlan egységgé forr össze. A „fényrészecskének" tehát nagy energiasűrűségű magból és a hozzá tartozó kis energiasűrűségű, végtelen kiterjedésű, távolsággal csökkenő sűrűségű hullámtérből kell állnia.

A végtelen alakzatra használt „részecske" elnevezés a komplementáris dualitás anakronisztikus fogalma, mely abból ered, hogy a fényt csak a mikrohatáskeresztmetszetű mag révén tudjuk észlelni. A foton azonban e magot és a hozzá tartozó teret is jelenti.

A korábban említett, a távolság négyzetével fordítottan arányos fényintenzitást az új részecske-hullámkép segítségével is meg kell kapnunk. A fénykibocsátó atom mint középpont körüli gömbhullám $\Omega$ térszögébe véletlen irányokba az időegység alatt $n$ részecske bocsátódik ki. A felületi fotonsűrűség $n/\Omega\, r^2$ és $h\nu$ energiájú fotonokból $nh\nu/\Omega\, r^2 = E/\Omega\, r^2$ energiasűrűség adódik. Kis fotonsűrűség esetén Vavilov és Joffe kísérletei megmutatták, hogy az energia felületi eloszlása nem egyenletes. Ez már maga is az egyenletes felületi-sűrűségű hullámkép tarthatatlanságát támasztja alá. A gyakorlati fényforrásoknál $n$ olyan nagy, hogy az egyenletes felületi energiasűrűség statisztikusan valósul meg, mivel a kibocsátási irányok egyenlő valószínűségűek. Tehát a fényintenzitásra nyert korábbi mérési tapasztalat az új részecske-hullám kép alapján is megmagyarázható. Az egyesített részecske-hullám kép számos olyan, eddig vizuálisan elképzelhetetlen szemléleti paradoxont old meg, melyek az antimaterializmus melegágyát képezték és melyek miatt a „tertium non datur" elvét az absztrakt elmélet például objektum és szubjektum vonatkozásában is feladta, és inkább a logikát módosította kettő helyett három értékűre, szemléletünk degradálásával.

A mai napig megválaszolatlan Planck-féle szemléleti paradoxon (*14.* 221), azaz a kiterjedt hullámterjedés és a pontszerű elnyelődés szemléleti ellentéte feloldódik. A fényhullám nagysűrűségű magja elektronba ütközve véges időtartam alatt elnyelődik, és miközben a hordozó mag elnyelődik az atomban, a kiterjedt tér az elnyelési pont körül, relativisztikus szinkronitással összeomolva lecseng. Minőségileg ez egy felületbe ütköző és elnyelődő elektron terének összeomlásához hasonlóan történik, amely viszont mint egy

konvekciós elektromos áram megszűnését kísérő tranziens elektromágneses térjelenség fogható fel.

A Huygens-féle másodlagos hullámok „éterrészecskék" feltételezése nélkül is, az egyesített részecske-hullám kép természetes következményévé válnak. Mivel az interferencia elektronokkal is létrehozható, ezért a fotonra bemutatott meggondolások, kellő kritikával, tehát a mozgó töltés terét és annak relativisztikus torzulását figyelembe véve, ezekre, és általában a mikrorészecskékre és e részecskék kísérletileg igazolt, tehát fizikailag létező anyaghullámaira is általánosíthatók.

A hullám-részecske dualitása, a bemutatottak szerint valójában tehát *nem komplementáris.* A komplementaritással együtt a mai mikrofizika antimaterialista értelmezése, és ezzel együtt az antimaterialista filozófiai következtetések is megdőlnek.

A mikrofizika ma elfogadott komplementaritása csak egy matematikai fiktív, mondvacsinált duális hullámra érvényes. Valójában azonban a komplementáris dualitás csak a szimultán fellépő mikro- és makrohatótávolságú erők okozta látszat. Az első a részecske, a második a hullámjellegért felelős. A makrohatótávolságú erő mikrotávolságra a másik mellett nagyságrendileg elhanyagolható és viszont.

Közelfekvő az a gondolat, hogy a Coulomb-erő mellett egy mikrohatótávú erő is hat, mely a makrotávon mért Coulomb-erő mellett rejtve maradt, és így az elektromágneses tér elméletébe sem kerülhetett bele. A helyzetet a Coulomb potenciál helyett vett következő potenciállal érzékeltethetjük:

$$e\,\frac{m \cdot \exp(-r/k\lambda) + 1}{r};$$

ahol $m = m_0 \cdot r_0/\lambda$ és $m_0 \gg 1$.

Rövid hullámoknál $r_0 > \lambda$; ha $r \ll k\lambda$, akkor $1 \ll m \cdot \exp(-r/k\lambda)$ és a távolható Coulomb potenciáltag elhanyagolható. Ha viszont $r \gg k\lambda$, úgy az exponenciális tag közel nulla lévén, a közelható tag hanyagolható el a Coulomb-potenciálhoz képest. Hosszú hullámoknál, $r_0 \ll \lambda$ miatt *m* értéke csökken, ami miatt a közelható erő szerepe a távolhatóhoz képest csökken. Ez összhangban van azzal a tapasztalattal, hogy a fotonjelleg rövidhullámoknál kifejezettebben érvényesül, szemben a hosszúhullámokkal, ahol viszont a hullámjelleg domborodik ki jobban. A kéttagú potenciál elgondolást az is alátámasztja, hogy a feketetest sugárzási energiájának szórásnégyzete is két tagból áll; az első a foton, a második a hullám energiájából adódik (*21.* 60).

A kiterjedt tér törvényei a részecske magja közelében érvényüket vesztik és az a látszat keletkezik, hogy a mag és a tér független és ellentmondó törvényeknek engedelmeskednek. Így az elnyelődésnél és fényelektromos jelenségnél a közelható, az interferenciánál a távolható erő dominál.

Az egyenkint „csepegtetett" kétréses – az egyrésestől eltérő alakú – interferenciakép, a komplementaritás elvei alapján szemléletünk teljes csődjéhez vezet. Ugyanis oly kérdések, hogy honnan tudja a részecske, hogy a másik rés is nyitva van-e, amikor mindig csak az egyiken megy át; továbbá, hogy mi szállítja az információt a fotófilmre azon rés nyitott állapotáról, amelyiken a mikrorészecske nem haladhatott át, a komplementaritás elveivel szemléletesen, csak a tudatunkban élő matematikába való menekülés nélkül, megmagyarázhatatlanok. Heisenberg szerint (*9.* 95) a fotófilm feketedését inter-

ferenciánál, melyet egyes fénykvantumok hoznak létre, a részecskeképpel is le kell tudni írni. Szerinte ez csak valószínűségekkel lehetséges, amikor a fényhullámot dematerializálva, azt részecskék valószínűségi eloszlástörvényének tekinti. Egy valószínűségi függvény azonban nem teszi lehetővé a tér-időbeli leírását két megfigyelés közt történt eseményeknek. Minden arra irányuló kísérlet, hogy ilyen leírást találjunk ellentmondásra vezetne. Ez azt jelenti, hogy Heisenberg szerint a fizikai „történés" fogalmát a megfigyelésre kell korlátoznunk. Ezek szerint, ha Heisenberg elveit komolyan vesszük, az ember megjelenését megelőző mikrorészecskékből képződött Föld megnemfigyelt története sem volt fizikai történés. Szerinte két megfigyelés közti történésre feltett kérdések metafizikaiak. Magyarul ez azt jelenti, hogy olyan kérdéseket, melyeket a komplementáris dualitás alapján nem lehet megválaszolni, tilos feltenni.

Az új egyesített részecske-hullám kép alapján viszont a kétréses egy fotonos interferencia kísérlet eredménye triviális és szemléletes magyarázatot nyer, és valamennyi tilosnak nyilvánított kérdés és paradoxon igen egyszerűen érthető szemléletes válasszal intézhető el.

A kétréses interferencia kísérlet első érthetetlen jelensége, hogy az egyenkint beeső fotonok honnan tudják, hogy a második rés is nyitva van, és hogy alakilag másmilyen interferencia-ábrát hoznak létre mint az ugyanazon egyes rések által nyert interferenciák szuperpozíciója, holott a fotonok mindig csak egy résen haladnak át. Az egyesített részecske-hullámképpel a szemléletes magyarázat egyszerű, mert bár a hullám szingularitása, illetve magja, mely véletlen irányokban emittálódik a fényforrásból, vagy az egyik vagy a másik résen halad át, a kiterjedt hullámterével letapogatja, hogy a másik rés nyitva van-e, és az interferenciaábra erre tekintettel alakul ki.

A másik érthetetlen momentum, mely Heisenberg „fizikai történés" meghatározását sem sérti, az információtranszport energiamérlegének milyenségére – tehát *nem* időbeli történésre – vonatkozik. Egy megfigyelő, aki nem látja a réseket, egyedül a keletkezett interferenciaábra alakjából meg tudja mondani, hogy egy vagy két rés volt-e nyitva. Ez azt jelenti, hogy a foton a rések nyitott vagy csukott állapotáról a felfogóernyőre információt szállít. Mivel információt csak anyag- vagy energiaáram képes szállítani, a komplementaritás alapján még kvalitatíve sem érthető, hogy miféle energia szállította az ernyőre annak a résnek nyitott állapotáról való információt, amelyiken a foton nem ment át. Az absztrakt mikrofizika a kétréses interferencia fizikai – tehát energiát is involváló – magyarázata helyett a matematikába menekülve két valószínűségi eloszlás „interferenciájával" „magyarázza" meg a helyzetet. Matematikai valószínűségi eloszlásokat reprezentáló, energiamentes hullámok azonban nem szállíthatnak információt. Az absztrakt elméletnek egyszerűen nincs válasza arra, hogy milyen energia szállította arról a résről az információt a felfogó ernyőre, amelyiken nem ment át.

Az egyesített hullámképnél a magyarázat egyszerű: a hullám magja csak az egyik résen halad át, de a kiterjedt hullámtér másik résbe beeső energia-hányada – mely a magtól ezalatt sem szakad el – a felfogó ernyőre viszi az információt e rés nyitott állapotáról.

A továbbiakban a mikrofizika koppenhágai értelmezéséből táplálkozó antimaterialista nézetekkel foglalkozom.

A fény dualitásának mintájára de Broglie a részecskékhez „duális" síkhullámot rendelt, hogy a feltevése szerint pulzáló részecske periodikus viselkedését ezzel (*10.* 71) jellemezze. E feltevésből nyerte a részecske impulzusa és a hullámhossz közt azt a nevezetes összefüggést, mely azóta a hullámmechanika alapját képezi.

Bár de Broglie a részecske pulzálását fizikailag értette, mégis az általa bevezetett síkhullám $\psi = a \sin \omega (t - r/v)$ nem valami megfigyelhető vagy mérhető, fizikai dimenzióval rendelkező mennyiség. Ez a sík-hullámfüggvény, mely az erőmentes részecskére a Schrödinger-féle hullámegyenletből is adódik, képezte az alapját a hullámfüggvény későbbi, kikerülhetetlenül tisztán matematikai, valószínűségi értelmezésének és azoknak a filozófiai elveknek, melyeken a mikrofizika absztrakt antimaterialista értelmezése felépült. Schrödinger, szemben az absztrakt, fizikai tulajdonságoktól mentes hullám felfogással, élete végéig kitartott amellett, hogy a hullám fizikailag létező, energiával is rendelkező objektum. Ezt a Born-féle értelmezés kereken tagadja. Born tulajdonképpen a Bohr–Kramers–Slater által javasolt, és a Bothe–Geiger kísérletnél elvetélt statisztikus elméletből a virtuális, tehát energiát és impulzust nem továbbító hullámok gondolatát vette át (*19.* 212 és 275) és alkalmazta, mely a mai absztrakt mikrofizika alapjaihoz tartozik.

Mint látni fogjuk, a szabad részecskéhez rendelt síkhullám – energiamentes lévén – alkalmatlan alap volt Schrödinger materialista nézeteinek alátámasztására, és csak Born nézeteit igazolhatta.

A mai absztrakt mikrofizika hullámfüggvénye a három tér- és három impulzus koordináta által alkotott hatdimenziós absztrakt térben értelmezett, fizikai dimenzió nélkül, tisztán matematikai mennyiség. Ez nem a részecske helyét vagy impulzusát adja meg, hanem a részecske kvantumállapotának valószínűségi sűrűségét jellemzi, vagyis azt mutatja, hogy *mit tudunk* a részecskéről. Ismert impulzusú erőmentes részecskénél a hullámfüggvény a közönséges háromdimenziós tér valószínűségi eloszlásává egyszerűsödik. Heisenberg szerint (*9.* 25–26) és (*1.* 220): „A természettörvények, melyeket a kvantumelméletben matematikailag megfogalmazunk, többé nem magukat a részecskéket, hanem e részecskékre vonatkozó tudásunkat írják le." „Az objektív valóság fogalma . . . elillant . . . a matematikába, mely immár nem az elemi részecskék viselkedéséről ad számot, hanem inkább a mi tudásunkról, mely e viselkedésre vonatkozik." A mikrofizika antimaterialistái ily módon holmi dimenziómentes matematikává dematerializálják az objektív, fizikai dimenziókkal rendelkező valóságot. Wigner szerint (*1.* 220 és 221): „A kvantummechanika egyedüli célja, hogy valószínűségi összefüggéseket adjon meg egymást követő tudati benyomások közt." „Alighanem fontos itt rámutatnunk, hogy a kérdés: vajon ez vagy az létezik-e nem nagyon lényeges kérdés."

Így tehát a tudatunktól független materiális valóság az antimaterialista fizikusokat már nem is érdekli, mert mint nyíltan bevallják, az az álláspontjuk, hogy a saját tudatunk benyomásai az elsődlegesek, és ezeket egy fizikailag nem létező, tehát nem megfigyelhető hullámfüggvény segítségével nyerik, pont arra hivatkozva, hogy két megfigyelés közt a tér-idő történéseiről megfigyeléssel nem lehet számot adni. Igy nem csoda, hogy aztán erről a mikrofizikáról megállapítják, hogy a materializmussal összeférhetetlen. Csakhogy ez nem a materializmus és a materiális világ hibája, hanem azé az antimaterialista, igaz és

hamis feltevéseket ötvöző filozófiáé, mely ezt a mikrofizikát szülte, és melynek igaz voltával kapcsolatos kételyeket akárhány Nobel-díj dicsfénye sem képes eloszlatni.

Tökéletesen hibás volna ennek ellenére, ha ezek után ezt a mikrofizikát teljes egészében elvetnénk, hiszen számos igen pontos és empirikusan is igazolt eredményhez vezetett. A vizsgálatoknak inkább arra kell irányulniok, hogy feltárják, hol bújnak meg az előfeltevésekben azok a hamis elemek, melyek miatt a mai mikrofizika egy virulens antimaterialista propaganda eszközévé válhatott.

Maga az a tény, hogy éppen azok vezettek be a fizikába egy fizikai dimenziók nélküli, önmagában mérhetetlen és megfigyelhetetlen hullámot, akik a fizikai létezés feltételének a megfigyelhetőséget posztulálták, olyan precedens volt, melyhez hasonlót addig a fizika nem produkált. Ez a precedens és a vele elért sikerek szolgáltak annak a még ma is magyarázatra szoruló gyakorlatnak alapjául, amelyben a mikrofizika matematikai formalizmusa megelőzte annak interpretációját, ami a korábbi fizikához képest fejtetőre állított világot jelent. Ami ezt legalizálta a komplementaritás elve volt, mely szerint a mikrojelenségek szemléletesen úgysem képzelhetők el, tehát legjobb, ha a matematika tudatbeli absztrakt szemléletéből indulunk ki. A fizikai egzisztencia kérdését félrelökve, tárt kaput nyitottak olyan absztrakt, bár matematikailag konzisztens fikcióknak, melyeknek a teljes fizikai valósággal való kapcsolata ködös maradt, és melyeket – a hozzájuk fűzött filozófiai következményekkel együtt – az általuk nyert részletösszefüggéseknek az empíriával való egyezése, tehát a siker „legalizált". A teljesség kérdése nyitva maradt, ami a jelenlegi zárt elméleten belülről el sem dönthető, mert a matematikai konzisztencia és a valóság szempontjából a leírás teljessége a fizikában nem azonos fogalmak. Matematikailag konzisztens összefüggésekkel számos olyan helyzet is leírható, melyek egyáltalán nem, vagy csak részben tükrözik a materiális világ valóságát. A relativitás metrikaproblémájából vagy a Lorentz transzformáció példájából ez érthető. A valóság hű leírását biztosító matematikai formalizmus csak fizikailag – tehát tudatunktól függetlenül – létező helyzetek matematikai megfogalmazásából származhat.

A hamis elemek a mikrofizikai leírás kiinduló feltevéseibe a dualitás, a komplementaritás kritikátlan, irracionális értelmezésével kerülnek bele. A szabad térben haladó részecskéhez a síkhullám mint duális ellenpár anélkül lett hozzárendelve, hogy megvizsgálták volna, lehet-e ez egyáltalán egy második aspektusa ugyanannak a fizikai realitásnak. Olyan ez, mintha vízbe ejtett vízcsepphez síkhullámot rendelnénk, amikor jól tudjuk, hogy vízcseppet nem lehet úgy leejteni, hogy abból a víz felületén síkhullám keletkezzék. Azután amikor nyilvánvalóvá válik, hogy ez a síkhullám nem létezik, kijelentjük, hogy mivel síkhullámot létrehozó vízcsepp szemléletesen sem el nem képzelhető, sem nem lokalizálható e hullámban, fel kell tételezni egy absztrakt, szimbolikus vízcseppet, mely absztrakt síkhullámot hoz létre, és külön egy a jelenséget csak szimbolikusan leíró komplementáris absztrakt síkhullámot. Így néz ki az, amikor a helytelen feltevéseket utólag reinterpetálva csiholunk beléjük „értelmet".

Erőmentes részecskének a szabad térben véges impulzusa és energiája van. Ezzel szemben egy szabad-térbeli síkhullámnak – a nulla térszöge miatt – (*15.* 74) nulla energiája és nulla impulzusa van. A síkhullám ezért nem lehet a valós duális fizikai aspektusa ugyanannak a fizikai valóságnak, aminek egyike a részecske. E kapcsolat legfeljebb csak szimbolikus lehet.

A szabad térben, a materiális világ részét képező gömbhullám e világ részét nem képező végtelenben síkká és nulla energiasűrűségűvé válik, azaz a síkhullámot aszimptotikusan közelíti. A síkhullám, energiamentes lévén, a fizikai valóság egyik oldalát legfeljebb csak szimbolikusan képviselheti. Mivel a síkhullám és a részecske között tehát *valódi* duális kapcsolat nincsen, a szemléletességet tagadó komplementaritás elengedhetetlen volt egy ilyen irracionális, szimbolikus kapcsolat „legalizálására".

Ugyanakkor, amikor a szimbolikus síkhullámfüggvény fizikai kimutatására nincs mód, a részecskéhez tartozó, *energiával rendelkező,* tehát fizikai anyaghullámok létezése kísérletileg igazolt. Az állandó amplitúdójú síkhullámok bevezetésével a mikrofizikába szabad és szükségszerű út nyílt meg a határozatlansági elv és az absztrakt értelmezés felé. Ugyanis ilyen hullámban a részecske bárhol lehet, mert a hullám amplitúdója mindenütt azonos lévén, nem rendelkezik lokális maximummal. A részecske helyzete e hullámban tehát meghatározhatatlan, és így erre csak valószínűségi kijelentés tehető. Hogy a részecske lokalizációja lehetségessé váljon, végtelen sok különböző sebességű síkhullám összegezésével ún. hullámcsomag képezhető, melynek már van lokális maximuma, de ez a maximum a különböző sebességű haladóhullámok miatt idővel mindinkább ellaposodik, azaz a hullámcsomag szétfolyik, ugyanakkor amikor az általa képviselt részecske *stabil materiális* képződmény marad. Ez csak megerősíti azt az álláspontot, hogy egy ilyen energiamentes síkhuliámokból összetákolt hullámcsomag és a fizikai részecske közt csak valószínűségi kapcsolat lehetséges. Ugyanis a végtelen sok nulla energiájú és csak matematikailag létező, párhuzamos síkhullámból keletkező eredő hullámcsomag energiája is nulla marad. Tehát ez sem lehet a véges energiájú szabad részecskének valós duális aspektusa.

A szabad térben fizikailag nem létező, síkhullámokból felépült hullámcsomag matematikai tulajdonsága, hogy minél kisebb a hullámvonal $\Delta x$ hossza, annál szélesebb a frekvenciaspektruma: $\Delta k = 1/\Delta x$, ahol $k = 1/\lambda$ a hullámszám és $\lambda$ a hullámhossz. (Nem szabad-térben, pl. vezetőben fizikai energiával rendelkező síkhullámok léteznek. Tekintve, hogy ezek kiterjedt, azaz nem pontszerű forrásokból erednek, ezeknél a spektrumszélességre vonatkozó összefüggés fizikailag is érvényes és kimutatható.) Ha a spektrumszélesség összefüggésébe a de Broglie-féle hullámhossz kifejezését $p = h \cdot k$ alakban bevezetjük, úgy a határozatlansági összefüggés, azaz $\Delta p \cdot \Delta x = h$ nyerhető. Ez az összefüggés a materiális világra csak akkor volna vonatkoztatható, ha a sík hullámok, amiből nyertük fizikailag is léteznének. Prizmatikus rudak véglapjait gerjesztve, a nyert fizikai síkhullámoknál ez a helyzet. Milyen jogon viszi át e tapasztalatot a mikrofizika a szabad térre, mintha az ott is fizikai igazság volna, holott ott ez csak egy képzelt síkhullám matematikai tulajdonsága? Továbbá, milyen jogon vezetünk be a szabad tér fizikai viszonyait nem jellemző, csak matematikailag létező összefüggésbe egy fizikailag létező p impulzust és tekintjük aztán az így nyert összefüggést a materiális világ tulajdonságának?

Az absztrakt mikrofizika antimaterialistái erre csak azzal tudnak válaszolni, hogy a tudat és nem a materiális világ az elsődleges, és hogy az objektív valóság elillant a matematikába, azaz dematerializálódott.

Ha a szabad erőmentes részecskéhez a hullámfüggvény levezetésénél nem a sík-, hanem a gömbhullámmegoldást veszik figyelembe, melynél az amplitúdónak lokális maximuma van, úgy az ismert energiájú részecske lokalizációjának kérdése fel sem merülhetett volna. A síkhullámot eredetileg de Broglie azért választotta, mert úgy vélte, hogy a hullám

„irányítja" a részecskét. A síkhullám, az álló központú gömbhullámmal szemben, a végtelenben is „jól" végzi ezt az „irányítást", mert amplitúdója változatlan (*11.* 91 és 96). A gömbhullám amplitúdója a távolság növekedésével viszont nullához tart, és így mind kevésbé képes irányítani. Bár később az „irányítást" mint hipotézist elvetették, de a szabad részecske síkhullám jellemzése mint hagyomány megmaradt. A mérésekkel igazolt de Broglie-féle hullámhossz azonos érveléssel gömbhullámból ugyanúgy levezethető lett volna mint síkhullámból. A levezetés ui. csak a hullámfüggvény argumentumán nyugszik, ami a kétféle hullámnál azonos.

A fizikai energiát szállító gömbhullám maximális amplitúdója és energiasűrűsége a gömb közepén van. Ha – mint ezt vázoltuk – a mozgó részecske állandóan a középpontban marad, úgy ez a lokalizáció problémáját egyértelműen megoldja.

Ezek után felmerül a kérdés, miért lehetett az absztrakt síkhullámokkal a jelenlegi mikrofizikában a tapasztalatokkal egyező eredményeket elérni?

Az ismert impulzusú részecskékkel együttmozgó gömbhullámoknál, a középponttól távol a hullámfelületek az azonos fázisú síkhullámokat mindinkább megközelítik. Minél távolabbi gömhullámfelületeket használunk a leíráshoz, ezekből annál bizonytalanabbul lehet a gömb középpontjában levő szingularitás helyzetét rekonstruálni. Végtelen távol – ami már matematikai és nem materiális fogalom – a torzult vagy torzulatlan gömbhullámfelületek síkok lesznek. A hullám centrumában, a végesben elhelyezkedő részecske helyzete, a végtelenben síkká simuló hullámok felületi normálisainak „metszéspontjából" meghatározhatatlanná válik és így csak a részecske lokalizációjának *valószínűségéről* beszélhetünk.

Bár az aszimptotikus közelítések szigorúan csak a végtelenben igazak, a gyakorlatban a síkokkal való közelítés már a végesben is, a konvergenciától függően – a mérhetőségi hibahatáron belül – gyakorlatilag megvalósulhat, és ezáltal az absztrakt mikrofizika fikciói formálisan és pragmatikusan a valós helyzetet közelítik és így „érvényessé" válnak. A gyors konvergencia miatti, a tapasztalatokkal való numerikus egyezések azonban semmilyen elvi igazolást nem adhatnak az antimaterialista nézetekre.

Az absztrakt mikrofizika tehát aszimptotikusan *közelíti* a materiális valóságot, de elvileg sohasem érheti el. Így kínálkozott alkalom egyszerre tapasztalatilag igazolható eredmények elérésére és az irracionális filozófiai alapokból antimaterialista „következtetések" levonására.

Összhangban von Neumannal (*16.* 109), álláspontunk az, hogy rejtett paraméterek segítségével az absztrakt mikrofizikából valóban nem lehet valós leírást kapni. Ez éppúgy lehetetlen, mint ahogy a gömbhullám végtelenben síkká simuló felületeiből sem rekonstruálható a gömb középpontjában lokalizált szingularitás helyzete.

Olyan ellenvetések is léteznek az energiakérdés feszegetésével szemben, hogy a mai mikrofizikai formalizmusban hullámok helyett már csak operátorok szerepelnek, melyeknél az energia kérdése fel sem merülhet. Ismeretes, hogy ezek a korszerűbb matematikai módszerek a régebbi formalizmussal fizikailag egyenértékűek, vagyis más módon, de lényegében ugyanazt mondják a fentiekről. Tehát mindazt, amit a hullámmechanikánál a materiális valóság szempontjából hiányoltunk, a még elvontabb leírásoknál is fokozottan hiányolnunk kell.

## 7. A PÁLYA HATÁROZATLANSÁGÁNAK KÉRDÉSE

Bár a határozatlansági elv egy fizikailag nem létező, csak tudatunkban levő, tehát matematikai hullám nélkül nem vezethető le kellő szigorral, és így természetes volna, hogy csak egy ilyen tudatbeli absztrakt világban legyen érvényes – Heisenberg a határozatlanságot a tudatból mégis a valós, materiális világba vetíti ki és általánosítja. Éppen ezért a pálya határozatlanságának problémáját részletesen és konkrétan is meg kell vizsgálnunk. Bár e kérdés az atomon belüli Bohr-pályák vonatkozásában merült fel, egész természetes, hogy a filozófiai kérdések bemutatására használt és legegyszerűbben áttekinthető erőmentes részecskét használjuk e vizsgálathoz mi is.

Mint már említettük, Heisenberg szerint fizikailag – mint megfigyelhető fizikai történés – csak az emisszió és az elnyelés létezik. Ez az állítás azonban tüzetes vizsgálatra szorul.

Ismert impulzusú szabad részecske lépjen ki „A" emittáló pontból, és a szabad téren áthaladva nyelődjön el egy felület „B" pontjában. Heisenberg szerint az AB egyenest nem tekinthetjük pályának, mert ha A és B közti egyenesen levő C pontban figyelem meg, hogy a részecske valóban áthalad-e rajta, úgy az észleléshez C-ből kiinduló legalább egy fotonra van szükség, mely a megfigyelő műszerébe kell, hogy belépjen. Ez a részecske impulzusát megváltoztatja, mely végül is nem B-ben, hanem – a foton impulzusának ismerete hiányában – valami előre meg nem határozható $B_1$ felületi pontban köt ki, ami miatt az AB klasszikus pálya nem relizálódik. (*17.* 135). A C pályapont megfigyelhetetlenségében Heisenbergnek igaza van, de ebből valóban az következne, hogy nincs pálya? Ha a pályának mint a materiális világ részének létezését ahhoz kötöm, hogy az *megfigyelhető-e,* azaz annak a tudatban valamilyen megzavaratlan vetülete képződik-e, úgy visszaérkeztünk ahhoz az antimaterialista téveszméhez, hogy a tudat előbbre való, nélküle a materiális világ nem létezik. Könnyű a bemutatott példán megmutatni, hogy ez nem így van, mert a részecskének a C ponton a fizika alaptörvényei értelmében minden megfigyelés nélkül is át kell haladnia.

Ugyanis az A-ból kilépő ismert impulzusú részecske erőmentes és mint ilyen, ha nem az AB egyenesen fekvő C ponton menne át, hanem egy más, az egyenesen kívül fekvő $C_1$ ponton, ez csakis irány –, azaz impulzus változás révén történhetne. Az erőmentes szabad térbeli részecske impulzusára azonban érvényes a mikrofizikában is alapvető impulzusmegmaradási tétel. Az a feltevés tehát, hogy a részecske nem C ponton megy át az impulzus megmaradás törvényének tagadása nélkül nem lehetséges. Mivel az AB egyenesen végtelen sok C-hez hasonló pont található, a pálya léte sem tagadható az impulzus megmaradás tételének tagadása nélkül, mint azt Heisenberg és antimaterialista követői teszik. Ennek megállapításához semmilyen mérés nem szükséges, mert spekulatív úton eldönthető.

Így visszaérkezünk oda, hogy más kategória a materiális világ, amiben a szabad erőmentes részecskének határozott pályája van, és más a tudatunkban matematikai fikciókkal erről alkotott, mérési zavarás miatt határozatlan kép. Ilyen absztrakt kép látszólag a materializmussal szemben is állhat, de ez a materiális világ létezését egy percig sem teheti kétségessé vagy a tudatunk tartalma mögött másodlagossá. Ha a fizika célja a valóságos tér-időbeli világ leírása és törvényeinek megismerése, úgy a mikrofizika absztrakt leírásán kívül egy másik valós spekulatív leírásnak is léteznie kell, mely az indivduális

mikrorészecskék valós tulajdonságain épül fel, és amely az absztrakt leírásnak még rejtett paraméterek segítségével sem képezheti részét. A valószínűség a leírásba legfeljebb a határfeltételek ismeretének hiányában kerülhet bele, de nem intrinzikusan. E leírásba a mérési zavarást mint perturbációt bevezetve, az absztrakt leírást kell visszanyernünk. A fizikusok töredéke, köztük Einstein és de Broglie és tanítványai valami ehhez hasonlót kutattak és kutatnak igen mérsékelt sikerrel. Vajon a komplementaritás okozta tudatzavar és a kutatási kapacitásoknak az absztrakt irányzat általi lekötöttsége mennyire felelős ezért a sikertelenségért?

A felhozott példában az A pontbeli peremen az impulzus határozott volta nem azt jelenti, hogy emissziónál az impulzus irány és nagyság szerint számszerűen is ismert. A véletlen irányokba emittált részecskéknek bár határozott pályájuk van, de ez a peremfeltételek véletlen jellege miatt előre nem determinálható. A valószínűség tehát nem a pálya nem-létezése miatt, hanem a peremfeltételek véletlen jellegén keresztül kerül bele a leírásba. Így a materiális pálya tagadása és a hozzáfűzött irracionális, antimaterialista filozófiai következtetések is elmaradnak.

Bár Heisenberg a spekulatív, szigorú axiómákon nyugvó, de közvetlenül nem megfigyelhető elemeken alapuló leírás jogosságát minden bizonnyal tagadná, ez nem változtat azon a tényen, hogy sikeres spekulatív leírások a fizikában léteznek. Ezek is azt bizonyítják, hogy a természet megismerésében a mérés és tudatunk csak segédeszközök, melyek a megismerendő materiális valóságot, mely tudatunktól függetlenül is van és létezik, nem előzhetik meg.

## 8. A HEISENBERG-FÉLE VILÁG NYUGALMI KATASZTRÓFÁJA

A mai mikrofizikának, csakúgy mint más, a korábbiaktól eltérő elméletnek, igen lényeges tartozéka, hogy hogyan illeszkedik bele a korábbi, tapasztalatilag is beigazolódott ismereteinkbe. A relativitás elmélete például a klasszikus mechanikát mint határesetet tartalmazza. A hullámoptika a hullámhossz nullává válásánál a geometriai, azaz a sugároptikába megy át.

A Bohr-féle korreszpondencia elv szerint a hullámmechanika a de Broglie-féle $\lambda = h/mv$ hullámhossz nullához tartása esetén a makroszkopikus mechanikába tartozik átmenni. Ennél az átmenetnél az absztrakt mikrofizika határozatlanságának is gyakorlatilag meg kell szűnnie (*12.* 98). Ezt a következőképpen lehet szemléltetni. Ha a mikro-tömeg $m$ a több nagyságrenddel nagyobb M makro-tömeghez közelít véges v sebességnél, azaz ha $Mv \gg h$, úgy $\lambda$ gyakorlatilag nulla lesz. Ekkor azonban $M\Delta v \gg h$ lévén, a határozatlansági elv miatt $\Delta x = h/M\Delta v$ is, a klasszikus pálya fogalmával egyezésben, gyakorlatilag nulla lesz. Vagyis, ha a makroszkopikus test mozgási energiája igen nagy $h\nu$ energia-kvantumhoz képest, úgy a klasszikus fizika törvényei jutnak érvényre. Filozófiailag ez odavezet, hogy a materiális világ és a tudatbeli képe gyakorlatilag nem térnek el egymástól, és ezért a klasszikus fizikában a tudat szerepe mint vitatéma fel sem merült.

A felszínen úgy tűnik, hogy ez az okfejtés, legalábbis a fizika szempontjából kifogástalan.

A klasszikus fizika egyik legalapvetőbb évszázados megingathatatlan fogalma: a belső erőkkel megváltoztathatatlan nyugalmi állapot, amikor is egy megfigyelőhöz mereven

rögzített tömeg nem mozog, azaz a megfigyelőhöz képest relatív sebessége $v = O$. Ha ez a nyugalmi állapot határozatlan volna, azaz $\Delta v \neq O$, ez azt jelentené, hogy a megfigyelő a $v = O$ állapotot a hozzá mereven rögzített rendszerben nem tudja konstatálni, vagyis a hozzá mereven rögzített rendszer mozogna, ami olyan ellentmondás volna, mely kizárná a mechanika legősibb ágának, a statikának a létezését.

A mechanika a stabil nyugalmi állapot fogalmán alapul. Ez a fogalom tette lehetővé, hogy a merev rendszer fogalmát és az ilyen rendszerekhez rögzített merev koordinátarendszerek fogalmát operatív módon definiálni tudtuk. Márpedig ilyen merev, deformációmentes, koordinátatranszformációnak alávethető koordinátarendszerek nélkül makroszkopikus mechanika, sőt makrofizika sem létezhetett volna. Ha tehát a fizika valamely újabb ága a nyugalmi állapotbeli merevség fogalmának definiálhatóságát tagadná, úgy ez a vonatkoztatási rendszer egyidejű definiálhatatlansága miatt az eddigi fizikai elvek szilárdságának tagadásához, azaz teljes nihilizmushoz vezetne.

A klasszikus fizikai világbeli megfigyelő -- minden mérés nélkül -- tisztán merev kapcsolata ismeretében joggal tételezi fel, hogy hozzá képest M makro-tömeg nyugalomban van, azaz $v = O$, és e nyugalom bizonytalansága is $\Delta v = O$. A Heisenberg-féle világbeli megfigyelő *a)* vagy tudomásul veszi merev kapcsolatát M makrotömeggel, azaz, hogy $v = O$ és $\Delta v = O$, mikor is világának törvényei szerint $\Delta x = h/M\Delta v$ bármely nagy véges tömeg esetén is a végtelenhez tart, azaz helyzete teljesen határozatlan lesz, ami a materiális világról alkotott képe teljes káoszát, azaz a tudata és a nyugalom materiális valóságának teljes összeütközését jelenti; *b)* vagy arra az álláspontra helyezkedik, hogy a $v = O$ és $\Delta v = O$ állapot a mikrofizikával nem egyeztethető össze. Ez viszont a makrofizika teljes tagadását, tehát a nihilt jelentené.

A Bohr-féle korreszpondencia tehát a rendszer sebességétől függetlenül bármely esetben nem teljesül. Ezért itt nem elvről, hanem inkább egyezésről van szó. A nyugalmi makrovilág katasztrofális bizonytalanságát a tudat elsőbbségére épült absztrakt mikrofizika nem képes áthidalni. Az antimaterialistáknak is bele kell nyugodniok, hogy a tudatunkban határozatlanságokkal terhelt kép és a materiális világ két teljesen különböző kategória, melyek közt bizonyos körülmények közt a határozatlanság lecsökkenése miatt látszategyezések lehetségesek, de azonosság a kettő közt soha nem állhat fent. A szubjektum és az objektum soha nem olvadhat úgy össze, hogy a kettő között a különbség megszűnjön.

Mégis, hogyan lehetne a Bohr-féle korreszpondenciát erőszakkal megmenteni és az absztrakt mikrofizikába a makroszkopikus nyugalmi állapotot integrálni? Korábbiakban láttuk, hogy a végtelenben, ahol a gömbhullám síkká simul, az absztrakt mikrofizika a materiális valóságot aszimptotikusan közelíti. Mivel a végtelen nem határozott mennyiség és kétszer végtelen is csak végtelen, ezért az $x \to \infty$ fogalmához $\Delta x \to \infty$ értelemszerűen hozzá tartozik. Így a Heisenberg-féle világban a végtelenben a nyugalmi állapothoz tartozó $\Delta x \to \infty$ nem okoz szemléleti káoszt. A végtelen azonban nem képezi a materiális világ részét és mint olyan csupán a tudatunkban élő határfogalom.

Ez más kiindulásból megerősíti azt az állítást, hogy az absztrakt mikrofizika a részecskétől elég távol a materiális valósághoz konvergál, de azt soha el nem éri. A materiális világ tehát nem tüntethető el az antimaterialista leírással.

## 9. AZ ABSZTRAKT MIKROFIZIKA ÉS A RELATIVITÁSELMÉLET ELLENTÉTE

Véges sebességeknél a mikro- és makrofizika közti átmenetet a korreszpondencia elv biztosítja. Nullát közelítő sebességeknél a korreszpondencia legfeljebb a merev koordináta rendszerekről való lemondás árán valósulhatna meg. Ezek nélkül azonban a relativitás elmélete meg sem lett volna fogalmazható.

A merev koordinátarendszer valamely merev referencia-testtel valósítható meg. Ekkor viszont újabb nehézségbe ütközünk (*18.* 179). A referencia test tömege ui. vagy mikro- vagy makroméretű. Mikorszkopikus referencia test esetén a kordinátarendszer helyzete az absztrakt mikrofizika szerint a hozzárögzített testtel együtt határozatlan, és mint ilyen a relativitáselmélet céljaira alkalmatlan.

Ha viszont a referencia test tömege nagy, úgy a relativitáselmélet szerint ott a tér görbültté válik. A jelenlegi mikrofizika ezt a relativitás szempontjából alapvető körülményt képtelen figyelembe venni. Ilyen körülmények közt reménytelen az a várakozás, hogy a jelenlegi mikrofizika és a relativitás között, pár egyezésen felül, valaha is átfogó korreszpondencia létesülhessen, és hogy az alapvető elvi ellentétek, melyeknek gyökerei az antimaterialista alapokig nyúlnak vissza, megszűnnének.

Az absztrakt mikrofizika szerint, a tér- és impulzuskordinátákra, továbbá az időre és energiára külön határozatlansági elvek érvényesek. A relativitásban alapvető Lorentz-transzformáció szerint azonban a tér-idő koordinátái a sebességtől nem független mennyiségek: ezt a körülményt a határozatlansági elv egyszerűen figyelmen kívül hagyja.

## 10. ÖSSZEFOGLALÁS

E tanulmány megmutatta, hogy a komplementáris dualitás a mikrofizikába olyan irracionális, antimaterialista elemeket visz be, melyek a szigorú kritikát nem állják. A dualitás komplementaritása látszatának megdőltével az absztrakt mikrofizika antimaterializmusa elveszti a nagy gonddal összeállított alapját.

A komplementaritásnak a valós világból való kiszorulásával megnyílik az út, hogy materialista elvek alapján, a mainál tökéletesebb és átütőbb mikrofizika legyen kutatható anélkül, hogy ez a jelenlegi elméletnek mint pragmatikus közelítésnek a gyakorlati alkalmazhatóságát és hasznát a fizikában megkérdőjelezné.

Ezután az absztrakt-elméletet, fizikai sikereire való hivatkozással, nem lehet a materialista filozófia ellen fegyverként fordítani, e célra az „éle" kicsorbult. A vallás és tudomány újraegyesítésére és új középkor visszahozatalára sem lesz alkalmas játéktér a mikrofizika. Egy új materialista mikrofizika ki fogja jelölni az absztrakt mikrofizika tényleges viszonyát és korlátait is a materiális valósághoz és a materialista filozófiához képest.

*

A csavarmozgásból nyert határozatlansági összefüggés (lásd 87. o.) más indokolással is nyerhető lett volna.

A mozgás megadott egyenletei végtelen csavargörbét írnak le, melyet $n\lambda$-val eltolva a görbe önmagára képződik le ($\lambda$ a menetemelkedés illetve a hullámhossz). Ezt úgy is felfoghatjuk, hogy a mozgás periodikusan ismétlődik. Periodikus mozgás $p_i$, $q_i$ konjugált változóihoz tartozó Sommerfeld-féle kvantum feltétel:

$$\int p_i dq_i = n_i h$$

Ha e feltételt a csavarmozgás tengelyirányú $p_z = mv_z = \text{konst.}$ impulzus összetevőjére alkalmazzuk és az integrálást $n\lambda$ eltolásra végezzük:

$$\int_0^{n\lambda} p_z dz = nh,$$

akkor

$p_z n\lambda = n\,h$ azaz $\lambda = h/p_z$ de Broglie-féle hullámhosszat nyerjük, ami ezen impulzus-összetevő kvantáltságát fejezi ki. Ha a távolról műszerrel végzett megfigyelés pontatlansága miatt a megfigyelő csak azt tudja megállapítani, hogy a z hely $+ \lambda/2$ és $- \lambda/2$ közt és a $p_z$ impulzus értéke $+ p_z/2$ és $- p_z/2$ közt van azaz $\Delta z = \lambda$ és $\Delta p_z = p_z$ akkor

$$\Delta z \cdot \Delta p_z = h$$

A pálya határozott volta és ennek megfigyelt és a határozatlansági összefüggésben rögzített határozatlansága olyan paradoxon, melyet csak az old fel, ha az objektíve létező pálya és az arról tudatunkban alkotott határozatlan kép két egymástól független és különálló kategória.

Az absztrakt mikrofizika állítása, hogy a határozatlansági elv a határozott pályát, sőt a pálya létezését is kizárja tehát nem lehet igaz, mert ez a határozatlanság csak a pálya tudatbeli képére vonatkozhat.

## IRODALOM


(1) J. Wigner: Válogatott tanulmányok Gondolat Kiadó Bp. 1972.
(2) G. A. Szvecsnyikov: Okság és állapot-összefüggés a fizikában Gondolat Kiadó Bp. 1974
(3) J. V. Szacskov: A kvantummechanika materialista értelmezéséről Gondolat Kiadó Bp. 1961
(4) A. Müller: A kvantummechanika filozófiai kérdései Gondolat Kiadó Bp. 1974
(5) K. R. Popper: The Logic of Scientific Discovery Hutchinson London 1959
(6) M. Bunge: Strife about Complementarity I & II The British Journal for the Philosophy of Science Vol. VI. May 1955 1–12; Aug. 1955 141–154
(7) B. Fogarasi: Kritik des Physikalischen Idealismus Aufbau Verlag Berlin 1953
(8) B. Fogarasi: Logika 4. kiadás Akadémiai Kiadó Bp. 1958
(9) W. Heisenberg: Válogatott tanulmányok Gondolat Kiadó Bp. 1967
(10) L. de Broglie: Sur les véritables idées de base de la Mécanique ondulatoire Comptes Rendus de l'Académie des Sciences Paris t. 277 (16 juill. 1973) série B 71–73

(11) L. de Broglie: Non-Linear Wave Mechanics Elsevier Amsterdam 1960
(12) M. Born: Atomic Physics Blackie & Son London 1944
(13) A. Landé: From Dualism to Unity in Quantum Physics Cambridge 1960
(14) M. Planck: Theorie der Wärmestrahlung Barth Leipzig 1966 6. Auflage
(15) J. Horváth: Optika Tanöknyv Kiadó Bp. 1966
(16) J. von Neumann: Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik. Die Grundlagen der Mathematischen Wissenschaften Bd. 38. New York 1943
(17) E. Persico: Fondamenti della Meccanica Atomica Zanichelli Bologna 1945
(18) A. Eddington: Relativity Theory of Protons and Electrons Cambridge 1936
(19) E. Whittaker: Aether and Electricity Nelson London 1953
(20) W. Heisenberg: A rész és az egész Gondolat Kiadó 1978
(21) G. Heber–G. Weber: A modern kvantumfizika alapjai Műszaki Kiadó Bp. 1964.

# TÁMADÁS AZ ABSZOLÚTUM ELLEN: LUKÁCS ÉS HEIDEGGER

FEHÉR M. ISTVÁN

•

Lucien Goldmann, az 1970-ben elhunyt francia filozófus munkássága filozófia- és eszmetörténeti téren is több értékes alkotást hagyott hátra. Tőle származik azon, első pillantásra meglepő és kihívó tétel, mely szerint jelentékeny párhuzamok állnak fenn Lukács és Heidegger filozófiai fejlődése között. Idevágó megállapításai, melyek Kant-könyvének függelékében találhatók,[1] két pontban foglalhatók össze: 1. Lukács esszégyűjteménye, *A lélek és a formák* tekinthető a modern egzisztencializmus megalapozásának, amennyiben számos ponton előlegezi, sőt bizonyos mértékig ki is dolgozza, az *autentikus lét-inautentikus lét* (Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit) későbbi heideggeri kategóriáit; 2. a *Lét és idő* egésze voltaképpen nem más, mint rejtett, s talán öntudatlan polémia Lukács *Történelem és osztálytudat*-ával, mely utóbbi mű Goldmann nézete szerint radikálisan meghaladja Lukács korábbi egzisztencialisztikus álláspontját. – Sajnálatos módon Goldmann a későbbiek során sosem dolgozta ki a témát részleteiben. Amikor a 60-as évek vége felé nekilátott, hogy monográfiát írjon belőle, váratlan halála félbeszakította a munkát. Posztumusz kiadott könyvének pusztán a bevezetését írta ő maga, a többi: válogatás a témára vonatkozó egyetemi előadásainak hallgatók által lejegyzett szövegéből.[2] Figyelmét itt azonban már szinte kizárólag a második pont vizsgálatára összpontosítja, az elsőre alig tér vissza. A kérdés tehát ma is nyitva áll – úgy vélem azonban, hogy Goldmann megfigyelései kellőképpen megalapozottak; sőt, Lukács és Heidegger némely, Goldmann halála után publikált műve további bizonyítékokat szolgáltathat Goldmann tétele mellett, miközben ugyanakkor sokoldalúbbá s árnyaltabbá teszi azt.

A következőkben a Goldmann által jelzett két pont közül az elsőt szeretném némely részletében kibontani, valamint – ezzel párhuzamosan – összefüggésbe hozni a filozófiai atmoszféra azon változásával, mely Németországban és Ausztria–Magyarországon a századfordulón és a századelőn végbement.

[1] L. Goldmann: *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants. Studien zur Geschichte der Dialektik.* Zürich/New York: Europa Verlag, 1945. 241. skk. o. A könyv francia kiadásában (*La Communauté humaine et l'Univers chez Kant.* Paris: P. U. F. 1948) Goldmann elhagyta ezt a függeléket.

[2] L. Goldmann: *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie.* Fragments posthumes établis et présentés par Youssef Ishaghpour. Pars: Denoël/Gonthier, 1973. A könyv angol fordításának függeléke (*Lukács and Heidegger. Towards a New Philosophy.* London: Routledge & Kegan Paul, 1977) tartalmaz egy, a Lukács–Heidegger párhuzamra vonatkozó, a francia kiadásba fel nem vett további cikket is.

Heidegger *Lét és idő*-jének egyik központi gondolata az, hogy a hagyományos filozófiai megközelítések teljesen inadekvát kategóriákkal jellemezték az embert; olyanokkal, mint „res cogitans", „tiszta Én", „tudat általában" stb. Ezen kategóriák mindegyike egy *„fantasztikusan idealizált szubjektumra"*[3] vonatkozik, melynek semmi köze sincs az ember tényleges létéhez. Az egzisztenciális analitika ezzel szemben épp azon dimenziók feltárását tűzi ki célul, melyek rejtve maradtak a klasszikus hagyományban, s melyek egyúttal fényt vethetnek az eme fiktív szubjektumhoz való folyamodás okaira is. – Az embert Heidegger szerint a dolgoktól alapvetően az különbözteti meg, hogy viszonyul létéhez: léte mindig az övé. Az ember persze létezhet – s gyakran létezik is – oly módon, hogy léte nem az övé. Ez a két alapvető létmód az, amit Heidegger autentikus, illetve inautentikus létnek nevez. Az ember eredetileg mindig is inautentikusan él s autenticitást csupán a *halál felé való lét*ben és az *eltökéltség*ben ér el (Sein zum Tode, Entschlossenheit.) Az autentikus létet gyakran úgy értelmezik, mint egyfajta arisztokratikus elkülönülést, elzárkózást a mindennapi élettől, annak lenéző megvetését stb. – valami olyanként, melyet a heideggeri szövegek kicsit is gondosabb elemzése teljesen megalapozatlannak mutat föl. Az autentikus lét, épp amennyiben az inautentikusból származik, örökké hozzá marad kötve; nem más, mint – ha szabad egy némiképp paradox meghatározással élnem – állandó átmenet az inautentikusból az autentikus létbe, s korántsem valami vele szembeállított hermetikusan elzárt létszféra. Némiképp leegyszerűsítve, az autentikus lét abban áll, hogy az ember tudatosan határokat szab különben korlátlan számban adódó lehetőségeinek, melyek ezentúl (s ezáltal) legvégső lehetőségének – a halálnak – hátterében jelennek meg – oly eltökélés, mely képes az embernek *önnönvalóságot* kölcsönözni, s egyúttal életét *egésszé* átalakítani (Selbstheit, Ganzheit). – Az autentikus lét heideggeri struktúrája tehát magában foglalja az egész (a totalitás) és az önnönvalóság kölcsönösen egymásra vonatkozó elemeit. *A halál felé való lét*, vagy pontosabban: *a halálhoz való előrefutás* (Vorlaufen zum Tode) adja a választ az egész kérdésére, míg az *eltökéltség* (Entschlossenheit) az önnönvalóságéra. Ugyanezen strukturális elemek egymásra vonatkoztatottsága – időnként egyenesen még terminológiai azonosság is – figyelhető meg Lukács fiatalkori műveiben.

Az embernek az autentikus létre való törekvése áll *A lélek és a formák* legfontosabb esszéjének, „A tragédia metafizikájá"-nak középpontjában. „Az emberi egzisztencia legmélyebb vágya [ . . . ]: az ember vágya önnönvalóságára [Selbstheit]," írja Lukács, és megállapítása szerint ezt csak tragikus hősök érhetik el. A hétköznapi életben, olvashatjuk továbbá, „nincsenek egyértelműségek"; „egymásba folyik és eggyé válik minden"; „a közönséges életben csak perifériku san éljük át önmagunkat [ . . . ] életünknek ilyenkor nincs igazi szükségszerűsége": „az életben csak a teljes korlátoltság érzékelhet teljes egyértelműséget".[5] Az önnönvalóság elérésének pillanata sajátságos módon egybeesik egyfajta deperszonalizációval: az ember maga mögött hagyja és megszabadul a pszicho-

[3] M. Heidegger: *Sein und Zeit.* Fünfzehnte, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979, 229. o.

[4] Lukács György: „A tragédia metafizikája." A Lukács György *Ifjúkori művek (1902–1918)* c. kötetben (szerk. Timár Árpád). Budapest: Magvető Kiadó, 1977, 503. o.

[5] „Sören Kierkegaard és Regine Olsen." Fenti kiadás, 301., 291. o. és „A tragédia metafizikája": uo. 497. o.

lógiai motívumoknak és tulajdonságoknak a hétköznapi emberre olyannyira jellemző sokaságától.[6] Az individuális szokások, hajlamok, késztetések rengetege, a modern élet emberi viszonyaiban való egyre növekvő befolyásuk, meghatározó szerepük, sőt, uralmuk – mindez Lukács számára a felbomlás, a széthullás, a dekadencia jele. A „pszichológia", az „empirikus pszichológia" birodalma, valamint ennek művészetben való tükröződése, az impresszionizmus, maga a káosz, mely szinte lehetetlenné teszi az emberek közti érintkezést, a szerves kultúrát. – A pszichológiától való erőteljes viszolygást tekintve, Lukács szemléletmódja nagyfokú hasonlóságot mutat számos kortárs gondolkodó (például Husserl és Wittgenstein) antipszichologizmusával, s Heidegger egyik alapvető tétele is az, hogy a pszichológia semmiképpen sem lehet kiindulópont az ember vizsgálatában.[7]

Az inautentikusból az autentikus létbe való átmenetet, valamint a két létmód egymástól való elkülönítését Lukács a *határ* (Grenze) fogalmának segítségével ábrázolja. Az a pillanat, amelyben a tragikus hős megtalálja önmagát, saját – nem empirikus – személyiségét, nem más mint saját felülmúlhatatlan határainak tudatosítása. „A határnak átélése: tudatra, öntudatra ébredése a léleknek." A határ ad a hősnek önnönvalóságot, s a magánvaló határ – szögezi le Lukács félreérthetetlenül – a halál, mely azonban korántsem eredményez élettől való elvonulást, hanem egyenesen „életet igenlő", az autentikus egzisztencia „minden eseményével oldhatatlanul összefüggő valóság".[8] Tévedés volna azonban, siet hozzátenni Lukács, ha a határt valami merőben külsőnek fognánk fel: „a határ csak kívülről keretező [begrenzendes], lehetőségeket elvágó princípium. A felébredt lélek számára a határ: megismerése a valóban sajátjának".[9] A határ csak az inautentikus ember szempontjából külső, kinek élete „sohasem ér határt", s így természetszerűleg minden határ külső korlátként jelenik meg számára. Az inautentikus életben a valódi egzisztencia, a szabadság, ugyanis nem más, mint „megszabadultság [ . . . ] minden béklyókból, [ . . . ] mindentől, ami erős és belülről köt".[10] A határ átélése új, végleges, egyértelmű tudást nyújt; „az emberek pedig gyűlölnek mindent, ami egyértelmű, és félnek tőle".[11] – Eltekintve a későbbi heideggeri elemzésekkel fennálló nyilvánvaló párhuzamoktól, itt egy terminológiai azonosságra is bukkanunk, amennyiben azon fogalmak egyike, melyekkel Heidegger az inautentikus lét, a *das Man* világát jellemzi, épp a *kétértelműség* (Zweideutigkeit).[12]

A 'Grenze'-megjelölés ritkán fordul elő a *Lét és idő*-ben, s akkor is eltérő konnotációval. Szerepel azonban egy olyan fogalom, mely ugyanazt a metodológiai funkciót tölti be, s melyet Heidegger rendkívüli részletességgel dolgoz ki: a *végesség* (Endlichkeit) fogalma. Hadd idézzek – illusztrációképpen – két fontos szövegrészt. „Az egzisztencia megragadott végessége kiszakít a kedvtelés, a könnyelműség, a meglapulás közvetlenül adódó

[6] „Az énség végső megfeszítettségében átlép minden pusztán individuálisat" (uo. 501. o.)

[7] *Sein und Zeit,* id. k., 45. skk. o.

[8] „A tragédia metafizikája", id. k. 502. o.

[9] Uo. 503. o. – A német változat szövege egyértelműbb és erőteljesebb: „Die Grenze ist nur von außen ein begrenzendes Prinzip. Für die erwachte Seele ist sie das Erkennen des wahrhaft zu ihr Gehörigen." (G. Lukács, *Die Seele und die Formen.* Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1971. 232. o.)

[10] „A tragédia metafizikája", id. k., 517. o.

[11] Uo. 493. o.

[12] *Sein und Zeit.* 37. §. Id. k., 173. skk. o.

lehetőségeinek végnélküli sokaságából, és az ittlétet saját sorsa színe elé hozza." „Csupán autentikus időzítés [Zeitlichkeit], mely egyszersmind véges, tesz lehetővé valami olyat, mint sors [ . . . ]."[13] – Meg kell jegyeznünk, hogy a sors (Schicksal) fogalma megtalálható „A tragédia metafizikájá"-ban is, s – akárcsak Heideggernél – az autentikus lét megjelölésére szolgál.[14]

A „közönséges élet" lukácsi jellemzése – mint a fentiekből kitűnhet – nagyfokú hasonlóságot mutat Heideggernek a mindennapiságra (Alltäglichkeit) és a das Man-ra vonatkozó elemzéseivel. Nem elhanyagolható különbség áll azonban fönn a lukácsi esszék élénk, képszerű, gyakran lírai kifejezésmódja és Heidegger rendkívüli módon tömörített, súlyos fenomenológiai nyelvezete között. Formájukat tekintve, a lukácsi esszék leginkább azzal jellemezhetők, amit az angolok „criticism"-nek neveznek, vagyis olyan kritikának, mely egyszerre mond ítéletet a műalkotásról és a benne tükrözött életről. Mármost, a hétköznapi élet leírásában Lukács nem ragaszkodik egyetlen terminushoz; olyan kifejezéseket használ, mint „közönséges élet", „valóságos élet", vagy egyszerűen csak „élet". Azért említem mindezt, mert egy későbbi művében, mely a *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* néven vált közismertté, s noha az első világháború alatt íródott, de csak posztumusz jelent meg 1974-ben, ugyanez a probléma hirtelen szigorúan *filozófiai* kifejtést kap – azt mondanám, hogy a mindennapiság *első* sajátlagosan filozófiai ábrázolásával találkozunk itt. A terminus, mellyel Lukács a jelenséget következetesen rögzíti: az *„élményvalóság"* (Erlebniswirklichkeit). Az élményvalóság szubjektumának – melyet gyakran az „egész ember"-nek nevez – neokantiánus-fenomenológiai fogalmi keretben való jellemzése tekinthető mármost közvetítő tagnak saját fiatalkori esszéi s a mindennapiságra vonatkozó későbbi heideggeri elemzések között.

Az „egész emberre" mindenekfölött az jellemző, olvashatjuk itt, hogy „szubjektivitása gátlástalanul és korlátlanul kiterjeszkedhet; [ . . . ] egyrészt minden tárgyi kötöttség nélkül [ . . . ] áll, másrészt azonban teljesen ki van szolgáltatva élményei tárgyainak: csak annyiban létezik, amennyiben valamely tárgy kapcsán [ . . . ] átél valamit [ . . . ]. A korlátlan önkény és a norma nélküli kötöttség e kétoldalúsága", vonja le a következtetést Lukács, „alaktalanná és elmosódóvá teszi a szubjektumot".[15] „Korlátlan önkény" és „norma nélküli kötöttség" (schrankenlose Willkür, normenlose Gebundenheit) két szembenálló és mégis szorosan összetartozó pólust alkot a mindennapi életben, ahol – az esszékötetben így vélekedett – mindig minden lehetséges, mert soha semmi sem teljesedik, s fordítva: soha semmi sem teljesedik, mert mindig minden lehetséges. Ami pedig az „alaktalan" és „elmosódó" jelzőket illeti, ezek a *das Man* világára emlékeztetnek, melyben mindenki valaki más és senki sem önmaga (Jeder ist der Andere und Keiner er selbst).[16]

Egy másik esszégyűjteményben, az *Esztétikai kultúrá*-ban Lukács azt írja, hogy „a teljes szabadság a legirtózatosabb megkötöttség", „a legkeményebben kötő rabszolgaság",[17] mivel az ember ki van szolgáltatva annak, amit a kaotikusan változó pillanatok éppen nyújtanak. Mindannak felbomlása, ami szervesen nőtt, ami – mint írja – „belülről

[13] Uo. 384., 385. o.

[14] „A tragédia metafizikája", id. k., 507. sk. o.

[15] *Lukács György: A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika.* Ford. Tandori Dezső. Budapest: Magvető Kiadó, 1975 275. o.

[16] *Sein und Zeit,* id. k., 128. o.

[17] „Esztétikai kultúra." Az *Ifjúkori művek* idézett kötetben: 425. o.

köt": ez a szabadságnak az inautentikus egzisztencia világában való megnyilvánulása – olyan jelenség, melyre Heideggernél a „talajtalanság" (Bodenlosigkeit) és a „szétszórtság" (Zerstreuung) kifejezések rímelnek.[18] „Eltűnt az életből minden állandóság," panaszolja Lukács, „nincsen semmi, ami az egyes ember pillanatain túlemelkedhetnék": „az egész élet a folyton változó hangulatok szünetlen egymásutánjává alakult", melyben „minden pillanatban úgyis mást gondol mindenki"[19] – s így aligha tekinthetjük véletlennek, hogy az autentikus élet épp állandóságot fog megnyilvánítani. Heidegger is nagy hangsúlyt fektet az egzisztencia állandóságára, s ennek külön terminológiai nyomatékot is ad: az autentikus létre, az „előrefutó eltökéltség"-re (vorlaufende Entschlossenheit) vonatkozó egyik elemzésében elérkezik a „Selbstheit", a „Ständigkeit" és a „Selbstsändigkeit" (önnönvalóság, állandóság, önállóság) strukturális elemeinek egyesítéséhez, melyet a rá jellemző mély értelmű és megvilágító neologizmusok egyikével így fejez ki: Selbstständigkeit (körülbelül: ön-állóság), szembeállítván a das Man-ra jellemző *Unselbstständigkeit*-tal és a dolgok állapotszerűségét jelölő *Beharrlichkeit*-tal.[20] Az állandóság mint strukturális elem fellelhető a lukácsi határ-fogalomban is: „A lélek csak azért van, mert határolt, és csak annyiban van, amennyiben határolt", írja „A tragédia metafizikája"-ban, és a Sterne-dialógusban az egyik főszereplő így vélekedik: „vannak határvonalak [Grenze], amiket nem gyengeségünk, gyávaságunk, vagy érzéketlenségünk húz meg bennünk [ . . . ], hanem maga az élet. A mi életünk [ . . . ] érezzük: csak ezeken belül van a mi életünk, és ami kívül fekszik rajtuk, az betegség és feloszlás csak. Az anarchia halál. Ezért gyűlölöm, és küzdök ellene. Az élet nevében. Az élet gazdagsága nevében."[21]

A végtelen, az abszolútum eszméjével – a klasszikus filozófia eme szinte elengedhetetlen kellékével – szembeni feltűnő viszolygás a két gondolkodó eddig említett szövegeinek vissza-visszatérő témája. Az embernek, sugallják a fentiek, ahhoz, hogy képes legyen élni és tevékenykedni *mint ember*, feltétlenül határoltnak és végesnek kell lennie, és el is kell fogadnia végességét és határait tevékenykedése előfeltételeivé alakítván őket. „Csak az ember elvontan abszolút ideája számára lehetséges minden emberi," jegyzi meg jelentőségteljesen Lukács, arra utalva, hogy ama eszme pusztán az ember egyre növekvő gyökértelenedését segíti elő. Az isteni lét gondolata, ha az emberre vonatkoztatják, ellentmondásos lesz, állítja, s Paul Ernstet idézi: „Akarhatok-e még, ha mindent tudok [? ]" (Kann ich noch wollen, wenn ich alles kann), majd maga is fölteszi a kérdést: „Élhet-e Isten? ". Persze, nem egy isteni egzisztencia puszta elgondolhatóságáról van szó – bár arról is –, hanem inkább erről: ha isten volna, tudna-e még *élni* az ember, azaz célokat kitűzni és megvalósítani? Vajon „nem szüntet meg a tökéletesség minden létezést?"[22] S a választ, melyet a lukácsi gondolatmenet egyértelműen sugall, de nyíltan nem fogalmaz meg, Wittgenstein szavai adhatják: „Az emberi lélek időbeli halhatatlansága [ . . . ] nemcsak hogy semmiképp sincs biztosítva," írja, „hanem ami a legfőbb, e feltevés egyáltalán nem nyújtja azt, amit általa mindig elérni kívántak. Megoldódik-e bármiféle rejtély azáltal, hogy örökké életben maradok? Végül is nem éppen annyira

[18] *Sein und Zeit*, id. k., 21., 178., 389. skk. o. stb.
[19] *„Esztétikai kultúra."* Id. k., 424. skk. o.
[20] *Sein und Zeit*, id. k., 64. § 316–323. o.
[21] „Beszélgetés Laurence Sterne-ről." Az *Ifjúkori művek* idézett kötetben: 357. o.
[22] „A tragédia metafizikája", id. I. k., 502. sk. o.

rejtélyes-e ez az örök élet, mint a jelenlegi"?[2 3] – Ha most Wittgensteinra hivatkozom, akire valójában már eddig is gyakran gondoltam, azt hiszem, szükségtelen hosszasan kitérni arra a középponti szerepre, melyet a határ fogalmára épülő gondolatok töltenek be mind a *Tractatus*-ban, mind késői műveiben, valamint arra is, hogy Wittgenstein állandóan és következetesen elutasította az ember korlátlan autonómiájának gondolatát. – A fenti megfogalmazásban Wittgenstein egyszerűen megfordítja az alapvető kérdést. És Heidegger is úgy gondolja, hogy az elsődlegesen megválaszolandó kérdés nem az, hogy az ember miért véges, s miért nem végtelen, vagy hogy milyen módon érheti el valaha is a végtelent, hanem inkább ez: hogyan, minek a következtében jut el az ember – aki eredetileg és alapvetően véges – a végtelenre vonatkozó kérdés föltételéhez, s hogy – kissé kiélezve – vajon azon életforma, mely ebből a kérdésből folyik, autentikus létet biztosít-e számára vagy sem.

Ez tehát az új kiindulópont, mely képes egyszerre meghaladni és megőrizni a klasszikus filozófia kérdésfeltevésének horizontját: túllépni korlátain, s mégsem szakítani vele radikálisan. Az abszolútumra vonatkozó kérdést nem kell végérvényesen lomtárba tenni, mint pusztán történeti relikviát; sem pedig, ami azt illeti, kritikátlanul elfogadni, mint szükségszerű és teljesen magától értetődő kérdést, melyet úgyszólván minden korok filozófiáinak a középpontba kellene állítaniok. Meg lehet őrizni; ám a mindenkori jelentésváltozások, melyeken maga a kérdés egyik korról a másikra esetleg átment, semmiképpen sem hagyhatók figyelmen kívül. Ebben a megvilágításban szemlélve, azt hiszem, túlzás volna azt állítani, hogy az abszolútum ellen intézett támadás gyökeres szakítás jele volna; sokkal inkább – úgy tűnik nekem – régi fogalmának elhagyását, s egy újnak a kidolgozását jelenti. Hiszen a véges autentikus egzisztencia fogalma nem pusztán vetélytársa és ellenfele az abszolútum hagyományos fogalmának, hanem, *épp ennyiben,* annak új alakja is.

Mi az oka annak, kérdezhetjük végül, hogy ezen jelentős gondolkodók támadást intéztek az abszolútum *ama* fogalma ellen? Az eszme ellen, mely végső soron az egész megelőző századot igézetében tartotta? Kézenfekvő volna azt felelni, hogy az ehhez az eszméhez kapcsolódó remények és elvárások nem váltak, vagy csak igen részlegesen váltak, valóra. Azt hiszem azonban, éppoly helyes volna, sőt talán helyesebb, azt mondani, hogy a Németországban és Ausztria–Magyarországon bekövetkezett eszme- és filozófiatörténeti változás annak köszönhető, hogy ezen eszmék *valóra váltak,* s eközben fölfedték belső ellentmondásaikat, majd végül is ellentétükbe fordultak. A korlátlan szabadság eszméje például, a gyakorlatban megvalósulva, az inautenticitás világaként lepleződött le, az élet egyre növekvő elgépiesedéseként, a *das Man* világaként – épp annak az ellenkezője, ami az eszmében foglaltatott. Ezen ténynek új fogalmak segítségével történő diagnózisa, valamint egy, a megváltozott ember és világ megértésére képes új filozófiai szemléletmód kidolgozása az, amit ezen gondolkodók teljesítettek – olyan perspektíva, mely persze korántsem maradt változatlan, hanem maga is további átalakulásokon ment keresztül későbbi fejlődésük során.

[2 3] L. Wittgenstein, *Logikai-filozófiai értekezés.* 6.4312. ford. Márkus György. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1963, 176. o.

# A NYELV MINT KÖZEG LUKÁCS GYÖRGY ÉS LUDWIG WITTGENSTEIN FILOZÓFIÁJÁBAN

CSÖRÖGI ISTVÁN

Lukács György hagyatéki könyvtárában két Wittgenstein-mű található: *A Tractatus-Logico-Philosophicus* Anscombe fordította kétnyelvű kiadásának 1955-ös 6. lenyomata, és az *Über Gewissheit* 1970-es Suhrkamp-féle kiadása. A *Tractatus* lapjai közé csúsztatva találták meg Stephen Toulmin „Wittgenstein war kein Positivist" c. cikkének sajtóvágatát. A cikk 1970-ben jelent meg a *Neues Forum*ban. Mindhárom szövegben marginális és interlineáris jelölések láthatók, ezek egyes mondatok, illetve bekezdések jelölésére, kiemelésére szolgálnak.

Az *Über Gewissheit* és a *Toulmin*-cikk szövegében kiemelt részekre Lukács György egyik késői művében sem hivatkozott. A *Tractatus* 35 kiemelt tétele közül 14-et idéz a *Társadalmi lét ontológiája* c. mű Történeti fejezeteinek Wittgensteinről szóló részében.

A „Kitérés Wittgensteinről" c. néhány lapos feljegyzés célja csupán annyi, hogy Wittgenstein művének fillzófiai gesztusával szemléltesse az ismeretelmélet-centrikus neopozitivista filozófia csődjét. „. . . Röviden utalnánk egy olyan neopozitivistára, aki az ismeretelmélet minden fontos kérdésében egyetértett ugyan a neopozitivizmussal, sőt nagyon nagy mértékben hozzá is járult törekvéseinek megalapozásához és kiépítéséhez, és lényegesen befolyásolta a tan fejlődését, annyiban azonban mégis filozófus maradt, és nem pusztán a gondolati élet menedzsere, hogy a filozófia hagyományos problémáit problémákként élte át, és ha – jó ortodox neopozitivista módon – ki is tessékelte a tudományos fillzófia birodalmából, mégis igazi poroblémáknak, belső konfliktusnak érezte őket. Wittgensteinre gondolunk." (*Tört. f.* 72.)

A „Kitérés . . . "-ben felvázolt Wittgenstein-kép sok tekintetben ellentmondásos. Először is azért, mert az idős Lukács a fiatal Wittgenstein később önmaga által is élesen bírált műve alapján vont le általános következtetéseket Wittgenstein filozófiatörténeti besorolásáról. Másodszor azért, mert Lukács szemmel láthatóan nem tud mit kezdeni Wittgenstein „kifordított metafizikájával", s így Wittgenstein ontológiai tételeit csak „elszigetelt epizódok"-nak, „akaratlan kiruccanások"-nak látja. Harmadszor pedig következetlen abban, hogy a *Tractatus* bírálatának hangvételében meglepő módon keveredik az őszinte nagyrabecsülés és a pozitivizmusnak kijáró rutinszerű elutasítás.

Joggal vetődik fel a kérdés: miért kísérelte meg *Ontológiá*jában a matematikai logikában járatlan Lukács Wittgenstein *Tractatus*ának értelmezését? Miért érezte szükségét az amúgy is időhiánnyal küszködő idős filozófus egy ilyen „Kitérő . . . " megtételének? Kapóra jött neki a különc pozitivista, hogy szemléltesse, miként juttat csődbe a polgári világnézet egy mégoly eredeti filozófiai rendszert is? Vagy csak azért választotta szemléltetésül épp Wittgensteint, mert tanítványai körében ama vázlat megírása előtt öt-tíz

évvel esett már róla szó épp a *Tractatus* fordítása kapcsán? Ez utóbbi feltevést látszik alátámasztani az a tény, hogy Lukács sommás ítéletei sok helyen egybehangzanak Márkus György „Kritikai megjegyzések Ludwig Wittgenstein Értekezéséhez" c. tanulmányának megállapításaival. (Pl. a „nagy filozófia" igénye és csődje; az idealista álláspont rutinszerű kritikája; Wittgenstein ontológiájának torzultsága stb.)

Valószínűbb azonban, hogy a „Kitérő . . . " megírását egy személyesebb ok vezérelte: a saját fiatalkori műveit kézbe vevő Lukács találhatott néhány hasonló mozzanatot kettejük filozófiájában. Ez a hasonlóság indokolhatja a rutinszerű ideológiakritikán átütő szenvedélyes hangvételt is, hiszen a konkrét logikai kérdésektől eltekintve szinte ugyanazokkal a problémákkal küzdöttek a tízes években. A *Tractatus* kialakulásával egyidőben írt Lukács-művek közül különösen sok a Wittgensteinéhez hasonló gondolat a *Die Seele und die Formen*ben és a *Heidelbergi művészetfilozófia*ban, tehát azokban a művekben, amelyek a Kant–Dilthey–Kierkegaard nevével jelölhető filozófiatörténeti sor (tradíció) hatása alatt keletkeztek.

Első látásra szembetűnő, hogy mindkét filozófus egy filozófiai *szakdiszciplína* felől közelített a metafizikai kérdésekhez, úgymond egy „tudományág" keretei között kísérelt meg felépíteni teljes filozófiai rendszert.

Lukács az *Utam Marxhoz* c. kötet bevezetőjében, 1969-ben ezt írta: „Anélkül, hogy akkor ennek tudatában lettem volna, itt (a Lélek és a formák 1910-es kötetében) találhatók meg írásaimban az első kipillantások a filozófia felé . . . A filozófia felé való megindulás az etika és az esztétika érintkezési problémáinak vizsgálatával vette kezdetét." (*UM,* 11.) Hogy az esszéforma mégis mennyire tudatosan egy filozófiai rendszer médiuma, az életformák szubsztanciáját hordozó művészi formák adekvát leképeződése, azt érzékletesen szemlélteti a „Levél a kísérletről" c. esszé néhány mondata. „A kritikus sorspillanata a formába növés pillanata, az a pillanat, amikor a formákon innen és túl is levő érzések és élmények formát kapnak, formává olvadnak és tömörülnek. A belső és a külső, a lélek és a forma, a tartalom és a kifejezés egyesülésének misztikus pillanata ez . . . A forma a valóság a kritikus írásaiban és rajta keresztül kérdezi ő végső kérdéseit az élettől: ez az igazi, a legmélyebb oka annak, hogy irodalom és művészet a tipikus, természetes anyagai minden kritikának." (*Ifj.* 312.)

A művészi forma tehát sorsproblémák sűrűsödése és objektiválódása. De mi határozza meg ezeket a sorsviszonyokat, az életvalóság formáit, a történelmi világ dramaturgiáját? Erre a „Tragédia metafizikája" c. esszében kapjuk meg a választ: „Játék a dráma; játék az emberről és a sorsról; játék, melynek Isten a nézője . . . Minden igazi tragédia misztérium. Igazi legmélyebb értelme: Isten megnyilatkozása Isten előtt. A természet és a sors Istene kicsalja belőle annak az Istennek az életben elnémult hangjait, aki az emberben alszik; az immanens isten életre kelti a transzcendentális Istent. (*Ifj.* 494.)

A forma tehát „a világ és a túlvilág, kép és a transzparencia, az idea és az emanáció egyensúlya" – olvashatjuk a „Kísérlet"-ben. (*Ifj.* 310.) Így a forma fogalmának definíciója „rövidre zárul": a forma az intellektualitás közvetlenül, érzékileg felfogható valósága, a világnézet a maga tisztaságában. A kritikus formaélménye a közvetlenül feltett kérdés: „mi az élet? mi az ember? mi a sors"? De csak kérdés, „mert a felelet itt sem felelet igazán, nem 'megoldásokat' hozó, mint a tudományban, hanem szimbólum, sors, tragédia, csakúgy, mint bármely költészetben". (*Ifj.* 311.)

A művészi forma tehát kép, melynek az ad jelentőséget, hogy az életformát képezi le. Lukács György a *Heidelbergi művészetfilozófiá*ban fejti ki „képelméletét". Mindenekelőtt a kanti kérdésfelvetés nyomán kijelenti, hogy a műalkotás az esztétika ténye. A műalkotás komplex jel, „élményeket inadekvát módon közvetítő sémák rendszere, amely oly tökéletesen magába zárult, hogy általánosnak és szükségszerűnek szánt hatását kizárólag saját elemeinek egymáshoz való immanens viszonyai hordozzák". (*HMF.* 58.)

Lukács a *Heidelbergi művészetfilozófiá*ban az élményvalóság fogalmából indul ki. Az élményvalóság az élmények összessége, „az ember számára természetes állapot". (*HMF.* 27.) „A különböző élmények között minőségi és intenzitásbeli különbségek állnak fönn, tehát az élmények összehasonlíthatatlanok egymással, és csak a tiszta élményszerűség elhagyásával válik lehetővé minden olyan kísérlet, hogy rendezzék és összegezzék különböző emberek különböző élményeit . . . Az élmény lényegét kizárólag minőségi egyediségével lehet meghatározni." (*HMF.* 24.) „Semmiféle biztosíték vagy ellenőrzés nem lehetséges arra nézve, hogy az élményét kifejező ember csakugyan az élményét fejezte-e ki, s vajon megértették-e közlését. Csak akkor érhetünk el egyértelműséget, ha tudatosan lemondunk e minőség közléséről, és a közlés hozzá képest elvont, fogalmi vehikulumát mint olyat akarjuk; ha egyértelmű és egynemű maximák által meghatározott szféra jön létre." (*HMF.* 25.)

Lukács szerint tehát a szférák szükségszerű önszabályozása hozza létre a sémákat, amelyek a fogalmak logikai formájában általános alakra hozzák és így közölhetővé teszik az élmények sokféleségét. Ennek ellenére „a szavak minden élményminőség kifejezésére egyformán inadekvátak, s mindig bizonyítatlan marad, hogy ők ketten . . . ugyanazt élték-e át". (*HMF.* 25.)

Az érthetőséget a hétköznapi nyelvben egyrészt az élmények gyakorlati cselekvéshez való kapcsolódása biztosítja, másrészt pedig az, hogy „tarka összevisszaságban és végtelenül redukáltan a már egyneműen feldolgozott valóságok sokféle eleme felbukkan az élményvalóságban, s egyes normatív magatartások (az esztétikai, a vallásos stb.) az átélhetőség bizonyos fajtáit is megkövetelhetik, amely látszólag nem más, mint az élményvilág folytonos meghosszabbítása". (*HMF.* 26.) Lukács, mint majd látni fogjuk, éppoly élesen elhatárolta egymástól a művészi és a köznapi nyelvet, mint Wittgenstein.

Mielőtt rátérnék a közlési sémák esztétikai aspektusának ismertetésére, hadd hívjam fel a figyelmet arra, hogy Lukács a sémák fenti leírását, sőt magát a terminust is, szó szerint Kanttól kölcsönözte. Kant így fogalmazott a *Tiszta ész kritikájá*ban: „. . . . az értelem sematizmusa a képzeleterő transzcendentális szintézise folytán nem egyébre céloz, mint a szemlélet különféléjének a belső érzékben való egységére, s így közvetve az appercepciónak mint funkciónak egységére, mely a belső érzéknek (receptivitásnak) megfelel. A tiszta értelmi fogalmak sémái tehát az igazi és egyedüli föltételek, melyek a fogalmaknak tárgyakra való vonatkozást, tehát *jelentést* adhatnak; a kategóriák tehát csak lehetséges empirikus használatúak, csupán arra szolgálván, hogy jelenségeket a priori szükséges egység alapján (minthogy minden tudat szükségképp eredeti appercepcióba egyesítendő) a szintézis általános szabályainak vessenek alá, s ezzel egy tapasztalatban való általános kapcsolat számára tegyenek alkalmasakká". (132)

Ha közelebbről megvizsgáljuk Wittgenstein héhány alapfogalmának (logikai forma, logikai tér, tény, ténytartam, tárgy, világ, élet) összefüggését, úgy találjuk, ahogyan Kantnál a megismerő szubjektum és az ismerettárgy kölcsönösen meghatározzák egymást,

ugyanúgy határozzák meg egymást Wittgensteinnél a valóságos és a logikai világ. Íme a levezetés: „A világ tényekből áll (1. 1), tényekre oszlik. (1. 2) Tények a logikai térben – ez a világ. A tények – ténytartamok megléte. (1) A ténytartam tárgyak (objektumok, dolgok) kapcsolata. (2.01) A tárgyak alkotják a világ szubsztanciáját. (2.021) A szubsztancia forma és tartalom. (2.025.) A forma a szerkezet lehetősége. (2.033) A tény szerkezete a ténytartamok szerkezetéből tevődik össze, (2.034) Az elemi tények fennállása és fenn-nem-állása a valóság. (2.06) A valóság összessége a világ. (2.063) Mi képeket alkotunk magunknak a tényekről. (2.1) A kép a valóság modellje. (2.12) A kép tény. (2.141) Az, hogy a kép elemei meghatározott viszonyban állnak egymással, azt jeleníti meg, hogy a dolgok így viszonyulnak egymáshoz. A képelemeknek ezt az összefüggését nevezem a kép leképezési formájának (2.15)."

Lukácsnál tehát – Kant nyomán – a képzelőerő szintézise konstituálja a tárgyakat, Wittgensteinnél pedig a logikai forma és a leképezési forma kölcsönös megfelelése. A *Heidelbergi művészetfilozófiá*ban az élmények éppoly atomisztikusan izoláltak, mint a *Tractatus*ban a tények. A kép értelmét és a kifejezés élménytartalmának általánosságát mindkét filozófusnál a gyakorlat szavatolja.

Lukács a közlési séma szemantikája és a köznyelvi jel jelentése közötti viszony kérdését elkerülve a közlési séma individualitásának problémájával folytatja a művészi jel mint kép felépítésének tárgyalását. „Az átélő és élményét kifejező személyiség minőségi a priorija a sémában minőségként és intenzitásként, egészen konkrét valamiként működik és így képes intenzitásátvitelre és élményminőség felkeltésére. Csakhogy minőség és intenzitás ahhoz tartozik, akivel közlik az élményt, s ezáltal az ő minőségévé és intenzitásává válik, s elvileg különbözik a megnyilatkozó személy minőségétől és intenzitásától. Mert minden kifejezés inadekvát a tiszta élményhez képest: séma; ez a séma azonban minden átélő egyénnél sui generis minőséget nyert, sőt, lényege szerint nem más, mint az átélő szubjektivitásának rávetítése élménye hordozójára; ez a séma az egyén közvetlen világnézete . . . " (*HMF.* 35.) „Ezért (az átélő szubjektum számára) sémájának tágassága a világ kiterjedését jelenti, intenzitásskálája pedig az emberi élménylehetőségek határát." (*HMF.* 36.)

Itt olyan ponthoz érkeztünk, ahol szóról szóra bizonyítható, hogy az idős Lukács saját fiatalkori bűnét olvasta rá Wittgensteinre. A „Kitérés . . . " azzal vádolja a *Tractatus* szerzőjét, hogy, noha a szolipszizmus igazságának vizsgálatakor feltárul előtte a szubjektum létének spceifikuma, nem vonja le belőle a kínálkozó ontológiai konzekvenciát, tudniillik azt, hogy a szubjektum csak a társadalmi objektivációkban tesz szert történelmileg valóságos létre.

Pedig Wittgenstein „realista szolipszizmusa" némely tekintetben ontológiailag megalapozottabb, mint Lukács *Heidelbergi művészetfilozófiá*ban tett és előbb idézett kijelentése. A *Tractatus* szerint a gondolkodás, a tudat a nyelvben jut valósághoz. A nyelv tükrözi a logikai és a leképezési formákat, az emberi gondolkodás mikéntjét, bár ez sohasem fejezhető ki a nyelvben. És nem azért nem fejezhető ki, mert „a nyelv álruhába öltözteti a gondolatot" (hisz a nyelvnek már azért is tisztának és logkiusnak kell lennie, mert nem lehet a nyelven kívül elgondolni semmit), hanem mert a logikai formának megfelelő leképezési forma csak a vetítés módja, nem pedig a kijelentés tartalma. A nyelv az azt használó szubjektum (individuum) szemszögéből képezi le a valóságot. A vetítési viszonyt a szubjektum mindenkori helyzete befolyásolja. Így már a *Tractatus*ban is nagy

jelentősége van a nyelv használatának, a logika alkalmazásának. Ugyanis ez rendeli hozzá a kijelentés formájához a tartalmat. Ily módon tehát a nyelv a gyakorlatra épülő szerves rendszer, amely az egyes individuumok gyakorlata (és nyelvi gyakorlata) során kialakuló rendszer-variánsokból épül fel. Wittgenstein szolipszizmusa voltaképpen nem más, mint a rendszer-variánsok primátusának hangsúlyozása. Az általános nyelvi rendszer stabilitását a *Tractatus*ban olyan sajátos logikai konstrukciók biztosítják, amelyek leírása messzire vezetne.

A *Heidelbergi művészetfilozófia* szerint a köznyelvi jelek inadekvátak (lásd Gorgiasz paradoxon), a köznyelvi kifejezés homályos, a köznyelv zavaros, nem tiszta rendszer. Ez nyilván a minennapi élet szférájának heterogenitásával, a mindennapi élet szubjektumának meghatározatlanságával függ össze. Ezzel szemben a művészi nyelv jelei potenciálisan adekvátak. „A művészet szerv, amelynek segítségével az igazi közlésre rendeltetett lélek, a zseni lelke szólni képes." (*HMF.* 22.) Zseni az, aki mindent sub speciae formae él át, akinek a mű technikája természetes közlésforma. Az átélés eme formája az esztétikai szférában már korábban egyneműen feldolgozott valóság elemeiből (technikai tradíció) és az ezek segítségével homogenizált új élményekből áll. A sub speciae formae élmény anyaga tehát nem a köznyelv közegében, hanem egy a köznyelvre ráépülő másodfokú nyelvben, a művészi köznyelvben formálódik meg. Minthogy azonban Lukács nem vizsgálta meg közelebbről a köznyelv szemantikáját, a művészi köznyelv szemantikája is kidolgozatlan marad. Így aztán a *Heidelbergi művészetfilozófia* nem tudja nyomon követni azt a folyamatot, ahogyan az elszigetelt élményekből kialakul a „megváltott világ", az általános sorsviszonyok képe. Lényegében e kérdés megoldatlanságából ered Lukács definícióinak paradoxon-formája, ide vezethető vissza az az idea, hogy a műalkotás, mint az emberi világ adekvát képe, nem írható le, nem elemezhető, hanem, Wittgenstein terminusával élve, csupán mutatja magát. A kritikus feladata pedig, akárcsak a *Tractatus*ban a filozófusé, hogy felmutassa ezt a megmutatkozást.

Mindkét filozófus rövidrezárt, önmagába visszacsatolódó filozófiai rendszert alkotott, amely a nyelvi közeg szerveződését modellálva próbálta leképezni az ember világát.

# EGY NEM ESZTÉTIKAI KORSZAK ESZTÉTIKÁJÁRÓL[1]

MESTERHÁZI MIKLÓS

Lukács György húszas évekbeli, különösen korai húszas évekbeli művében az „esztéta Lukácsot" kutatni mintha balga törekvés volna. Félreértés ne essék, ezzel nem a *Történelem és osztálytudat* esztétikai irányú továbbgondolásának és elemzésének lehetőségét akarjuk tagadni, annál kevésbé nem, mert a belátás, hogy a *Történelem és osztálytudat* esztétikailag is alapvető, immár filozófiatörténeti ténnyé vált (a Frankfurti Iskolára utalhatunk). Mégis, a kísérletben, hogy a húszas éveket esztétikai nézőpontból elemezzük, van valami problematikus, éspedig nemcsak azért, mert a korai húszas évek Lukácsi írásainak pátoszában nehezen volna valamilyen közvetlen esztétikai mozgatottság fellelhető, s ily módon a művet az esztétikai vizsgálódás eleve csak közvetetten közelítheti meg, hanem mert éppen a húszas években egy esztétikai vonatkozású – hogy kiélezetten fogalmazzunk – „válság" figyelhető meg. Ám éppen ez a válság – melyet itt csak hipotetikusan és felületesen jelezhetünk – igazolja Lukács esztétikai implikációjú megnyilatkozásainak taglalását eszmetörténeti szempontból, mert jellemző a korszak és a kommunista mozgalom ideológiai kérdésfelvetéseire, alternatíváira stb.

A válság, mint mondtuk, túlságosan is vázlatos leírásánál, időbeli korlátozottság miatt, két művészetelméleti szemléletmódról beszélnénk, Ernst Blochtól kölcsönzött terminológiával „detektivikus" és „utópikus" szemléletmódokról. Nem akarjuk azt a látszatot kelteni, mintha e terminológiai kölcsönzéssel megoldottuk volna az itt meghúzódó problematikát, a műalkotások keletkezésének és „példaszerűségének" és a műalkotások ideológiakritikai-genetikus és „esztétikai"-„értékcentrikus" megközelítése egymáshoz való viszonyának kérdéskörét. (Már a problematika világos megfogalmazása is „felment" bennünket a „megoldás" kötelezettsége alól, jelezve egy ilyen vállalkozás abszurd voltát a jelen feltételek között.) A „detektivikus" szemléletmód egy ideológiakritikai-genetikus attitűdöt jelent, az „utópikus" pedig az örökséghez való egyetemes viszony attitűdjét jelzi, amely a múlt műalkotásait az „öntudat" hozzánk vezető útjának állomásaiként, vagyis

[1] A szerző szükségesnek tartja hangsúlyozni a szöveg szóbeli közlésre szántságát. Ami elmondva komplettnek tűnhet, mert élhetünk a hanghordozás meggyőző hatalmával, mert mindenki átérzi az időbeli korlátok szorítását stb., az leírva elkerülhetetlenül frivolnak mutatkozik. Frivolnak, már csak azért is, mert a szerző tudatosan élni akart a referátum műfajának azzal a lehetőségével, hogy vázolhat valamit, ami máskülönben csak irdatlan körülményességgel, összehasonlíthatatlanul nagyobb terjedelemben stb. volna csak kifejthető. Saját lelkiismeretünk megnyugtatására is jeleznünk kell, hogy a referátum anyaga egy részének egy kifejtettebb forma szolgált alapul: Krausz Tamás–Mesterházi Miklós: *Módszertani megjegyzések a Történelem és osztálytudat historikumáról.* A korai marxista - Lukács bolsevik fogadtatása (kézirat).

aktualitásokként szemléli. A blochi terminológiát mindenekelőtt az éles szembeállítás miatt használjuk, mellyel Bloch a két eljárásmódot kezeli, mert ez a szembenállás nem az ő „találmánya", hanem ebben az elvontságban az ún. vulgáris szociológia irodalomkritikai gyakorlatában, a műalkotások jelentésének a művész világnézetének osztályszerű korlátaira való visszavezetése gyakorlatában alakult ki.

Hogy a *Történelem és osztálytudat* miért nem emel be felépítésébe kifejezetten esztétikai érdekű gondolatmeneteket, azt magyarázza az a kevés, ám igencsak meggondolkodtató esztétikai utalás, mely a könyvben mégis fellelhető, és amely többnyire pusztán a metafora és példa szerepét tölti be a fejtegetésekben.

Lukács az esztétikai principiumot csak azért tárgyalja, hogy felmutassa korlátozottságát, mely rögtön bebizonyosodik, amint a klasszikus német filozófia benne próbálja fellelni az azonos szubjektum–objektum tételezhetőségének biztosítékát, ahogy Lukács nevezi, „módszertani létkérdésének" megoldását. A művészetnek az azonos szubjektum–objektum keresésében sajátosan Janus-arcú szerep jut, amennyiben a filozófia számára a művészet bizonyítéka egy a fennálló előtt nem idegenül és tehetetlenül megtorpanó tudatszerű szubjektivitás létének, és ezáltal modellt nyújtott, hogy „hogyan kell a társadalmilag megsemmisített, szétaprózott, részrendszerek között megosztott embert gondolatilag újra helyreállítani, egységesíteni",[2] azonban az esztétikai princípium mégis pusztán egy sajátosan kontemplatív utat rajzolt elő, hiszen vagy a valóság esztetizálását, mitologizálását vonta maga után, vagy „a világ valóban kritikai, nem metafizikusan hiposztazált művészi felfogása" esetén „a szubjektum egységének még további szétszakításához, tehát a valóság eldologiasodás-szimptómáinak még nagyobb elszaporodásához" vezetett.[3] (Lukács az utóbbi lehetőség illusztrációjaként heidelbergi esztétikájára utal!) Bár „a művészet egyes jelenségei rendkívül nagyfokú érzékenységet mutatnak a dialektikus változások minőségi lényegével szemben", ám „anélkül, hogy ezért a bennük megnyilvánuló, a bennük alakot öltött ellentétből lényegének és értelmének tudata kialakult volna vagy kialakulhatna".[4]

Az esztétikai elv kontemplativitása, az esztétikai tudat fogvamaradása a kontemplativitásban Lukács számára az esztétikai formát 1922–23 táján meglehetősen inaktuálissá tette, még akkor is, ha az esztétikai kontemplativitás kritikájából egy olyan esztétikai perspektíva meglétére következtethetnénk, amelyben feloldódna az esztétikai elszigeteltsége, magába zártsága.

Az azonban, hogy Lukács a szubjektum–objektum azonosság gyakorlati ígéretére, a forradalomra koncentrált, nem jelenti, hogy a művészet küldetése és példaszerűsége is inaktuálissá vált volna a számára. (Olyan mozzanata ez a korszak Lukács-írásainak, amelynek a jelenlétét Lukácsnál még – mint erről a *Történelem és osztálytudat*ról írt recenziója tanúskodik – Ernst Bloch sem érzékelte.) Hiszen a proletariátus küldetése, *A történelmi materializmus funkcióváltásá*-val szólva, éppen az, hogy azt, „ami eddig puszta 'ideológiaként' kísérte az emberiség törvényszerű fejlődésmenetét – az ember emberként való élete önmagához, embertársaihoz, a természethez való viszonyában –, . . . most az emberiség életének tulajdonképpeni tartalmává" változtassa.[5] Amiből

[2] Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Magvető, Budapest 1971, 404. o.
[3] Uo. 405–406.
[4] Uo. 504. o.
[5] Uo. 522. o.

következik, hogy a művészi formaadásnak az a sajátos képessége, hogy „a dialektikus változások minőségi lényege" iránt „nagyfokú érzékenységet" mutasson, egy bizonyos affinitást hordoz magában a proletariátusnak mint a történelem azonos szubjektum–objektumának a tudatához. Ezt az aspektust egyébként Révai József, a húszas évek elején Lukács legközelebbi tanítványa, egész nyíltan ki is mondta, amikor a *Történelem és osztálytudat*ról írt recenziójában a proletaritáust az össztörténelem konstruált-rejtett szubjektumaként tételezi, hogy ezen az úton a proletariátus álláspontját egy módszertani univerzalitáshoz juttassa, és ezáltal a történelem és a máterialista történetfelfogás humanista aspektusát (szándéka szerint) Lukácsnál is élesebben hangsúlyozza.

Ennek az affinitásnak a formája a lukácsi „örökség-elmélet" sajátos szélessége ebben az időszakban.

Ez az „örökség-elmélet" abban a cikksorozatban körvonalazódik, amelyet Lukács 1922–23-ban jelentetett meg a *Die Rote Fahné*ban, a német kommunista párt központi lapjában. Lukács *Rote Fahne*-cikkei húszas évekbeli fejlődésének fontos mozzanatait mutatják meg, nem utolsósorban azáltal, hogy hozzájárulnak annak az önjellemzésnek a bírálatához, melyet Lukács a hatvanas években korai húszas évekbeli beállítottságáról adott, vagyis a „messianisztikus szektarianizmus" megjelölés bírálatához. Politikatörténeti szempontból ez a jellemzés eleve problematikus, részben, mert elfedi azt az „organikus" kapcsolatot, amely „messianisztikus" és „bürokratikus szektarianizmus" között fennállt, részben mert ugyanakkor elfedi azokat az antiszektariánus módszertani-elméleti tendenciákat is, amelyek Lukács álláspontját jellemezték. Nem annyira a szektarianizmus két típusáról van szó, mint inkább arról, hogy a korszak kézenfekvőnek tűnő előfeltevései más-más implikációkkal, másfajta termékenységgel rendelkeztek a gyakorlat és az elmélet területén.

Ami mármost Lukács „örökség-elméletét" illeti, ennek alapja „széles", nem-izolacionista „szövetségi politikája" volt. Itt csak *Az ateizmus kérdéséről* c. írására utalnánk, mert ez az írás egyben azt is jelzi, mennyire „félreértették" (és értik) Lukács ekkori beállítottságát azok a kritikusai, akik a *Történelem és osztálytudat*ban „antimaterializmust" véltek diagnosztizálhatni. Lukács, Lenint idézve és interpretálva aláhúzza, hogy bár a marxizmus, a proletariátus álláspontja túlhaladta és bírálata alá vonta a polgári materializmust, az mégis széles tömegek, akár munkástömegek számára emancipatorikus tartalmak kifejezési formája lehet, mert „az egyik legnagyobb és legdurvább tévedés volna, melyet marxista csak elkövethet, azt hinni, hogy a milliós néptömegek . . . akiket az egész jelenlegi társadalom tudatlanságra és szellemi sötétségre ítélt és előítéletek béklyójában tart, csak egy tisztán marxista felvilágosítás közvetlen útján emelkedhetnek ki alávetettségükből".[6]

Lukács magatartásának antiszektariánus vonásaiban természetesen politikai tapasztalatok is lecsapódtak, ezek azonban elméleti következményei is annak, hogy a történelmi diszkontinuitás a marxi módszer lényegjegyeként a forradalmiságot és egyetemességet aktualizálta, vagyis egy „messianisztikus" attitűdöt, a kifejezésnek nem annyira korlátozó, mint inkább felszabadító értelmében. És ez az attitűd megtalálta a maga affirmációját bizonyos absztraktabb, diszharmonikusabb jelenségekben is, pl. a később Lukácsnál már nemigen említett Strindberg vagy Karl Kraus műveiben.

[6] *Die Rote Fahne*, Berlin, 1922. 10. 1.

De a Lukács 20-as évekbeli fejlődésében meglevő diszkontinutás vizsgálata szempontjából a *Rote-Fahne*-cikkek közül talán a két Dosztojevszkijről szóló a legérdekesebb. Lukács mind a két írásban kiemeli a költő és a pamfletista-politikai gondolkodó Dosztojevszkij ellentétét, utal Dosztojevszkij politikai ideológiájának reakciós vonásaira stb., mégis Dosztojevszkijt örökségként mutatja fel: „Nem szükséges, hogy a proletárok, akik Dosztojevszkijt olvassák, benne a munkások ügyének 'igaz prófétáját', a forradalom előfutárát lássák. Az ő nem volt. De feltétlenül meg kell tanulniuk megérteni a belső igazságért küzdő titánt, . . . aki . . . mint a befelé élő, már társadalmilag és gazdaságilag felszabadított ember 'előfutára', megpróbálta ennek a jövőbeli embernek a lelkét ábrázolni."[7] A kérdést, hogy Dosztojevszkijnek ez a középponti helye Lukács művészeti eszményei között mennyiben jelenti *A regény elmélete* művészeti perspektívájának fenntartását, hadd toljuk most félre. Pillanatnyilag érdekesebb a számunkra, hogy a korai húszas évek e két Dosztojeveszkij-elemzésének a gondolatai vissza fognak térni Lukács 1943-as nagyobb lélegzetű Dosztojevszkij-tanulmányában, 1931-ben azonban Lukács leírja azt a mondatot, amely Ernst Blochot oly mélyen felháborította, hogy ti. a kispolgári értelmiség hanyatlásával „Dosztojeveszkij dicsősége is alá fog hanyatlani és alá is kell hanyatlania."[8] A továbbiakban még utalni fogunk rá, hogy e mögött az eltolódás mögött egy politikai eltolódás is áll, ám itt a módszer kérdéséről is szó van, arról, hogy az 1931-es Dosztojevszkij-cikk idejére Lukácsnál a „detektivikus" szemléletmód száműzte az „utópikusat", ami mögött Lukács (és a mozgalom) filozófiai, történetfilozófiai gondolkodásának történelmi elszáradása húzódik meg.

Lukács módszertani fordulatának okait csak nagyon durva körvonalakban tudjuk vázolni. A késői Lukács magyarázata szerint annak az oka, hogy a *Lenin*-tanulmány megírása után spontán módon új orientációt keresett, a forradalom apálya volt – ám ez a magyarázat nem tűnik különösebben meggyőzőnek. Részben, mert Lukács ultrabaloldaliként való értékelését nem tartjuk megalapozottnak 1921 után (hogy a Komintern V. kongresszusán elhajlóként bírálták, annak kevésbé saját politikai beállítottsága, inkább Karl Korschnak a KPD frakcióharcaiban betöltött sajátos helye volt az oka); részben mert leegyszerűsítőnek tartjuk azt az elképzelést, mely szerint Lukács fejlődése a korai húszas évek szektarianizmusától a késői húszas évek népfrontosságáig ívelt volna. De főképp azért nem tűnik meggyőzőnek, mert a húszas évek írásaiból kiolvasható egy olyan problematika jelenléte, amely valóban magával hozhatta a *Történelem és osztálytudat* „megkésettségébe", inaktualitásába – bár nem „helytelenségébe" – való belátást, azt a belátást, amely a valóságos alapot szolgáltatta ahhoz, hogy Lukács 1923-as könyvétől eltávolodott, függetlenül attól, hogy ez az eltávolodás milyen ideologikus formákat öltött.

A *Lenin*-tanulmány után keletkezett írások, mint ezt Lukács maga is megjegyzi később, közömbösnek mutatkoztak a Gyeborin–Rudas–Thalheimer-féle kritikával szemben. Lukács bennük továbbviszi módszertani alapgondolatait, egész korábbi Marxhoz való beállítottságát, vagyis a *Történelem és osztálytudat*hoz hasonlóan ezek is annak a gondolatnak a jegyében keletkeztek, hogy a marxi dialektika specifikuma a historicitása és az elidegenedésnek és visszavételének a középponti helye benne. A továbbvitelnek e mögött az attitűdje mögött a forradalom utáni korszak kérdéseivel való nem teljesen tudatos

[7] *Die Rote Fahne*, Berlin, 1923. 3. 4.
[8] Moskauer Rundschau, 1931. 3. 22.

konfrontáció húzódik meg, egy olyan konfrontáció, amely bizonyos áttételesség, a filozófiatörténeti vagy esztétikai forma ideologikus vargabetűi nélkül nem volt artikulálható. Lukács nemrégiben újrakiadott, 1926-ban írt recenziói jelzik, hogy Lukács a maga kifejezetten elméleti-metodológiai jellegű konfliktusait a szovjetunióbeli ideológiai fejlődés bizonyos tendenciáival viszonylag nyíltan kifejezésre juttatta, ahogy ezt pl. egy német nyelvű Lenin-válogatásról írt recenziójában tette. A recenzióban Lukács energikusan hangsúlyozza, hogy Lenin írásainak elidegeníthetetlen része a mögöttük álló történelem, anélkül, hogy ez korlátozná munkásságának jelentőségét, ellenkezőleg, a korlátozás veszélyét, és ezzel politikai és elméleti veszélyt, éppen Lenin művének „szisztematizálása" és „diszciplinarizálása" jelent. Lukács itt nyilvánvalóan az orosz és a nemzetközi mozgalomban zajló leninizmus-vita bizonyos tendenciáit utasította el. Ám a látszólag minden aktualitástól mentes, „szublimált" Lassalle-tanulmány is a forradalom utáni korszak égetően aktuális kérdését érinti, amikor Lukács, Lassalle kapcsán, a „polgári" munkásvezér lényegjegyeit írja le – hiszen „vezér" és „tömegek" viszonyának „elpolgáriasodása" a kommunista párt számára is jelentkező veszélyt jelentett. (A veszély megtestesítőjének Lukács és mások szemében is Trockij látszott.)

Ami számunkra most lényeges, az az, hogy Lukács egyszerre ragaszkodik a *Történelem és osztálytudat* alapvető módszertani gondolataihoz és érzi magát a „forradalom után" problémájával konfrontálva. Vagyis a történelmi perspektíva megváltozása nem a *Történelem és osztálytudat* felett gyakorolt „materialista" bírálatában csapódott le, mondjuk, egy Lukács 1934-es önbírálatának értelmében vett „materialista" kritikában, hanem annak a gondolatnak vagy várakozásnak az elhalványodásában, hogy a forradalom vagy a proletariátus forradalmasodása a „gyakorlat elméletét" egy sajátos vagy inkább általános értelemben „gyakorlati elméletté" teszi.

A *Történelem és osztálytudat* a forradalommal lezárul. Ha egész pontosak akarunk lenni, Lukács empirikusan kb. 1921-ig követi a forradalom útját, amikor a *Kritikai megjegyzések Rosa Luxemburg az orosz forradalom kritikája c. művéhez*-ben védelmébe veszi a bolsevikok néhány kényszerintézkedését. A *Történelem és osztálytudat* eldologiasodás-fejezetének utolsó lapjai ugyan felvetik azt a problémát, hogy a proletárforradalom bizonyos társadalmi tárgyiasságokat (Lukács az államot említi) még nem érint meg a dialektika varázsvesszejével, a könyv fogalmi konstrukciója mégis a forradalomban „talál haza". Áthatja ugyanis az a gondolat vagy várakozás, mint említettük, hogy a forradalommal, ill. a proletariátus forradalmasodásával a „gyakorlat elmélete" „gyakorlati elméletté" lesz. A marxizmus gyakorlati jellegének gondolata a korszak alapvető gondolata, Korschnál éppúgy megtalálható, mint a bolsevik teoretikusoknál. Lukács több rétegben bontakoztatja ki ezt a gondolatot. Módszertani jelentésének leírásától itt el kell tekintenünk. A gyakorlat elmélete gyakorlati elméletté válásának fordulata látszólag nem jelent többet, mint amennyit a forradalom megvalósított: a „kritika fegyvereinek" a „fegyverek kritikájába" való átmenetét. Lukács azonban többet bíz erre a kifejezésre: ez a kontemplativitás felszámolódását, vagyis a megvalósult szubjektum–objektum-azonosságot is jelenti – olyan várakozás ez, amelyet a forradalom pillanata nem elégíthetett ki. „... A proletár gondolkodás először csupán a *gyakorlat elmélete,* hogy azután fokozatosan a valóságot átalakító *gyakorlati elméletté* változzon. E folyamat egyes szakaszai – melyeknek még csak vázlatos tárgyalása is lehetetlen itt – mutathatnák meg igazán világosan a proletár osztályöntudat dialektikus fejlődésének (a proletariátus

osztállyá válásának) útját. Csak itt világosodnának meg az objektív, társadalmi-történelmi helyzet és a proletariátus osztálytudata közötti intim, dialektikus kölcsönhatások; csak itt konkretizálódna igazán az a megállapítás, hogy a proletariátus a társadalmi fejlődés azonos szubjektum–objektuma."[9]

A proletariátus magáértvaló osztállyá válása, forradalmasodása ilyenformán „záróköve" a könyvnek, még akkor is, ha – mint említettük – Lukács érinti azt a problémát, hogy pl. az állam csak egy hosszabb folyamatban válik dialektikussá, és még akkor is, ha számos olyan részlet található, amely mintha prófétikusan figyelmeztetne a későbbi fejlődés veszélyeire. A proletár osztálytudat fejlődésének és a szubjektum–objektum-azonosság megvalósulásának ezzel az „összemosásával" Lukács nem állt egyedül, analóg megfogalmazásokat találhatni Fogarasi Béla *Bevezetés a marxi filozófiába* c. brosúrájában vagy Révai említett recenziójában, hiszen ez a korszak sajátos történelmi horizontjából fakadt. Nem logikai, fogalomkezelési hibáról van itt szó, hanem a korszak termékeny korlátozottságáról; hiszen a korszak „messianisztikus mozgatottsága" kétségkívül bábája volt annak, hogy a marxi gondolat kritikai, nem szaktudományos jellege, humanizmusa stb., vagyis azok a vonások, amelyek a marxista tradícióban kihunyni látszottak, újra tudatosulnak.

Annak a perspektívának az elhalványodása, amely a fenti „összemosást" inspirálta-lehetővé tette, mind Lukács magatartásában, mind fogalmi apparátusában bizonyos változást hozott. Ezt a változást a *L'art pour l'art vagy proletárköltészet* c. 1926-os Lukács-cikk viszonylag világosan ki is mondja: „Mit nyújthat . . . a proletáforradalom a művészet számára? Eleinte rendkívül keveset. Az pedig nem helyénvaló, ha a proletárforradalmár, a marxista utópikusan túlértékeli a valóságban meglevő lehetőségeket. – . . . a proletariátus, nemcsak addig, amíg a kapitalizmust meg nem döntötte, hanem – mint azt Marx a *Gothai program kritikájá*ban összehasonlíthatatlan élességgel megmutatta – a kommunizmus első, kezdeti szakaszában is olyan világban él, melynek alapstruktúrája (az értéktörvény uralma, munkamegosztás, egyenlő és elvont jog stb.) minden forradalmi változás ellenére megőrzi a kapitalizmus struktúraformáit. Az a hatalmas forradalmasodás, melyet átélünk és amelyet a forradalmi proletariátus hajt végre, eleinte kevésbé forradalmasítja a *közvetlen-érzéki* valóságot (a költészet anyagát és formáját), mintsem felszínesen gondolnánk. Ez magyarázza azoknak az entellektüelleknek a 'csalódását' az orosz forradalomban, akik sajátos életszükségleteik azonnali megoldását várták tőle."[10]

E megváltozott magatartás több olyan konzekvenciát rejt magában, melyet nem lehet egyértelműen megítélni, mivel itt bizonyos fejlődéstendenciák kezdetéről van szó. Mindenesetre Lukács ebben az írásában foglalkozik először a proletár költészet problémájával, és megjelenik ebben a cikkben a kommunista tudatosságnak mint a proletár költészet lényegjegyének a kritériuma, és ezt az utóbbi mozzanatot a szakirodalomban annak jeleként értékelik, hogy Lukácsnál magánál is szektariánus tendenciák lépnek fel. „És semmiképp sem találom véletlennek, hogy a legbiztosabb kézzel formált mű, amely mind ez ideig ebből a fejlődésből előttem ismert, Libegyinszkij *Egy hete*, e költők között (ti. a szovjet irodalomban – *M. M.*) a *legtudatosabb proletár és kommunista* alkotása volt." A kontextus, melybe ez a mondat beágyazódik, sokat elárul e kritérium kelet-

[9] Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* 504. o.

[10] Uő.: L'art pour l'art vagy proletárköltészet, *Világosság*, 1973/12, 753. o.

kezéséről és sajátosságáról. Itt még nem arról a kontrollfunkciókat viselő manipulatív eszközről van szó, amely a fejlődés végén áll; a tudatosság itt inkább annak a lehetőségét nyitja meg, hogy a művészet kivonja magát az eldologiasodás leggyilkosabb következményei alól. A tudatosság kritériumán keresztül Lukács egy az eldologiasulásnak ellentálló művészet perspektíváját próbálja megőrizni. Ez a perspektíva persze már nem azonos a korai húszas évekével, olyan művészetről van szó, amelyiknek polgári struktúraformák között kell fennmaradnia, nem pedig olyanról, amelyik a „felszabadult ember" világát reflektálná, még ha Lukácsot egy ilyen művészet perspektívája a későbbiekben is vezetni fogja (vö. a regényfejlődés eposzi perspektívájával mint a polgári elbeszélésforma tagadásával a *Regény*ben, 1935). A *L'art pour l'art vagy proletárköltészet* a 30-as évek lukácsi jelszavát előlegezi meg, hogy ti. a szocialista művészetnek a közvetlen művészeti múlt tagadásán keresztül a klasszikus örökséghez kell kapcsolódnia. A kommunista tudatosság kritériumában ilyenformán keverednek a régi értéktételezés, a szektariánus izoláció és a „forradalom utánnal" szembeni dezilluzionált magatartás motívumai. A tudatosság volt, a proletárforradalom jakobinisztikus jellegének megfelelően az az azilum, ahová a megvalósult szubjektum–objektum-azonosság vágya dezillúziója után visszavonulhatott, vagy visszavonulhatni tűnt.

Ám a tudatosság kritériuma a maga kifejlődésében szembefordult az őt létrehívó utópikus intenciókkal, nemcsak közvetlenül, hanem közvetve is. Amikor a kommunista mozgalomban kiformálódott egy rendszeres esztétikai érdeklődés, a keletkező marxista esztétika módszertanául a hegeli Logika néhány kategóriájának formális és logicista kezelésmódját választották, és a dialektikának ez a formális kezelésmódja jól kombinálhatónak mutatkozott a vulgáris szociológiai elemzésekkel. Ily módon eltűnt az esztétikai elméletből a módszer minden történeti-történetfilozófiai és szubjektív vonása, párhuzamosan azzal, ahogy a marxi dialektikának ezek a lényegi elemei egyáltalában kihullottak az elméletből a marxi gondolatnak „dialektikus materializmussá" való fejlődése során. A kialakuló „detektivisztikus"-logicizáló metodológiából hiányzott minden történetfilozófiai irányultság, amely Blochhal szólva, egy „humanista" marxizmus értelmében az önmagától elidegenülő emberi lényeg és annak visszavétele gondolatköréből lett volna dedukálható. E metodológia tehát élesen tagadta a *Történelem és osztálytudat* szellemét. Ezt az ellentétet K. A. Wittfogel érzékelteti, aki a marxista esztétikáról írt alapvető *Linkskurve*-beli cikksorozatában a „detektivisztikus" beállítottság és a dialektika formális kezelésmódja kombinációjának iskolapéldájával szolgált, és aki egy tanulmányában,[11] amelyben egy naturalista és módszerében az egyszerűből kiinduló marxizmus védelmében lépett fel, a *Történelem és osztálytudat* Lukácsát élesen elutasította „aktivista összkoncepciója" miatt.

A metodológiai „detektivizmus" uralomra jutása az esztétikai elméletben tehát azoknak az ideológiai mozgásoknak egyik megjelenési formája volt, amelyekben a forradalom utáni korszaknak ez a korai fázisa megpróbálta kérdéseit megválaszolni; sajátos módon testesül meg benne bizonyos utópikus tartalmak és irányultságok elvesztése és a természeti szükségszerűségek gondolatkörének elfogadása. Az utópikus tartalmak örökébe bizonyos történeti érzékkel lépő azonos szubjektum–objektum koncepciójának helyére a

[11] K. A. Wittfogel: Geopolitik, geographischer Materialismus und Marxismus. *Unter dem Banner des Marxismus,* 1929/5. 703., 720. o.

kommunista tudatosságnak és formájának, a „totalitás" formálisan kezelt kategóriájának a követelése került.

A „detektivisztikus" szemléletmód győzelméhez, ahhoz, hogy Lukács 1931-es Dosztojevszkij-cikkében maga is ennek eszközeivel élt, hozzá tartozik az is, hogy maga a történelem értékelt át vagy látszott átértékelni ekkor egy tradíciót. Leo Löwnthal híres tanulmánya, a *Dosztojevszkij felfogása a háború előtti Németországban* (1934) az említett Lukács-cikkhez meglepően hasonló Dosztojevszkij-értékelést ad, habár Löwenthalt aligha zavarták a korábban leírni próbált metodológiai apóriák, és tevékenységét nem fogta körül a Komintern ún. harmadik periódusának légköre. Tanulmánya azonban a századelő és a húszas évek német Dosztojevszkij-értelmezéseinek ürügyén a fasizmus eszmei előtörténetét vizsgálja, tanulmánya egyoldalúságait az antifasiszta harc követelményei diktálták, ahogy Lukács cikkét is az antifasiszta pátosz mondta tollba.

Hogy itt mennyire nemcsak egy izolált, pusztán Lukácsra jellemző metodológiai zavarról, válságról van szó, hanem történelmileg determinált törésről, az Ernst Blochnak a lukácsi szellemi életrajzzal erősen összefonódott fejlődésén is érzékeltethető. A törés nála abban manifesztálódik, hogy míg az 1918–23-as időszak apokaliptikus-messianisztikus beállítottságának architektonikusan végigvitt művekben tud hangot adni *(Az utópia szelleme, Thomas Münzer mint a forradalom teológusa)*, a késői húszas évek időszakát művei között csak kritikai „oldalpillantások" egy laza füzére reprezentálja (a *Spuren*). Igaz, a *Korunk öröksége* (1935) is, hasonlóan a *Spuren*hez, kisebb írások gyűjteménye – ám ezeket egy szigorú, homogén teoretikus szándék formálja egységbe, oly módon, hogy az, amit a *Spuren* csak emlékezésszerűen, rejtetten, példabeszédekben tud érzékeltetni, a *Korunk örökségé*ben önmaga tudatára jut. A *Spuren*ben olvasható egy történet, amely mintha allegorikusan magának a kötetnek a szellemi pozíciójára utalna: A húszas évek végének konszolidált időszakában egy párizsi kávéházban valaki egy a századforduló párizsi anarchista bombamerényleteiről szóló könyvet olvas. A kávéház, az utca békés és csillogó közege a könyv izgatott tartalmait ironikusan egy örökre lezárt múltba utalni látszik, egészen addig, amíg az olvasó férfi cigarettáért indulván le nem rántja az asztalról a szódásüveget, amelynek teljességgel ártalmatlan robbanása sejtelmes, megmagyarázhatatlan módon jelenvalóvá teszi a hajdani valódi robbanásokat. A rádöbbenés, hogy a hajdani lázadások létmódja a rejtett jelenvalóság, meggátolt aktualitás, nem a soha vissza nem térés, a kávéház langyos légkörét egy pillanatra metszően hideggé változtatja. A *Spuren* irodalmi formája, anekdotisztikussága stb. a gátolt, elfedett, még nem aktuális utópikus törekvés sejtelmes nyelve; mondandójának lényege majd csak a *Korunk örökségé*ben nyer leplezetlen, kifejezett és kötelező formát, a *Korunk örökségé*ben, melyet Lukács is a népfrontpolitika megelőlegezéseként értékelt. A népfrontpolitika „morálisan jó időszakában" (Lukács) Bloch szemében a proletariátus újra minden emancipatorikus törekvés örököseként jelent meg – ez a gondolat volt az alapja annak, hogy a *Korunk öröksége* Bloch újabb megkomponált, nagy könyve lehetett.

1943-ban Lukács újra belekezdett egy Dosztojevszkij-tanulmányba, és e tanulmányba felvette a korai *Rote Fahne*-cikkek egész bekezdéseit. Úgy tűnik, hogy a népfrontpolitika, amelynek jegyében Lukács második moszkvai periódusa áll, visszaadott valamit a marxizmus és az örökségelmélet elveszett messianisztikus szélességéből, és a marxizmus, bár más feltételek között, újra széles emancipatorikus törekvések örököseként tudatosíthatta magát.

## VOPROSZI FILOSZOFII
1980. 11. sz.

A folyóirat „regionális" számokkal köszönti a Szovjetunió egyes köztársaságai megalakulásának 60. évfordulóját. Ebben a számban *Szovjet-Örményország* filozófiai életét tekinti át, a szerzők többsége jereváni. A vezető cikket *K. Sz. Gyemircsán,* az Örmény KP KB első titkára írta.

*V. A. Ambarcumjan:* A tudomány fejlődése Szovjet-Örményországban.

*L. A. Gordon, A. K. Nazimova:* A szovjet munkásosztály termelési potenciája: tendenciák és a fejlődés problémái.

*L. H. Kalasjan, L. M. Karapetyan:* A filozófia tudománya Szovjet-Örményországban (összefoglaló ismertetés, részletes bibliográfia).

*R. G. Vartanov:* A termelőerők és termelési viszonyok dialektikájának néhány problémája a fejlett szocializmusban.

*M. A. Markov:* Az anyag formáinak egysége és sokfélesége a fizikai világképben. – A fizika történetének áttekintése azt mutatja, hogy fejlődése mindig szorosan kapcsolódott a sokféleségben fellelhető egység kutatásához. Különösen kitűnik ez a XX. századi fizika tanulmányozásából, és leginkább az utóbbi időszak törekvéseiből: a különféle alapvető kölcsönhatások (erős, gyenge, elektromágneses, gravitációs) egységesítését célzó fizikai kutatásokból.

*Sz. Sz. Tovmaszjan, A. M. Ekmaljan:* A szellemi munkaképesség fejlődésének dialektikája: metodológiai és társadalmi aspektusok. – A munkaerő szellemi potenciálja: a munkavégző intellektuális-megismerő képességeinek összessége.

*G. A. Brutyan:* A filozófiai ismeret konceptualizációja. – A filozófiai ismeretek megfogalmazásához 3 halmazba sorolható, eltérő természetű szavakat használunk. Ezeket áttekintve vizsgálhatjuk a filozófiai rendszert, mint egy specifikus szemantikával és szintaxissal bíró nyelvet.

*L. A. Abramjan:* A realitás fogalma. – Az objektív, a fizikai, a pszichikai, az eszmei realitástípusok elemzése.

*G. G. Sakarjan:* Az alkotás elmélete kidolgozásának filozófiai aspektusa.

*E. Sz. Markarjan:* A tudomány integratív folyamatai optimalizációjának eszközeiről. – „A természet- és társadalomtudományok kölcsönhatásában jelentkező integratív tendenciák"-at vizsgálja a szerző, hasonló című könyvére (Jereván, 1977) alapozva. A probléma megközelítésének javasolt eszköze: az összehasonlító-tudománylogikai eljárás.

*G. A. Gevorkjan:* A megértés problémájáról. – A nyelvi formában megvalósuló kommunikáció kérdései közül a természetes és mesterséges nyelv, a grammatikai struktúra és a szemantikai kategóriák vizsonya, a szövegek szerveződésének szintjeivel kapcsolatos problémákat állítja középpontba.

*G. P. Grigorjan:* Descartes, az egocentrikus predikátum és az idegen tudatok problémája.

*J. J. Hacsikjan:* Egisa Csarenc (XX. századi jelentős örmény költő) esztétikai nézeteiről.

*V. K. Csalojan:* Filozófiai-történeti megjegyzések az örményországi rabszolgatartó formációkról.

*V. A. Pogoszjan:* A logika problémája Hegel: A szellem fenomenológiája c. művében.

*K. A. Szvaszjan:* A fenomenológia problémája Goethe és Kant nézeteiben.

*R. Z. Dzsidzsjan:* A világ végessége-végtelensége antinómia és a modern tudományos megismerés.

*Ismertetések*

A *David Anaht (Nyepobegyimij)*-ről szóló újabb irodalom

A soron következő *XVII. Filozófiai Világkongresszusról* (Montréal, 1983. augusztus 21–27)

VOPROSZI FILOSZOFII
1980. 12. SZ.

*Kerekasztal* beszélgetés: Munka – kollektíva – egyén.

*G. H. Sahnazarov, F. M. Burlackij:* A marxista–leninista politikatudomány fejlődéséről.

*V. L. Ginzburg:* Megjegyzések a fizika és asztrofizika metodológiájáról és fejlődéséről. – A filozófia és a természettudományok elkülönülése és kapcsolata; a tudományfejlődés természettudományos és filozófiai aspektusai.

*V. V. Davidov, V. P. Zincsenko:* A fejlődés elve a pszichológiában. – Az ember történeti fejlődése és a pszichikum kialakulása, ill. az emberi tudat ontogenézise.

*M. D. Akundov, J. B. Molcsanov, N. I. Sztyepanov:* A fizika filozófiai kérdései. – A fizika filozófiai kérdéseivel foglalkozó, vagy ahhoz tematikusan kapcsolódó, az utóbbi 10 évben keletkezett szovjet irodalomnak, az egyes kérdésekhez, problémákhoz kötött alapos, elemző áttekintése. Közel 100 munkára hivatkozik.

*V. V. Kazutyinszkij:* A Világegyetem tanulmányozásának filozófiai problémái. – E problémákkal foglalkozó újabb szovjet irodalom kritikai áttekintése, a következő csoportosításban: az asztronómia mint tudomány, és filozófiai megalapozása; a relativisztikus kozmológia filozófiai problémái; az asztrofizika filozófiai problémái; a forradalmi változások jellege a mai csillagászatban. Mintegy 100 munkára hivatkozik.

*Hermann István:* V. I. Lenin a történelmi alternatívákról.

*M. A. Hevesi:* A proletariátus osztályöntudata szerepével kapcsolatos „baloldali" felfogás lenini kritikája.

*V. G. Gorohov:* A modern technikai elmélet kialakításának problémái. – A természettudományok és az új mérnöki tudományok kialakulásának, ill. szerkezetének összehasonlító elemzése.

*A. J. Zisz:* A marxista–leninista művészet-elmélet és burzsoá kritikája.

*G. O. Csarijev:* Mahtumkuli (XVIII. sz.-i jelentős türkmén gondolkodó) esztétikai nézeteiről.

*Könyvismertetések* az alábbi művekről:

*M. A. Lifsic:* Karl Marksz. Iszkusszstvo i obsesztvennij ideal (Karl Marx. Művészet és társadalmi eszmény) 2. kiadás, Moszkva 1979.

*M. A. Lifsic:* Mifologija drevnyaja i szovremennaja (Ókori és jelenkori mitológia) Moszkva 1980.

*B. A. Grusina, L. A. Onyikova* (szerk.): Masszovaja informacija v szovjetszkom promislennom gorogye. Opit kompleksznovo szociologicseszkovo isszledovanyija (A tömegtájékoztatás egy szovjet ipari városban. Egy komplex szociológiai vizsgálat tapasztalata) Moszkva 1980.

*V. D. Popov:* Obrazovanyije, licsnoszty, obsesztva. Opit szociologicseszkovo kompleksznovo isszledovanyija (Oktatás, személyiség, társadalom. Egy Komplex vizsgálat tapasztalatai) Szaratov 1979.

*Ismertetés* az *A. F. Joffe* születésének 100. évfordulója alkalmából rendezett jubileumi ülésszakról (Leningrád 1980 október). A lap közöl néhány érdekes levél, előadás és cikk-részletet Joffétől.

VOPROSZI FILOSZOFI
1981. 1. SZ.

*Vezércikk:* A marxista–leninista filozófia alkotó jellege

*J. K. Pletnyikov, V. N. Sevcsenko:* Kutatások a történelmi materializmus területén. – Az SZKP XXV. és XXVI. kongresszusa közötti időszakban a Szovjetunióban végzett kutatómunka áttekintése. Mintegy 150 tanulmányra hivatkozik.

*L. M. Arhangelszkij:* A marxista etika aktuális problémái. – A két kongresszus közti időszakban végzett munka összegezése a következő csoportosításban: a marxista–leninista etika mint rendszer fejlődése; a fejlett szocialista társadalom erkölcsének vizsgálata; az erkölcsi nevelés kérdései. Közel 50 munkára hivatkozik.

*N. P. Bocskov:* A modern humángenetika metodológiai és társadalmi kérdései.

*A. D. Urszul, J. A. Skolenko:* A kozmosz meghódításának társadalmi-filozófiai problémái. – Az űrhajózás és az emberi tevékenység fejlődése. A kozmosz meghódítása a társadalom és a természet kölcsönhatásának rendszerében. Az űrhajózás és a kozmikus civilizációk problémája. Űrhajózás és világnézet. Az űrhajózás polgári társadalmi-filozófiai interpretációinak kritikája.

*V. Sz. Tyuhtin:* A materialista dialektika és a fejlődés irányultságának problémája. – Összehasonlítva a változások két típusát (a mozgást és a fejlődést) irányultságukban lényeges különbségeket találunk. Ilyenek: 1. az időfaktor; 2. a fejlődés sajátos dimenziói; 3. a fejlődés nyitott rendszerek kölcsönható objektumainak a sajátossága; 4. a belső ellentmondások a fejlődés irányítottságát adják; 5. a fejlődésnek három külső faktora is van; 6. a dialektikus tagadás sajátos típusai és az új létrejötte mint ugrások láncolata. A cikk a fejlődés fogalmának általános definícióját is megadja.

*V. L. Altuhov:* A filozófia és a tudomány viszonyának logikai aspektusa. – Összeolvadás és differenciálódás. E két tendencia szintézisének logikai követelményei.

*D. P. Gorszkij:* A megismerés különféle szférái és a gyakorlat. – A matematikai ismeretek összetevőinek, a természettudományok és a matematika fogalmainak, a társadalomelméletnek stb. viszonya a gyakorlathoz.

*K. A. Svarcman:* Joseph Fletcher szituáció-etikája. – J. F. etikáját főként Situation Ethics: The New Morality, Philadelphia, 1966, és Moral Responsability, Philadelphia 1967. c. munkái alapján elemzi.

*Lukács József:* A társadalomtudományok metodológiai problémáiról.

*K. M. Dolgov:* Leonardo da Vinci kultúra-filozófiája és esztétikája (I. rész).

*M. G. Jarosevszkij, G. Sz. Gurgenidze:* L. Sz. Vigotszkij a pszichikum természetéről.

*Könyvismertetések* az alábbi munkákról.

*D. Chattopadhyaya:* Science and Society in Ancient India (Tudomány és társadalom az ókori Indiában), Calcutta 1977.

*J. Lawler:* Intelligence, génétique, racisme. Le quotient intellectuel est-il héréditaire? (Intelligencia, genetika, rasszizmus. Örökölhető-e az intelligencia hányados? ) Páris, Ed. Sociales, 1978.

*C. A. Sztyepanjan, A. Sz. Fris* (szerk.): Razvitoj szocializm i aktualnije problemi naucsnovo kommunizma (A fejlett szocializmus és a tudományos kommunizmus aktuális problémái) Moszkva 1979.

*Problemi materialiszticseszkoj gyialektiki kak tyeorii poznanyija. Ocserki tyeorii i isztorii* (A materialista dialektika mint a megismerés elmélete. Elméleti-történeti alapok) Moszkva 1979.

*M. F. Ovszjannyikov:* Iszkusszstvo i kapitalizm (Művészet és kapitalizmus) Moszkva 1979.

*V. V. Kazutyinszkij, L. M. Gindilisz, N. V. Mickevics, J. V. Szacskov, A. D. Urszul* (szerk.): Asztronomija, metodologija, mirovozrenyije (Csillagászat, metodológia, világnézet) Moszkva 1979.

*I. D. Zaszlavszkij:* Szimmetricseszkaja konsztruktivnaja logika (Szimmetrikus konstruktív logika) Jereván 1978.

*I. N. Jablokov:* Szociologija religii (Vallásszociológia) Moszkva 1979.

*Sz. F. Anyiszimov, A. A. Guszejnov, B. O. Nyikolajcsev, A. I. Tyitarenko* (szerk.): Licsnoszty: eticseszkije problemi (Személyiség: etikai problémák) Moszkva 1979.

*Beszámoló* a történelmi materializmus kategóriái rendszerezésének problémáival foglalkozó ülésszakról (Cseljabinszk, 1980 február).

*Beszámoló* a természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó regionális konferenciáról (Minszk, 1980 április).

*Beszámoló* a globális ökológia filozófiai kérdéseit megvitató szimpóziumról (Puscsino, 1980 április).

*Beszámoló* a Szovjetunió Filozófiai Társasága Elnökségének üléséről (1980 augusztus).

FILOSZOFSZKIE NAUKI
1981. 1. SZ.

*V. Sz. Gott, E. P. Szemenjuk, A. D. Urszul:* A tudományos-technikai forradalom és a modern tudományok.

*V. N. Sevcsenko:* A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet dialektikájához.

*V. I. Asztrebov:* A személyiség a szocialista demokrácia struktúrájában.

*D. A. Gusin, L. A. Mikesina:* A materialista dialektika problémáinak kutatása az SZKP XXV. kongresszusa után.

*A. D. Koszicsev:* A tudományos kutatás fő irányai a Moszkvai Állami Egyetem filozófiai fakultásán: eredmények és perspektívák.

*I. Sz. Narszkij:* Az ellentmondás mint a tudományos megismerés fejlődésének hajtóereje.

*M. A. Radzsabov:* A tudományos-teoretikus ismeret és fejlődésének néhány problémája.

*Akbar Turzsunov:* Avicenna filozófiája: forrásai, problémái, történelmi sorsa.

*M. A. Abramov:* A XVIII. századi skót filozófiáról.

*B. G. Kapusztyin:* Max Weber ideáltípus koncepciója és a történelmi valóság megismerésének sokfélesége.

*Ismertetés:* az 1981 áprilisában rendezett *III. Össz-szövetségi konferencia A természettudományok filozófiai problémáiról.* A tanácskozás részletes programja.

*M. Sz. Guljarov:* A biológiai evolúcióelmélet néhány metodológiai problémája.

*A. Sz. Mamzin, V. V. Szmirnov, N. M. Tijan:* Természet és társadalom.

*B. V. Grigorjev:* A redukcionizmus és az atomizmus összefüggése.

*J. A. Rau:* A hegeli társadalomfilozófiai hagyatéknak a történelmi materializmus oktatásában való felhasználásáról.

*Beszámoló* a Szovjetunió Filozófiai Társasága Elnökségének 1980 augusztusi üléséről.

*Beszámoló* a David Anaht (Nyepobegyimij) születésének 1500. évfordulójára rendezett konferenciáról (Jereván 1980 május).

*Beszámoló* a világkép szerepe és helye a tudományban c. konferenciáról (Kijev 1979 október).

*Beszámoló* a materialista dialektika kategóriáinak és az általános tudományos fogalmak összefüggéséről tartott konferenciáról (Peterhof 1980 május).

*Könyvismertetések* az alábbi munkákról:

*Ve van de xay dung con nguoi moi* (Az újtípusú ember formálásának problémájáról) Hanoi 1978.

*M. A. Bulatov, M. N. Vernyikov, V. Sz. Gorszkij, N. D. Depencsuk* (szerk.): Rabota V. I. Lenina „Materializm i empiriokriticizm" i aktualnyije problemi marksziszlszko–leninszkoj filoszofii (Lenin Materializmus és empiriokriticizmus c. műve és a marxista–leninista filozófia aktuális problémái) Kijev 1979.

*A. D. Urszul, G. I. Ruzavina* (szerk.): Szintez znanyija i problema upravlenyija (Az ismeretek szintézise és a vezetés problémája) Moszkva 1978.

*V. V. Petrov:* Sztrukturi znacsenyija: logicseszkij analiz (A jelentés struktúrái: logikai elemzés) Novoszibirszk 1979.

*A. Sz. Klevcsenya:* Ocserki po isztorii marksziszlszko–leninszkoj filoszofszkoj miszli v Polse (A lengyelországi marxista–leninista filozófia történetéhez) Minszk 1978.

*J. G. Kudrjavcev:* Tri kruga Dosztojevszkovo: szobütijnoje, szocialnoje, filoszofszkoje (Három Dosztojevszkij kör: események, társadalmi körülmények, filozófiai kör) Moszkva 1979.

*L. A. Abramjan:* Kant i problema znanyija (Kant és a megismerés problémája) Jereván 1979.

*B. T. Grigorjan* (szerk.): Novejsie tecsenyija i problemii v filoszofii v FRG (Új áramlatok és problémák a filozófiában az NSZK-ban) Moszkva 1978.

*T. A. Kuzmina:* Problema szubjekta v szovremennoj burzsuáznoj filoszofii: ontologicseszkij aszpekt (A szubjektum problémája a mai burzsoá filozófiában: ontológiai aspektus) Moszkva 1979.

*E. M. Csudinov:* Nity Ariadni. Filoszofszkie orientyiri nauki (Ariadne fonala. A tudományok filozófiai támpontjai) Moszkva 1979.

*G. Sz. Hohljuk:* Rozsgyenije revoljucii i borba protiv kontrrevoljucii (A forradalom születése és az ellenforradalom elleni harc) Habarovszk 1978.

*K. Sz. Pigrov:* Naucsno-technicseszkoje tvorcsesztvo (Tudományos-technikai alkotás) Leningrád 1979.

*Sz. Sz. Volk, V. Sz. Nyikonyenko:* Materializm N. I. Csernyisevszkovo (Csernyisevszkij materializmusa) Leningrád 1979.

*E. Nekrašas:* Loginis empirizmas ir mokslo metodologija. Tikimybés ir indukcijos problema (A logikai empirizmus és a tudományok metodológiája. A valószínűség és az indukció problémája) Vilnius 1979.

## FILOZOFICKY ČASOPIS
## 1981. 1. SZ.

*L. Hrzal:* A „Tanulságok" permanens érvénye. – „A CSKP XIII. kongresszusa után a pártban és a társadalomban kialakult válság tanulságai. Határozat a pártegység időszerű kérdéseiről" c. politikai dokumentum aktualitása. Magyarul in: Tények és dokumentumok tanúságtétele. Pravda könyvkiadó, Bratislava 1976.

*A. Sirácky:* A fejlett szocialista társadalom elméleti és ideológiai kérdései.

*M. Pittner:* A vezetés az ideológiai konfrontáció idején.

*J. Zeman:* A modern természettudományos megismerés néhány új jelensége.

*J. Herzmann, I. Tomek:* A differenciálszámítás alapfogalmai metafizikus felfogásának marxi kritikája.

*L. Kreiser:* Bolzano és Frege logikai szemantikája és a platonizmus vádja.

## FILOZÓFIA
## 1980. 6. SZ.

*A. Sirácky:* A társadalmi és ideológiai haladás kérdéséhez.

*Andrej Sirácky akadémikus 80. születésnapjára* (V. Cirbes, J. Bodnár, M. Topolsky, D. Hajko, E. Turčan cikkei).

Részletek *A. Sirácky:* Haldokló civilizáció c. tanulmányából.

*A. Sirácky* műveinek bibliográfiája.

## DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE
## 1980. 10. SZ.

*E. Hahn, H. Koziolek:* Gazdaság és filozófia a jelenkori feltételek között.

*H. Steininger, G. Schröder:* Filozófiai és gazdasági tudat.

*G. Langendorf, G. Schultz:* A szocialista termelési viszonyok fejlődése, ennek gazdasági törvénye és az anyagi műszaki bázis.

*E. Altmann:* Marx Tőkéjének logikai és történeti módszeréhez. – Marx alapművének fogalmi-logikai felépítése nemcsak a tőkés gazdaság, hanem a tőkés társadalom egészének történetiségében való jobb megértését szolgálja.

*A. Bauer:* A marxista társadalmasítás-koncepció.

*P. Ruben, H. Wagner:* Szocialista értékforma és dialektikus ellentmondás.

*H. Nick:* A termelőerők és a termelési viszonyok fejlődésének dialektikája, valamint a termelőerők fejlődésének belső logikája.

*J. Becher, H. Friedrich:* A tervszerűség elemzésének filozófiai és politökonómiai aspektusai.

*H. Klotsch:* A társadalmi élet objektív törvényeinek fejlődése. – Az adott konkrét társadalmi formáció törvényei nem örökérvényűek. A szerző azt vizsgálja, mennyiben határozzák meg a társadalmi változásokat, mennyiben irányítják objektíven a fejlődést.

*W. Eichhorn II.:* A termelési viszonyok elemzésének filozófiai, módszertani szempontjai.

*H. Ruppel:* A termelőerők helye a politikai gazdaságtan tudományának rendszerében.

*W. Engler, R. Land:* A politikai gazdaságtan filozófiai problémáinak interdiszciplináris kutatása.

*H. C. Rauch:* A politikai gazdaságtan kritikája és története.

## DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE
## 1980. 11. SZ.

*H. Ley:* Ibn Sina (Avicenna) 980–1037. Megemlékezés születésének 1000. évfordulójáról. – A szerző kritikus hangon beszél az európacentrikus filozófiatörténetírásról, és pozitívan értékeli az iszlámkultúra tudományos és filozófiai teljesítményeit. Különösen alaposan foglalkozik Avicenna filozófiai nézeteivel, valamint az iszlám és a filozófia kapcsolatával.

*G. Schenken, H. U. Wöhler:* Boetius.
*A. Kolesnyk:* Albert v. Bollstädt helye a gondolkodás történetében.
*H. C. Rauch, P. Ruben:* Condillac avagy a felvilágosodás dialektikája és a megismerés problémája.
*G. Biedermann, E. Lange:* A klasszikus német filozófia történetfelfogásának alapvonalai és eredete.
*H. Seidel:* Filozófiatörténeti szempontok a „felvilágosodás" fogalmához. – A cikk részletesen foglalkozik a felvilágosodás-elméletekkel Kanttól a modern polgári filozófiáig. Álláspontja szerint a „felvilágosodás" az európai ideológiák harmadik korszaka, a polgári emancipáció ideológiájának kiteljesedése.
*Beszámoló* a Halle-ban tartott C. Wolff-konferenciáról.
*E. Dölling, J. Dölling:* W. Wundt logikai kutatásai a logikai terminus-elmélet vonatkozásában.
*H. M. Gerlach, R. Mocek:* Az újkori és legújabbkori polgári filozófia történetének oktatási programja a filozófiaszakos hallgatók számára.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE
1980. 12. SZ.

*H. Wessel:* A logikai következtetés-kapcsolatok kijelentéslogikai elmélete.
*G. Schenk:* A logika történetéről.
*J. Dölling:* Logika és terminológia.
*W. Stelzner:* Paraméterek az episztemológiai logikában.
*H. Assing:* A kondicionállogika előnyei.
*P. Keller:* Az idő-logika és a grammatika kapcsolatának kutatásáról.
*K. Wuttich:* Az episztemológiai logika intuitív alapjai.
*K. H. Krampitz:* Egy nem-tradicionális kvantorelmélet fölényei.
*E. Dölling:* Üres terminusok és egzisztencia-kijelentések.
*H. Wessel, J. Dölling:* Tapasztalatok a logika oktatásával kapcsolatosan.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE
1981. 1. SZ.

*R. Stieler:* A szocialista termelési viszonyok struktúrájához.
*M. Mader:* A munka kultúrateremtő hatása a szocialista életmódban.
*K. Mueller-Bülow:* Filozófia, politikai gazdaságtan, természettudomány. – A szerző a politikai gazdaságtan metodológiájának nem szokványos elemzésére vállalkozik. Azt vizsgálja, hogy a természettudomány elmélet és tapasztalat egységére vonatkozó elképzelése hogyan érvényesül a politikai gazdaságtani kutatásokban és a tudomány rendszerében.
*H. Schwärzel:* Az érték és a tőke fogalma Marxnál, és az alapvető termelési viszonyok kapcsolata.
*P. Ruben, G. Schauss:* A „Tőke" metodológiájának újabb kritikái a polgári tudományelméletben.
*G. Feedler, R. Kőnig:* Az indeterminizmus aspektusa a jelenkori polgári közgazdasági elméletekben.
*W. Ettel:* Megjegyzések a társadalmi sajátosságok analízisének formációelméleti kiindulópontjához.
*B. Okun:* A gyakorlati világképek fejlődése és struktúrája. – Mennyiben képezi a filozófia és az ideológia a hétköznapi élet szerves részét, és mennyiben tükröződik az ideológiai orientáltság a hétköznapok cselekvésében.
*U. Fridrich, F. Macher:* A munka tartalma és a tudományos-technikai haladás.
*G. Kaltenhäuser, W. Dünke:* A közgazdaságtan filozófiai kérdései a „B. Leuschner Közgazdasági Főiskola" tudományos folyóiratában.

REVISTA DE FILOZOFIE
1980. 6. SZ.

*I. Tudosescu:* A szubjektív tényező szerepe a társadalmi élet determinációjában.
*C. Radescu, E. Deliman:* Humanizmus és hazafiság.
*O. Trasnea:* Specifikus tendenciák a mai politológiában.
*A. Cioaba:* A szociáldemokrata és szocialista pártok háború utáni ideológiai evolúciójában jelentkező tendenciák.
*V. Tonoiu:* Logika és dialektika.
*P. Apostol:* Mario Bunge tézisei a dialektika és a logika viszonyáról.
*G. Rapeanu:* A tudományos törvény K. Popper felfogásában.
*V. Macoviciuc:* Realizmus és esztétikai humanizmus.
*I. Itu:* Linearitás és jelentés.
*Avicenna* 1000. születésnapjára (Gh. Vladutescu és M. Dinorszojev tanulmányai).
*T. Ghideanu:* J.-P. Sartre és a fenomenológiai ontológia kutatásai.
*Gh. Danisor:* Az egyetemes értéke Hegel filozófiájában.
*V. Gherghel:* Szókratész avagy a filozófia mint az irónia gyakorlása.
*I. Iosep:* A. Comte felfogása a társadalmi betegségről és annak morális „orvosságáról".

STUDIA FILOZOFICZNE
1980. 10. SZ.

*S. Pieróg:* Jan Sniadecki. A „fordulat időszakának" gondolkodója (halálának 150. évfordulójára).
*M. Boczar:* Az antik gondolat és a chartres-i tradíció.
*M. Gordon:* E. Du Bois-Reymond Leibniz-vitájának aktualitása a tudat lényegéről.
*Maurice Merleau-Ponty:* Részlet Phénoménologie de la Perception c. könyvéből.
*V. I. Vernadszkij:* Néhány szó a nooszféráról.
*J. Rybkowski:* V. Vernadszkijról mint tudósról és gondolkodóról.
*J. Niznik:* Az elméleti anarchizmus és a társadalomtudomány jelentősége. – P. Feyerabend: Against Method. Outline on an Anarchistic Theory of Knowledge, London 1975 c. könyvéhez.
*J. Czyzkowski:* Salamon háza és a társadalmi intézmények. – A tudásszociológia problematikájához.
*W. Cichon:* A személyiség felfogása és a nevelési ideál.
*S. Olczyk, M. Przanowski:* A fizika mint filozófia: C. F. Weizsäcker esete.
*W. Lebiedzinski:* Még egyszer az anyag dialektikus fogalmáról.
*Z. Musial:* Még egyszer az anyag lenini fogalmáról.
*Recenzió* az alábbi könyvekről:
*T. M. Jaroszewski:* Traktat o naturze ludzkiej (Értekezés az emberi természetről) Warszawa 1980.
*J. Aleksandrowicz:* Sumienie ekologiczne (Ökológiai lelkiismeret) Warszawa 1979.
*Beszámoló* „Az ember és a társadalom fejlődésének perspektívája a civilizációs-kulturális feltételek kontextusában" c. szemináriumról. 1980. március.

STUDIA FILOZOFICZNE
1980. 11. SZ.

(Az egész számot *lódzi* szerzők írták)
*R. Panasiuk:* Szabadság és determinizmus a marxista antropológiában.
*B. Tuchanska:* A praxizmus: a társadalmi lét fogalma.
*M. Styczynski:* A fiziológia filozófiája: A. Bogdanov empiriomonizmusa.
*J. Piórczynski:* Az ellentmondás és megszüntetése Th. W. Adorno filozófiájában.
*A. M. Kaniowski:* J. Habermas kritikai elmélete és a hermeneutika nézőpontja.
*W. Gromczynski:* Az etikai kommunikáció dialektikája Kierkegaard szerint.

*M. Grygorowicz:* Tulajdonság és struktúra – és a társadalmi kötelék Sismondi nézetei szerint.
*S. Olczyk:* A pszichoanalitikus értelmezésről.
*A. Pobojewska:* A természetbúvár filozófiája (Konrad Lorenz nézeteihez).
*J. Szeszenowicz:* Egy száz évvel elkésett esztétika. – A. Pytlatka: Wartósci i kryteria oceny dziela muzycznego (A zene értékelésének kritériumai) PWM 1979.
*M. Kozlowski:* Feuerbach, Marx és a baloldali hegeliánusok a „The Philosophical Forum" c. folyóiratban (Vol. VIII. Nos 2–4. Boston Univ.).
*M. Pedziwiatr:* Szovjet Tadzsikisztán filozófiai gondolata.
*Beszámoló* a Lódzi Egyetem Filozófiai Intézetéről.

STUDIA FILOZOFICZNE
1980. 12. SZ.

*Roman Ingarden* halálának 10. évfordulójára (D. Gierulanka, A. Wegrzecki, J. Widomski cikkei).
*J. Debowski:* Ingarden koncepciója a „petitio principii" eliminációjáról az ismeretelméletben.
*W. W. Skarbek:* „Lét" és „kötelesség". – D. Hume etikai nézeteiről.
*B. Baran:* A transzcendentalizmus és a modern tudományfilozófia. – Kant transzcendentalizmusának elemzése.
*M. Wesoly:* Megjegyzések a kategóriák metafizikus dedukciójához a kanti rendszerben.
*J. Kmita:* A szcientizmus és az antiszcientizmus ügyéhez. – E. Mokrzycki: Filozofia nauki a socjologia (A tudományfilozófia és a szociológia) PWN 1980. c. könyvéhez.
*A. Malinowski:* A „neomarxizmus": genézis és mai értelmezés.
*R. Palacz:* Még egyszer a középcentrizmusról.

*Könyvismertetések* az alábbi művekről:

*E. Mokrzycki:* Filozofia nauki a socjologia (A tudományfilozófia és a szociológia) PWN 1980.
*J. Bialostocki:* Historia sztuki wsród nauk humanistycznych (A társadalomtudományok történetéhez).

DIALECTICS AND HUMANISM. THE POLISH PHILOSOPHICAL QUARTERLY
VOL. VII No. SUMMER 1980

*W. Markiewicz:* A július–augusztusi lengyelországi sztrájkok eredetéről (interjú).
*M. Fritzhand:* Individualizmus vagy kollektivizmus.
*Z. Cackowski:* A társadalmi megismerés és az individuális megismerés alapjai.
*W. Desan:* Arisztotelész vagy Bruegel: az Egy és a Sok.
*J. Kucznyski:* Az új történelem értelmének együttes alkotása. – Vita Thomas Langan „A történelem értelmének keresése" c. cikkével, amely a The Review of Metaphysics 1978 szeptemberi számában jelent meg, és amelynek téziseit Langan az „Ember és kreativitás" c., a Nemzetközi Metafizikai Társaság és a lengyel folyóirat közös rendezésében Varsóban tartott konferencián adta elő.
*T. Czezowski:* Az élet értelme és értéke.
*R. Sinari:* A tudomány és az „embernek lenni" jelentése.
*S. Kozyr-Kowalski:* „Az élet értelmének" értelme.
*H. Osborne:* A kreativitás a művészetben és az életben.
*T. Slipko:* Moralitás és a humanizmusok közti dialógus.
*W. Tatarkiewicz:* Az erkölcsi tökéletesség.
*B. Urbankowski:* Juliusz Slowacki filozófiáról (XIX. sz. eleje).
*H. Buczynska-Garewicz:* Twardowski a tettről és jelentésről.
*J. Stawinski:* Az erőszak mindenüttvalóságáról. – J.-M. Domenach: The Ubiquity of Violence" c. cikkéhez, amely az UNESCO International Social Science Journal c. folyóiratban jelent meg.
*J. Techma:* A társadalom és a kultúra napjainkban. – A művelődési miniszter beszéde a Lengyel Írószövetség varsói tagozata előtt, 1980. november.

LA PENSÉE
No. 215 1980 október

(A szám témája: az irodalom mai megközelítései)
*M. Riffaterre:* A „szövegköz" nyoma.
*J. Peytard:* A nyelvtudomány és az irodalmi szemiotika kapcsolatáról.
*Y. Gohin:* Az irodalmi pszichoanalízis haladása és problémái.
*J. Dubois:* Az irodalmi szövegek szociológiája.
*Cl. Ducher:* A szövegezés ideológiája.
*S. Torjussen:* Az irodalmi alkotás funkciója Saint-Just gondolatának fejlődésében.

LA PENSÉE
No. 216 1980 december

(A szám témája: nukleáris energia és társadalom)

*J.-Ch. Dubart:* Polgári nukleáris energia és nemzetközi problémák.
*C. Etiévant, M. Rodot:* A napenergiai kutatások és a termonukleáris fúzió Európában.
*J.-Cl. Cauvin, J.-M. Gama, J.-Y. Quezenec:* Technológia és biztonság az energiatermelés nukleáris ciklusában.
*V. Labeyrie:* Energia, fejlődés, ökológia.
*R. Mayer:* A katonai nukleáris energia. Következményei a nemzetek függetlenségére és egyenlőségére, Franciaország függetlenségére és honvédelmére.
*J. Legrand:* A szocialista Kína és a szocializmus Kínában.

DIOGENE
1980. 111. SZ.

(Kulturális útkereszteződések)

*M. Mollar, T. Yamamoto, Y. A. Talib, M. Esoavelomandroso, S. Bandaranayake* tanulmányai az Indiai óceán térségének kulturális kölcsönhatásairól.
*Sh. Indradeva:* Kulturális cserék India és Irán között az Antikvitásban.
*E. Condurachi:* A kulturális kölcsönhatások egy példája: Délkelet Európa az i.e.-i évezredben.

DIOGENE
1980. 112. SZ.

*J. O. de Meira Penna:* A maszk és a másolat. A rassz-probléma Brazíliában.
*L. Makarius:* A tisztátalanság gyermekei. – Mitológiai tanulmányok.
*E. Radar:* Az olajfestészet helyei. – Az olajfestészet történetéhez.
*I. Sachs:* A fejlődés tér–idői. – A gazdasági növekedés ideológiáihoz.
*Y. Thébert:* Az „idegen" fogalmának használatáról. – A „barbár" képzetének fejlődése és funkciója a klasszikus Athénben.
*H. I. Brown:* Minden paradigma paradigmája, és egyéb hasonló fogalmak. – Tudományelméleti reflexiók.

THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE
Vol. 31. No. 4, 1980 dec.

*P. Urbach:* Szociális hajlamok. – A szerző Durkheim öngyilkossággal kapcsolatos munkásságából indul ki és felveti a holista és individualista megközelítés ellentétének problémáját. Durkheim kollektív emberi hajlamait párhuzamba állítja Popper fizikai valószínűségi hajlamaival. A holista megközelítést sokan *ad hoc*-nak tartják, de a szerző megmutatja, hogy a statisztikus törvények összeférnek Durkheim holista jellegű állításaival, így ezek tudományosan akceptálhatók.

*J. P. Mayberry:* Egy új „Begriffsschrift" (II). – A szerző kifejti az új „fogalomírást" és közli következtetéseit. Az elmélet alapelvei. A függvények és fogalmak ontológiai státusza.

*Kritikák és ismertetések* az alábbi könyvekről:

*T. S. Kuhn:* The Essential Tension (Az alapvető feszültség) Chicago 1977.

*H. Reichenbach:* Laws, Modalities and Counterfactuals (Törvények, modalitások és ellentények) Berkeley 1977.

*P. Feyerabend:* Science in Free Society (Tudomány a szabad társadalomban) London 1978.

*F. Gregory:* Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany (A tudományos materializmus a XIX. sz.-i Németországban) Dordrecht 1977.

*C. Hookney and P. Pettit* (szerk.): Action and Interpretation (Tett és értelmezés) Cambridge 1978.

*W. C. Salmon* (szerk.): Hans Reichenbach: Logical Empiricist (J. Reichenbach, a logikai empiricista) Dordrecht–Boston–London 1979.

*D. Huff and O. Prewett* (szerk.): The Nature of the Physical Universe: 1976 Nobel Conference (A fizikai Világegyetem természete: az 1976-os Nobel konferencia) New York 1979.

*W. L. Craig:* The Kalâm Cosmological Argument (A Kalâm-féle kozmológiai érv) London 1979.

*N. Rescher:* Cognitive Systematisation (Kognitív rendszerezés) Blackwell 1979.

*R. Toretti:* Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré (A geometria filozófiája Riemanntól Poincaréig) Dordrecht 1978.

DIALECTICA
Vol. 34. Fasc. 4. 1980

*W. Balzer:* Matematikai struktúrák mint intellektuális struktúrák reprezentációi.

*P. H. Byrne:* Einstein tudománytörténet-használatának jelentősége. – Einstein gyakran használta a történeti elbeszélés formáját filozófiai, sőt tudományos gondolatok kifejezésére is. Történeti írásainak elemzése mutatja, hogy egy jellegzetes történeti módszert használt, amelyet az „intuitív archeológia" névvel lehetne jelölni. Ez a módszer következetesen a tudományos kutatások felszabadítását célozták az önkényes megszorítások alól. Ez utóbbiakat Einstein a tudományos fogalmak eredete elhomályosulásának tulajdonította. Einstein szerint a tudomány történeti folyamatainak realitása maga hozta létre a történetiségre való törekvést.

*F. M. Wuketits:* A mai élet-tudományok teleológia-fogalmáról. – A teleológia problémája a modern biológiában. A szerző a teleológiát a cél általi irányítottságra korlátozza, nem tekinti a célkitűző tevékenységet. Rendszerelméleti szempontok alapján tárgyalja az evolúció és a szelekció bizonyos vonásait. A teleológiai és a kauzális magyarázat összefér.

*Könyvszemle* az alábbi munkákról:

*H. Varró Rózsa:* Dialektik in der lebenden Natur, Budapest 1979.

*P. D. Asquith and H. E. Kyburg* (szerk.): Current Research in Philosophy of Science (Folyó kutatások a tudományfilozófiában) East Lansing 1979.

*H. G. Gadamer:* Dialogue and Dialectic: eight hermeneutical studies on Plato (Dialógus és dialektika: nyolc hermeneutikai tanulmány Platonról) New Have–London 1980.

*W. Ritzel:* Philosophie und Pädagogik im 20. Jahrhundert (Filozófia és pedagógia a XX. században) Darmstadt 1980.

*D. Hitz:* The Triangular Pattern of Live (Az élő háromszögletű mintázata) New York 1979.

*L. Jerphagnon* (szerk.): Histoire des grandes philosophies (A nagy filozófiák története) Toulouse 1980.

*Ch. Monzel:* Exposé de poétique (Poétikai tanulmány) Riorges 1980.
*G. Prauss:* Einführung in die Erkenntnistheorie (Bevezetés az ismeretelméletbe) Darmstadt 1980.
*M. Bunge:* Ontology II: A World of Systems. Treatise on Basic Philosophy Vol. IV. (Ontológia II.: A rendszerek világa) Dordrecht–Boston–London 1979.
*N. Mouloud:* L'analyse et le sens (Az analízis és az értelem) Payot 1979.
*Újdonságok* címszó alatt a folyóirat kb. 100 könyvcímet közöl.

PHILOSOPHY OF SCIENCE
Vol. 47. No. 2. 1980. június

*B. C. v. Fraassen:* Racionális hit és valószínűségi kinematika.
*S. P. Stich, R. E. Nisbett:* Igazolás és az emberi gondolkodás pszichológiája. – A következtetés pszichológiai vizsgálatának filozófiai következményei. Lásd N. Goodman elméletét, amely az indukció problémáját próbálta „feloldani". A tanulmány első részében a szerzők felvázolják Goodman álláspontját az igazolás következtetési szabályáról. Ezután ismertetik azokat az empírikus tényeket, amelyek jelzik, hogy nyilvánvalóan érvénytelen következtetési szabályokról Goodman igazolási elmélete szerint kiderülne, hogy „igazoltak". Komoly baj van tehát Goodman elméletével. Abban az alternatív igazolási elméletben, amelyet a szerzők javasolnak, központi szerepet játszik az ismereti autoritás fogalma és az igazolás szociális aspektusa.
*J. Forge:* A fizikai magyarázat szerkezete. – A szerző vizsgálja a fizikai magyarázat deduktív-nomológiai módszerét és megmutatja, hogy az bizonyos mértékig korlátozza a fizikában a magyarázat hatókörét, mivel megkívánja, hogy az *explanandum* dedukálható legyen az *explanans*-ból. Az elemzés arra utal, hogy egy másik tudományos magyarázat, amelyet az ún. esetszemlélet alapján fogalmaz meg a szerző, a fizikai magyarázatok egy szélesebb körét teszi lehetővé. Úgy látszik, ez a szemlélet mentes a deduktív-nomológiai elmélet bizonyos hibáitól.
*A. Lugg:* Elméletválasztás és változással szembeni ellenállás. – A tudósok ellenállása a tudományos változásokkal szemben sem az irracionalitás, sem tudományon kívüli hatások jelenlétére nem utal. Hogyan lehet az ilyen ellenállást elhelyezni egy ésszerű választási elméletben.
*J. Margolis:* A homunculus-elméletek problémája. – Az ún. post-wittgensteiniánus oxfordi filozófusokat gyakran bírálják nemcsak az emberi viselkedés és a pszichológiai állapotok oksági magyarázatának elvesztéséért, hanem azért is, mert nem ismerik el, hogy a pszichológiai magyarázatok szubperszonális vagy molekuláris folyamatokat is megkívánnak. Egy konkrétum: a homunculus-elmélettel kapcsolatos állítások vizsgálata.
*E. Fales:* Egyediség és történelmi törvények. – Mivel a történelmi események nem-triviális értelemben egyediek, a hempeliánus deduktív-nomológiai modell alkalmazhatatlan a történelmi magyarázatokban.
*J. Cl. Falmagne:* Az extenzív mérések egy valószínűségi elmélete.
*H. Siegel:* Igazolás, felfedezés és az episztemológia naturalizálása. – Reichenbach jól ismert megkülönböztetését a felfedezés és az igazolás között ma sokan támadják. A cikk a kritikát két nagy csoportba sorolja: egyesek kifejezetten kétségbe vonják Reichenbach megkülönböztetését; mások indirekt módon, de nem kevésbé komolyan úgy kérdőjelezik ezt meg, hogy visszautasítják a pszichológia és az episztemológia megkülönböztetését és védelmezik az episztemológia „naturalizálását". A szerző szerint a kritikák nem jogosak és a tárgyalt különbségtétel fontos fogalmi eszköz marad a továbbiakban is.
*C. Glymour:* A hipotetikus-deduktivizmus reménytelen. – Vita G. Merill: Confirmation and Prediction c. cikkével.
*Szemle* az alábbi könyvekről:
*D. C. Dennett:* Brainstorms (Elmezavarok) Montgomery 1978.
*J. S. Earman, C. N. Glymour, J. J. Stachel* (szerk.): Foundations of Space-Time Theories (A tér-idő elméletek alapjai) Minneapolis 1977.
*A. W. Burks:* Chance, Cause, Reason (Véletlen, ok, ráció) Chicago–London 1977.
*P. Mittelstaedt:* Quantum Logic (Kvantum logika) Dordrecht 1978.
*M. Crosland:* Gay-Lussac: Scientist and Bourgeois (Gay-Lussac: a tudós és a burzsoá) Cambridge 1978.

SYNTHESE
Vol. 46. No. 1. 1981 január

*D. Pearce:* Van-e elméleti igazolása az elméletek nem-kijelentési szemléletének? – Segmüller álláspontjának vizsgálata, miszerint minden elmélet, amely a tudomány általános filozófiáján belül az elméleteket mint állítások osztályait akarja magyarázni inadekvát, túlegyszerűsített és használhatatlan képet fest a tudományról.

*M. Gilbert:* Játékelmélet és konvenció. – Lewis konvencióról szóló munkájának egyik alapfogalma: a „koordinációs probléma" e cikk fő témája, feltárva a játékelmélettel való kapcsolatát.

*E. Sober:* A racionalitás fejlődése. – Delbrück: Mind from Matter? c. értekezése nyomán.

*Ch. Peacocke:* Inkoherensek-e a bizonytalan predikátumok? – Vita M. Dummett véleményével.

*K. Graham:* Megjegyzés Austin értelmezéséről. – J. L. Austin: A Critique of Ordinary Language Philosophy c. munkájáról.

SYNTHESE
Vol. 46. No. 2. 198[illegible] február

(*B. Russell* korai filozófiája, II. rész)

*D. Pearce:* Az ismeretség szerepe Russell filozófiájában. – Az ismeretség két funkciója és a logikai atomizmus. A „Problems of Philosophy" elemzése.

*J. Hintikka:* Minek a jelölése? – Az „On Denoting" hibái.

*J. Cappio:* Russell filozófiai fejlődése (1903-tól 1918-ig).

*W. Lycan:* Logikai atomizmus és ontológiai atomok. – Russell metafizikájának középpontjában 1905 és a 20-as évek eleje között a „logikai konstrukció" vagy „logikai funkció" fogalma állt. A logikai atomizmus problémái.

*R. Clark:* Ismeretség. – Kevés olyan elem van Russell filozófiájában, amelyet maga Russell nem bírált volna felül. E kevesek közé tartozik az „acquaintance" elmélete.

*J. A. Coffa:* Russell és Kant. – Russell úgy gondolta, hogy logicizmusa ellentétben áll Kantnak a matematikával kapcsolatos filozófiai gondolataival. A szerző a következő kérdéseket vizsgálja: 1. Milyen speciális kanti elképzeléseket cáfolt volna meg Russell logicizmusa, 2. Sikerült-e Russellnek Kant ellen fellépnie vagy csak félreértette Kant gondolatait. A szerző elemzi Kant és Russell filozófiájának közös és eltérő vonásait.

*J. Hintikka:* Russell, Kant és Coffa. – Vitacikk.

*R. E. Grandy:* A hit formái. – Frege és Russell a hitről.

*

**H. G. Rauch, P. Ruben: Condillac, avagy a felvilágosodás dialektikája és a megismerés problémája**

A szerzők vitába szállnak Condillac pozitivista interpretációjával, valamint azzal az állásponttal, amely egyszerűen Locke francia megfelelőjének tekinti. Ez utóbbi álláspont kizárólag Condillac ismeretelméletével foglalkozik és azt szenzualistának ítéli meg. A tanulmány Marxnak és Engelsnek a felvilágosodással kapcsolatos elemzéseihez nyúl vissza és azt az álláspontot képviseli, hogy Condillac esetében fontosabb materializmusának megértése mint szenzualizmusának hangsúlyozása. Ez utóbbi a kor viszonyai között a materializmus sajátos kifejeződése. A szerzők kimutatják Condillac ismeretelméleti gondolatainak alapjaival kapcsolatosan a francia felvilágosodás uralkodó gondolatának, a „természetes rend" ideájának a jelenlétét, amelynek ellentmondásos tartalma Condillacnál is érezhető. Materializmusa és idealista tendenciái is ezen alapulnak. Condillac materializmusának magyarázata mellett, a szerzők elemzik a társadalmi és politikai szféra megismerésére vonatkozó idealista gondolatait. Álláspontjuk szerint Condillac csak egy dialektikus szemléletmód alapján érthető meg.
*(Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1980. 11.)*

*V. M.*

**A. Sz. Mamzin, V. V. Szmirnov, N. M. Tjan: A természet és a társadalom**

A természet és a társadalom egysége kérdésének a megoldása a tudományok egész komplexumának a feladata. A filozófiai vizsgálódás aspektusa világnézeti és metodológiai jellegű. A kérdéskör elemzésénél mindenekelőtt a fogalmak szabatos meghatározása szükséges. A *természet* fogalma a filozófiában három értelemben használatos: 1. Széles értelemben a természethez tartozik minden létező: a természet fogalma itt szinoním a filozófiai anyagfogalommal. 2. Szűkebb értelemben a természettudományok által vizsgált objektumok összességét jelöli. 3. Végül a természet a „második természetet" jelenti: az ember által teremtett anyagi feltételek rendszerét, a „bevont" természetet. A *társadalom* a széles értelemben vett természet része, belőle származik, funkcionálásának feltétele a természet, ugyanakkor szemben is áll vele. A természet és a társadalom *kölcsönviszonyá*nak alakulásáról többféle elképzelés létezik. *M. P. Gruszov* úgy véli, hogy e kölcsönviszonynak három alapvető történelmi szakasza van: Az első az ősközösségi társadalom, amelynek legfőbb sajátja az, hogy a természet kész anyagait sajátítják el primitív eszközökkel. A második az iparelőtti szakasz: jellemzője az extenzív növekedés, a földművelés lassú tökéletesedése, a kézműipar fejlődése, a városok és a kereskedelem kialakulása. E periódus végén kialakulnak a manufaktúrák. Ez a szakasz ilymódon átfogja az ókort és a középkort. A készletek, az újratermelés természeti forrásai a társadalmi fogyasztáshoz viszonyítva végtelenül nagyok. Az ember és az állatok izomenergiáját fölváltja a szél- és a vízienergia. A harmadik az ipari szakasz, mely gyökeres fordulatot jelent a természet és a társadalom viszonyában. Új energiafajtákat (gőz-, elektromos, majd atomenergiát) használnak fel. Kolosszális mértékben emelkedik az energia, az oxigén és a víz fogyasztása. Intenzíven nő a mezőgazdasági termelés, a városok száma, új közlekedési és hírközlő eszközök fejlődnek ki. Mindhárom fejlődési szakaszban ellentmondásos a természet és a társadalom viszonya. *V. D. Komarov* a természet elsajátításának két formáját különíti el. Az első a fogyasztó-vándorló forma, mely magában foglalja a rabszolgatartó, a feudális és a kapitalista formációt. E korszak fő jellemzője, hogy amikor kimerül a társadalmi termelés alapjául szolgáló természeti forrás, a termelés új helyre költözik. Ettől a típustól alapvetően különbözik a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet, valamint a szocialista-kommunista társadalom, amelyben a természet felhasználása állandósult és produktív jellegű. E típus fő jellemzője, hogy a társadalom fokozatosan átmegy a természet anyagainak egyszerű felhasználásáról a természet mesterséges reprodukciójának folyamatába. *V. J. Vernadszkij*nak a bioszféráról és nooszféráról szóló tanítása szintén figyelemre méltó. Vernadszkij a nooszféra fogalmát Th. de Chardintől vette át, de egészen más tartalommal. Míg Chardin a nooszférát úgy tekinti, mint a bioszféra fejlődésének egy fokát, mint ideális képződményt, mint bolygónk gondolati burkát, addig Vernadszkij elgondolása összhangban van a tudományos kommunizmus megalapítóinak azon elképzelésével, miszerint a természet és a társadalom közötti harmónia a társadalom szocialista átszervezésével lehetségessé válik. Ha a bioszférát mint történetileg fejlődő rendszert nézzük, akkor világossá válik, hogy ez átmegy egy új fejlődési stádiumba, melyben az emberiség történetében először valóban a néptömegek érdekei valósulnak meg. A szabadon gondolkodó és tevékenykedő személyiségek határozzák meg az emberiség életét. Ez az új fok: a nooszféra. A természet és a társadalom kölcsönhatása felé a 60-as években fordult a széleskörű érdeklődés. Ebben az időszakban kezdték megérteni az ökológiai problémák globális jellegét. Ezekben az években jelennek meg Vernadszkij munkái is.

*(Filoszofszkie Nauki 1980. 1.)*

*N. I.*

**V. G. Gorokov: A modern technikai elmélet kialakításának problémái**

A XX. sz. második felében számos új tudományos diszciplína jelenik meg (rendszertechnika, technikai kibernetika, mérnök-közgazdaságtan, mérnök-pszichológia, rádiólokáció, kőzetek fizikája stb.), amelyek problémái túlmutatnak a szokásos elméleti ismeretek metodológiájának tradicionális keretein. Sok ilyen diszciplína most van kialakulási, önállósulási fázisában. Ezért igen aktuális feladat keresni valamilyen – metodológiai eszközökkel megtámogatott – „mintát" vagy mintákat, amelyek nyomán felépülhetnek e modern tudományos elméletek, különösen a technikai tudományokban. E munkában támaszkodni lehet a technikai elméletek rendelkezésre álló metodológiai analízisére is. A természettudományok és mérnöki tudományok kialakulásának összehasonlító módszertani elemzése

feltárja az új, nem-klasszikus tudományos diszciplínák néhány sajátosságát. Úgymint: összehasonlító jellegüket; azt, hogy tárgyuk rendelkezik bizonyos aktivitással, „tevékeny tárgy"; szükséges az emberi tényező és a környezeti hatások figyelembe vétele; igen fontos szerepe van a számítógépes szimulációnak stb. Ez az analízis alkalmat ad a klasszikus és a modern mérnöki diszciplínák elhatárolására, továbbá lehetővé teszi egy javasolt módszertan, bizonyos szempontból „minta", vázlatos elgondolását.
*(Voproszi Filoszofii 1980. 2.)*

*R. L.*

**M. G. Jarosevszkij, G. Sz. Gurgenidze: L. Sz. Vigotszkij a pszichikum természetéről.**

L. Sz. Vigotszkij tudományos munkássága több periódusra oszlik, ezek áttekintésével kapunk képet Vigotszkijnak a pszichikum természetére vonatkozó nézeteiről. Tevékenységének első szakaszában *művészetpszichológiával* foglalkozott, feladatát az esztétikai reakciók pszichológiai mechanizmusának felderítésében látta. Úgy gondolta, hogy a művészetelmélet és a pszichológia szövetsége képes a szubjektív pszichológiát objektívvá, az individuálisat társadalmivá változtatni. Ezt a gondolatot nem sikerült véghezvinnie. (Művészetpszichológia c. kézirata – melyet 1925-ben írt – csak 40 évvel később, a szerző halála után jelent meg.) Későbbi tevékenységében egy ideig a pszichikus jelenségek és a viselkedés *biológiai* mechanizmusának összefüggéseit tanulmányozta. Következő periódusában az *öntudat* szerepét emelte ki az emberi viselkedés szerveződésében, és a *szó* interpretációjával, mint speciális reflexjelenséggel foglalkozott. Utóbbi sajátossága a kiváltó okok jellegében és az ember későbbi tevékenységét nagymértékben befolyásoló természetében keresendő. Vigotszkij fejlődésében fordulópontnak szokás tekinteni az emberi viselkedés *kulturtörténeti* meghatározottságát kifejtő elméletét. Ez a *„kulturális jel"* fogalmának a bevezetésén nyugszik. Ez döntő szerepet játszik az előemberi és a specifikusan emberi viselkedés elkülönülésében, olyan eszközöket jelent, amelyek segítségével a viselkedés akarati kontrollja megtanulható. A történeti fejlődés során e jelek különféle formákat vesznek fel. Vigotszkij utolsó alkotó periódusában e kulturális jelek jelentésével kezdett foglalkozni, felismerve, hogy az öntudat tanulmányozásában e *szemantikai* megközelítés igen fontos.
*(Voproszi Filoszofii 1981. 1.)*

*R. L.*

**Az új típusú ember formálásának problémájáról. Hanoi 1978**

Bevezetőjükben, a munka vietnami szerzői hangsúlyozzák, hogy ma Vietnamban a szocialista embertípus kimunkálása fontos elméleti és gyakorlati kérdéssé vált. A könyv első részében a szerzők filozófiatörténeti és elméleti-módszertani szempontból közelítenek az ember problémájához. Az ember problémája a Kelet filozófiatörténetében c. írás kimutatja, hogy a vietnami kultúra korai fejlődési szakaszaiban fontos szerepet játszott a konfucianizmus, a taoizmus és a buddhizmus. Fölvázolja e filozófiai-vallási rendszerek emberformáló hatásait. Az ember problémája a nyugati filozófia történetében c. cikk szerzője a marxizmust megelőző európai filozófia emberfelfogását elemzi, majd a kötet áttér a marxizmus klasszikusainak emberkoncepciójára és külön ismerteti a mai polgári felfogásokat. A könyv második része az ember szocialista jellegű átalakításának és fejlődésének konkrét lehetőségeit vizsgálja és rámutat a hadigazdálkodásról a békés termelésre való átállásból adódó nehézségekre. A hosszantartó függetlenségi harc során világos elképzelések alakultak ki az emberi értékekről, az osztályérdekekről, a sajátos lelki szükségletekről stb. Az új viszonyok közt ezek a tényezők némileg módosultak. A módosult körülmények között kell kimunkálni az új típusú embert. A szerzői kollektíva figyelmének középpontjában az új ember formálást szolgáló gyakorlati intézkedések állnak. E program komplex, vannak lényeges gazdasági, politikai, kulturális, ideológiai, adminisztratív stb. oldalai.
*(Filoszofszkie Nauki 1981. 1.)*

*N. I.*

**H. Steininger, G. Schröder: Filozófiai és gazdasági tudat**

Széles körű elmélettörténeti elemzés alapján a cikk összefüggést mutat ki a különböző társadalmi formációkban kialakult filozófiai és gazdasági eszmék között. Álláspontja szerint a politökonómiai gondolatok részét képezték a filozófiai világképnek. Ez mutatható ki Arisztotelésznél, a felvilágosodás filozófiájában, de Hegelnél is. A polgári társadalomban válik lényegében külön a filozófia és a politikai gazdaságtan. De egy más típusú közvetett kapcsolat így is fennmarad közöttük. Ez pedig a politikai gazdaságtanban fellelhető filozófiai előfeltevések. A szerző részletesen ír a modern polgári filozófia, köztük K. Popper közgazdasági eszméinek filozófiai alapjairól. Végezetül azt a kapcsolatot elemzi, amely a szocializmus építése során, a szocializmus sokoldalú tervezése folyamatában a két diszciplína között kialakul. Elsősorban Lenin munkásságában mutatja ki a filozófiának és a politikai gazdaságtannak ezt a kapcsolatát.

*(Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1980. 10.)*

*V. M.*

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Ancsel Éva,* ELTE BTK, egy. tanár, kandidátus · *Bacsó Béla* · *Csörögi István,* ELTE BTK Esztétika Tanszék · *Fehér M. István,* ELTE BTK Filozófiatört. Tanszék, egy. tanár · *Haas András* · *Kovács László,* DOTE, egy. tanár, kandidátus · *Mesterházi Miklós,* MTA Fil. Int. Lukács Archívum és Ktár, tud. munkatárs · *Mihály Albert,* Marx Károly Közg. Egy. Fil. Tanszék, adjunktus · *Redl Károly,* MTA Fil. Int., tud. munkatárs · *José Ignacio López Soria* · *Szabó Máté,* Világosság munkatársa · *Szerdahelyi István,* Kritika főszerkesztő helyettese, fil. tud. kandidátusa · *Zoltai Dénes,* MTA Fil. Int., tud. igazgató helyettes, fil. tud. doktora

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Marton Andor
A kézirat nyomdába érkezett: 1981. jan. 5. – Terjedelem: 15,05 (A/5) ív
81.9152 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

# CONTENTS


MÁTÉ SZABÓ: State, Town, Capitalism ..... 309
LÁSZLÓ KOVÁCS: The Test of Dialectics ..... 327
ALBERT MIHÁLY: Aesthetic Space — Production Space — Social Space ..... 350
ISTVÁN SZERDAHELYI: The Semantics of Poetic Rhythm ..... 380
KÁROLY REDL: Ibn Sina ..... 398


## REFLECTION


BÉLA BACSÓ: From Philosophical Platonism to transcendental Phenomenology .... 403
Discussion of José Ignacio López Soria's: Dissertation „From Tragedy to Utopia. — The Intellectual Development of the Young Lukács." Contributions by ÉVA ANCSEL and DÉNES ZOLTAI, Answer of J. I. LÓPEZ SORIA ..... 410 412


## DISCUSSION


ANDRÁS HAAS: The Sources of Anti-Materialism in Microphysics ..... 421


## CONFERENCE


ISTVÁN M. FEHÉR: Attack Against the Absolute: Lukács and Heidegger ..... 445
ISTVÁN CSÖRÖGI: Language as Medium in the Philosophies of György Lukács and Ludwig Wittgenstein ..... 451
MIKLÓS MESTERHÁZI: On the Aesthetics of a Non-Aesthetic Period ..... 456

Review of Periodicals ..... 464


# СОДЕРЖАНИЕ


Мате Сабо: Государство, город, капитализм ..... 309
Ласло Ковач: Проба диалектики ..... 327
Алберт Михай: Эстетическое пространство — производственное пространство — общественное пространство ..... 350
Иштван Сердахейи: Семантика ритма стисов ..... 380
Каролй Редл: Ибн Сина ..... 398


## ОБЗОР


Бела Бачо: От философского платонизма к трансцендентальной феноменологии ..... 403
Хозе Игнасио Лопез Сория: «От трагичности к утопии. — Идейное развитие молодого Лукача» отзывы о кандидатский диссертации ..... 410
Оппоненские отзывы Эва Анчела и Денеша Золтаи и ответ Х. И. Лопеза Сория .... 412


## ДИСКУССИЯ


Андраш Хас: Истогники микрофизического антиматериализма ..... 421


## КОНФЕРЕНЦИЯ


Иштван М. Фехер: Нападение против абсолюта: Лукач и Хайдеггер ..... 445
Иштван Чёрёги: Язык как средо в философии Георга Лукача и Лудвига Виттгенштейна 451
Миклош Мештерхази: Об эстетике одного неэстетического периода ..... 456

Из зарубежных журналов ..... 464

Ára: 27,— Ft
Előfizetés egy évre: 162,— Ft

INDEX: 25 535
ISSN 0025—0090

**Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Indexszám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,
H-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONÖTÖDIK ÉVFOLYAM

1981/4

Pártörténeti Intézet
Könyvtára
1981 AUG 29
O 1220

# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA



SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN (szerkesztő),
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő),
NYÍRI KRISTÓF (szerkesztő)

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTÚR, MÁTRAI LÁSZLÓ (ELNÖK), RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, TŐKEI FERENC, VÉSZI BÉLA, VERECZKEI LAJOS



1981/4


## TARTALOM


BAYER JÓZSEF: Érték és ideológia ..... 481
ANDRÁSSY GYÖRGY: A tagadás tagadása Marx történetfilozófiájában ..... 497
BACSÓ BÉLA: A befogadás problémája Lukács heidelbergi írásaiban ..... 519

ESZMECSERE

ROZSNYAI ERVIN: A dialektikus és a formális logikáról ..... 534

MŰHELY

KAPITÁNY ÁGNES—KAPITÁNY GÁBOR: Hogyan tükrözi a nyelv a személyiség sajátosságait? ..... 559

SZEMLE

ROPOLYI LÁSZLÓ: Szervezés kérdése? (Kecső István: A kutatási folyamat az ismeretlentől a hasznosításig.) ..... 585
SZIGETVÁRI SÁNDOR: A szubjektum és az objektum mint filozófiai probléma ..... 588
RATHMANN JÁNOS: Tanulmányok a schellingi hagyatékról (Natur—Kunst—Mythos) 591



A szerkesztőség címe:
1014 Budapest I., Úri u. 53. Telefon: 160—160/269-es v. 138-as mellék
Szerkesztőségi napok: kedd és péntek
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

# ÉRTÉK ÉS IDEOLÓGIA
## (Az értékvita aktualitása a nyugatnémet szociológia tükrében)

BAYER JÓZSEF

Az értékvita újbóli feltámadása az NSZK-ban a hatvanas években kirobbant ideológiai válság következménye. Az addig működő régi, hagyományosan bevált ideológiai sémák összeomlásával új legitimációs minták igénye merült fel, amelyek alternatív teljesítőképességét mintegy próbára tették az értékeknek a társadalomtudományokban játszott szerepéről folytatott vitákban.[1] Kezdetben úgy tűnt, hogy a fennálló társadalmi-politikai rendnek a tőkés állam szabályozó funkcióival együtt növekvő lojalitás-szükségletét – amelyből, úgymond, sohasem kaphat eleget – a legjobban épp a neopozitivizmus popperi változata képes kielégíteni, amelyet Hans Albert „kritikai racionalizmusként" vezetett be és propagált az NSZK-ban, s amely jóval nagyobb igénnyel lépett fel, mintsem hogy pusztán tudományelmélet maradjon: a technokrata józan ész filozófiájaként. Tudományos programjának rejtett affinitása a reformista politikához a „piece-meal social engineering" popperi módszertani elvben explicit megfogalmazást nyert, ami a szociáldemokraták körében is növelte párthíveinek számát; az értékvitában az értékmentesség emfatikus követelése pedig modern és elfogulatlan elméletként tüntette ki az értékekben elfogódott hagyományos tudományos pártoskodással szemben. Az elmélet rejtett politikai stratégiája a politikai problémáknak technikailag megoldható kérdésekként való kezelése volt, amelynek visszája a tömegek depolitizálása, valamint egy korrekt, ám tartalmilag meghatározatlan követési készség propagálása az ideológiai semlegesség jegyében. E legitimációs modellnek kézzelfogható előnyei vannak bármely más, konkrét társadalmi csoportok érdekeihez – s ezzel értékeihez – kötődő nyílt politikai-ideológiai programmal szemben, amelyet a változó politikai arénában mindig újra kockázatos szakítópróbának vethetnek alá.

Az értékmentes és értéktételező társadalomtudomány merev és meglehetősen idejétmúlt dualizmusával szemben – amelyet a „kritikai racionalizmus", bármily rugalmas

[1] A nyugatnémet szociológiában lezajlott ún. „második" értékvitát rekonstruálva – az első a század elején zajlott le, s a közgazdaságtan és szociológia különválásához vezetett – a jellegzetes álláspontok között a kritikai racionalizmus (Karl R. Popper és Hans Albert) nézetét kifejtettük az „Értékmentesség, pártosság, objektivitás" c. cikkben (*Társadalmi Szemle*, 1979/9. sz.). Jelen írás, amelyben a frankfurti iskola és Niklas Luhmann rendszerelméleti pozícióját elemezzük a vitában, ennyiben folytatásnak is tekinthető. Megjegyezzük, hogy az értékvita szűkebb is, tágabb is volt a tulajdonképpeni pozitivizmus-vitánál, amennyiben egyrészt annak csak egy – bár döntőnek tartott – vonatkozását érinti, másrészt viszont túlmegy az ottani vita keretein, és tulajdonképpen lezáratlan, mindmáig tart. (A pozitivizmus-vita főbb résztvevőinek érvei megtalálhatók a *Tény, érték, ideológia* c. válogatott kötetben, szerk. Papp Zsolt, Gondolat, Bp. 1976.

formában és megváltozott tartalommal, mégiscsak felújított – többen is felléptek. Az alábbiakban részletesebben csupán két domináns irányzatot szeretnénk bemutatni, rekonstruálva az értékek kérdésében elfoglalt álláspontjukat, s érzékeltetve ennek társadalmi-ideológiai kontextusát: a frankfurti „kritikai elméletet" és a kevésbé ismert, Niklas Luhmann által kifejtett funkcionális rendszerelméletet.

A társadalomtudományok fenti, némiképp differenciálatlanul felvázolt (neo)pozitivista értelmezése ellen a hatvanas években nem véletlenül vette fel a harcot épp a frankfurti iskola. A frankfurti „kritikai elmélet" mélyen a német idealista humanizmus, az egykori mandarin-értelmiség[2] kultúrkritikai hagyományaiban gyökerezett. Ugyanakkor az első világháborút követő forradalmak, a Weimari Köztársaság osztályharcai hatására a marxizmus kapitalizmus-kritikájának számos elemét integrálta magába. Az így kialakított messianisztikus radikalizmus elég energiát nyújtott számára ahhoz, hogy még képviselőinek későbbi rezignációján is átcsillanjon valami a szabad emberek szabad társadalmának Marx-ihlette, ekkorra persze már elhalványodó utópiájából. Az, hogy nem kompromittálta magát a fasizmus idején, ellenkezőleg, a fasizmus kritikájával jelentős érdemeket szerzett és hitelre tett szert, szinte predesztinálta arra, hogy az NSZK amerikanizálódásával párhuzamosan tért nyerő neopozitivista módszerek ellen éppen ő vegye fel a harcot. Ehhez az is hozzájárult, hogy a fasizmus leverése után fokozottan részt vett a német szellemi élet „nagytakarításában", és hogy a marxizmushoz való affinitása következtében a hagyományos – többnyire kompromittált – „humanista" filozófiai irányzatok között még a leginkább volt érzékeny a reális társadalmi problémák iránt.

A frankfurti iskola képviselőinek szemében a „pozitivista" K. R. Popper és H. Albert racionalista hitvallása, az „ész melletti kiállás" nem egyéb az egyoldalú technikai ésszerűség, az ún. instrumentális ész apológiájánál, amelynek kiterjesztése a társadalom egészére már Adorno és Horkheimer korai közös művében, a *Felvilágosodás dialektikája*-ban (1947) a totálisan igazgatott, eldologiasult társadalom vízióját idézte fel. „A tények metafizikája semmivel sem különb az abszolút szelleménél" – írja Horkheimer már a harmincas években az akkor zászlót bontó neopozitivizmus ellen, amely a józan valóságérzék nevében le akarta zárni a metafizikai (értsd: filozófiai) vitákat. E viták azonban sohasem a tényállásoknak tényekként való elismerése, hanem a tények értelmezése, megítélése körül forogtak. Ez alól pedig nem kivétel a neopozitivizmus sem; a tények általa adott értelmezése pedig szintén a metafizika egy fajtája.

Adorno a hatvanas évek pozitivizmus-vitájában szembeszállva a neopozitivistákkal, ugyanezt a tény-fetisizmust veti a szemükre az értékek kezelésének kérdésében is. Ha eközben kissé differenciálatlanul ítéli meg a szokásos neopozitivizmusnál hajlékonyabb popperi tudományelméletet, akkor ennek az az oka, hogy elsősorban az empirikus, szaktudományi szociológiai kutatás alkalmazott megismerési magatartását tartja szem előtt, amelynek a programatikus neopozitivista tudományelmélet csak elméleti reprezen-

[2] F. Ringer *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass. 1969) c. könyvében tárgyalja a német értelmiségi elit sajátos helyzetét a századfordulón, amelyre a kapitalizmus-ellenesség volt jellemző, mert a kapitalizmus előrenyomulása megfosztotta őket régi privilégiumaiktól, és a technikai vagy szakértelmiség előretörését kulturális hanyatlásként élték át.

tánsa és igazolója. Az elméletben lehet minden szép és differenciált, a kutatás gyakorlatában durvábban mutatkozik meg az elvek tényleges társadalmi tartalma.[3]

Ha a szociológia mint értékmentes tudomány egyáltalán foglalkozik az értékekkel, akkor azokat csupán instrumentalisztikusan kezeli. Az értékek olyan – eszmékben kifejezhető – magatartási elvek, amelyeket az emberek cselekvésükben követnek. Tehát az értékszociológia empirikusan konstatálja meglétüket, statisztikusan összegzi és átlagolja őket, szeretem–nemszeretem táblázatokat konstruál, s mindezt anélkül, hogy az így kapott értéktáblázatokat szembesítené a társadalom szükséglet-struktúrájával és érdekviszonyaival. Tanulmányozza a társadalom értékképző és értékátvivő mechanizmusait (pl. pártok, tömegkommunikációs csatornák), és tanácsokat oszt hatékony irányításuk, az értékek kívánatos manipulációja számára. A cselekvő ember eközben olyan input–output modellként szerepel, amelybe értékeket táplálnak be, és mérik a kimenő reakciókat, hogy meghatározhassák jövőbeni viselkedését.

Mindamellett a szociológiának meglehet az a kellemes tudata, hogy ő maga értékmentes, és elmélete – hacsak követi a neopozitivista tudományelmélet szigorú logikai előírásait – „tiszta" marad. A jó lelkiismeret alibijét a tudományos objektivitás pozitivista kritériumai nyújtják, még abban a rugalmas popperi–alberti formában is, hogy a tudománynak van ugyan értékbázisa, de ez semmilyen hatással nincs a megismerés fogalmi eszköztárára. Pontosan ez ellen lép fel azonban a frankfurti iskola. Képviselői szerint ugyanis már a pozitivista szellemű társadalomkutatás módszerei rögzítik annak pártosságát: az elméletet, a „kijelentésrendszert" eleve meghatározott alkalmazási és érdekösszefüggésekre való tekintettel fogalmazzák meg. Hiszen többnyire nem arról van szó, hogy adott társadalmi problémákra a szociológusok tudományosan „helyes", részrehajlástól mentes megoldásokat keressenek, hanem legtöbbször az az eset, hogy a problémák egy eleve tételezett megoldásához – amelyet egy vállalkozó, egy párt vagy a kormány saját tetszése és érdekei szerint határoz el – dolgozzák ki a hatékony kivitelezés technikáit. Ezért valójában minél inkább tartózkodik a szociológus a saját, önálló értékítélettől, annál inkább lekötelezettje a társadalom uralkodó értékképzeteinek.[4]

A frankfurti gondolkodók pozícióját elemezve az értékvitában, szembeötlő, hogy míg Adorno még túlnyomóan társadalomfilozófiai érveléssel él, a fiatalabb generációt képviselő Habermas – engedve a korszellem nyomásának – már maga is főként tudományelméleti érveket hoz fel. Adorno gondolatmenetéből a továbbiakban főként az értékek fetisizációjának, tények és értékek szétválasztásának kritikáját emeljük ki.

Adorno szerint az egész értékkérdés hibásan van feltéve. Az „igazgatott világ testére szabott poztivizmus" – éppúgy, mint az idealista értékfilozófiák – eldologiasítja, fetisizálja az értékeket, amikor leválasztva őket a tárgyról (a társadalomról és a

[3] A neopozitivista tudományelmélet és az empirikus szociológiai kutatások gyakorlata közötti megtört viszonyt kitűnően tárgyalja pl. Hartwig Berger *Untersuchungsmethode und soziale Wirklichkeit* c. könyvében (Frankfurt/M. 1974).

[4] Mégcsak nem is Adorno, hanem a liberális szociológus, Ralph Dahrendorf vonta le ezért az értékmentességről folyó viták konklúziójaként: „a status quo-val való elégedettség és ennek implicit védelme bizonyult az értékmentesség visszájának . . . Az a szociológia, amely megkísérli kivonni magát a gyakorlati értékítéletek vitája alól, a fennálló megörökítésének eszközévé válik; a szavazattól való tartózkodása pedig az erősebb párt mellett leadott vótummá lesz." (In: *Pfade aus Utopie,* München 1968, 117 o.)

történelemről), önállóságukban megrögzíti, hogy azután tudományán kívülre utasíthassa őket. Ezzel az absztrakcióval teremtik csak meg a megismerés és értékelés, az értékmentes tiszta tudat és egy elvont értékdogmatizmus hamis alternatíváját. A „tiszta tudományt" ez ahhoz az ellentmondáshoz vezeti, hogy éppen az értékmentesség révén értékel: „ahogyan egy mereven apolitikus magatartás a politikai erők játékában politikummá, a hatalom előtti fegyverletétellé lesz, az értékmentesség éppen úgy egyetemesen és reflektálatlanul annak rendeli alá magát, ami a pozitivizmusban az érvényes értékrendszer névre hallgat".[5] Ez a kritikai elmélet jellegzetes és határozott álláspontja. Ennek szellemében fejtette ki Marcuse a 15. nyugatnémet szociológuskongresszuson, hogy az értékmentesség weberi elvének feladata éppen az volt, hogy megtisztítsa a terepet a tudományon kívüli értékek befogadása számára.

Adorno mindamellett nem tagadja az értékmentességnek mint problémának a létezését, hiszen „a szellem magatartása nem vonhatja ki magát tetszése szerint az eldologiasodás adott szintje alól". Másutt azt írja: „Lét és Legyen dichotómiája épp annyira téves, mint amennyire történelmileg kényszerű . . . "[6] Ezért bele kell foglalni a szociológiába antinómiájuk tudatát, újra át kell gondolni az értékmentesség kategóriáját, amely a pragmatikus tudományüzemmel túlontúl is jól megfér, pedig gyakorlatilag lehetetlen érvényesíteni. Hiszen pl. egy művelődésszociológiai kutatás még a tényeket sem tudja megfelelően rögzíteni, ha nem alkalmaz olyan előzetes értékeléseket, amelyek pl. különbséget tesznek giccstermék és jelentős művészeti alkotás között.

A kritikai elmélet az értékeket „immanensen", a történelem mozzanatainak fogja fel. A normatív problémák Adorno szerint olyan történelmi helyzetekből fakadnak, amelyek mintegy önmagukban, némán, „objektíve" követelik a változást. „Amik utólag a történelmi emlékezet számára értékekké alvadnak, a valóságban a realitás kérdésalakzatai . . . " Egy példával illusztrálva, amire gondol, Adorno azt írja: „nem lehet elvont értékként mintegy elrendelni, hogy mindenkinek jusson enni, amíg a termelőerők nem elégségesek mindenki legelemibb szükségleteinek kielégítésére. Ámde, ha egy társadalomban, itt és most, tekintettel a javak reális és nyilvánvalóan lehetséges bőségére, elkerülhető volna az éhezés, és mégis éheznek, akkor ez azt követeli, hogy az éhezés megszüntetése kedvéért beavatkozzunk a termelési viszonyokba. Ez a követelés a helyzetből, annak mindenoldalú elemzéséből ered, anélkül, hogy szükség lenne valamely értékképzet általánosságára és szükségszerű voltára. Az értékek, melyekre a helyzetből támadt követelést rávetítik, e helyzet vézna, többnyire hamisító lenyomatai."[7]

E példában kifejeződik egyrészt a marxizmustól megtermékenyített frankfurti iskola fölénye a hagyományos humanista német „mandarin"-értelmiséggel szemben, másrészt azonban feltárul a kritikai elmélet fő gyengesége is. A helyzet ugyanis nem „objektíve", önmagában követeli a változást, hanem a kritika csak egy társadalmi osztály vagy csoport törekvéseként fogalmazható meg, amely a helyzet szenvedő alanya, s amely cselekvése kitűzött céljává teszi a változást. A Lét és Legyen között csak egy társadalmi gyakorlat képes közvetíteni, amely fittyet hányva a „naturalista tévkövetkeztetés" pozitivista tilalmára, a Lét kemény tényeit közvetlenül értékekké, „követelésekké" transzponálja. A

[5] *Tény, érték, ideológia.* Jelzett kiad., 243. o.
[6] Uo. 318., 320. o.
[7] Uo. 246. o.

közvetítő kategória azonban Adornónál nem egy társadalmi mozgalom, nem egy cselekvő történelmi szubjektum, hanem az immanens kritika, azaz egy szellemi munkás ítélő, szellemi tevékenysége. Ez a felfogás megfelel a forradalmi szubjektum eltűnéséről szóló politikai tézisnek. Nem lehet célunk most, hogy e tézis egész társadalmi-történeti hátterének elemzésébe bocsátkozzunk; most csupán a frankfurti iskola elméleti pozíciójáról van szó az értékmentesség kérdésében. Az immanens kritika tartalmazza az értékmentesség elemét a társadalom objektív kritikájában, amikoris szembesíti azt önmagáról alkotott fogalmával, s ugyanakkor az érték elemét is abban a felszólításban, amely a helyzetből olvasható ki. Az axiológiai elem ennyiben a társadalomtudományi megismerés szükséges összetevője. Nem lennénk képesek a társadalom objektív („értékmentes") kritikáját adni egy „igazi" társadalom nyilvánvalóan értékszerű elképzelése nélkül. Adorno következtetése logikus: „Érték és értékmentesség dialektikusan közvetíti egymást. Semmilyen, a társadalom nem közvetlenül létező lényegére irányult megismerés nem volna igaz, ha nem a mást akarná, ennyiben tehát nem volna 'értékelő'; és semmi sem követelhető a társadalomtól, ami ne a fogalom és az empíria viszonyából támadna, vagyis ami ne lenne megismerés."[8]

Az érték és értékmentesség dialektikus közvetítését az *elméletben* itt Adorno talán helyesen ragadta meg; de ez mindaddig némileg mesterkélt, az „igazi" társadalom eszméje pedig elvont-utópikus marad, amíg az immanens kritika csak elméleti, s nem egyúttal gyakorlati is; amíg a kritikai elmélet nem egyszersmind egy forradalmi szubjektum öntudata, amelynek számára a fennálló viszonyok elviselhetetlensége gyakorlati célokká, eszmékké, cselekvési programmá fogalmazódik át, a Lét és Legyen logikailag abszolútnak vélt ellentétét gyakorlatában reálisan közvetítve.

Jürgen Habermas filozófus, a frankfurti iskola egykori nagy ígérete, tudománylogikai érvekkel próbálta meg a „tiszta tudomány" önellentmondását kimutatni. Nézeteinek kritikai összegzését megnehezíti, hogy filozófiai fejlődése nem mentes a meghökkentő fordulatoktól. Szintetizáló igénye a polgári filozófia és tudomány legheterogénebb irányzatainak és eredményeinek az integrálására készteti, amelynek elég kétséges eredménye: „egy minden eddigit árnyékba borító eklekticizmus", amint egyik kritikusa nem is jogtalanul felrója.[9] Elemzésünk azokra a hatvanas években íródott (s azóta is változatlanul újrakiadott) műveire támaszkodik, amelyekben az értékmentesség problémáját valamilyen vonatkozásban érinti.[10]

Habermas dialektikus alapgondolata, hogy a társadalomkutatás maga is azon életösszefüggés része, amelyet megragadni hivatott, újra a tudományok értékbázisát helyezi az érdeklődés középpontjába. Max Weber érdeme, hogy az egész elméletalkotást befolyásoló „uralkodó értékeszmék" koncepciójával számot vet elméleti tudásunk és gyakorlati érdekeink eredeti összefonódásával. Weber irracionalizmusával szemben azonban, amely ezen értékeszméket a racionális magyarázat számára hozzáférhetetlenné teszi, Habermas

[8] Uo. 247. o.

[9] Burkhard Tuschling: *Habermas – die „offene" und die „abstrakte" Gesellschaft.* Berlin–West, Argument V. 1978. (Ez eddig a legteljesebb és legalaposabbnak tűnő Habermas-kritika.)

[10] Mindenekelőtt a *Theorie und Praxis,* a *Zur logik der Sozialwissenschaften* és a *Technik und Wissenschaft als Ideologie* köteteiben foglalt tanulmányokra támaszkodunk. (Megj. Frankfurt/M., 1963, 1969, 1970.)

felveti: vajon „nem lehetséges-e az alapvető döntéseknek az empirikus tartalmát, amelyektől az elméleti keret megválasztása függ, ismét a társadalmi folyamatokkal összefüggésben tárgyalni"? [11]

Habermas arra törekszik, hogy megkérdőjelezze tudomány és etika szétválasztásának lehetőségét, s ezzel az elmélet és gyakorlat, tények és értékek dualizmusát. A „tiszta tudomány" fetisizált látszatát a megismerést vezérlő érdekekre való reflexió révén kívánja feloldani. Eközben azonban, mint látni fogjuk, nem a kutatások empirikus érdekbázisa vagy valamilyen értékszociológia lebeg a szeme előtt, hanem az emberi nem kialakulásának „transzcendentális-antropológiai" síkján értelmezi a megismerés gyakorlati érdekét, amely az embernek a természettel folytatott küzdelméből, illetve az emberek egymás közötti harcából ered.

1. A természet feletti uralomnak, amelyet a munka közvetít, a *technikai megismerésérdek* felel meg, amely a természettudományok normatív alapja. Ez az instrumentális cselekvés logikáját követi, célja a természeti folyamatok feletti technikai rendelkezés.

2. Az emberek közötti szimbolikusan – azaz nyelvileg – közvetített interakciókban alakul ki az a kulturális hagyomány, szentesítődnek azok a normák és intézményi keretek, amelyekben az emberek életüket értelmezik, s amelyek elsajátításával nyerhetik el csupán identitásukat. E kulturális hagyomány átörökítéséhez és értelmezéséhez fűződik a *gyakorlati megismerésérdek,* amelyen az ún. hermeneutikus-történeti tudományok (vagy más néven szellemtudományok) alapulnak. A gyakorlat itt elsődlegesen kommunikációs cselekvést jelent, amelynek közege a nyelv, megismerési eszköze a hermeneutikus értelmezés.

3. Végül a társadalomtudományok (Handlungswissenschaften, a társadalmi cselekvés tudományai, mint a közgazdaságtan, szociológia, politika s részben a filozófia) alapját az *emancipációs megismerésérdek,* azaz a társadalmi kényszerek alóli felszabadulás érdeke, vagy másként a *nagykorúság* érdeke képezi. A társadalmi cselekvések törvényeinek leírásán túl egy kritikai társadalomtudománynak mindig meg kell vizsgálnia, hogy e törvények nem csupán ideologikusan megrögződött, de elvileg megváltoztatható függőségi viszonyokat fednek-e. Az ilyen ideológiakritika mintaképe a pszichoanalitikus praxis lesz: ahogy ott az öntudatlan kényszerek tudatossá tevése felszámolásukhoz vezet, úgy itt is az irracionális (már ésszerűtlenné vált) társadalmi kényszerek felismertetése az uralmuk alóli felszabadulást eredményezheti. Diagnózis és terápia itt egybeesik. A társadalomtudományok funkcióját ezzel Habermas döntően az ideológiakritikára redukálja, amelynek fő eszköze a *reflexió.* A szociológia mintegy tükröt tart a társadalom elé, s ezzel elindítja a társadalmi önreflexió folyamatát,[12] melynek során a társadalom céljait, értékrendjét, az együttélési normákat stb. egy korlátozatlan nyilvánosság közegében megvitathatnák. (A gyakorlat habermasi fogalma egyre inkább erre az etikai-politikai vitára szűkül, miközben a termelés, a munka világát kizárja a gyakorlat fogalmából.)

[11] Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften.* 2. kiad. 1971, 90. o.

[12] Jellemző módon a szociológiának éppen ezt a funkcióját bírálja a leginkább a konzervatív beállítottságú H. Schelsky. Állítása szerint a reflexió folyamatában tudatosítva problémáikat, az emberek elveszítik viselkedésük természetességét, viszonyaik természetadta jellegén csorba esik. Ez viszont társadalmi dezintegrációhoz vezet. Ezért a szociológia bűnös számos társadalmi konfliktus előidézésében, az önmagát beteljesítő jóslat logikája miatt. Így pl. a szexuálszociológiai kutatások jelentősen hozzájárultak a válások számának emelkedéséhez stb. Vö. Schelsky: *Die Arbeit tun die Anderen,* Opladen, 1975, 258 és kk.

Tekintsünk el attól, hogy ez a tudományfelosztás mennyire csak az NSZK-ban uralkodó tudományos status quo tükre. Még mindig fennmarad az a probléma, hogy Habermasnak a tudományok gyakorlati vonatkozását megalapozandó elmélete éppen azoktól a konkrét gyakorlati érdekviszonyoktól vonatkoztat el, melyekkel a társadalomkutatók szembetalálkoznak. Bírálója, B. Tuschling némi joggal kérdezi: „A habermasi érdekeknek a társadalmi valóságban semmi sem felel meg. Hogyan vezéreljék akkor a megismerést? "[13]

Ez az elvont tudományelméleti modell mégis lehetővé teszi a pozitivizmus felemás racionalizmusának kritikáját: a pozitivisták Habermas szerint a megismerés egyik, a technikai megismerésérdeken alapuló formáját tekintik egyedül tudományosnak, amellyel szemben minden más megismerési forma az irracionalitás bélyegét kapja, s az értékelés, az önkényes döntés vagy a hit dolgává lesz.

E kritika hátterében egy egész kapitalizmus-elmélet áll, amelyet Habermas korai írásaiban a technokrácia kritikájának formájában fejt ki, s csak később fejleszt a „kései kapitalizmus" válságelméletévé.[14] Alapja az a tény, hogy a fejlett tőkésországokban a tudományos-technikai haladással nem jár együtt az emberi viszonyok humanizációja, ellenkezőleg, nő az az aránytalanság, amely a termelés világának racionalitása és a társadalmi viszonyok, ill. az egyének tudatának fokozódó irracionalitása között feszül.

Habermas hatásosan fejti ki a pozitivista ihletésű szociáltechnika veszélyeit ebben a helyzetben. Ha a technikai megismerésérdekre alapozott tudományt a társadalomra, az emberi viszonyok alakítására alkalmazzuk, az eredmény az uralom racionalizálása és igazolása lesz. A tudomány és technika maga is ideológiává válik, amennyiben társadalompolitikai döntéseknek a technikai szükségszerűség és racionalitás látszatát kölcsönzi. A társadalmi problémákat ezentúl technikai problémaként kezelik; minden megoldható kellő anyagi ráfordítással. A neopozitivizmus elvei Habermas szerint érvényesülnek is a politika mai technokratikus gyakorlatában. A monopoltőkés állam előfeltételezett célja – a gazdasági rendszer stabilitása és a „növekedés" – mellett, amely biztosítja a tömegek lojalitását és latensen tartja az osztályellentéteket, „a politika sajátosan negatív jellege ölt: a diszfunkcionalitások és a rendszert veszélyeztető kockázatok elkerülésére irányul, tehát nem gyakorlati célok megvalósítására, hanem technikai kérdések megoldására".[15] Technikai problémák megoldása pedig nem igényel nyilvános vitát, ami csak zavarólag hatna – ezért az állami intervencionizmus politikája a tömegek depolitizálását követeli meg. A gyakorlati (értsd: etikai-politikai) problémák felőli nyilvános vitát helyettesíti a bürokratikus intézkedés.

A technikai racionalitásnak ez a kiterjesztése az emberek közötti viszonyokra felidézi az egyre fejlettebb humántechnikák alapján megtervezett elidegenedés vízióját, egy olyan

[13] B. Tuschling, i. m. 148. o.

[14] Habermas kapitalizmus-elméletének e későbbi változatához, amelyet a *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus,* illetve *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* c. könyveiben fejt ki, lásd Lengyel László–Papp Zsolt elemző ismertetését: „Válság- és társadalomelméletek." *Valóság,* 1977/6.; valamint Papp Zsolt: *A válság filozófiájától a „konszenzus" szociológiájáig.* Kossuth, Budapest 1980.

[15] Habermas: *Technik und Wissenschaft als Ideologie,* 6. kiad., Frankfurt/M. 1973, 77. o. A válság-management gazdasági koncepciójának e politikai megfelelőjét Habermas későbbi írásaiban részletesebben is kifejti, vö. 14. jegyzet.

totálisan igazgatott társadalom képét, amelyben az emberek még akarattal, de már tudat nélkül csinálnák történelmüket. Egy ilyen társadalom tagjai két részre oszlanának: társadalmi mérnökökre és zárt intézetek lakóira, manipulátorokra és a manipuláció áldozataira. Kérdés azonban, írja Habermas, hogy „egybeesik-e a világ racionális igazgatása a történelmileg feltett kérdések megoldásával"? Vajon a történelmi praxis kérdéseit át kell-e engednünk az irracionális mitológiának? [16]

Habermas fenti koncepciója nagy hatással volt a diákmozgalom kibontakozására. Ideológiai sikere azonban nem feledtetheti elméleti fogyatékosságait. E siker titka éppen az, hogy reális problémát ragadott meg, s ugyanakkor ezt úgy fejezte ki, hogy írásait rabszolganyelven előadott történelmi materializmusként olvashatták és olvasták is.[17] Koncepciójában valóban a fejlett termelőerők és az elavult társadalmi viszonyok diszkrepanciája, a modern tőkés társadalmak reális ellentmondásai fejeződnek ki, csak éppen történelmietlenül antropologizálva. Technokrácia-kritikája egyszersmind a technicizmus mítoszának is hódol, amikor a kultúrkritikai pesszimizmus modorában a technikai haladást a korlátozott racionalitás társadalmi uralmának veszélyeként démonizálja. Nem a technika vagy általában a termelés tőkés formameghatározásában keresi az ellentmondások okát, és nem is konkretizálja soha azokat a társadalmi erőket, amelyeknek ellentétes érdekei ezen ellentmondások szociológiai hordozói. A termelőerők és termelési viszonyok dialektikus kategóriapárja helyett a – társadalmi formájától független – munka és interakció kategóriapárt vezeti be, amely további dichotómiák egész sorához vezet. Habermas fejlődése során egész sor marxi kategóriát vesz revízió alá, ám ahelyett, hogy ezzel a mai tőkés társadalom konkrétabb meghatározásához jutna el – egyedül ez igazolhatná a revíziót –, egyre absztraktabb antropológiai meghatározások felé hátrál (hogy aztán váratlanul újra használjon egyszer már elvetett marxi fogalmakat).

Mégis a technokrácia habermasi kritikájában villant fel az egész értékvita tulajdonképpeni tartalma: az uralkodó értékek „tudományos" látszat-legitimációja elleni támadás. Ugyanakkor az értékmentesség és értékkötődés dualizmusát Habermas nem oldotta fel pusztán azáltal, hogy a pozitivisták által egyetemes modellé avatott természettudomány normatív alapját is egy gyakorlati (technikai) érdekként tárta fel. Azok az értékek és normák, amelyek „történelmi feladatként" fogalmazódnak meg, az emberek szükségletein és érdekein alapuló szellemi élet-orientációk, nála is egyértelműen a másik oldalra kerülnek. Azzal, hogy Habermas nem kérdőjelezte meg, hanem kritikátlanul átvette a természettudományok neopozitivista értelmezését, csupán magasabb szinten ismételte meg a dualizmust, sőt trichotómiát alkotott. A pozitivistákkal szembeni különbség csupán annyi, hogy a pozitivista egységtudományi koncepcióból kiszorult humán problémák most az irracionális önkény helyett egy – sőt, most már két – másik fajta tudományban kaptak polgárjogot.

Az NSZK-ban a hatvanas években az ún. politikai keynesianizmust, vagyis az állam fokozott társadalomtervezői tevékenységének kibontakozását a tervezésről folytatott viták előzték meg, ill. kísérték. A globális társadalmi tervezés felmerülése kétségessé teszi a szociológia mint tervezéstudomány értékmentességének értelmét. A tervezés definíció szerint értékorientált tevékenység, nem kerülheti meg, legfeljebb elhallgathatja az értékek

[16] Habermas: *Theorie und Praxis*, 4. kiad., 1972, 334., 327. o.

[17] Vö. Tuschling idézett művének utolsó fejezetével, amely Habermas hatástörténetét elemzi.

felőli döntést.[18] Anélkül, hogy fel akarnánk értékelni Niklas Luhmann „strukturális-funkcionális" rendszerelméletét, elismerjük, hogy felfogása jellegzetes megoldást kínál e dilemmára: lényege sem az érték, sem az értékmentesség hangsúlyozása, hanem szerepük tökéletes relativizálása azáltal, hogy az értékeket a rendszer fenntartásában betöltött funkciójukban tekinti és pragmatikusan kezeli őket. Habermas jóslatnak is beillő kérdése, hogy vajon nem a luhmanni elmélet hivatott-e arra, hogy a kritikai racionalizmustól átvegye a szociáltechnológia ideológiájának szerepét, azóta beigazolódott.[19] Az elmélet egyre népszerűbb, és egyes tudományos körökben valóságos intellektuális divattá lett, olykor még új tudományos forradalomként is emlegetik. Hatásának titkát látszólagos semlegessége és talán még a rendszerelméleti zsargon könnyű elsajátíthatósága magyarázza.

Luhmann értékfelfogásának megértéséhez szükséges rendszerelméleti alapkoncepciójának legalább vázlatos ismertetése. Szerinte a társadalom elméletét eddig mindig valamilyen konkrét probléma megoldásának igénye felől fogalmazták meg. Manapság nyílik először lehetőség arra, hogy a társadalom elméletét az organizmusok és kibernetikus gépek analógiájára épülő rendszerelmélet segítségével egészében ragadjuk meg.

A kiindulópont a rendszer és környezete kölcsönös összefüggése. Minden rendszer egy végtelenül komplex, fenyegető külső környezettel áll szemben, amelyhez képest maga a rendszer kevésbé komplex, meghatározottabb, s ezért nem fér össze a környezet bármilyen állapotával. Környezetével szemben a rendszer csak akkor tarthatja fenn magát, ha különböző kiválogatási mechanizmusok révén redukálja a végtelen komplexitást, ezzel csökkentve a lehetséges események körét. A társadalom a szociális cselekvések rendszere, amelynek struktúráját funkciók szerint elkülönült alrendszerek kölcsönviszonya alkotja. Ezek az alrendszerek, mint a gazdaság, a jog, a politika, a tudomány stb. autonómiával, s a rendszer fennmaradásához és saját funkciójukhoz mért racionalitással rendelkeznek. Ezek tulajdonképpen olyan tevékenységi rendszerek, amelyekben az egyének specifikus válogatási szempontok alapján értelmezik környezetüket és redukálják a végtelen lehetőségek komplexumát, kiválasztva a rendszer fennmaradásához szükséges néhány alternatívát. Ezzel tehermentesítik a cselekvőket az eltérések kockázatától, és közömbösítik a végtelen egyéb lehetőségekkel szemben. Mindez csak látszólag bonyolult; azt jelenti, hogy minden alrendszernek megvan a maga önálló logikája: „a templomban imádkoznak és a piacon kereskednek". Az evolúció nem más, mint az ilyen funkcionális alrendszerek differenciálódási folyamata.[20]

Ettől a rendkívül általános fogalmi kerettől Luhmann elég hamar eljut tulajdonképpeni problémájához, a mai „magas komplexitású társadalmak" veszélyeztetett stabilitásának kérdéséhez. Ezek fő problémája a túlzott komplexitás: a szociális alrendszerek ugyanis elvont funkciójuk és saját racionalitásuk perspektívájából a lehetőségek – és ezzel az elvárások – túl nagy horizontját teremtik meg. De az egyes alrendszerek lehetőségei nem mind lehetőségek magának a társadalomnak a számára. Ami ugyanis pl. technikailag

[18] Vö. a *Társadalmi tervezés és szociológia* c. válogatást (Bp. 1973), különösen Ronge-Schmied cikkét a nyugatnémet tervezés-vitáról.

[19] Habermas korán felismerte, hogy Luhmann a komolyabb ellenfél, s nem H. Albert; l. kettőjük vitáját: Habermas–Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* (Frankfurt/M. 1971.)

[20] Kifejtésünk alapját főként az idézett Habermas–Luhmann kötet, valamint Luhmann *Soziologische Aufklärung* c. művében foglalt tanulmányok képezik. (Opladen, 1972, 3. kiad.)

lehetséges, az nem mindig lehetséges gazdaságilag vagy politikailag és így tovább. Ezért mondja Luhmann, hogy – ellentétben a régi elvvel – az egész nem több, hanem kevesebb, mint részeinek összege. A társadalom e különböző lehetőségek konfrontációjának viharos területévé válik, amelyet a politika hivatott egyensúlyban tartani. Ezért a politika csak látszólag egy alrendszer a többi között, valójában a döntő; mert hiszen funkciója az egész társadalmi rendszer struktúráját alakító, a többi alrendszer számára kötelező érvényű döntések meghozatala, amelyeket jogilag is kodifikálnak, és az államhatalom által monopolizált fizikai erőszak révén szankcionálnak. A politika fő kérdése ezért: miként lehet a társadalom egészét érintő döntéseknek kötelező érvényt szerezni (a legitimáció kérdése), és megteremteni az érvényesítésükhöz szükséges erőt (a hatalom kérdése)? Minél komplexebb a társadalom, annál sebezhetőbb, és annál nagyobb hatalmi koncentráció szükséges. Nem a túl sok, hanem a túl kevés hatalom tűnik veszélyesnek a társadalom fennmaradása szempontjából.

A politika e primátusa a luhmanni rendszerelméletet egy sajátos politikai szociológiaként leplezi le, amint erre H. Tjaden rámutatott.[21] A társadalom működését e rendszerelmélet egyértelműen egy kibernetikus gép vezérlőpultja mögül gondolja el és írja le.[22]

Ebben az összefüggésben az értékek természetesen egészen más szerepet játszanak, mint az előző felfogásokban. Az értékek Luhmann szerint a cselekvések előnyben-részesítésének szabályai. Csak az értékek adnak struktúrát az emberi választásoknak – ilyen struktúra nélkül pedig nem lehetne racionálisan, hanem legfeljebb vaktában, a közömbösség elve alapján választani. Az emberek nem is értenék egymást, ha a kultúrájukban közös értéktételezések nem biztosítanák számukra a teljesen meghatározatlan komplexitás előzetes redukcióját. Szemben tehát a pozitivistákkal, akik a tudomány interszubjektivitását az értékmentességre akarják alapozni, Luhmann szerint értékmentes interszubjektivitás gyakorlatilag lehetetlen. Értékpremisszák nélkül nincs interszubjektív értelem, s enélkül semmiféle kommunikáció sem megtanulható, sem realizálható nem lenne. Az értékek tehát (Luhmann olyan példákat hoz, mint pl. az élet, higiénia, szabadság, társadalmi tekintély, gazdagság, faji tisztaság, megváltás stb.) egyébként meghatározatlan tartalmú cselekvések előnybenrészesítésének szimbólumai. Ebben az elvontságban ezért akadálytalanul igenelhetők, és így „a társadalmi konszenzus előállításának szintetikus-integráló formulái".[23] Mihelyt azonban a konkrét cselekvések területére lépünk, az értékszempontok következetes érvényesítése értékkonfliktusokat eredményez, mivel minden érték nem realizálható egyszerre és egyidejűleg. Ez felveti a kérdést, hogy mely értékeket, ill. kinek az értékeit részesítsük előnyben? „Az értékek értékelése – írja Luhmann – lehetetlen egy inherens, szilárdan rögzített rangsor alapján. Ki állapíthatja meg egyszer s mindenkorra, hogy a kultúra értékesebb, mint a higiénia, és a szabadság, mint a béke? Egy értékrendnek opportunistának kell lennie, számolnia kell azzal a lehetőséggel, hogy a cselekvések lehetősége és szükséglete szerint, valamint az egyes értékek teljesülésének mértékében változtassa az értékek rangsorolását. E variációk le-

[21] K. H. Tjaden: Zur Kritik eines funktional-strukturellen Entwurfs sozialer Systeme. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* 1969/4, 752–770. o.

[22] A rendszerelmélet ilyen felhasználásának előképei az amerikai David Easton és Karl W. Deutsch „politikai kibernetikája".

[23] Luhmann: *Soziologische Aufklärung.* Jelzett kiad., 190., 183. o.

hetővé tevése az ideológia funkciója.."[24] Az ideológia funkcionálisan elrendezett szimbólumstruktúra, amely nemcsak értékeket tartalmaz, hanem ezzel együtt világnézetet, történelemértelmezést, tényinterpretációt nyújt, cselekvési megbízásokat ad és kompetenciákat állapít meg és oszt el. Mindezek azonban értékszempontokat tartalmaznak, és lehetővé teszik az értékek rangsorolását egy adott funkció – legyen az akár a hatalom megtartása vagy forradalom vagy bármi más – szempontjából.

Az ideológiák ezért meg is tervezhetők. A rendszer vezérlőpultja mögött álló ideológia-tervezők, társadalmi mérnökök egy adott funkció – pl. a stabilitás biztosítása – szempontjából kiválaszthatják azokat az értékeket, amelyek átültethetők egy cselekvési programba. A többi értéket neutralizálják, vagy időlegesen háttérbe állítják. Ezáltal elvehetik a társadalmi értékkonfliktusok élét, hiszen a társadalmi programok elvileg változhatnak. Ezért, aki ma nem került sorra, sorra kerülhet holnap; „toleránsak lehetünk más értékek híveivel szemben, és csak várakozási időt várunk el tőlük". A politikai pártok pl. szintén funkcionálisan kezelik az értékeket: hatalomrajutásuk eszközeként tekintik őket, beillesztve politikai programjukba. Ezzel Luhmann feltevése szerint biztosítják az értékek rotációját. „Abszolút értékek most már csak funkciótlan értékekként gondolhatók el, tehát önmagukat diszkreditálják." A pluralista demokráciának ezt az illúzióját, hogy mindenki sorra kerül egyszer a maga értékeivel, és akkor benyújthatja a maga számláját, csattanósan cáfolja a háttérben álló ideológiatervezők elképzelése.[25] Az értékek konfliktusa csak manipulatív eszközökkel tüntethető el a társadalmi tudatból, ami leleplezi e pluralizmus antidemokratizmusát.

Luhmann fenti „általános értékelméletéből" már logikusan következik álláspontja az értékeknek a tudományban játszott szerepét illetően. A tudomány nem tiszta teória, hanem maga is gyakorlat, amelynek célja szintén tárgya komplexitásának a redukciója. Az értékmentesség vagy értékelés alternatívája nem alkalmas e gyakorlat leírására. Egyrészt a kutató személyes értékpreferenciái elkerülhetetlenek. Ezek éppoly előidézői az elméletek keletkezésének, mint pl. a tabletták és a könyvek; de éppoly lényegtelenek is elméleteink igazsága szempontjából. Másrészt a szociológia, amelynek tárgya az emberi cselekvés, nem kerülheti meg azt a tényt, hogy a cselekvő ember maga is értékel; különben tárgyának nem lenne struktúrája. Ezeknek az értékeléseknek valamilyen módon az elméletben is meg kell jelenniök. Az értékmentesség követelésének racionális magva ezért csak az a kézenfekvő dolog lehet, hogy a kutató maga ne azonosuljon a cselekvők által igénybe vett értékelésekkel. Ez csupán az elmélet és gyakorlat egymással szembeni távolságtartásának elve, ami tehermentesítést nyújt a kutató számára: a vizsgált cselekvést nem kell magának is végigjátszania; az egész végül arra a trivialitásra lyukad ki, hogy a botrány szociológiájának nem kell magának is botrányosnak lennie. „Az ilyen távolságtartással az elméleti

[24] Uo. 182., 190. és kk.

[25] A választási jelszavak mindenesetre igazolják az értékek funkcionális kezelésének luhmanni leírását. Freiheit oder/statt Sozialismus? – hangzik az uniópártok jelszava. Másfelől: a mai profit a holnapi beruházás, és a holnapi beruházás a holnaputáni munkaalkalom – mondják a munkanélkülinek, akinek most várnia kell a maga értékeivel, mert most a tőkések vannak soron . . . Talán holnap? Veit M. Bader szociológus joggal kérdezi: és mi lenne, ha valaki arra a gondolatra jutna, hogy hol vannak ma azok a munkaalkalmak, amelyek a tegnapi beruházásokból és a tegnapelőtti profitokból származnak? Vö. Furth–Greffrath: *Soziologische Positionen.* (Frankfurt/M. 1976, 51. o.)

praxis szabad kezet nyerhet ahhoz, hogy másmilyen gyakorlat legyen, de nem szabadul meg attól a szükségszerűségtől, hogy maga is gyakorlat legyen."[26]

Az igazi probléma azonban Luhmann szerint még csak itt kezdődik: hogyan képes az elméleti gyakorlat a reális társadalmi gyakorlatnak segítséget nyújtani azzal, hogy előzetes komplexitás-redukciót hajt végre? Minden gyakorlat alapproblémája ugyanis az, hogy több lehetőség van, mint amennyit figyelembe tudunk venni. Milyen szempontok alapján redukáljuk a komplexitást? A társadalomtudomány csak akkor képes a politikus segítségére lenni, ha elméletével eleve szűkíti a számára egyáltalán szóba jöhető cselekvések körét. Eközben problémát okoz a társadalomtudományoknak a természettudományokhoz képest alacsonyabb technikai foka.[27] Ebben a helyzetben a pozitivizmus kézzelfogható és konyhakész, interszubjektív ha-akkor szabályokká kipofozott igazságai mit sem érnek, mert nem adnak felvilágosítást arra nézve, hogy hogyan kell redukálni a gyakorlat túlzott komplexitását. A pozitivista modell itt a cselekvőket mindenkori értékeikre utalja, hogy aztán borzongva nézze, mire mennek velük. A frankfurti iskola kritikai álláspontja pedig túl elvont; ha túl akar menni a puszta tagadáson, ki kell mutatnia egy jobb társadalom lehetőségét, ~~ami~~ a kritikust konfrontálja a komplexitás problémájával, és ezzel szétzúzza a gyors ítélkezés alapját.

Luhmann itt tagadhatatlanul reális problémákat érint. De vajon nyújt-e a luhmanni rendszerelmélet a maga komplexitás-redukció elvével valamilyen elfogadható megoldást az elmélet–gyakorlat viszony e dilemmájára? Valójában aligha. Miután az értékeket a tárgyalt módon relativizálva semlegesítette, az elmélet szelekciós szempontjai, amelyek eldöntik, hogy mi fontos és mi nem a vizsgált tárgy végtelen komplexitásából, olyan látszólag értékközömbös kategóriák lesznek, mint a *funkció, diszfunkció* és az *ekvivalencia* (azaz egy probléma két, funkcionálisan egyenértékű megoldási módja). E szelekciós szempontok tartalma aszerint változik, milyen alrendszerre vonatkoztatjuk őket. (Mást jelent a politikában, jogban stb.)

A rendszerelmélet igényt tart arra, hogy politikailag semleges legyen – részben ez az oka népszerűségének. Absztrakt kategóriáiban valójában ott rejtezik a világ összes érték- és érdekkonfliktusa. Honnét is merítené a tartalmát máshonnan, mint a reális világ ellentmondásaiból? Csak egyetlen – konstruált – példát: a munkanélküliség megszüntetésének funkcionálisan ekvivalens módjai lehetnek: újabb tőkeberuházások, kivándorlás, munkatáborok, besorozás . . . jobb, ha nem folytatjuk.

Luhmann ugyan tiltakozik egy tudományos elmélet és a politikai szándékok túl gyors összekapcsolása ellen – mintegy ezzel is példázva, hogy az övé minden létező politikával összefér, amit kritikusai a szemére is vetnek.[28] Felfogása mégis valóban a szociál-

[26] Luhmann: *Soziologische Aufklärung*, jelzett kiad. 256. és kk.

[27] Ennek megfelelően Luhmann nincs is valami nagy véleménnyel a társadalomtudósok gyakorlati eredményességét illetően. Mint írja: „A társadalomtudósok ma gyakorlati tanácsadókként gyakran melléfognak a gyakorlati szituációk komplexitásának megítélésében, s javaslataikat csak feltételezett, de elfogadhatatlan leegyszerűsítésekre alapozzák. A gyakorlati ember számára így legfeljebb azt a benyomást keltik, hogy a teoretikus önmagát okosabbnak tartja náluk; esetleg ráadásként egy amúgy is eltervezett projektum fedezetét nyújthatják a tudomány tekintélyével." Ezt a helyzetet mármost a rendszerelmélet hivatott majd megváltoztatni.

[28] Luhmann többször hangsúlyozza, hogy nincs közvetlen összefüggés egy elmélet és egy politikai ideológia között; „a marxizmus esete, éppen mert megtörtént, nem fog megismétlődni". Ezzel nem akarja elejét venni az elméletek politikai jelentőségéről folytatott vitáknak, de azt állítja, hogy ez nem

technológia kiváltképpeni ideológiájának tekinthető, aminek Habermas nevezte. Minden gyakorlati-politikai kérdést könnyedén át tud formálni a szakszerű megoldások, a kikerülhetetlen technikai szükségszerűségek nyelvére. Ennek mintaképe az a bölcs példa, hogy egy repülőgép sem szocialista, sem kapitalista módra nem repül, hanem úgy, ahogy technikailag elő van írva. Ezt a magyarázó modellt mármost minden társadalmi problémára alkalmazhatják. Luhmann pl. nem ismeri az uralom kérdését – számára csak minden társadalmi rendszertől független szakigazgatási problémák léteznek. A luhmanni társadalomkép nem is nagyon különbözik Habermas sötét víziójától a jövő agyonracionalizált társadalmáról. Az ember úgy jelenik meg ebben a társadalmi mérnökök, ideológia-tervezők által irányított világban, mint technikailag tökélyre vitt manipulációk puszta tárgya. Tudata legfeljebb zavaró tényező lehet a „magas komplexitású társadalmak" e majdani, eleve elrendelt harmóniájában, amely már arra a morális önigazolásra sem tart többé igényt, hogy a lehető világok legjobbika legyen.

Az értékmentesség vagy értékkötődés fogalmaiban, mint láttuk, mindig a tudomány társadalmi funkciója, és vele együtt magának az egyes tudósnak saját tudományához és a társadalomhoz való viszonya válik kérdésessé. Más kérdés, hogy az értékekkel (ill. értékelésekkel) kapcsolatos magatartás feltárása kielégítő magyarázatát adja-e a tudomány társadalmi funkciójának és a kutató helyzetének. Az értékvita – ha egyáltalán jogosult az izolációja a hatvanas évek módszertani vitáinak egészéből – maga is egy sajátos tudománytörténeti szituáció terméke. Mint korábban kiemeltük, a válságossá fordult fennállónak – amelynek addig elfogadott értéktételezései most megkérdőjeleződtek – a „tudományos" legitimációja volt az összeütközések csomópontja; az a jelenség, amelyet Habermas hatásosan fogalmazott meg olyképpen, hogy a tudomány és technika maga is ideológiává vált, még ha Habermas technicista módon el is túlozta ezt. A fennálló társadalmi-politikai viszonyok e „tudományos" legitimációja magyarázza meg azt, hogy miért éppen a társadalomtudományok értékmentessége vagy értékkötődése volt a pozitivizmusvita „botrányköve" (Dahrendorf), rejtett lényege.

Az elméletek „gyakorlati implikációinak" ilyen metateoretikus szinten való tudatosítása ugyanakkor a kérdésfeltevés gyengeségéről is árulkodik. „Az elkülönült szellem képzelődik, ha értelmiségi klubokat tekint az elméletképzés vonatkoztatási pontjának" – írja Jürgen Ritsert frankfurti szociológus, Marxra hivatkozva.[29] A szociológus „egzisztenciális" döntése értékek mellett vagy ellen nem légüres térben, hanem konkrét társadalmi érdekviszonyok erőterében történik. Az értékvita során mégis – egymás pozícióinak konkrét társadalmi meghatározása helyett – ilyen „lebegő" pozícióból vetették fel a

---

az elméletek belső struktúrájának, hanem a politikusok akcióinak következménye, akik tetszésük szerint választanak maguknak teóriát. A forradalom szükségességének tudományos megindokolása pl. ugyanúgy hozzájárulhat az „uralom" stabilizálásához is, ha azt politikai veszélyként ismerik fel. (Luhmann itt csak azt hagyja figyelmen kívül, hogy a forradalom szükségességét kimutató elméleteket mégis többnyire forradalmárok fogalmazzák meg.)

Ami egyébként a kutató gyakorlati elkötelezettségét illeti, erről Luhmann-nak az a véleménye, hogy nem fér össze a komoly elméleti munkával. Az elmélet emberének azt tanácsolja, hogy a közeledő politikai árhullámokkal szemben minél magasabbra emelje a közömbösség falát, és vagy egy kiáltványt se írjon alá, vagy valamennyit. Vö. *Soziologische Aufkl.* Jelzett kiad., 265, ill. Habermas–Luhmann: *Gesellschaftstheorie . . . Jelzett kiad., 403. o.*

[29] J. Ritsert: Praktische Implikationen in Theorien. *Zur Wissenschaftslogik einer kritischen Soziologie.* Hrsg. J. Ritsert, Frankfurt/M. 1976, 72. o.

döntő kérdéseket. Az értékvitát ezért a szociológia pártosságáról folyó vita inadekvát, ideologikus formájának nevezhetjük. Ezt a vonását sokan felismerték. Ulrich Beck müncheni szociológus *Objektivitás és normativitás* c. könyvében az értékvitát összefoglalva „permanens egymás mellé beszélést" emleget. Akár értékelünk a tudományban, akár nem – implicite úgyis értékelünk –, tudomásul kell venni, hogy a „tudományüzem" nem légüres térben működik. Ezért egy elmélet objektivitása vagy normativitása nem annyira a tudományelméletileg tárgyalt értékpremisszáktól függ, mint inkább azoktól a nagyon is konkrét empirikus érdekektől és függőségi viszonyoktól, amelyeket az előbbi értékelvek el is fedhetnek.[30] Beck szerint ezért csak a tudományszociológiai megközelítés helyes. Ezzel szemben J. Ritsert szerint a módszertani elemzésben is továbbléphetünk, ha megkülönböztetjük az elméleten belüli értékeléseket az elmélet pártotfoglalásától.[31] Az előbbit el lehet kerülni anélkül, hogy az utóbbi megszűnhetne. Az elmélet pártotfoglalása mármost tudománylogikailag is kimutatható az elmélet struktúrájában. Ennek egy olyan *paradigma* képezi az alapját, amely előzetes feltevéseket tartalmaz a társadalom egységének elveiről és megváltoztatásának gyakorlati lehetőségeiről. Így a pártosság kérdése tudománylogikailag is értelmesebben tehető fel: a feladat az elméletek „implicit gyakorlati stratégiáját" tartalmazó paradigma kutatása lesz.[32]

Abban azonban mindketten egyetértenek, hogy az értékmentesség vagy értékszerűség alternatívája az elmélet–gyakorlat viszony túlságosan elvont megfogalmazása, amely még nagyon keveset mond a szociológiai elméletek tényleges társadalmi elkötelezettségéről. Sőt, félrevezető lehet, ha nem ásunk az értékfelfogás mélyén rejlő filozófiai és politikai premisszák mélyére. Nem mondhatjuk azt, hogy a haladóbb, marxizáló kritikai elmélet értékel, a reakciós pozitivizmus pedig tartózkodik az értékelésektől – a frontok valójában keresztezik egymást. Értékekre hivatkoztak és hivatkoznak tegnapi és mai reakciós irányzatok.[33] Ugyanakkor a kritikai racionalizmus számos hívétől sem vitatható el a

[30] U. Beck: *Objektivität und Normativität.* Die Theorie-Praxis-Debatte in der modernen deutschen und amerikanischen Soziologie. Hamburg 1974

[31] Ritsert a Parteinahme kifejezést használja a Parteilichkeit helyett, amelynek elkerülhetetlenül pejoratív csengése van a nyugatnémet szociológiában, gyakorlatilag egyet jelent a szubjektív elfogultsággal. Ebben persze – s ezt is látnunk kell – nemcsak a polgári szociológia vélt pártatlansága a ludas, hanem a pártosság fogalmának a dogmatikus marxizmusban való eltorzítása és ezzel lejáratása is. (Vö. a pártosság lenini és sztálini felfogásának különbségét, amelyet Lukács György többször nyomatékosan hangsúlyozott.) Habermas sem véletlenül tér ki e problémára, azt írván: „A történelem egy elvakító filozófiája (értsd: a dogmatikus történelmi materializmus – *B. J.*) csak az elvakult decizionizmus visszája – egy kontemplatíve félreértett értékmentességgel túlságosan is jól megfér a bürokratikusan elrendelt pártosság." (*Technik und Wissenschaft als Ideologie.* Jelzett kiad., 167. o.) Már Horkheimer szembeállította ebből a szempontból Marxot Leninnel és követőivel (vö. Philosophie als Kulturkritik, in: *M. Horkheimer* – Th. W. Adorno: *Soziologica II.* Frankfurt/M. 1962). Ez a szembeállítás azonban teljesen jogosulatlan, és annak elhomályosításán alapul, hogy van a pártosságnak egy olyan jelentése is, amely valódi és mélyebb objektivitást biztosít mind az értékmentesség objektivizmusánál, mind pedig a bürokratikusan elrendelt pártosságnál, amely a tényeket saját kívánságaihoz nyesegeti. Vö. Lenin Művei, 1. köt. 423 és kk.

[32] Ritsert idézett művén kívül több más írásában is elemezte az ilyen paradigmákat. Mégis, az ilyen típusú kutatás még inkább csak programnak tekinthető. L. pl. *Probleme politisch-ökonomischer Theoriebilding.* Frankfurt/M. 1973.

[33] Ma pl. a freiburgi politológiai iskola (Oberndörfer, Hennis), H. Klages „futurista", ill. H. Schelsky konzervatív szociológiája.

társadalomkritikai szándék, és a régi bornírt értékorientációkkal szembeni szkepszisükkel még tagadhatatlanul pozitív szerepet is játszottak.[34]

Az értékvita viszonylagos kudarca nem jelenti azt, hogy az egész módszertani vita hatástalan vagy fölösleges lett volna. A viták az elméleti és módszertani tudatosság magasabb szintjére lendítették a társadalomtudományi gondolkodást. Ma nincs az NSZK-ban olyan valamirevaló társadalomtudományi kézikönyv, amely elméleti alapvetésében ne e módszertani vita érveihez folyamodna. Az elméleti frontok tisztázását pedig a szociológiai kutatások hatalmas fellendülése követte.[35] A vita említett gyengeségei viszont más következményekkel is jártak. Egyrészt befagyasztották az elméleti frontokat – a tárgyalt irányzatok továbbra is fennállnak, nem győzték meg egymást. Másrészt viszont az állóháború kibírhatatlan klímáját a tudományos pluralizmus elvével tették elviselhetővé. De ne legyenek illúzióink ennek természetéről. Ahogyan a politikai pluralizmus elve elfedi az uralkodó érdekek hegemóniáját, úgy a pluralizmus a tudományban sem egyszerűen a nézeteltérések elviseléséhez szükséges tolerancia elve – ami önmagában dicséretes volna, s nélkülözhetetlen feltétele is a tudomány egészséges fejlődésének –, hanem a polgári tudomány igazi harci jelszava, amely elsősorban a marxisták 68 óta egyre növekvő tábora ellen irányul, akik a polgári tudományüzem játékszabályait, liberális alkotmányát nem tartják tiszteletben. Az uralkodó elméleteknek ellentmondó és azokat veszélyeztető marxizmustól megkövetelik, hogy igazolja magát, hogy fedje fel a követett érdekeket. „Ha igazolja magát, akkor dogmatikus, ha kimondja, hogy kiknek az érdekeit képviseli, akkor pártos. Így a semleges és pártatlan tudományosság nevében kizárhatják a tudományüzemből"[36] – írja a marxista Margherita v. Brentano. Ezért marad mindig időszerű ennek a „semleges és pártatlan" tudományosságnak a kritikai elemzése. A „semlegesség és pártatlanság" látszatának leleplezéséhez pedig a tárgyalt értékvita jelentős új érvekkel járult hozzá.

[34] A kritikai racionalizmus felvilágosult szkepszise pozitív szerepet játszott bizonyos ókonzervatív idealista konstrukciók tekintélyének lerombolásában, amelyek a nyugatnémet filozófia berkeiben mindmáig fellelhetők. Ezzel népszerűvé vált a fiatalok között, különösen a konzervatívabb egyetemeken. Híveinek műveiben gyakran meglepő társadalomkritikai élű írásokat is találhatunk, amit az ideológiai előfeltevések miatt el sem várnánk. Mindennél fontosabb azonban, hogy a „piece-meal social engineering" popperi módszertani elve és a szociáldemokrata lépésenkénti reform-stratégia belső rokonsága folytán a kritikai racionalizmus jelentős hatást fejtett ki a szociáldemokrata ideológiára, párton belüli vitákat váltva ki. Vö. Udo Schlitzberger: *Kritischer Rationalismus.* Die Philosophisch-analytische Konzeption Karl R. Poppers und ihre Wirkung in der BRD. Marburg, 1973.

[35] A szociológusok száma és a képzés volumene meghatszorozódott, s a publikációk mennyiségi robbanása mellett minőségileg új elemek is jelentkeznek: mindenekelőtt az NSZK *osztály*társadalmának újrafelfedezése és a marxizmus viszonylagos előretörése. Vö. Furth–Greffrath: *Soziologische Positionen.* Jelzett kiad.

[36] Margherita v. Brentano: Zur Funktion, Genese und Kritik eines Kampfbegriffes. In *Das Argument,* 13. 1971/66. 485. o.

*József Bayer: Wert und Ideologie*

Der Aufsatz analysiert die Rolle der Werte in der Konstruktion der Sozialwissenschaften, anhand der Sozialtechnologie-Debatte in der westdeutschen Soziologie. Der Verfasser untersucht die Grundposition zwei wesentlich unterschiedlicher Richtungen, die das positivistische Prinzip der sogenannten „Wertfreiheit" theoretisch angefochten haben: die der Frankfurter Schule (am Beispiel von Adorno und Habermas), und die funktional-strukturelle Systemtheorie von Niklas Luhmann. Der Aufsatz weist auf einen Funktionswandel der Sozialwissenschaften hin, der als Hintergrund die Frage nach der ideologischen und technisch-praktischen Leistung der Sozialwissenschaften von neuem aufwarf, und bezeichnet die Wertdiskussion als die wissenschaftstheoretische Form von Austragung grundlegender Differenzen existenzieller Natur, die die Parteinahme der Sozialwissenschaften vorweg bestimmen.

# A TAGADÁS TAGADÁSA MARX TÖRTÉNETFILOZÓFIÁJÁBAN
## (Alacsonyabbrendű és magasabbrendű a tagadás tagadásának törvényében)

ANDRÁSSY GYÖRGY

A marxista filozófiában hosszú ideje és több szempontból is vitatott a tagadás tagadásának törvénye. Az első ízben Hegel által megfogalmazott elvnek alapvetően a marxizmus klasszikusaira támaszkodó interpretációi és értékelései meglehetősen széles skálán mozognak.[1] Ennek egyik oka minden bizonnyal az, hogy a törvényt önállóan és részleteiben nem tette vizsgálat tárgyává sem Marx, sem Engels, sem Lenin.

A klasszikusoknak a törvénnyel kapcsolatos álláspontja reprodukálására ilyen körülmények között alapvetően három út kínálkozik:[2] munkásságuknak Hegel életművével való összevetése: a kifejezetten a törvénnyel kapcsolatos értékelő megjegyzéseik, összefoglaló jellegű megállapításaik, „példáik" stb. elemzése;[3] végül az elvont sémának konkrét elemzéseikből való kiemelése, tételezése,[4] illetve esetleg annak kimutatása, hogy a törvény a konkrét elemzésekben bennerejlőként sincs jelen.

Mindhárom megközelítésnek vannak előnyei és nehézségei. A második esetben pl. megkönnyíti a munkát, hogy kifejezetten a törvénnyel kapcsolatos megállapítások alkotják az elemzés tárgyát, ugyanakkor nehézséget okoz e szövegek jellege. Az összefoglaló megállapításokkal és példákkal ugyanis bizonyos értelemben hasonlóan vagyunk, mint a definíciókkal. Engels az élet meghatározása kapcsán így ír erről: „A mi definíciónk az életről természetesen igen elégtelen, mivel – távolról sem foglalván magában az összes életjelenségeket – éppenséggel a legáltalánosabbakra és legegyszerűbbekre kell szorítkoznia. Az összes definíciók tudományosan csekély értékűek . . . Köznapi használatra azonban az ilyen definíciók igen kényelmesek és helyenként nemigen nélkülözhetők; és

[1] Vö. pl. Molnár Erik: *Dialektikus materializmus és társadalomtudomány.* Kossuth, Bp. 1962.; Lukács György: Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában. *MFSZ* 1971/1–2., és *A társadalmi lét ontológiájáról* III. Magvető, Bp. 1976; Tőkei Ferenc: *A társadalmi formák elméletéhez,* Kossuth, Bp. 1968. és *A szocializmus dialektikájához,* Kossuth, Bp. 1974., ill. *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése:* Kossuth, Bp. 1977., Balogh István: A tagadás tagadásának törvényéről. *MFSZ* 1975/5–6.

[2] Ezek természetesen nem zárják ki egymást, sőt inkább azt mondhatnánk, hogy a problémák megnyugtató tisztázásához együttes alkalmazásuk elengedhetetlen.

[3] Kétségtelen, hogy a marxista filozófia történetében ez az út a legkitaposottabb. Elég, ha csak az *Anti-Dühring* árpaszem példájának karrierjére utalunk. Mindamellett nem azt akarjuk mondani, hogy az e kategóriába sorolható interpretációkból teljesen hiányoznának a másik két megközelítés elemei.

[4] Ezzel kapcsolatban Tőkei Ferenc pl. így ír: „Az elv konkrét alkalmazásának 'példáit' Marx életművéből össze sem lehet gyűjteni; a módszer annyira áthatja az egész életművet, hogy jóformán nincs gondolatmenete, amelyet nélküle meg lehetne érteni." (Tőkei Ferenc: *A szocializmus dialektikájához.* 28. o.)

nem is árthatnak, amíg nem feledkezünk meg elkerülhetetlen hiányosságaikról."[5] A harmadik esetben fordított a helyzet. Itt a törvénynek – legalábbis a példákhoz, összefoglalásokhoz való viszonyításban – kifejtett elméletével állunk szemben. Ez a kifejtett formula azonban nem lép elénk a maga tiszta elvontságában, hanem csak mint a konkrét fejtegetésekben elmerült, bennerejlő valami jelenik meg; nincs tételezve ebből a matériából.

Az alábbiakban a harmadikként megjelölt úton haladva teszek kísérletet a tagadás tagadása törvényének az alacsonyabbrendű és magasabbrendű problémájára koncentráló, következésképpen távolról sem kimerítő értelmezésére.[6] Az elv „kifejtett példáját" Marx történetfilozófiájából, történelemelméletéből veszem, közelebbről a prekapitalizmus, a kapitalizmus és a kommunizmus „hármasságát"[7] kívánom elemezni.

Célszerűnek látszik elöljáróban néhány megszorítást tenni magával a tárggyal kapcsolatban. A tagadás tagadásának törvényét – mint említettem – a prekapitalizmus, a kapitalizmus és a kommunizmus marxi hármasságán keresztül közelítem meg. Éppen ezért nem célom e három nagy történelmi korszak marxi felfogásának teljes áttekintése, még kevésbé kimerítő elemzése. Tulajdonképpen csak néhány elvont, de alapvető sajátosságát kívánom megragadni e formáknak, olyan sajátosságokat, amelyek elegendőek a tagadás tagadásához vezető elvonatkoztatási folyamat megalapozásához. Így pl. nem tekintem feladatomnak, hogy a szóban forgó vonások mindenkori eszmei visszatükrözését, erkölcsi, jogi, politikai, vallási, filozófiai, művészeti eszmékké, elvekké vagy éppen mozgalmakká, intézményekké transzponált megjelenését is nyomon kövessem. A felhasznált meghatározások ennek megfelelően kivétel nélkül az anyagi élet „természettudományos szabatossággal megállapítható" szférájába tartoznak. De még ebben a körben sem törekedhettem teljességre – többek között az anyag roppant méretei és rendkívül gazdag marxi feldolgozása miatt. Ezek a tárgy szempontjából szinte elkerülhetetlen lehatárolások ugyanakkor egyáltalán nem jelentik Marx totalitás-elvének feladását. Ellenkezőleg: mind a három nagy formát totalitásként, egy egész, egy rendszer szükségszerű fejlődéstörténetének pontosan meghatározható állomásaként, szakaszaként értelmezem még akkor is, ha ezt az egészet teljességében – a fent mondottak szerint – nem ábrázolhatom. A tanulmányban központi szerepet játszó marxi kategóriák e felfogásnak megfelelően nem a három nagy forma egy-egy részletösszefüggését fejezik ki, hanem az illető társadalmi formát mint egészet, mint totalitást illetik meg, ennek különböző meghatározásai.

Az elmondottak lényegében már azt is tartalmazzák, hogy a prekapitalizmus, a kapitalizmus és a kommunizmus hármasságával kapcsolatos elemzésem – amely a tagadás tagadása kibontásának bázisául szolgál – e tárgy megközelítésének lehetséges szintjei között egy meglehetősen elvont fokon helyezkedik el: Ebből következően nem foglalkozhattam pl. önállóan egyik prekapitalizmusbeli társadalmi formával sem; be kellett érnem e formák néhány közös sajátosságának kiemelésével. Ugyanígy nem térhetek ki a szocializmus – mint a kapitalizmus és a kommunizmus közötti átmeneti társadalmi forma – marxi–lenini elméletére sem, még kevésbé a már létező szocializmus tárgyalására. Mivel

[5] Engels: Anti-Dühring. *MEM* 20, Kossuth, Bp. 1963, 83. o.

[6] Ezt a fentiek alapján talán meglepőnek tűnő egyoldalúságot terjedelmi okok magyarázzák.

[7] Vö. pl. Tőkei Ferenc: *A szocializmus dialektikájához.* 29. o.; részletesebben pedig lásd *A társadalmi formák elméletéhez* c. munkájában.

azonban a szocializmus és a kommunizmus elmélete olyannyira összefüggnek, hogy a marxista filozófiában egy elkülönített, csak a kommunizmus kérdésére koncentráló kifejtés legalábbis szokatlan eljárás, sőt bizonyos pontokon félreértésekre is okot adhat, úgy gondolom, nem felesleges, ha érintek néhány ezzel kapcsolatos kérdést.

Mindenekelőtt szükségesnek látszik, hogy explicite is megfogalmazzam a tanulmány egyik gondolatmenetének jellegét. Amikor az alábbiakban a kapitalizmus és a kommunizmus egymáshoz való viszonyát elemezve a kapitalizmus szükségszerű fejlődési tendenciáiról – illetve ennek marxi felfogásáról – szólok, nem vagy elsősorban nem a kapitalizmusból a kommunizmus felé vezető konkrét, valóságos történelmi mozgást írom le. A szóban forgó elemzés tulajdonképpen kísérlet arra, hogy fő vonásaiban meghatározzam azt a helyet, amelyet Marxnál a kapitalizmus a világtörténelmi összfolyamatban betölt. Ezen belül a hangsúly szükségképpen a kapitalizmusnak azokra a valóságos, de igen elvont sajátosságaira, illetve fejlődéstendenciáira esik, amelyekre Marx a kommunizmus elméletét alapozta. Azt kutatom e helyütt, hogy hogyan van jelen a kapitalizmus valóságos viszonyaiban lehetőségként a kommunizmus. Marxot követve elméletben mintegy meghosszabbítom és szükségszerű következményeiben veszem szemügyre a kapitalizmusnak ezeket a valós sajátosságait. Ennek eredményeként megkapom a kommunizmus néhány fontosabb vonását és ezzel lehetőségem nyílik a kapitalizmus (antitézis) és a kommunizmus (szintézis) összehasonlító elemzésére, egymáshoz való viszonyuk meghatározására.

Természetesen az a kapitalizmus valóságos viszonyaiból kiinduló tudományos predikció, amit kommunizmus-elméletnek nevezünk, Marx kezében nem maradt „csak" tudományos belátás; alapja, tudományos bázisa lett egy cselekvési programnak, a kommunista mozgalom cselekvési programjának és ezen keresztül e mozgalom forradalmi gyakorlatának. Ennek a cselekvési programnak a része a szocializmus marxi elmélete, illetve ennek lenini továbbfejlesztése, és ennek a forradalmi gyakorlatnak egy meghatározott fejlettségi foka a szocializmus létező világa is. A szocializmustól mint társadalmi formától ilyenformán elválaszthatatlan célja, közelebbről direkt, közvetlen és deklarált célja: önmaga felemelve-megszüntetése a kommunizmusban. Ebből következően a szocializmus fejlődése alapvetően más szerkezetű, mint pl. a kapitalizmusé, mely utóbbi – persze a marxi materialista nyelvre lefordítva – Hegel híres formulájával, az ész cselével jellemezhető, írható le. A szocializmus összmozgása teleologikus, a kapitalizmusé nem az. Így természetesen mind a kommunista mozgalom, mind a szocializmus felfoghatatlan, értelmezhetetlen „bázisa", a kommunizmus nélkül. Ennyiben a kapitalizmus azon meghatározásai és szükségszerű fejlődéstendenciái, amelyeken Marx kommunizmus-elmélete nyugszik, s természetesen maga ez a kommunizmus-elmélet is, a kapitalizmustól a kommunizmus felé vezető valóságos, konkrét történelmi mozgás feltárásának propedeutikájaként értelmezhető.

Mindezek alapján a tanulmány szóban forgó és bizonyos magyarázatra szoruló gondolatmenetét, nevezetesen a kommunizmusnak a kapitalizmusból való közvetlen levezetését tartalmilag a következőképpen határoznám meg. Nem több és – remélem – nem is kevesebb, mint a dolog természeténél fogva egy meglehetősen elvont adalék a fent említett propedeutikához, s ennek közvetítésével a kapitalizmustól a kommunizmus felé vezető konkrét, valóságos történelmi mozgás marxista elméletéhez.

Végezetül még egy megjegyzés a kommunista mozgalomról és a szocializmusról. Az imént ezeket nyilvánvalóan csak céloksági meghatározottságukban érintettem. Nem vál-

toztat ezen az sem, hogy utaltam magának e célnak eredetére, ti. a kapitalizmusnak Marx által megragadott valóságos fejlődési tendenciáira. Nem gondolom ugyanakkor, hogy a kommunista mozgalmat és a szocializmust csak a „jövő szülte" és „mozgatja". Marx nyomán úgy vélem, mind a kommunista mozgalomnak, mind a szocializmusnak megvannak a „ható okai", konkrét anyagi determinánsai is, többek között a kapitalizmus egyes ellentmondásaiban — mint pl. tőke és bérmunka, társadalmi termelés és magánelsajátítás. A kommunista mozgalom és a szocializmus most vázolt kettős, történetfilozófiai szinten is legalább kettős determináltságának részletesebb elemzése azonban kívül esik a jelen tanulmány tárgykörén.

## I

Azt lehet mondani, hogy Marx egész tudományos munkásságán végighúzódik egy sajátos kettősség a kapitalizmusnak a megelőző progresszív termelési módokhoz[8] — ázsiai, antik, feudális forma; a továbbiakban: prekapitalizmus — való viszonyát illetően. Két, egymásnak látszólag teljesen ellentmondó értékelésével találkozunk e viszonynak: az egyik szerint ui. a kapitalizmus, a másik szerint viszont fordítva, a prekapitalizmus a magasabbrendű. Közelebbről tekintve azonban kiderül, hogy nem egy és ugyanazon vonatkozásban magasabbrendű — egymáshoz való viszonyukban — a prekapitalizmus és a kapitalizmus, hogy tehát a magasabbrendűség nem ugyanazt jelenti az egyik esetben, mint a másikban.

Mindenekelőtt a magasabbrendűségnek ezt a két jelentését kell legalább nagy vonásaiban meghatároznunk. Kezdjük azzal a jelentéssel, amely szerint a kapitalizmus a magasabbrendű.

Marx a prekapitalista társadalmak egyik közös sajátosságát természetadtaságukban jelöli meg. Igy pl. a kor „uralkodó termelésének", a mezőgazdaságnak fő termelési eszköze, a föld természetadta termelési eszköz. Természetadta pedig abban az értelemben, hogy maga ez az objektum nem ember-alkotta objektum, nem emberi munka teremtménye. A föld „. . . a munka fő objektív feltétele maga nem mint a munka terméke jelenik meg, hanem mint természet készentalálható".[9] „A szántóföld (a víz stb.) természetadta termelési szerszámnak tekinthető."[10] Ez a természetadtaság persze nemcsak a

[8] Vö. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. *MEM* 13, Bp. 1965, 7. o.

[9] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (a továbbiakban: Grundrisse I., illetve II.) *MEM* 46/ I, Budapest 1972, 365. o.

[10] Marx és Engels: A német ideológia. *MEM* 3, Bp. 1960, 49. o. Természetesen nem arról van szó, hogy a föld szántóföldként található készen, vagy hogy a keleti formára oly jellemző öntözőművek is a természet alkotásai lennének. Az elv lényege az, hogy mindezen emberi behatások ellenére a bázis egy közvetlenül, minden emberi behatás nélkül is lejátszódó, másszóval természetadta módon lejátszódó — és magát időszakosan megújító — folyamat. Legyen tehát bármennyire is humanizált az adott fokon az emberi életnek ez a fő termelési eszköze, bármennyire viselje is magán az emberi kéz bélyegét, az emberi élet anyagi újratermelésének döntő tényezője mégis egy önmagát megújító természetadta folyamat. A természetadta és a történelmi elem tehát nem zárják ki egymást: végeredményben mindazok a történelmi események (mint pl. a föld szántóvá tétele, a megmunkáláshoz szükséges másodlagos, ember-alkotta termelési szerszámok arzenálja stb.), amelyek a maguk nemében roppant teljesítményei az emberi alkotóerőnek, egy természetadta korláton belül jönnek létre, azaz egy természetadta folyamat emberi szolgálatba állítása szükségleteinek alárendelve.

fő, a bázisként funkcionáló termelési eszköz sajátossága. Ugyanígy természetadta jellegű pl. az a közösség is, amely e fokon az egyéneket összeköti. „Az élő egyén egyik természeti termelési feltétele az egy természetadta társadalomhoz, törzshöz stb. való tartozása."[11]

Egészen más kép tárul elénk, ha a kapitalizmus termelési eszközét és közösségét vesszük szemügyre. Ismeretes, hogy Marx felfogásában „használati értéke szerint, azaz anyagi létezése szerint" a kapitalizmus „adekvát" munkaeszköze a gépi berendezés.[12] A gépi berendezés pedig – mint a kapitalizmus fő termelési eszköze – nyilvánvalóan ember-alkotta termelési eszköz, olyan objektum, amelyet a természet emberi közreműködés nélkül csak lehetősége, de nem valósága szerint foglal magában. Marx szavaival: „A természet nem épít gépeket, nem épít mozdonyokat, vasutakat, elektromos távírókat, szelfaktorokat stb. Ezek az emberi iparkodás termékei; természeti anyag, az emberi akaratnak a természet feletti szerveivé . . . változtatva. Az emberi agynak az emberi kéz alkotta szervei; tárgyiasult tudás – erő."[13] A prekapitalizmus természetadta közösségével, az egyéneket összefűző kötelékével szemben a kapitalizmus „általános kémiai ereje", igazi közössége, a pénz.[14] „A tevékenységek és termékek általános cseréje, ami minden egyes egyén számára életfeltétellé vált, nekik maguknak idegenül, függetlenül, dologként jelenik meg."[15] „A pénz lett az egyetlen nexus rerum közöttük, a pénz sans phrase."[16] „A pénz ezzel egyszersmind közvetlenül a reális közösség, minthogy a fennállás általános szubsztanciója mindenkinek a számára és egyszersmind mindenkinek a közösségi terméke."[17] Persze a pénz – mint maga is „egyéniesült csereérték" – csak megnyilvánulási formája, csattanós összefoglalása, tömény kézzelfoghatósággá tett kifejezése annak a dologi összefüggésnek, amely a polgári társadalmat összetartja. Maga ez a dologi összefüggés egyfelől a munka egy totalitássá kiterjedt társadalmi megosztásában –

[11] Marx: Grundrisse I. 371. o. A természetadta és a történelmi elem egymáshoz való viszonyáról az előző jegyzetben mondottak értelemszerűen itt is érvényesek.

[12] „A munkaeszköz gépi berendezéssé fejlődése nem véletlen a tőke számára, hanem a hagyományosan átörökölt munkaeszköznek történelmi átalakulása a tőkével adekvát formába." (Marx: Grundrisse II. 162. o.)

[13] Marx: Grundrisse II. 170. o. Magától értetődik, hogy a mozdonyokat, vasutakat stb. nem a semmiből teremti meg az ember és nem is önmagából szövi ezeket, mint a pók a hálóját. „Az ember a termelés során csak úgy járhat el, mint maga a természet, vagyis csak az anyagok formáit változtatja meg. Sőt, mi több, magában a formálásnak e munkájában is folytonosan természeti erők támogatják." (Marx: A tőke I. *MEM* Bp. 1967, 23, 48–49. o.) A mozdonyok stb. tehát különböző, emberi közreműködés nélkül természettől meglevő anyagi szubsztrátumok sajátosan feldolgozott, megformált és sajátosan működő alakzatai; olyan mesterséges rendszerek, amelyekben a természeti törvények is specifikusan, nem természetadta módon hatnak. Világos ebből, hogy a kapitalizmus munkaeszköze – éppúgy, mint a prekapitalizmusé – két elemnek, egy természetadta és egy történelmi elemnek az egyesülése. Még általánosabban megfogalmazva azt mondhatjuk, hogy a termelőeszköz ezen kettős jellege olyan sajátosság, amely társadalmi formától függetlenül, minden időben fennáll. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy e minden korszakban érvényesülő kettősség igen különböző formákat ölt a különböző fokokon. És éppen ezt az azonosságon belüli roppant különbséget hangsúlyozzuk akkor, amikor – Marx nyomán – a prekapitalizmus termelési eszközét természetadta, a kapitalizmus termelési eszközét viszont ember-alkotta objektumként jellemezzük.

[14] Vö. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* (a továbbiakban: *Kéziratok*) Bp. 1970, 96. o.

[15] Marx: Grundrisse I. 74. o.

[16] Marx: Grundrisse II. 339. o.

[17] Marx: Grundrisse I. 133. o.

azaz abban a helyzetben, amelyben a társadalmi össztermelés úgy van meg, mint különös termelési ágak egy totalitása, amely termelési ágak közül egyik sem önálló, egyik sem nélkülözheti a többit, hanem kölcsönösen kiegészítik egymást, mindenoldalú függésben vannak egymástól –, másfelől a magántulajdonban, illetve általánosabban fogalmazva a termelők elkülönültségében találja meg a maga anyagi alapjait. Ezért mondja Marx, hogy a munkamegosztást „elfogadtuk a csereértékkel azonos ténynek",[18] amihez hozzátehetjük, hogy a magántulajdonnal vagy elkülönültséggel azonos ténynek is.[19] Ily módon társadalmi munkamegosztás, csereérték és magántulajdon csak egyugyanazon dolognak, a dologi függőségnek különböző kifejezései. És ezt a dologi függőséget, ezt a milliónyi szállal megszőtt hálót – ugyan az egyének „háta mögött" –, de a történelem szőtte.[20] Az ember nem természettől fogva cserélő lény – mint Adam Smith gondolta; a történelem tette azzá. A csere még eredeti, prekapitalizmusbeli alakjában sem „eredeti", „természetadta" hanem „másodlagos", „levezetett", „keletkezett", „történelmileg lett" termelési viszony; és még inkább – mondhatjuk: minden ízében – az kifejlett alakjában, a polgári társadalom egyéneit mindenoldalúan összefűző dologi összefüggésben. A kapitalizmus dologi összefüggése tehát – szemben a prekapitalizmus természetadta kötelékével – egy nem tudják, de teszik módon ember-alkotta, maga a fejlődési folyamat által létrehozott eredmény: „történelmi termék".[21]

Persze a kapitalizmus magasabbrendűsége nem egyszerűen abban áll, hogy ez a társadalomalakulat a természetadta jellegű prekapitalizmussal szemben már egy történelmi folyamat eredménye. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a történelmileg lett kapitalizmus egy sokkal mélyebb viszonyulást tételez fel mind a természethez, mind az emberek között egymáshoz, mint a természetadta prekapitalizmus. A prekapitalizmusban pl. az embernek a természethez való viszonyában a természet közvetlenül, érzékileg megragadható folyamatai, produktumai, összefüggései, mintegy készen nyújtott termékei játsszák a döntő szerepet. Ezeket zabolázza meg, állítja „az ész cselvetése" révén szolgálatába, s teszi ezzel a maga újratermelésének bázisává az ember. Ezzel szemben a kapitalizmus már a természet sokkal rejtettebb, bensőbb, lényegibb, a közvetlen tapasztalat számára már

[18] Marx: Grundrisse II. 374. o.

[19] „Egyébként munkamegosztás és magántulajdon azonos kifejezések – az egyikben ugyanazt jelentik ki a tevékenységre vonatkoztatva, amit a másikban a tevékenység termékére vonatkozólag jelentenek ki." (Marx és Engels: A német ideológia. *MEM* 3, 33. o.)

[20] „Minél sokoldalúbbá válik a társadalmi szükségletek rendszere és minél egyoldalúbbá az egyes ember termelése, azaz ahogy fejlődik a munka társadalmi megosztása, úgy válik döntővé a termék csereértékként való termelése, azaz a termék csereérték-jellege." (Marx: Grundrisse II. 372. o.) És „minél kevesebb társadalmi erővel bír – tehát minél kevésbé kötelék az egyének között (kiemelés – *A. Gy.*) – a csereeszköz, minél inkább összefügg még a közvetlen munkatermék természetével és a cserélők közvetlen szükségleteivel, annál nagyobbnak kell lennie még azon közösség erejének, amely az egyéneket összeköti – patriarchális viszony, antik közösség és feudalizmus és céhrendszer". (Marx: Grundrisse I. 74–75. o.) Végül: Minél kevesebb társadalmi erővel bír a csereeszköz, tehát minél erősebb az egyéneket összekötő természetadta és egyben személyi közösség, annál kevésbé „emancipálta" még magát a személyi közösség alól a magántulajdon, azaz annál kevésbé fejezi még ki keletkezőfélben levő dologi függőségét. (Vö. Marx és Engels: A német ideológia. *MEM* 3, 74. o.)

[21] Vö.: Marx: Grundrisse I. 78. o. Magától értetődik, hogy a prekapitalizmus természetadta és a kapitalizmus történelmileg kimunkált jellege nemcsak a fő termelési eszköz és a társadalmi köteléket karakterizálja. Elég, ha csak a prekapitalizmus „nyers" és a kapitalizmus „civilizált" szükségleteire utalunk. (Vö. pl. Marx: *Kéziratok.* 60. o.)

sokkal kevésbé hozzáférhető – vagy egyenesen hozzáférhetetlen – összefüggéseire, törvényeire épít. Itt a munka már nem egy természetadta korláton belül – mint a prekapitalizmusban –, hanem az ezen a természetadta korláton túlnőtt, magasabbrendű bázison állva termel új – a természetben csak lehetőségként bennerejlő – „tárgyiasságot".[22] Egészében véve azt mondhatjuk, hogy a kapitalizmus a teremtés hazája, az emberi alkotóerők működésének nagy történelmi színtere.[23] „Természeti erők leigázása, gépi berendezés, a vegyészet alkalmazása az iparban és a földművelésben, gőzhajózás, vasutak, villamostávírók, egész világrészek megművelés alá vétele, folyók hajózhatóvá tétele, lábdobbantásra a földből előpattanó egész népességek – mely korábbi század sejthette, hogy a társadalmi munka méhében ilyen termelőerők szunnyadnak."[24] A kapitalizmus tehát az ember egyetemes tárgyiasulásának történelmi színtere, az ember „igazi antropológiai természetének"[25] kimunkálódási folyamata, az ember valóságos tárgyi gazdagságának és ennek közvetítésével szubjektív (szükségletek, képességek stb.) gazdagságának a keletkezésfolyamata.

Az utóbbi gondolatok tulajdonképpen már átvezetnek a prekapitalizmus és a kapitalizmus következő sajátosságaihoz – amelyek ismét a kapitalizmus magasabbrendűségét jelzik –, ti. az előbbi korlátoltságához és az utóbbi egyetemességéhez. A prekapitalizmusban „. . . a termelési feltételek tulajdona a közösség egy korlátolt, meghatározott formájával azonosnak volt tételezve; tehát az egyén egy korlátolt, meghatározott formájával, amelyben olyanok a tulajdonságai – termelőerőinek korlátolt tulajdonságai és korlátolt fejlődés –, hogy ilyen közösséget képezzen".[26] Ezzel szemben a kapitalizmusban – először az emberiség történelme során – kialakul „. . . az általános anyagcserének, az egyetemes vonatkozásoknak, mindenoldalú szükségleteknek és egyetemes képességeknek egy rendszere".[27]

Végül kiemelem – mint magasabbrendűségének egyik legfontosabb meghatározását – a kapitalizmus világtörténelmi jellegét a prekapitalizmus helyi jellegével szemben. „Világtörténelem nem mindig létezett; a történelem mint világtörténelem – eredmény."[28] „A nagyipar teremtette csak meg a világtörténelmet, annyiban, hogy minden civilizált nemzetet és benne minden egyént szükségleteinek kielégítésében az egész világtól függővé tett és megsemmisítette az egyes nemzetek addigi természetadta kirekesztőlegességét."[29] Így pl. a prekapitalizmus közössége nemcsak természetadta és korlátolt, hanem egyben helyi jellegű kötelék is. Helyi jellegű abban az értelemben, hogy a történelem ezen fejlődési szakaszában nem létezik egy az egész emberiséget materiálisan összefűző és ezért világtörténelmi közösség. Ehelyett van sok, az egyének egy-egy meghatározott körét tömörítő

[22] Vö. pl. Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról.* II. 24. o.

[23] Ezen a ponton azonban már nem egyszerűen a kapitalizmus történelmileg lett jellegét hangsúlyozzuk, hanem a kapitalizmus saját alapján megvalósuló – egyébként szintén a történelem által kimunkált – dinamikáját.

[24] Marx és Engels: A Kommunista Párt kiáltványa (a továbbiakban: Kiáltvány). *MEM* 4, Budapest 1959, 444. o.

[25] Vö. Marx: *Kéziratok* 75. o.

[26] Marx: Grundrisse II. 23–24. o.

[27] Marx: Grundrisse I. 75. o.

[28] Uo. 35. o.

[29] Marx és Engels: A német ideológia. *MEM* 3, 59. o.

különös és egymástól elkülönült közösség, amelyek mindegyike az összes többihez kirekesztőleges módon viszonyul.[30] A kapitalizmus közössége, a csereérték – vagy annak egyéniesült alakja, a pénz – tagadja ezt a helyi jelleget. A csereérték – mint kötelék az egyének között – már világtörténelmi létezés.[31] Éppen ezért egy szükségszerűség erejével „. . . végigkergeti a burzsoáziát az egész földgolyón" és – a burzsoázián keresztül – „egy saját képmására formált világot teremt magának".[32] Megjegyzem, hogy Marx történetfilozófiájában a világtörténelmi jelleg nem valami kész, kiteljesedett meghatározása a kapitalizmusnak, és – amint azt alább még bizonyítom – szükségképpen nem az. A kapitalizmusban tehát az alap – ti. a csereérték – természetét tekintve már világtörténelmi jellegű, de még nem hódította meg sem extenzíve, sem intenzíve a világot; ebből a szempontból a kapitalizmus nem más, mint világtörténelmi alapon a világtörténelem levése, kimunkálódási folyamata.[33]

Az eddigiekben a prekapitalizmus és a kapitalizmus néhány Marx által feltárt lényegi sajátosságának összehasonlítása révén felvázoltam egy viszonylag konkrét képet a kapita-

[30] A különböző helyi közösségeknek, társadalmaknak ez az elkülönült megléte és kirekesztőleges viszonya ugyanakkor nem zárja ki érintkezésüket. De hogy ez a közösségközi érintkezés mennyire a helyi történelem uralma alatt áll, azt bizonyítják magának ennek az érintkezésnek a termékei, pl. a rabszolgaság és a jobbágyság. „A törzsiségen (amelybe a közösség eredetileg feloldódik) nyugvó tulajdon alapfeltétele – az, hogy a törzs tagjának kell lenni – a törzs által meghódított idegen, alávetett törzset tulajdonnélkülivé teszi és a maga újratermelésének szervetlen feltételei közé veti, amelyekhez a közösség mint az övéihez viszonyul. Rabszolgaság és jobbágyság ezért csak a törzsiségen nyugvó tulajdon további fejlődései." (Marx: Grundrisse I. 372. o.) Még szembetűnőbb a helyi történelem meghatározó volta e tekintetben, ha pl. a római jog néhány rabszolgasággal összefüggő szabályát vesszük szemügyre: „Fogságbaejtés által rabszolgává lesz nemcsak a hadifogoly (ez az állam tulajdona lett, amely vagy megtartotta, vagy nyilvános árverésen eladta őket), hanem béke idején is az az idegen, akinek állama Rómával szerződéses védelmi viszonyban nem áll, akinek személye ekként a régi civiljogi elv értelmében szabad zsákmány tárgya. Viszont a római jog következetesen elismerte azt is, hogy rabszolgává lesz a római polgár is, aki az ellenség fogságába esik, vagy akit az állam az ellenségnek kiszolgáltat." (Marton Géza: *A római magánjog elemeinek tankönyve.* Tankönyvkiadó, Bp. 1963, 55–56. o.) E szabályokat logikusan egészíti ki az a helyi történelem szerepét önmagában is plasztikusan kifejező elv, amelynek értelmében „római polgár római területen nem lehetett rabszolgává". (Marton G., i. m. 56. o.)

[31] Ez a világtörténelmi jelleg természetesen nemcsak a közösség sajátja, hanem a termelési eszközé éppúgy, mint a szükségleteké, képességeké stb. „A burzsoázia a világpiac kiaknázása által valamennyi ország termelését és fogyasztását kozmopolitává formálta. A reakciósok nagy bánatára az ipar lába alól kihúzta a nemzeti talajt. Az ősi nemzeti iparok elpusztultak és napról napra pusztultak. Új iparok szorítják ki őket, amelyeknek meghonosítása minden civilizált nemzet életkérdésévé válik, olyan iparok, amelyek már nem hazai nyersanyagot dolgoznak fel, hanem a legtávolabbi égövek nyersanyagát, és amelyeknek gyártmányait nemcsak magában az országban, hanem a világ minden részén fogyasztják. A régi, belföldi termékekkel kielégített szükségletek helyébe újak lépnek, amelyeknek kielégítésére a legtávolabbi országok és éghajlatok termékei kellenek. A régi helyi és nemzeti önellátás és elzárkózottság helyébe a nemzetek sokoldalú érintkezése, egymástól való sokrétű függése lép. És ez így van nemcsak az anyagi, hanem a szellemi termelésben is. Az egyes nemzetek szellemi termékei közkinccsé válnak. A nemzeti egyoldalúság és korlátoltság mindinkább lehetetlenné válik, és a sok nemzeti és helyi irodalomból világirodalom alakul ki." (Marx és Engels: Kiáltvány *MEM* 4, 445. o.)

[32] Marx és Engels: Kiáltvány. *MEM* 4, 445. o.

[33] A különbség tehát e téren a prekapitalizmus és a kapitalizmus között nagyon élesen megfogalmazva abban áll, hogy míg a prekapitalizmusban a „világtörténelem" a helyi történelem bázisán szövődik, alakul, izmosodik, addig a világtörténelem kapitalizmusbeli fejlődése már a saját világtörténelmi bázisán megy végbe.

lizmusnak s prekapitalizmushoz viszonyított magasabbrendűségéről. Ha ezek után most összefoglalóan, elvontabban is meg kívánnám fogalmazni, hogy miben áll a kapitalizmus magasabbrendűsége, akkor ezt a magasabbrendűséget a fejlettség magasabb fokában (szintjében) jelölném meg. Ennek megfelelően a természetadta, korlátolt és helyi jellegű prekapitalizmus a fejlődés alacsonyabb fokán áll, mint a történelmileg kimunkált, egyetemes és világtörténelmi jellegű kapitalizmus. A polgári társadalom „. . . olyan társadalmi fokot termel, amelyhez képest valamennyi korábbi csak mint az emberiség lokális fejlődése és mint természetimádás jelenik meg".[34]

Az alábbiakban kísérletet teszek a magasabbrendűség másik jelentésének – annak, amely szerint már nem a kapitalizmus, hanem a prekapitalizmus a magasabbrendű – körülírására. A kérdés tárgyalását több körülmény is nagymértékben megnehezíti,[35] aminek következtében csak egy összefoglaló jellegű meghatározásra vállalkozhatok. E sorok szerzője szerint Marx a prekapitalizmust gazdasági formameghatározásában tekintette magasabbrendűnek a kapitalizmusnál. A kapitalizmus társadalmi formája (formameghatározása) ezek szerint a prekapitalizmuséhoz képest visszalépés, éspedig a fejlődési folyamat „lényegében megalapozott", szükségszerű visszalépés.

„A csereérték a társadalmi forma mint olyan"[36] – természetesen a kapitalizmusban. A csereérték mindenekelőtt személyek közötti viszony, de dologi burokba rejtett személyi viszony;[37] mindenoldalú kötelék az egyének között, az ő közösségük, de nem mint saját személyi viszonyulásaik totalitása, hanem mint dolgok „társadalmi természeti tulajdonsága".[38] És Marx értékelése szerint a csereérték ennyiben feltétlenül alatta marad a prekapitalizmus személyi közösségének. „Akárhogy ítéljük is meg tehát azokat a jellemálarcokat, amelyekben itt – ti. a prekapitalizmusban[39] (kiemelés – *Andrássy György*) – az emberek egymással szembelépnek, a személyek társadalmi viszonyai, amelyek munkáikban érvényesülnek, mindenesetre saját személyi viszonyaikként jelennek meg és nincsenek a dolgok, a munkatermékek társadalmi viszonyainak álcázva."[40]

A csereértéknek mint a kapitalizmus formameghatározásának egy másik sajátossága elvontságában jelölhető meg, szemben a prekapitalizmus konkrét-különös, meghatározott társadalmi formájával. „A pénzben . . . a közösség . . . puszta elvonatkoztatás, puszta külsődleges, véletlen dolog az egyesnek a számára és egyszersmind pusztán eszköze elszigetelt

[34] Marx: Grundrisse I. 298. o.

[35] Ilyenek pl. a következők: a vonatkozó marxi szövegek nagy részének értelmezése a marxista filozófiai irodalomban korántsem egyöntetű; ez a helyzet részben maguknak a marxi megfogalmazásoknak néhány – esetenként nem kis gondot okozó – sajátosságára vezethető vissza, nevezetesen a szóban forgó szövegek vázlat jellegére, terminológiai változatosságára és tartalmi sokrétűségére; a probléma közvetlenül összefügg az elidegenedés, az emberi lényeg, a személyi és a dologi viszonyok, a mindenoldalú ember, a munkamegosztás, az egyén teljessége, a termelés célja stb. kérdésével, amelyeknek még vázlatos áttekintése is túlhaladja e tanulmány kereteit.

[36] Marx: Grundrisse: II. 394. o.

[37] Marx: A tőke I. *MEM* 23, 76. o. jegyzet

[38] Uo. 75. o.

[39] Igaz, hogy Marx itt közvetlenül csak a „sötét középkorról" beszél, de minthogy a szóban forgó meghatározottságban mindhárom prekapitalista társadalomalakulat osztozik, a megállapítás érvénye mintegy magától is kiterjed az egész korszakra.

[40] Marx: A tőke I. *MEM* 23, 79–80. o.

egyesként való kielégülésének."[41] A pénz (csereérték) précis de toute les choses, minden használati érték foglalata és ekként minden élvezet lehetősége; mindenoldalú, egyetemes, de elvont, azaz minden egyéni sajátosságtól, különös meghatározottságtól megfosztott kötelék az egyének között, amely semmiféle vonatkozásban nem áll az egyéniség különös természetével, képességeivel, szükségleteivel, ennélfogva véletlenszerű, külsődleges és közömbös számára. A különbséget, amely a prekapitalizmus konkrét-különös és a kapitalizmus elvont formameghatározása között fennáll, Marx egy helyütt a következőképpen érzékelteti: „A természeti gazdagság minden formája, amíg ezt a gazdagságot a csereérték nem helyettesíti, feltételezi az egyén egy lényegi vonatkozását a tárgyra, úgyhogy az egyik oldaláról az egyén maga tárgyiasul a dologban és a dolog birtoklása egyszersmind mint egyéniségének egy meghatározott fejlődése jelenik meg; a juhokban való gazdagság az egyénnek mint pásztornak a fejlődése, a gabonában való gazdagság mint földművelőnek a fejlődése stb. *A pénz viszont, mint az egyéne* az általános gazdagságnak, mint ami maga a forgalomból ered és csak az általánost képviseli, mint *csak társadalmi eredmény,* korántsem feltételez semmi egyéni vonatkozást birtokosához; birtoklása nem a birtokos egyénisége valamely lényegi oldalának fejlődése, hanem éppen az egyéniségnélkülinek a birtoklása, mivel ez a társadalmi viszony egyszersmind érzéki, külsőleges tárgyként létezik, amelyet mechanikusan hatalmába keríthet és éppúgy el is veszíthet valaki. Az egyénhez való vonatkozása tehát merőben véletlenszerűként jelenik meg; ugyanakkor ez a vonatkozás egy az egyéniségével semmiképpen nem összefüggő dologhoz neki egyszersmind, e dolog jellege révén, általános uralmat ad a társadalom felett, az élvezetek, munkák stb. egész világa felett."[42] Ugyanezt a különbséget hangsúlyozza Marx akkor is, amikor a prekapitalista társadalmak termelésének célját magasztosnak nyilvánítja a kapitalizmusbeli célhoz képest. A prekapitalizmusban ui. „a munka célja . . . egy különös termék, amely különös viszonyban áll az egyén különös szükségleteivel",[43] aminek következtében „az ember jelenik meg a termelés céljaként".[44] Ezzel szemben a kapitalizmusban a munka célja a pénz, a gazdagság a maga elvont-általános formájában, amely – mint láttuk – teljesen külsőleges az egyénhez való vonatkozásában és ezért mint cél valóban az öncélnak egy külsőleges cél oltárán való feláldozásaként jelenik meg.[45]

Összefoglalva a prekapitalizmus magasabbrendűségéről mondottakat ismételten aláhúznám, hogy nézetem szerint Marx a prekapitalizmust gazdasági formameghatározásában tekintette magasabbrendűnek a kapitalizmusnál. Ennek megfelelően a prekapitalizmus formameghatározása normál, a kapitalizmusé viszont „ellentétes", „fonák", „fejtetőre állított" forma. A kapitalizmus társadalmi formájának ezt az ellentétes, fonák stb. jellegét Marx különböző összefüggésekben, de mindig mint lényegi mozzanatot hangsúlyozza. Fejtegetéseimet e tárgyban néhány ilyen marxi megfogalmazással zárom: „. . . a polgári társadalom . . . a fejlődésnek ellentétes formája csak".[46] „Maga ez az ellentétes forma azonban eltűnő és megteremti saját megszüntetésének reális feltételeit."[47] *„Az el-*

[41] Marx: Grundrisse I. 133–134. o.
[42] Uo. 130. o.
[43] Vö. Uo. 132. o.
[44] Vö. Uo. 367. o.
[45] Vö. Uo. 367. o.
[46] Vö. Uo. 31. o.
[47] Vö. Marx: Grundrisse II. 24. o.

*idegenedés legvégletesebb formája,* amelyben – a tőkének a bérmunkához való viszonyában – a munka, a termelő tevékenység a saját feltételeihez és a saját termékéhez megjelenik, szükségszerű átmeneti pont – és ezért *magánvalóan,* még csak fonák, fejtetőre állított formában már magában foglalja a *termelés* valamennyi *korlátolt előfeltételének* felbomlását, sőt létrehozza és előállítja a termelés feltétlen előfeltételeit, ennélfogva a teljes anyagi feltételeket az egyén termelőerőinek totális, egyetemes fejlődése számára."[48]

## II

A prekapitalizmus magasabbrendűsége a kapitalizmusnál és fordítva, a kapitalizmus magasabbrendűsége a prekapitalizmusnál nem ismeretlenek a Marx előtti gondolkodásban sem. Több helyütt utal erre maga Marx is. Így pl. az ingó tulajdon XVIII–XIX. századi támadásait az ingatlan ellen – túl a politikai indítékok felmutatásán – úgy fogja fel, mint a kapitalizmus – prekapitalizmussal szembeni – magasabbrendűségének elméleti kifejezését.[49] De nem hiányzik a másik oldal sem. Mert ha nem is az anyagi élet nyelvén, s ha nagyobbrészt nem is az anyagi életfolyamatra vonatkoztatva, de végeredményben a prekapitalizmus gazdasági formameghatározásának magasabbrendűségét ragadják meg pl. az ún. romantikusok is, és általában ide vezethetők vissza – legalábbis elméletileg – az ingatlan tulajdon támadásai az ingó ellen. Úgy vélem tehát, hogy ebben a meghatározott összefüggésben Marx és pl. a romantikusok elképzelései összecsengenek. Nézetem szerint Marx elfogadja a romantikusok egyik fő gondolatát, azt, hogy a középkor (Marxnál a prekapitalizmus egésze) emberibb a kapitalizmusnál, mely utóbbi – ahogy az ingatlan tulajdon szószólói kifejezik – megsemmisíti a becsületet, a hűséget, az egyéniséget, a közösséget, az elveket, a költészetet, a szubsztanciát, az egyenességet, az állandóságot stb. és – a híres marxi–engelsi megfogalmazás szerint – nem hagy meg „más köteléket ember és ember között, mint a meztelen érdeket, az érzésnélküli készpénzfizetést"[50], másszóval a haszonelvűséget. A kapitalizmussal beköszönt az emberi élet „teljes kiürültsége", uralomra jut egy „embertelen hatalom".[51] „A termelés az embert nemcsak áruként termeli, az ember-áruként, az embert az áru meghatározottságában, hanem e meghatározottságnak megfelelően mind szellemileg, mind testileg elembertelenedett lényként termeli."[52] Ezzel azonban véget is ér a párhuzam Marx és a romantikusok között. Míg ugyanis a romantikusok – vagy legalábbis néhányan közülük, mint pl. Wackenroder[53] – szeretnék meg nem történtté tenni azt a fejlődési folyamatot, amely ezt az embertelen hatalmat és értékvesztést életrehívta, másszóval lépten-nyomon visszasóvárogják az emberi élet eredeti, azaz prekapitalizmusbeli teljességét, addig Marx a történelmi mozgást mélyen megértve a kiutat nem hátra, hanem előrefelé pillantja meg. Így ír: „Amennyire nevetséges visszasóvárogni ezt az eredeti teljességet, éppolyan nevetséges az a

[48] Vö. Marx: Grundrisse I. 392. o.
[49] Vö. pl. Marx: *Kéziratok.* 59–60. o.
[50] Vö. Uo. 59–60. o. és Marx és Engels: Kiáltvány. *MEM* 4, 444. o.
[51] Vö. pl. Marx: Grundrisse I. 79., 367. o. és Marx: *Kéziratok.* 57., 86. o.
[52] Marx: *Kéziratok.* 57. o.
[53] Vö. Németh G. Béla: *Az egyensúly elvesztése.* Magvető, Bp. 1978, 49–50. o.

hit, hogy meg kell állnunk ennél a teljes kiürültségnél."[54] Marx számára tehát a teljes kiürültség világa nem örök valami, hanem csak egy múló állapot;[55] a kapitalizmus gyötrelmes, ám előrehaladó mozgása egy bizonyos ponton átcsap egy olyan társadalomalakultba (a kommunizmusba), amelyben ismét adott az ember teljessége, mégpedig a prekapitalizmusbeli eredeti teljességhez képest egy magasabb fokon. Ugyanakkor – mint fentebb már említettem – ez az átmeneti pont, ti. a kapitalizmus Marxnál egyáltalán nem úgy jelenik meg, mint valami történelmi véletlen. Ellenkezőleg, olyan állapotként fogja fel ezt, amelyen „át kell menni" és amely az emberi fejlődés lényegében van megalapozva.

Ezek után akaratlanul is felsejlik bennünk a tagadás tagadásának törvénye. Behelyettesítve a szóban forgó marxi megállapításokat a tézis–antitézis–szintézis képletbe, a következőkre jutunk: az emberi életnek a prekapitalizmus viszonyaiban megnyilvánuló eredeti teljessége alkotja a tételt (tézis); ennek tagadása az emberi életnek a kapitalizmusban bekövetkező teljes kiürültsége (ellentétel vagy antitézis); ennek tagadása, azaz a tagadás tagadása pedig az emberi életnek a kommunizmus viszonyaiban adott magasabbfokú teljessége (összetétel vagy szintézis).

Látható, hogy a tézis, a prekapitalizmus teljessége ismét megjelenik a kommunizmusban, csak egy magasabb fokon, ami a hegeli nyelvre lefordítva nem jelent egyebet, mint hogy meg is van szüntetve és meg is van őrizve. A prekapitalizmus és a kommunizmus viszonya ezzel rendben is lenne. Ha azonban a kapitalizmusnak a kommunizmushoz való viszonyát vizsgáljuk a tagadás tagadása szemszögéből, nem ennyire egyértelmű a helyzet. A tagadás tagadásának törvénye szerint ugyanis nemcsak a tézis van jelen megszüntetve-megőrizve a szintézisben, hanem – ugyancsak megszüntetve-megőrizve – jelen kell lennie itt az antitézisnek is. És ezen a ponton máris előttünk áll a „mélyértelmű dialektikai talány"; mert az még csak érthető, hogy a teljes kiürültségnek mint a kapitalizmus sajátosságának megszüntetése a teljesség – mint a kommunizmus sajátossága –, az viszont már kevésbé, hogy hogyan lehet egyszersmind a megőrzése is.

A felvetett kérdés megválaszolásához mindenekelőtt elemzésre szorul a teljesség és a teljes kiürültség fogalma. Az eddig elmondottakból és az idézett megállapításokból kiderül, hogy Marx a teljességet önmagában véve magasabbrendű meghatározásnak tekinti, mint a teljes kiürültséget. Nem véletlenül, hiszen – mint említettük – e fogalmak csak más hatványon való kifejezései a prekapitalizmus, illetve a kapitalizmus gazdasági formameghatározásának (vagy e formameghatározás bizonyos sajátosságainak), amely formák közül a prekapitalizmusé a magasabbrendű. Ha tehát csak ezt az oldalt vesszük figyelembe, akkor a kapitalizmus valóban visszalépés a prekapitalizmushoz képest. Másfelől azonban láttuk, hogy van egy másik marxi értékelés is, amelynek alapján a kapitalizmus bizonyul magasabbrendűnek. A fentiekben a kapitalizmusnak ezt a magasabbrendűségét abban véltük megtalálni, hogy ez a társadalomalakulat a fejlődési folyamat

[54] Marx: Grundrisse I. 79. o.

[55] Nézetem szerint a „teljes kiürültség" anyagilag, azaz a természettudományos pontossággal megállapítható gazdasági viszonyok nyelvén megfogva azt fejezi ki, hogy a kapitalizmusban az egyének kölcsönös és mindenoldalú függősége, egymáshoz való viszonyaik totalitása nekik maguknak függetlenül, idegenül, dologként jelenik meg. Társadalmi vonatkozásaikat nem ők maguk, hanem a dolgok hordozzák; társadalmi viszonyaik a csereérték formájában tárgyi, dologi alakot öltenek velük szemben. Végeredményben tehát a teljes kiürültség a kapitalizmus gazdasági formameghatározásának (ill. e formameghatározás bizonyos jegyeinek) más „hatványon" való megfogalmazása.

magasabb fokán áll, mint a prekapitalizmus. Ha viszont így van, akkor ennek a magasabb fokon álló emberi létezésnek minden meghatározása magasabbrendű a fejlettségi fokot illetően, mint a prekapitalizmusé. Ez természetesen áll a teljes kiürültségre is, amely – mint láttuk – önmagában, azaz a fejlettségi foktól elvonatkoztatva egy olyan viszonyrendszer összefoglalása, mely alacsonyabbrendű a teljességnél. Szembeszökő ez a kettősség, ha visszagondolunk a csereérték korábban felvázolt sajátosságaira; amikor ugyanis a kapitalizmus magasabbrendűségét elemeztük, egyetemes, mindenoldalú, világtörténelmi és történelmileg kimunkált kötelékként beszéltünk róla, azaz kibontottuk azokat a meghatározásait, amelyek benne a fejlettségi fok kifejezői; amikor viszont amellett érveltünk, hogy a prekapitalizmus gazdasági formameghatározása magasabbrendű a kapitalizmusénál, akkor elvontságát és az egyének egymáshoz való viszonyait dologi alakban megjelenítő sajátosságát hangsúlyoztuk, tehát azokat a vonásokat, amelyek a csereértéket – függetlenül fejlettségi fokától – mint formameghatározást, mint szorosan vett formameghatározást illetik meg.

A képlet tehát a következő: a kapitalizmus ugyan meghaladja a prekapitalizmust a fejlettségi fok tekintetében, ugyanakkor gazdasági formameghatározásában visszaesést jelent ahhoz képest; másszóval a kapitalizmus teljes kiürültsége magasabbrendű a fejlettségi fokban mint a prekapitalizmus eredeti teljessége, de alacsonyabbrendű annál önmagában véve. Átfogalmazva és egyben általánosítva a kapott eredményt azt mondhatjuk, hogy egy fejlődő létező önmagának egy meghatározott állapotát mindig csak az egyik vonatkozás szerint haladja meg, sohasem mindkét oldalt átfogóan. Közbevetőleg megjegyezzük, hogy az itt kifejtettek teljes összhangban állnak azzal a marxista filozófiában közhelynek számító tétellel is, miszerint a fejlődés nem lapos evolúció.

A fentiekben szemügyre vettük a tézisnek (prekapitalizmus) az antitézishez (kapitalizmus) való viszonyát, azaz röviden elemeztük az első tagadást. Ezzel azonban még nem válaszoltuk meg az eredeti kérdést, ti., hogy hogyan őrzi meg a kommunizmus teljessége a kapitalizmus teljes kiürültségét. E kérdés esetében ugyanis nyilvánvalóan nem az első, hanem a második tagadással van dolgunk, azaz az antitézisnek a szintézishez való viszonyával. Persze nem véletlenül foglalkoztunk előbb az első tagadással. Az itt kapott eredmények, ha nem is válaszolják meg explicite az iménti kérdést, valójában magukban hordozzák a megoldást vagy legalább a megoldás feltételeit. Az első tagadás elemzésekor ugyanis kiderült, hogy a kapitalizmus teljes kiürültsége magán visel egy önmagában véve rajta nem látható sajátosságot, nevezetesen, hogy a prekapitalizmushoz képest egy magasabb fejlettségi fok meghatározása. És nézetem szerint ez a magasabb fok van megőrizve a kapitalizmus teljes kiürültségéből a kommunizmus teljességében. Ebből pedig közvetlenül látható, hogy a második tagadás sem a lapos evolúció szabályai szerint játszódik le, tehát hogy az előrelépés itt sem fogja át mindkét vonatkozást, hanem csak az egyiket. Az első tagadáshoz képest persze itt éppen a másik vonatkozásban történik meg az előrelépés, amely előrelépés ezért visszatérés a kiindulóponthoz egy magasabb fokon. Az pedig, hogy a kiindulóponthoz való visszatérés egy magasabb fokon jön létre, mindjárt magában foglalja azt is, hogy – szemben az első tagadással – a második tagadás esetében az előrelépéssel nem jár együtt a másik oldalon egy visszaesés.

Ez a kifejtés természetesen – minthogy értelmezésre vállalkozik – tartalmaz vitatható pontokat, amelyek közül megítélésem szerint kiemelkedik a következő: Vajon jogosult-e a kapitalizmus (antitézis) és a kommunizmus (szintézis) egy szintre helyezése a fejlettségi

fokot illetően? Hiszen éppen a kapitalizmus az a társadalmi forma, amely „nem létezhet anélkül, hogy ne forradalmasítsa folyton a termelési szerszámokat, tehát a termelési viszonyokat".[56] Ezzel szemben a prekapitalizmus „első létfeltétele a régi termelési mód változatlan fenntartása"[57] és ennek megfelelően évezredeken keresztül alig történik valami ebben a nagy formában. Mármost hogy lehet az, mi annak az elméleti magyarázata, hogy mégis az „alig történik valamiből" (prekapitalizmus) lesz a fokozati átcsapás, míg a szüntelen forradalmasodás (kapitalizmus) nem hoz ilyen gyümölcsöt? A helyzet valóban paradox, de mint Marx mondja, a tudományos igazságok rendszerint ilyenek.

Induljunk ki ismét egy marxi tételből, mégpedig egy marxi alaptételből. „Minden társadalmi formában egy meghatározott termelés az, amely kijelöli valamennyi többi termelésnek – és amelynek viszonyai ennélfogva kijelölik valamennyi több viszonynak – a rangját és befolyását.[58] A prekapitalizmusban ez az uralkodó termelés a mezőgazdaság. A kapitalizmusban ezzel szemben a nagyipar az uralkodó termelés, amely magát a mezőgazdaságot is ipari termeléssé formálja át.

A kérdés ezek után így merül fel: Vajon van-e egy olyan fokbéli különbség a kapitalizmus uralkodó termelése és a kommunizmus uralkodó termelése között, mint amilyen fokbéli különbség a prekapitalizmus és a kapitalizmus viszonyában kimutatható?

Erre véleményem szerint a marxi felfogás alapján csak tagadólag lehet válaszolni.

Nézzük ennek rövid bizonyítását: A polgári társadalomban „a munkaeszköz különböző átalakulásokat fut be, amelyek közül az utolsó a gép vagy jobbanmondva a gépi berendezés automatikus rendszere (a gépi berendezés rendszere; az automatikus csupán a legkiteljesedettebb, legadekvátabb formája ennek és csak az változtatja a gépi berendezést rendszerré)".[59] Jól látható ebből a passzusból, hogy a munkaeszköz a kapitalizmusban nem egy állandó valami, hanem szüntelen levésben van, fejlődik. Tehát a manufaktúrarendszerben alkalmazott egyszerű kézművesszerszámtól egészen a gépi berendezés automatikus rendszeréig a kapitalizmus munkaeszközéről kell beszélnünk. Az is közismert, hogy Marx a kapitalizmus tipikus munkaeszközének a gépi berendezést tekintette. „A munkaeszköz gépi berendezéssé fejlődése nem véletlen a tőke számára, hanem a hagyományosan átörökölt munkaeszköznek történelmi átalakulása a tőkével adekvát formába."[60] Ha mármost a korábban idézett megfogalmazást nézzük, mindjárt kitűnik, hogy a gépi berendezés automatikus rendszere csak a kapitalizmus tipikus munkaeszközének, a gépi berendezésnek legkiteljesedettebb, legadekvátabb formája, azaz nem valami gyökeresen új dolog, hanem éppenséggel ennek a kapitalizmusbeli gépi berendezésnek a legfejlettebb alakja. Röviden: a gépi berendezés automatikus rendszerében a genus proximum továbbra is a gépi berendezés marad. Ugyanakkor a gépi berendezés automatikus rendszeréről tudjuk, hogy Marx ezt tekinti – persze egy olyan széles kiterjedtségét feltételezve, ahol a termelést minden ízében átjárja – a kommunizmus munkaeszközének. Mindezekből egyértelműen következik, hogy mind a kapitalizmusban, mind a kommunizmusban egyazon ipar az uralkodó termelés; a különbség közöttük abban van, hogy ennek az iparnak kifejletlenebb, tökéletlenebb alakja a kapitalizmus ipara, legkiteljesedettebb,

[56] Vö. Marx és Engels: Kiáltvány. *MEM* 4, 444. o.
[57] Vö. uo. 444. o.
[58] Marx: Grundrisse I. 32. o.
[59] Marx: Grundrisse II. 160. o.
[60] Uo. 162. o.

legadekvátabb alakja pedig a kommunizmus ipara. A kapitalizmus nagyipara tehát egy bizonyos ponton közvetlenül beletorkollik a kommunizmus iparivá változtatott természeti folyamatába."[61] „A tőke történelmi rendeltetése beteljesedett, ... mihelyt végetért az a munka, amelyben az ember teszi azt, amit dolgokkal tétethet magáért",[62] azaz amikor a gépi berendezés automatikus gépi berendezések egy kiterjedt világává változik át.

Egészen más a helyzet, ha a prekapitlizmus és a kapitalizmus uralkodó termelését hasonlítjuk össze. A prekapitalizmus mezőgazdaságából nem visz egyenes út a kapitalizmus iparához; nem lehet azt mondani, hogy a kapitalizmus ipara a prekapitalizmus mezőgazdaságának egy tökéletesebb alakja lenne. Két olyan termelésről van tehát itt szó, amelyek gyökeresen mások egymáshoz képest, amelyek között szintkülönbség van, amelyek közül a mezőgazdaság a fejlődés alacsonyabb fokán áll, mint az ipar. Természetszerűleg következik ebből, hogy egészen más, elvileg más az a fejlődési folyamat is, amely a prekapitalizmus mezőgazdasága helyébe a kapitalizmus iparát állítja és az, amelynek során a kapitalizmus ipara a kommunizmus iparává alakul át.

Nyilvánvaló, hogy mindaz, amit itt a prekapitalizmus, a kapitalizmus és a kommunizmus uralkodó termeléséről, ill. termelési eszközéről kifejtettünk, egy tágabb érvényességgel bír. Így pl. magától értetődik, hogy a kapitalizmusban nemcsak a munkaeszköz fut be különböző átalakulásokat, egy fejlődési sort, hanem ezzel párhuzamosan befutják ugyanezt a sort a szükségletek, a képességek, az emberek viszonyai egymáshoz stb. is.[63] Maga Marx is a gépi berendezés fent vázolt fejlődését elemezve szükségesnek tartotta zárójelben megjegyezni, hogy „amit a gépi berendezésről mondottunk, az éppúgy érvényes az emberi tevékenységek kombinációjára és az emberi érintkezés fejlődésére".[64] Vagy vegyük az egyszer már idézett marxi–engelsi megfogalmazást: a polgári társadalom „nem létezhet anélkül, hogy ne forradalmasítsa folyton a termelési szerszámokat, tehát a termelési viszonyokat, tehát az összes társadalmi viszonyokat". Ebből is az derül ki, hogy a kapitalizmus fejlődése nem azonos néhány mozzanatának (pl. termelési eszközének) fejlődésével, másszóval, hogy pl. a termelési eszköz fejlődésével párhuzamosan fejlődnek többek között a „termelési viszonyok" és az „összes társadalmi viszonyok" is. Példaként még egy idevágó marxi gondolat: „Az érték nem zár ki semmilyen használati értéket; tehát nem zárja magába abszolút feltételként a fogyasztás stb., az érintkezés stb. semmilyen különös fajtáját; és éppígy a társadalmi termelőerők, az érintkezés, a tudás stb. fejlődésének minden foka úgy jelenik csak meg neki, mint korlát, amelyet leküzdeni törekszik."[65] Másszóval a polgári társadalom alapzata, a csereérték mint elvont forma alatt szüntelen változásban, forradalmasodásban, tökéletesedésben vannak a termelési eszközök éppúgy, mint a szükségletek, a képességek, a fogyasztás éppúgy, mint a tudás és

[61] Vö. uo. 168–169. o. Hogy meddig jut el a kapitalizmus ezen az úton a maga spontán mozgásával és hol nyúl bele e spontán – ahogy az idealista Hegel mondja, a Világszellem cselvetése formájában végbemenő – fejlődési folyamatba tudatosan az ember (szocializmus), az kívülesik elemzésünk tárgyán. Itt csak a kapitalizmus azon döntő sajátosságai, illetve tendenciái fontosak számunkra, amelyekre Marx a kommunizmus elméletét – és ezzel összefüggésben persze a szocializmus elméletét is – alapozta.

[62] Vö. Marx: Grundrisse I. 219. o.

[63] „Elméletünk, hogy a termelési eszköz határozza meg a munka szervezetét ..." Marx levele Engelshez 1866. július 7-én. *MEM* 31, 229. o.

[64] Vö. Marx: Grundrisse II. 168–169. o.

[65] Uo. 24. o.

az emberi érintkezés. Ismét átfogalmazva és általánosítva a gondolatot azt kapjuk, hogy a kapitalizmus mindenoldalúan, totálisan fejlődik, szerveződik elvont formameghatározása a csereérték burkában. Ez a totális mozgás előre azonban nézetem szerint nem hoz létre változást, előrelépést a fejlettség fokában – mint azt az egyik mozzanattal, a termelési eszközzel kapcsolatban bizonyítani is igyekeztem –, hanem csak a már létrejött magasabbfokú rendszer extenzív és intenzív kiterjedéséről, kiteljesedéséről, tökéletesedéséről, félkész alakjának készbe való átalakulásáról beszélhetünk.

Úgy gondolom, hogy az eddig elmondottak kellően megalapozzák azt az állításomat, hogy a kapitalizmus és a kommunizmus Marx koncepciója szerint a fejlettség fokát illetően egy szinten helyezkednek el, hogy tehát e két társadalomalakulat között nem találunk olyan, a fejlettségi fokban rejlő különbséget, mint amilyen a prekapitalizmus és a kapitalizmus között kimutatható. Természetesen ugyanerre az eredményre jutunk akkor is, ha visszapillantunk a kapitalizmus és a prekapitalizmus fejlettségi fokát jelző kategóriákra és a képet kiegészítjük Marxnak a kommunizmus fejlettségi fokára vonatkozó meghatározásaival. A prekapitalizmus természetadtaságával szemben a kapitalizmus egy történelmi folyamat eredménye. A kommunizmus – magától értetődően – szintén történelmi produktum. „Az egyetemesen fejlett egyének, akiknek társadalmi viszonyai saját, közösségi vonatkozásaikként egyben alá vannak vetve a saját közösségi ellenőrzésüknek, nem a természet, hanem a történelem termékei."[66] A prekapitalizmus korlátolt, a kapitalizmus egyetemes társadalomalakulat. A kommunizmust szintén az egyetemesség kategóriájával jellemzi Marx – tehát nem valami harmadikkal, hanem a kapitalizmus meghatározásával. A kommunizmus ebből a szempontból: „a termelőerőknek – az egyáltalában-való gazdagságnak – tendenciálisan és potenciálisan általános fejlődése mint bázis, éppígy az érintkezésnek, ezért a világpiacnak az egyetemessége mint bázis . . . Az egyén egyetemessége nem mint elgondolt vagy képzelt egyetemesség, hanem mint reális és eszmei vonatkozásainak egyetemessége."[67] A prekapitalizmus helyi meghatározottságával szemben a kapitalizmus már világtörténelmi társadalomalakulat. És a kommunizmus ebben a vonatkozásban is osztozik a kapitalizmussal: „A kommunizmus empirikusan csak az uralkodó népek tetteként 'egyszerre' és egyidejűleg lehetséges, ez pedig a termelőerő egyetemes fejlődését és a vele összefüggő világérintkezést előfeltételezi . . . a kommunizmus egyáltalában csak mint 'világtörténelmi' létezés lehet meg, mint az egyének világtörténelmi létezése, amely közvetlenül összekapcsolódik a világtörténelemmel."[68]

Mindezekből egyértelműen következik most már, hogy a prekapitalizmusból a kapitalizmusba és a kapitalizmusból a kommunizmusba való ugrás elvileg különböznek egymástól. Az első esetben az ugrás fokozati, szintbeli előrelépés, míg a második esetben a fejlettségi fokban nem következik be változás, csak maga ez az e fokon álló létezés fut be mindenoldalúan egy fejlődési sort kialakulatlan, félig kész mivoltából kiteljesedett alakjáig. Végeredményben tehát a prekapitalizmustól a kommunizmusig terjedő és mindkét szélső szakaszt magában foglaló történelmi fejlődésben a fejlettségi fok vagy szint tekintetében csak egy ugrás, egy előrelépés történik, ti. a prekapitalizmusból a kapitalizmusba való átalakulás során.

[66] Marx: Grundrisse I. 78.

[67] Vö. Marx: Grundrisse II. 24.

[68] Vö. Marx és Engels: A német ideológia. *MEM* 3, 36. o.

Ezek után néhány olyan mozzanatra térek ki, amelyeket ugyan magában foglal az eddigi fejtegetés, de csak bennerejlően. A fentiek szerint – ha a fejlettségi fok szempontjából nézzük a dolgot – a kapitalizmus és a kommunizmus abban különböznek egymástól, hogy egyugyanazon foknak az egyik kialakulatlan, félkész, a másik kiteljesedett, kész alakja. És noha ez a különbség nem a fejlettségi fokban rejlik, mégis ez a különbség, ez a késszé válás vezet Marx szerint ugráshoz a gazdasági formában. „A tőke történelmi rendeltetése beteljesedett . . ., mihelyt véget ért az a munka, amelyben az ember teszi azt, amit dolgokkal tétethet magáért," azaz amikor a gépi berendezés automatikus rendszere helyettesíti és felügyeletté szelídíti az emberi munkát. „Mihelyt a munka közvetlen formában többé nem a gazdagság nagy forrása, akkor a munkaidő többé nem mértéke és szükségképp nem mértéke a gazdagságnak és ezért a csereérték a használati értéknek . . . Ezzel a csereértéken nyugvó termelés összeomlik és maga a közvetlen anyagi termelési folyamat leveti a szűkösség és ellentétesség formáját."[69] Ezen a ponton tehát bekövetkezik a második tagadás: a kapitalizmus elvont és dologi-tárgyi tulajdonságként meglevő gazdasági formameghatározását, a csereértéket felváltja egy konkrét és az egyének sajátjaként létező társadalmi forma.

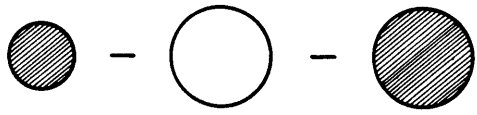
Mindezekből nekünk most az az összefüggés az érdekes, amely a fejlettségi fok félkész, illetve kész állapota és a fonák, illetve a normál gazdasági formameghatározás között fennáll. A fejlettségi fok félkész állapotának az eddigiek szerint egy ellentétes, fejtetőre állított forma (kapitalizmus), a fejlettségi fok kész állapotának pedig a normál, feloldott formameghatározás (kommunizmus) felel meg. Innen most már pusztán logikai úton is – a tagadás tagadását alkalmazva – megállapíthatjuk, hogy a prekapitalizmus a maga alacsonyabb fejlettségi fokán melyik állapothoz (félkész, ill. kész) tartozik. Minthogy a prekapitalizmus társadalmi formája normál forma és a normál formameghatározás a fejlettségi fok kész állapotának felel meg (kommunizmus), azért a prekapitalizmus is a maga alacsonyabb fejlettségi fokán a kész állapot megtestesítője. Ezzel tulajdonképpen megtaláltuk a prekapitalizmusnak a kapitalizmushoz való viszonyára vonatkozó kettős marxi értékelés közötti összefüggést és egyben konkrétabb képet nyertünk a tagadás tagadásának törvényéről.

Ezek szerint a tézis (a prekapitalizmus) egy meghatározott fejlettségi fok kiteljesedett alakja, aminek megfelel egy normál gazdasági formameghatározás; az antitézis (a kapitalizmus) egy a prekapitalizmushoz képest magasabb fejlettségi fok félkész állapota, aminek megfelel egy fonák, ellentétes forma; végül a szintézis ( a kommunizmus) a kapitalizmussal létrejött, ill. uralomra jutott magasabb fejlettségi fok kiteljesedett alakja, aminek ismét egy normál forma felel meg, amely azonban már egy magasabb fejlettségi fokon az, ami volt a prekapitalizmusban.

A prekapitalizmus, a kapitalizmus és a kommunizmus marxi hármasságára vonatkozó fejtegetéseink summája ezek után már könnyen ábrázolható az alábbi sémával:[70]

[69] Vö. Marx: Grundrisse II. 169. o.

[70] Jelmagyarázat (az 514. oldalon levő 1. és 2. ábrához):
kis kör: a fejlettség alacsonyabb foka
nagy kör: a fejlettség magasabb foka
bevonalkázott kör: a fejlettségi fok kiteljesedett alakja az ennek megfelelő sajátosságokkal együtt (pl. konkrétság
üres kör: a fejlettségi fok félkész alakja az ennek megfelelő sajátosságokkal (pl. elvontság)

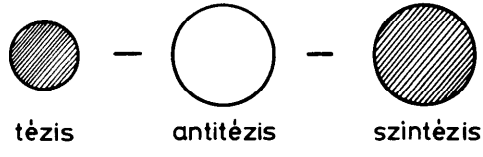


*1. ábra*

| | prekapitalizmus | kapitalizmus | kommunizmus |
|---|---|---|---|
| | *alacsonyabb fok* | *magasabb fok* | *magasabb fok* |
| a fejlettségi fok szerint | természetadta korlátolt helyi | történelmi termék egyetemes világtörténelmi | történelmi termék egyetemes világtörténelmi |
| | *normál* | *ellentétes* | *normál* |
| a gazdasági forma | az egyének sajátja konkrét | dolgok tulajdonsága elvont | az egyének sajátja konkrét |

A képet természetesen kiegészíthetjük azzal, hogy a gazdasági forma sajátosságaihoz „hozzátesszük" az emberi élet eredeti teljességét (prekapitalizmus), teljes kiürültségét (kapitalizmus) és teljességét (kommunizmus). Megjegyzem, bár szinte magától értetődik, hogy a prekapitalizmus, a kapitalizmus és a kommunizmus jelen tanulmányban körvonalazott helyét a világtörténelem marxi elméletében, az itt felhasználtakon kívül más marxi kategóriák segítségével is meghatározhatónak tartom. Anélkül, hogy a részletekbe bocsátkozhatnék, megemlítem, hogy e kategóriák közé sorolom pl. az elidegenedést, pontosabban „a valóságos élet elidegenülését" – szembeállítva ezt a vallási elidegenüléssel.[71] Nézetem szerint ugyanis – Tőkei Ferenc felfogásával egyezően[72] – a valóságos élet elidegenülése Marxnál – Hegel nyomán – csak az antitézis sajátja lehet, jelen esetben tehát a kapitalizmusé.

Lássuk azonban most már önállóan, elvontan, a prekapitalizmus, a kapitalizmus és a kommunizmus konkrét meghatározásaitól megfosztva a tagadás tagadása törvényének sémáját.




*2. ábra*

Az ábráról leolvasható, hogy a szintézis a tézis kiteljesedett alakjának és a szintézis magasabb fejlettségi fokának az összetétele. A szintézisben tehát jelen van: 1. a tézis kiteljesedett alakja és mindaz, ami ezzel jár (pl. konkrétság). Persze ez a jelenlét nem

[71] Vö. pl. Marx: *Kéziratok.* 69. o.
[72] Vö. Tőkei Ferenc: *A szocializmus dialektikájához.* pl. 21–22. o.

egyszerűen csak megőrzés, hanem megszüntetés is egyben, minthogy a szintézisbeli kiteljesedett alak egy magasabb fokon az, ami volt a tézisben; 2. az antitézisnek a tézishez viszonyított magasabb fejlettségi foka, de az antitézisre jellemző sajátosságok (pl. elvontság) nélkül. Tehát itt sem csak megőrzésről van szó, ti. a magasabb fok megőrzéséről, hanem megszüntetésről is. Nevezetesen: a magasabb fok félkész állapotának és a velejáró elvontságnak stb.-nek a megszüntetéséről, azaz a szóban forgó fejlettségi fok kész alakjával, valamint az ennek megfelelő sajátosságokkal való felváltásáról.

Leolvasható továbbá, hogy az első tagadás elvileg különbözik a másodiktól és hogy miben különbözik tőle: az első esetben előrelépés van a fejlettségi fokban, de visszaesés következik be a fejlettségi fok állapotában (a kiteljesedettségből visszaesés a félkészbe) és mindabban, ami ennek az állapotnak megfelel. A második esetben előrelépés van a fejlettségi fok állapotában (a félkészből előrelépés a készbe) és mindabban, ami ezzel együtt jár, de nincs magában a fejlettségi fokban előrelépés. Ugyanakkor nincs semmiféle tekintetben visszaesés, szemben az első tagadással. Ebből pedig egyértelműen következik, hogy a tagadás tagadásának törvényét – ha értelmezésünk helyes – nem lehet a tagadások sorozatában feloldani.

Ily módon a fejlődés tényleg nem lapos evolúció – ebben az esetben három különböző nagyságú bevonalkázott kört kellett volna rajzolnunk –, hanem egy olyan mozgás, amely két ütemben, két ugrással kapaszkodik fel egy magasabb fokon a kiindulóponthoz, azaz két mozzanatban hozza létre a kiindulópontot egy magasabb fokon.

Az is világos az ábra alapján, hogy a tagadás tagadásának törvényét nem lehet bármilyen mozgásra alkalmazni, hogy pl. nem választhatom meg tetszésem szerint, hogy mi legyen a tézis vagy az antitézis. Ezeknek az állapotoknak ugyanis jól meghatározható sajátosságaik vannak egymással szemben.

Végül kiemelem, hogy a magasabb fejlettségi fok első alakja mindig félkész alak, azaz elvont stb. alak, hogy tehát a magasabb fok mindig fonák formában jön a világra.

Az alábbiakban ez utóbbi körülmény okait igyekszem – jórészt spekulatíve – feltárni, ami persze mindjárt magában foglalja az arra a kérdésre adandó választ is, hogy miért éppen a tagadás tagadásának formáját ölti a fejlődési folyamat.

Maradjunk az emberi történelemnél, és először közelebbről a prekapitalizmusnál. Erről a nagy társadalmi formáról tudjuk, hogy mint tézis, az ő fejlettségi fokának kiteljesedett alakja. Ez másképp megfogalmazva azt jelenti, hogy az adott fejlettségi fok lehetőségeit már jórészt kimerítette, hogy tehát ezen a szinten további számottevő előrehaladásra nincs lehetőség. Ebből következik, hogy amennyiben ez a társadalmi-gazdasági alakulat fejlődésnek indul, maga ez a fejlődés semmiképpen sem az adott fejlettségi szint elért állapotának tökéletesedése lesz. Ha tehát van fejlődés a prokapitalizmusban és ez a fejlődés nem az adott szint tökéletesebbé válását jelenti, akkor ez a fejlődés csak egy mélységben való fejlődés, szintváltozást hozó fejlődés lehet.[73] És csakugyan, a prekapitalizmus uralkodó termelése, ill. uralkodó viszonyai alá besorolva, egyszersmind ezen uralkodó meghatározások szükségszerű és konzekvens következményeiként olyan másodlagos viszonyokat találunk – mindenekelőtt a cserére gondolunk –, amelyek a kapitaliz-

[73] Persze ez a mélységben való fejlődés közvetlenül úgy jelenik meg, mint az adott szint egy sajátos módon való tökéletesedése.

musban uralkodó meghatározásokként jelennek meg. Ami nekünk ebből fontos, az az, hogy ezek a másodlagos viszonyok – mint a szintbeli fejlődés hordozói és mutatói – be vannak sorolva az uralkodó termelés és viszonyai alá. Marx egy helyütt így ír erről: „Helyhez kötött földművelést folytató népeknél – ez a helyhezkötöttség már magas fok –, ahol ez az uralkodó termelés, mint az ókoriaknál és a feudálisaknál, még az iparnak és szervezetének és a tulajdon ennek megfelelő formáinak is többé-kevésbé földtulajdoni jellegük van; az ipar vagy teljesen a földtulajdontól függ, mint a régebbi rómaiaknál, vagy mint a középkorban, a falu szervezetét utánozza a városban és viszonyaiban. A középkorban maga a tőke is – amennyiben nem tisztán pénztőke – mint hagyományos kézművésszerszám stb. ilyen földtulajdoni jellegű."[74] A lényeg tehát még egyszer az, hogy a keletkezőfélben levő magasabb fok az alacsonyabb fok burkában fejlődik. Felmerül a kérdés: meddig fejlődhet a magasabb fok ebben a burokban? Kifejlődhet-e teljesen, kiépülhet-e késszé? Kipattanhat-e teljes fegyverzetben a réginek méhéből, mint Pallas Athéné Zeus fejéből? Az utóbbi kérdésekre, ha nem akarunk logikai ellentmondásba keveredni, mindenképpen tagadó választ kell adnunk. Ha ugyanis a magasabb fok kiteljesedhetne az alacsonyabb fok burkában, annak mozzanataként, akkor vajon mitől lenne ennél a buroknál magasabbrendű? A magasabb fok tehát elvileg le kell hogy vesse azt a hozzá képest alacsonyabb fokú, korlátolt ruhát, még mielőtt ő maga teljesen kiépülne. Amikor tehát emancipálja magát az alacsonyabb fok uralma alól, azaz amikor végrehajtja az első tagadást, ő maga még nem kész. Ezzel beláttuk, hogy a magasabb fok első alakja szükségképpen nem kész és ezért fonák megjelenés. Közbevetőleg – és ezzel is az iménti tételt erősítve – megjegyzem, hogy a félkész állapot és a fonák alak között fennálló okozati összefüggés rendkívül érdekes valami. Minthogy előretekintve valóban megtaláljuk ezt az okozati összefüggést, hiszen épp a készbe való átfejlődés eredményeként csap át a fonák, ellentétes forma „normál", feloldott alakba, kézenfekvőnek látszik ezt visszafelé, a kialakulás vonatkozásában is feltételezni. Azonban közelebbről megvizsgálva a dolgot, kiderül, hogy a képlet bonyolultabb. Nagyon röviden arról van szó, hogy az alacsonyabb fok burkában másodlagos viszonyokként fejlődő magasabb fok viszonyai mindjárt fonák alakjukban jönnek létre magukból az uralkodó viszonyokból. A kialakulás esetében tehát nem az a helyzet, hogy mivel a fejlettebb fok nem kész alakjában jön a világra, ezért fonák formává deformálódik, hanem már eleve így, fonák formájában születik meg az alacsonyabb fok méhében.

De térjünk vissza az előbb bizonyított tételhez. A magasabb fok még nem kész alakzat, amikor emancipálódik az alacsonyabb fok uralma alól. Közvetlenül nyilvánvaló ebből, hogy mint ilyen, mint nem kész alakzat, saját magasabb fejlettségi fokán lehetőségként egy nagy előrehaladást tartalmaz magában. A valóságos előrehaladás során azután ezen elvont, ellentétes forma alatt egyre inkább kiépül ez a magasabb fok, azaz egyre tökéletesebb és ezzel konkrétabb, kifinomultabb lesz. Ennek az elvont burokban születő konkrét világnak azonban egyre kevésbé felel meg saját elvont formája, és ez az ellentmondás egy bizonyos ponton átcsapáshoz vezet. A konkrét és teljes világgá kiépült, késszé

[74] Marx: Grundrisse I. 32. o.

vált magasabb fok egy neki megfelelő konkrét formát ölt. Ezzel kialakul a fejlődési periódus harmadik szakasza, a kommunizmus, a szintézis, azaz a vizsgált perióduson belül befutotta teljes útját a fejlődési folyamat.

*

A fentiekben Marx történetfilozófiájára, ezen belül is a prekapitalizmus, a kapitalizmus és a kommunizmus hármasságára támaszkodva eljutottunk a tagadás tagadása törvényének egy sémájához, azaz – az alacsonyabbrendű és magasabbrendű problémájára koncentrálva – megkaptuk a törvény egyik lehetséges interpretációját. Mivel azonban ezt a sémát voltaképpen csak egyetlen konkrét „példával" alapoztuk meg – ha a példa mindjárt egy elmélet volt is –, előfordulhat, hogy az eredmény nem felel meg minden vonatkozásban a törvény általános képletének. Elképzelhető pl., hogy az általánosítás során nem a törvény általános, legegyszerűbb sémájához érkeztünk el, hanem csak egy megvalósulási módjához, típusához stb. Végeredményben tehát fel kell tennünk azt a kérdést, hogy mennyiben tekinthető a dolgozatban kifejtett elgondolás a tagadás tagadása – illetve ezen belül az alacsonyabbrendű és a magasabbrendű problémája – általános, minden konkrét esetre érvényes summájának? Természetesen bármi legyen is a válasz e kérdésre, a bizonyításra már nem kerülhet sor e tanulmány keretei között. Ennek előre bocsátása után álláspontomat – némileg a magam számára is hipotetikus jelleggel – a következőképpen formuláznám. Különösen Hegel és Marx munkásságára támaszkodva, a tagadás tagadásának a dolgozatban kifejtett interpretációját nem tekintem a törvény általános, minden konkrét esetre érvényes összegzésének, másfelől azonban úgy gondolom, hogy a tagadás tagadása törvényének megvalósulási formái közül egy alapesetet elemeztem.

## SUMMARY

*György Andrássy: The Negation of Negation in Marx's Philosophy of History*

Although the topic indicated in the titel of my paper is among the questions to be cleared in the Marx studies in Hungary, part of the interpretations on Marx tend to treat this question as one of peripherical import within the whole of Marx's lifework and bearing only on the history of philosophy. I, personally, do not share the latter opinions; what is more, I might even put my view as this: the law of the negation of negation worked out by Hegel is not only present in Marx's philosophy of history, but, in a certain sense, it does create its inner, well-hidden kernel which is embedded in the argumentations of his philosophy of history.

Present paper is an attempt to verify this hypothesis. I try to open and bring to the surface the supposed essence of Marx's philosophy of history, the negation of negation from his theory. The natural outcome of my undertaking is that my arguments are focused mainly on current interpretations of the philosophy of history. More precisely, I make an attempt to define the places of pre-capitalistic societies and capitalism and communism in the total historic process viewed by Marx. It should be noted here that there are sharp debates in the literature of Marx interpretations, on 'defining the place' in these days, partly because every such study, including mine as well, must rely on categories which have shown up in Marx-research only lately and whose analyses are still at the beginning. Here are some categories, e. g. 'nature-granted' as one of the main features of pre-capitalism which is just in contrast with the 'historically achieved character' of capitalism; or the 'local nature of history' in

pre-capitalism in contrast with capitalism and communism being 'determined by world-history', etc.

The category analysis carried out in my paper throws light on the fact that Marx defines the places of different social formations in history with the help of two, well-distinguished measures: the one is the level of development or advancement and the other is the economic or social formation. According to the first measure capitalism and communism are to be found on the same level as both being 'historically achieved', 'universal' and 'formation of world-history' in contrast with pre-capitalistic societies which are on lower levels being 'nature-granted', 'limited' and 'of local nature'. Taking economic or social formations into consideration pre-capitalism and communism prove to be superior to capitalism. It is these statements on the basis of which I infer my view that in Marx's philosophy of history pre-capitalism is taken to be a thesis, capitalism an antithesis and communism is taken to be a synthesis of the previous two.

# A BEFOGADÁS PROBLÉMÁJA LUKÁCS HEIDELBERGI ÍRÁSAIBAN

BACSÓ BÉLA

## FORMA ÉS TÁRGYISÁG

„Az érvényességfilozófia kiemelkedik az érzéki ismerettel, de (éppúgy) az érzékfelettivel szemben is."

(Emil Lask)

Ahhoz, hogy a lukácsi formagondolatot mint fiatalkori művészetelméletének lényegét jelentő meglátást értelmezhessük, mindenekelőtt a forma és tárgyiság viszonyát kell elemeznünk. Vagyis azt a fogalmat, mely minden – a megújított kantianizmus rendszerében épülő – teória[1] középpontja kell legyen: A tárgyiság kifejtendő kategóriája a legszorosabb kapcsolatban áll azzal az igénnyel, mely az esszékorszak lezárásával jelentkezik Lukács elméletében – tudniillik a rendszer igényével.[2]

A rendszer igénye azon törekvését(üket) fejezi ki, hogy mivel a forma esszéisztikus önadottsága érintetlenül hagyja, transzcendálja a létet, és valósága csak önmaga, s így a rendszer megteremtése az immanencia érvényesítése – abban a husserli értelemben, ahogy ő megkülönbözteti a kvázi-adottságot és az abszolút adottságot –, vagyis a kritikusnak a filozófus az ellentéte. „Amennyire szükségszerű az, hogy a kritikus számára a forma legyen az egyetlen valóság, éppannyira szükséges, hogy még a kritikusnál is absztraktabban eszmélő filozófus számára a formák csak szükséges, de végeredményükben önmagukat negáló létezéssel bírjanak a beléjük oltott immanenciával szemben. A kritikust ez a gondolat tehetetlenné tenné . . . "[3]

A forma mint „önmagának negációja", a forma elkülönültségének megszüntető igénye, azaz a forma ilyen eszméje a forma eleve adottságának mint elismert lét-idegenségnek a leküzdése, s egyben törekvés arra, hogy a forma mint lét és érvényesség a rendszer filozófiai szempontja eredményeképp visszanyerje immanens adottságát. Így elválik a puszta érzékitől (élményjelleg) és a transzcendens affirmációtól egyaránt. A rendszer igénye az immanencia fellelése! „Az immanencia keresése a formák mögött s egyszersmind az az állítás, hogy végeredményben minden forma esetleges: ez a filozófia szempontja."[4] A filozófia szempontjából megfogalmazott formafogalom – a lukácsi értelemben felfogott – *az* élet és az *élet* között kíván hidat verni, fogalmában összpontosul mindaz, ami egy időpillanatban (történeti szituáció) az ember és amivé lehet. „A forma jelöli Lukácsnál az értelemadás minden funkcióját . . . "[5]

[1] Vö. Lukács: E. Lask. *Ifjúkori művek.* Magvető, Budapest 1977. 729. o.

[2] Lényegében ezt látjuk Zalainál, Szilasinál, Mannheimnél, Hausernál és Lukácsnál, azt, hogy Zalai hatása milyen mértékű Lukács rendszerelgondolásában nincs módunk kideríteni, de levelezéseik döntően igazolják, hogy mindannyiuknál fellép ez az igény, lásd ezzel összefüggésben Szilasiról szóló írásomat.; A filozófiai platonizmustól a transzcendentális fenomenológiáig (kézirat).

[3] Mannheim levele Lukácshoz 1912. jan. eleje (Lukács archívum).

[4] Uo.

[5] Márkus György: A lélek és az élet: A fiatal Lukács és a „kultúra" problémája. *Magyar Filozófiai Szemle* 1973/5–6. sz.

A forma rendszerszerű kidolgozása számot vet azzal, hogy az ember az *élet* embere, s minden eltekintés ettől ismételten affirmatív transzcendenciaként fogalmazza meg a formát. Ez persze nem jelenti azt, hogy Lukács feltételezné a tárgyiságformák létszerűen-evidens visszavételét, valójában fenntartja filozófiájának dualisztikus karakterét, de teoretikus tisztánlátása abban mutatkozik meg, hogy a filozófia szempontja ebből és csak ebből fogalmazódhat meg, mert „. . . az a látszat alakulhat ki, mintha a tárgyiság teoretikusan immanenssé válása egyúttal megszüntetné ennek szubjektum-transzcendenciáját is . . . "[6] Tehát a tárgyiságformák mint létformák egzisztencia-karaktere a fennállás szubjektumidegensége, s így a filozófia szempontja az, hogy e sajátosságot figyelembe véve fogalmazza meg elveit és dolgozza ki a forma fogalmát „. . . nekünk még inkább mint ő (ti. Kant – *B. B.*) bizonyosságaink (létünk elemei) tényéből kell kiindulni".[7] Az egzisztenciális szempont érvényesítése Lukácsnál úgy értelmeződik, hogy a létformák, világunk tárgyiasságai elnyerik, elnyerhetik-e az érvényességformák tiszta kvalitását, vagy mint maga írja a Lask nekrológban; lét és érvényesség különbsége feloldhatatlan. Így a lét és a benne tragikus-egzisztenciában levő ember megváltatlanul, idegenként áll szemben saját világával.

A megváltás csak az érvényességszférában megteremtett érvényességformát konstituáló és elsajátító ember lényeg-karaktere lesz csupán. Lukácsnál persze már korábban is fontos elemzéseket lelhetünk fel az egzisztencia-probléma érvényesítésére – itt most nem arra a tragikus létértelmezésre gondolunk, amely például L. Goldmann műveiben oly fontos szerepet játszik – mint azt a puszta létezés kategóriája esetében láthatjuk. „. . . A puszta létezés kategóriája . . . jelenti azt a virtuális, de főleg helyzeti energiát, amit minden dolog azáltal nyer, hogy *van,* hogy létezik, függetlenül hasznos vagy haszontalan, értékes vagy értéktelen voltától . . . "[8] A puszta fennállás, mint a létezés ereje, mint a megszokások érzésbeli-dologi rendszere sajátosan kettős karakterű. Egyrészt fennállásában biztosítja az érzékelés repetícióját s másrészt azt, hogy újat csak a tőle való eltérés által nyerhetünk tárgyiasságokhoz való viszonyunkban. A tárgyiasságok puszta egzisztenciája tehát kiprovokálja az ember döntését, miszerint a fennállás inerciájából következően vállalja, hogy teremtő ereje és receptivitása folyamatos leépülésen megy át – „a létezés erejével az elkopás koegzisztens fogalom . . . "[9] –, vagy vállalja, hogy a puszta létezés erejével szemben az „új" mellett szavaz, határt szabva a dologi egzisztencia emberidegen folyamatosságának.

Amiként széles egzisztenciális értelemben jelentőséget nyer a „puszta létezés", úgy a művészetelméletet illetően is fontos kategóriának bizonyul, mivel „a létezés erejének kategóriája érvényes a formákra is".[10] A forma önállósodik saját történeti eredetétől,

[6] Lukács: E. Lask. Jelzett kiad., 736. o.

[7] Lukács: *Füzet 2* (Ms). 160–161. o. idézi Márkus György: Lukács első „Esztétikája": A fiatal Lukács filozófiájának fejlődéstörténetéhez (kézirat). A heidelbergi esztétikai írásokat megelőző filozófiai fordulat ezekkel a „heidelbergi bőröndből" előkerült levelekkel és jegyzetfüzetekkel dokumentálható pontosan. Márkus György ezt is feltárja tanulmányában! A füzetek a Lukács archívumban találhatók.

[8] Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez. *Ifjúkori művek.* Jelzett kiad., 410. o.

[9] Uo. 411. o.

[10] Uo.

attól az érzésmódtól, amely életre hívta őt, mint a világ történeti-időbeli látását. A forma nem vesz tudomást az érzés elmozdulásáról s a forma inerciája végső soron megosztja a befogadókat, így a forma probléma mint legmélyebben felfogott egzisztencia-probléma mutatkozik meg. A befogadás problémája: döntés a forma mellett vagy ellenében, amely döntés alapja egzisztenciális önmegértésünk a formában.

Lukács tehát forma és egzisztencia, lét és érvényesség dichtómiáját elemzi. „A kérdésfeltevés módja kantiánus, a válasz tartalma, azaz a tézis és argumentáció azonban neokantiánus, életfilozófiai és fenomenológiai gondolatok által bővített és megtört."[11] Elég itt arra gondolnunk, hogy a művészet mint zárt érvényességszférát fogalmazza meg Lukács a heidelbergi írásokban, másfelől, hogy ezen belül az alkotás folyamatát, a mű létrejöttét mint fenomenológiai konstitúciót értelmezi.

Mit nyer a fenomenológiától? A fenomenológia alkalmasnak mutatkozik mindenekelőtt arra, hogy általa a (mű)tárgy immanens, autochton zártságban teremtődjék meg. A fenomenológiai redukció (Lukácsnál egynemű redukció) biztosítja a tárgy önállóságát és különállását és egyben minden transzcendenciától való mentességét. „Csupán redukció által . . . nyerek olyan abszolút adottságot, amelyben már semmi transzcendens nincsen."[12] A művészetelméletbe bevezetett minden transzcendencia fogalmánál fogva túllépés a művön, vagy abban a formában, hogy tételezik a műforma adekvát-közlő jellegét és ezáltal – Lukács értelmében – a mű mint a közlés vehikuluma mutatkozik meg, ezzel visszavonják az élményvalóság érintkezésformájába, vagy felteszik, hogy a mű mint szubsztanciális értékmegvalósulás mindenki számára egyként ítélhető meg az ízlésítéletben és ezzel a metafizika irányába tolják el. Husserl (és Lukács) törekvése az élményfogalom heterogenitásának leküzdése, az élmény egyneműsítése, és radikális felszabadítása a puszta énhezkötöttségtől.

„. . . Miként léphet túl az élmény, hogy úgymondjuk önmagán? Immanens itt tehát annyit jelent, mint megismerésélményben reálisan immanens."[13] Husserl a cogitatio megtisztítására tör, míg Lukács az élményforma érvényességformává alakulását kívánja elérni a fenomenológiai redukcióval. Az intencionális karakter husserli felfedezése mélyen ott munkál Lukács formafelfogásában, vagyis abban, hogy a forma az alkotó világnézete által intencionált és ebből rendezi el a mű világát, s mindaz, ami a látás „ez" jellegéből adódóan mellékes, mint „nemlétező" tételeződik. „Az intencionált tárgy iránt fogékony szervre való egynemű redukció következtében mindenekelőtt az egész 'valóság', amely nem vonatkoztatható rá, a nemlétbe süllyed . . . "[14] Tehát a fenomenológia alkalmat ad, éppen radikálisan megújított ismeretelméleti konstrukciója által – a megismerés aktus konstitúciós jellegéből adódóan – arra, hogy az életfilozofikus élményfogalomtól eltávolodjon a művészetelméleti gondolkodás. „A fenomenológiai redukció minden pszichikai élménynek megfeleltet tehát egy tiszta fenomént, amely a pszichikai élmény immanens lényegét (elszigetelten) abszolút adottságként emeli ki."[15]

[11] H. Rosshoff: *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács.* Zur Form ihres Gegenstandbegriffs. Bouvier V., Bonn 1975, 74. o.

[12] E. Husserl: A fenomenológia ideája. *Válogatott tanulmányok.* Gondolat, Budapest 1972, 71. o.

[13] Uo. 62. o.

[14] H. E. 349. o.

[15] Husserl, i. m. 72. o.

A fenomenologikus konstitúció fellép az élményfogalom heterogenikus-értelmezhetetlen felfogásával szemben, mely egyben a valóság örök idegenségét állítja az emberi megismerés-intencióval szemben, másrészt a megismerés aktus primátusából következően leszögezi a tárgyiság eredendően plurális megvalósulását.[16] Amikor az esztétika segítségül hívja a fenomenologikus ismeretelméletet, akkor legfőbb törekvése az, hogy felszámolja azt a hamis illúziót, mintha a valóság-élmény „naturalisztikus" átemelése a műformába elegendően alapozná meg azt, s ezzel minden megfeleltetés teória ellen lép fel. Itt eredendően „felfüggesztésről" van szó, a dologi-tárgyi viszonyok világnézeti újrarendezéséről. A megfeleltetés teória figyelmen kívül hagyja a befogadó szerepét a modern művészetben, vagyis azt, hogy a mű (élmény)formája csak egy alapalakzata a tárgy-formálásnak s egy mindenképpen *másik* a befogadóé. „A (fenomenológiai kritika – *B. B.*) mutatta meg, hogy minden kísérlet tévútra vezet, mely az esztétikum létmódját a valóságtapasztalatból, illetve ennek modifikációjából véli megragadni."[17]

„Most tudomány jön. Lassan. És talán megjön kárpótlásul az elmaradó lyráért – az igazi metaphysika" – írja Poppernek egyik levelében Lukács lezárva az esszékorszakot, és ez a metafizikus tudomány kísérlet arra, hogy felelősségteljesen az egészről mondjon ítéletet. A „csoda" (az esszé formája) idegen a létben, tehát egységes magyarázóelveket kell létrehozni.[18] A filozófia legnagyobb feladata az, hogy tudatosítsa a distanciák létét, nem hogy eliminálja, hanem hogy a filozófiai megalapozás lényeg-alapjává tegye. Abban a formában, hogy minden distancia, a tárgyiság és a másik ember felé forduló olyan szemlélet, mely helyzetfelvételét és – meghatározását, mint minden ember számára feladottat fogalmazhatja meg. Úgy, hogy ezek a distanciák a közeledés emberi létformáját igeneljék. Az egzisztenciális formák az emberi idegenség és távolság formái, mármost a tárgyiság filozofikusan megfogalmazott feladottsága az adottság demokratikus kritikája. Ez a filozófiai út véleményünk szerint Lukácsnál a *Történelem és osztálytudat*ban nyeri el végső megfogalmazását: „. . . ezek (ti. az ember eltárgyiasodott kapcsolatai – *B. B.*) a megjelenésformák korántsem csupán gondolatformák, hanem a jelen polgári társadalmának tárgyiságformái. Felszámolásuk, ha ez valódi felszámolásukat akarja jelenteni, nem lehet tehát egyszerű gondolati mozgás, hanem gyakorlati felszámolásuk szintjére kell emelkednie a társadalom *életformájaként.*"[19]

[16] „. . . a tárgy a megismerésben konstituálódik, s ennek megfelelően a tárgyiságnak annyi alapalakzatát kell megkülönböztetnünk ahányféle alapalakzata van az adó megismerési aktusoknak . . ." Husserl, uo. 103–104. o.

[17] Gadamer: *Wahrheit und Methode.* J. C. B. Mohr, Tübingen 1975, 79. o.

[18] „A legmélyebb vágy az, hogy a világ úgy, ahogy van . . . *egységes.* Minden filozófiának ez a célja. Azonban a filozófia nem teszi fel tisztán a kérdést, azt kérdezi: hogy lehet egység a sokból – és megfelel rá, és nem veszi észre, hogy megkerülte a fő kérdést . . . mely az: hogyan lehet egységesnek látni, érezni és átélni a sokfélét, az egymástól qvalitatíve különbözőt . . . Mert nem distanciák feloldásáról van szó. Ha eljutottunk addig, hogy a dolgok consonánsak vagy disszonánsak, már könnyű a dolgunk. De a valóság dolgai oly távol vannak egymástól, hogy idegenek tőlünk és egymástól és megismerési lehetőségeinktől, hogy ilyen viszonyba csak egy mindig önkényesnek látszó erőszakos vetítés segítségével lehet hozni őket. Ezt teszi minden tudomány és minden művészet." Lukács levele Poppernek 1910. dec. 20. *Valóság* 1974/9.

[19] Lukács: *Történelem és osztálytudat.* Magvető, Budapest 1971, 460. o. Az ehhez való elérést itt nem feladatunk vizsgálni, csak hangsúlyozzuk, hogy éppen a H. E. lesz az, amely Lukács teóriájában a kultúra fogalma révén közvetítést keres az élményvalóság heteronóm tárgyiassága és az érvényességformák tiszta tárgyiassága között. Vö. Márkus György: A lélek és az élet . . . *MFSZ* 1973/5–6.

Lukács korai művészetelméletében döntő szerepet kap a tárgyiság koncepciója, és ez a tárgyiság nem más, mint *a mű*. Max Weber joggal jelenti ki, hogy Kant óta ez lesz az első tudományos igényű esztétika, amelynek újdonsága éppen az, hogy benne központi jelentőséget a mű fogalma kap. „Az itt képviselt nézetek a műből indulnak ki, s az alkotó és a műélvező csak annyiban jönnek számításba, amennyiben a művel lenni-kellő (seinsollende) vonatkozásban állnak."[20] Lukács tudatosítja, hogy a művészet változó stilizációs feltételek közt létezik, s ezzel a művészet végső alapjai váltak „hazátlanná", így a művészet várja az egységesítő, világot alkotó formálást és az ezt beteljesítő befogadói készenlétet. A mű többé nem adottság, hanem feladottság, amelyből következően semmiféle biztosítékot nem hordoz arra nézve, hogy a forma-teljesedés szükségszerűen bekövetkezik.

A modern művészet értelme éppen abban mutatkozik meg, hogy benne és általa megjelenhetnek az ember radikális szükségletei – a művészet az inautentikus lét ellenlábasa. Joggal hangsúlyozza Fehér Ferenc, hogy „. . . a Heidelberger Philosophie der Kunst, ez az időtlen-általánosként koncipiált esztétika, milyen mélyen a modern válság művészetelmélete . . . "[21] A modern válságból következik, hogy egyetlen lehetőség a művészet megalapozására, hogy a művet mint végső alapot teszem a teória bázisává. „Műalkotások léteznek" és hozzáteszem, hogy ennek puszta ontologikus fennállása üresség és ezért figyelmemet az alkotó és műélvező műhöz való viszonyára koncentrálom, amely által a puszta fennállástól a *hogyan-fennállás* felé haladok („hogyan lehetségesek"). Ezért írta meg Lukács a modern kor egyik legjelentősebb művészetelméletét. „Lukács . . . azáltal szakít a 19. század szellemével, hogy behozza az esztétika centrumába a *befogadót* mint a műalkotás, társteremtőjét' . . . "[22] A mű maga zárt utópikus teljességével mint mikrokozmosz szerveződik meg, amely azonban – a kanti esztétika zseniális meglátását alkalmazza Lukács – nem bír „kierőszakolható jelleggel, mert a „megítélő formahiánya" (Schiller) a formát nem bontja ki mint értékérvényességet, hanem meghagyja egzisztenciális némaságában. A szükségletek befogadói kibontása csak lehetőség és a szükséglet-struktúra repetíciója csak a befogadó-individualitás egzisztenciális „számkivetettségének" esztétikai megfogalmazása. A recepció legmélyebben társadalomfilozófiai karakterű. „Ez a világ (ti. a műé – *B. B.*) csak a tökéletes megváltás világa lehet, azaz a dolgok többé nem maradnak meg megszokott dologiságukban . . . "[23] Mármost a művészet utópikus világa csak akkor jelenik meg mint a dologiság tagadása, ha a befogadó érzékelése nem világban-létének affirmációja, hanem kritikája. A tárgyelméletként megfogalmazott művészetkoncepció éppen a dologiság és szükséglet egymáshoz való viszonyát tudatosítja azzal, hogy „. . . a művészet éppen (egy szükségleteinknek és vágyainknak megfelelő világot formál)".[24] A művészet válasz lehet *a nem megfelelő világ* állapotára, így világszerűsége a tagadás, a másság világa.

[20] Lukács: Előadás a festészetről. *Ifjúkori művek*. Jelzett kiad., 807. o.
[21] Fehér Ferenc: A romantikus antikapitalizmus válaszútján (Kézirat) 49. o.
[22] Uo. 40.
[23] Lukács: Előadás a festészetről. Jelzett kiad. 812. o.
[24] Uo. 810. o.

„A keresett alap az individuumon kívül, tehát csak egy másik individuumban lelhető fel." (Schelling)

A modern esztétikai gondolkodás legnagyobb problémája az, hogy valamilyen módon megalapozza elméletét, egy olyan szituációban, amikor egyáltalán már maga a mű léte is problematikussá vált. A mű léte mint a sensus privatus egzisztencia feltételeihez tartozó mutatkozik meg és így a keresett végső alap csak az alkotói és befogadói individualitás lehet. „Ha nem vizsgáljuk meg pontosan ezt a két, a mű létezésével együtt tételezett típust, az alkotót és a befogadót, valamint azt a folyamatot, amely az alkotástól a művön át a műélvezetig végbemegy, a művészet ténye sohasem kerülhet valóban, a továbbhaladáshoz szükséges módon tisztázva napvilágra."[25] A befogadás problémája a modern művészetelméletben megvilágítja azt, hogy csak a vele való számvetés eredményeképp lehet releváns kijelentéseket tenni a művészetről, de a befogadás csak a formaproblémával szoros összefüggésben tárgyalható. „A befogadó, esztétikai anyagra vonatkozó érdeklődésében összpontosul minden, aminek az élettől kielégítetlen vágya szükségessé teszi számára a művészetet, itt mármost . . . *a forma* az, ami egyszerre *minden és semmi.*"[26] Lukács világosan fogalmaz: a forma többé nem evidens önadottság – vagy ahogy egyik jegyzetfüzetében fogalmaz –; a formát meghatározó a priorik állandó változásban vannak. A forma minden, ha a felé forduló befogadói készenlét benne olyan kielégülést nyert, amely által egzisztenciális szükséglet-struktúrájának korlátozottsága megvilágosodik a számára és semmi, ha a forma semmiféle változást nem idéz elő a befogadó egzisztenciális helyzettudatában, érintetlenül hagyja élményvilágát, s így a forma számára abszolút idegenség.

Ebből következően már most előlegezhetjük, hogy a művészet problémája legmélyebb vonatkozásban áll az egzisztenciális problémákkal: „Egzisztenciában valósul meg a művészet lényege (a fennállás a művészet értelme) . . .",[27] de mint hangsúlyoztuk, a művészetelmélet csak a „hogyan"-fennállás értelmében fogalmazódhat meg helyesen. Minden törekvés, hogy a művészetet valamilyen módon visszavezessük egyfajta létautonómiához – mint azt az ingardeni fenomenologikus művészetelmélet teszi – szükségképpen a művészet életértelmének megtagadásához és transzcendenciához vezet. A művészet azzal, hogy lét még nem létező! A „hogyan"-fennállás pedig a forma és befogadás egyidejű teoretikus tárgyalása kell legyen. Ezt valósítják meg a heidelbergi művészetelméleti írások. „. . . a mű . . . alapvető konstitutív kategóriái: az utópikus valóság, a coincidentia oppositorum, a beteljesült világ . . . fogalmai végül is implicite mind egzisztenciális – emberi jelentésére, a művészet 'életértelmére' vonatkoznak és adnak magyarázatot."[28]

Ha a modern művészet egzisztenciális helyzetét W. Benjaminnal, mint az aura elvesztését jellemezzük és az egyrészt a távolság egyszeri-adott jellegének megszűnését

[25] H. M. 20. o.
[26] H. M. 208. o.
[27] D. Jähnig: *Schelling. Die Kunst in der Philosophie.* V. Neske, 1969, 174. o.
[28] Márkus: Lukács első „Esztétikája" . . . 18. o.

jelenti – azaz a mű felé forduló befogadói nézőpontfelvétel evidenciája megszűnt, a távolság közösségi-létszerű hagyományozása lehetetlen –, másrészt a befogadás azon sajátosságát, hogy tudniillik megnőtt az „egyformaság" iránti érzék, vagyis a befogadók nem „teljesítik" a modern művészet azon követelményét, hogy a távolság immáron csak mint az individuális nézőpontból következő „rálátás" juthat értelemhez s inkább elfogadják a konvencionálisan társadalmasított jelentésnélküliség affirmatív distanciátlanságát.

Az aura elvesztéséből mármost következik, hogy nincs távolság, csak távolságok vannak éppen az értelemre törő befogadói sokféle világnézetből következően. Lukács ezt már előlegezi fiatalkori esztétikájában. „... A művet illetően eljutottunk az objektív távolságnélküliség leszögezéséhez, a befogadási folyamat vonatkozásában pedig egyfajta normatív távolság posztulátumához, mely távolság azonban már nem a szubjektumot az objektumtól elválasztó szakadék, hanem az objektum valóságjellegét *konstituáló distancia.*"[29] A distancia konstitutív jellege abban mutatkozik meg, hogy a világ a befogadó oldaláról csak akkor jelenik meg, ha képes vagyok egy nézőpontot felvenni, a világ távlat nélkül semmi, másfelől ha nem teremtek distanciát, úgy a világ nem az én világom, mert csak belehelyezkedtem az uralkodó ízlésből származó konvencionális viszonylatrendszerbe. A világ (a mű) csak „ez" a világ, az én világom, ha képes vagyok szemléletemben a kritikai távolságfelvételre. „... A befogadónak megvan az a lehetősége, hogy vágyának teljesülése vonatkozásában önmagából kiindulva tartalmi követelményeket támasszon a művel és a valósággal szemben, és hogy ezért csak olyan művek találják meg benne a hatáshoz szükséges készenlétet, amelyek képesek eleget tenni ezeknek a tartalmi posztulátumoknak."[30]

A befogadó individuum mindig „történelmi individualitás", aki mindig egy kor ízlésében vagy annak ellenében fogalmazza meg ítéleteit. Ezért a művészet megértése és a művet megértő aktus a legszorosabban kapcsolódik a hatástörténet problémájához. Mármost Lukácsnak igaza van, hogy a hatás szociológiai probléma és a hatás szociológiája nem képes eldönteni, hogy a hatásnélküliség a műből vagy a befogadó készenlétéből származik,[31] mégis azt kell hangsúlyoznunk, hogy a mű hatásformája és a befogadó élményformájának koherenciája mint megértés, mint explikált befogadói forma visszahat a hatástörténet lényegét adó történeti horizontra. Abban a formában, hogy a befogadó értelmezése posztulálja az ízlés konszenzusát, értelmezése közös elismerésre tör. Ebben a vonatkozásban Lukács esztétikája előlegezi azt a problematikát, melyet újabban az esztétikai hermeneutika kapcsán tárgyalnak, mint például Gadamer, akinél a megértés legtisztábban mint hatástörténeti probléma jelentkezik. Ahogy az esztétikai hermeneutikában úgy Lukácsnál – nála különösen –, nem az a cél, hogy végül is megértések között igazságkülönbséget mutassunk fel. Minden esztétika, amely teljes mélységében számot vet a befogadás művészetelméleti helyzetével, örökre le kell hogy tegyen erről.

Nincs a művészet (mű) megértésének igazsága, csak igazságok vannak, melyek a toleráns elméleti koncepciókban az ízlés konszenzusát célozzák meg. „... A legkülönbözőbb emberek különböző 'élményei' között ... nem mutatkozik *érték- vagy igazságkülönbség,* hogy ezek a különbségek teljesen szubjektívek maradnak, és sosem

[29] H. M. 88. o.
[30] H. M. 209. o.
[31] Vö. H. M. 212. o.

kapcsolódnak egyértelműen egy valamiképpen biztosított *közös tárgy*hoz."[32] Ennek feltételezése azt jelentené, hogy létezik a befogadás egyetlen helyes megismerő aktusa és itt a hangsúly a megismerésen van, míg ezzel szemben – Popper Leó zseniális gondolatát továbbfejlesztve – Lukács csak a befogadói *félreértésről* beszél. „A félreértés . . . azt jelenti, hogy az esztétikai befogadó a mű élményében nem a mű 'igazi' tartalmát fogadja be . . . "[33] A műnek nincs igazi tartalma és ebből következően a mű meghatározása is csak a félreértéssel szoros összefüggésben lehetséges: „. . . a mű általánossága formai általánosság: minden lehetséges félreértés sémája".[34] A forma és félreértés összefüggésében észre kell vennünk, hogy nem létezik *a mű* formája, hanem Lukács megkülönböztetésében létezik az alkotói forma és a befogadói forma, forma formans és forma formata. „. . . Az alkotó által létrehozott és a befogadó által élvezett mű *nem 'ugyanaz'*, kiderül már a feléjük forduló műalkotásoldalak különbségéből is, a forma formans és a forma formata különbségéből . . . "[35] Az esztétikai utánzástan feltételezi, mely mindig mint megismerés-esztétika koncipiált, hogy a forma adott és a befogadás csak ennek teljesítése lehet. Lukács joggal hangsúlyozza; „az azonosságnak nincs beteljesülési szubsztrátuma", azaz nincs azonos tárgyiasság, csak az azonos magát kritikailag distanciáló befogadói személyiség létezhet. Így a keresett alap mottónk értelmében valóban a „másik individuum"!

Lukács a formamegkülönböztetéssel a kanti ízléselmélet teoretizáló-logizáló maradványait küzdi le azáltal, hogy a forma formata, a befogadói formafogalom csak akkor nyerheti el élményének élményértelmét, ha ennek alapja önmaga és semmi más, „. . . a tiszta átélésben mint olyanban csak a saját élményminőség nyerhet tárgyiságot . . . "[36] A tárgyiság egzisztenciája mint befogadói konstitúció realizálódik, azaz mint az azonos személyiség tárgyisága. Minden feltételezés, mely közös tárgyiságra szavaz az azonos befogadói személyiséggel, az önidentikus – létét kritikailag distanciáló – személyiséggel szemben, teoretizálja az eredendően tisztán élményszerűt és ezzel megszünteti az esztétikai szféra autonómiáját. „. . . az ízlésítéletben kifejeződő magatartás már értékre orientált, tehát elhagyta az élményszférát . . . az ízlésélmény és az ízlésítélet mindenfajta azonosítása . . . megengedhetetlen . . . a mindenkinél feltételezés csak egy őket önmagukban véve meg nem illető etikai-logikai interpretáció jóvoltából tetszhet bizonyításra . . . "[37] képesnek. A műalkotások megértésének legfőbb paradoxona, hogy mint a formájában utópikus, teljes világot teremtő egész, akkor és csak akkor lesz ennek az értéknek megvalósulása, ha ezt a receptív tudat konstituálja éppen a konstitutívvá vált félreértés révén. Ezzel az értékprobléma minden platonikus transzcendenciája kívül kerül az esztétikai gondolkodáson. A műmegértés értékproblémája csak mint a befogadói ízlésítélet érvényességet adó értékmegvalósulása jöhet szóba, minden más elképzelés meghaladja a szféra autochton lényegét. „. . . Transzcendenciát tételez, a szépség embertől független objektivitását tételezi minden olyan esztétika, amelyik az esztétikai ítéletet el

[32] H. M. 23–24. o.
[33] H. M. 213. o.
[34] H. M. 214. o.
[35] H. E. 373. o.
[36] H. E. 369. o.
[37] H. M. 42. o.

akarja választani, szembe kívánja állítani az ízlésítélettel; . . . hogy az esztétikai ítéletnek éppen az ízlésítélet szükségképpeni szubjektivitását kell leküzdenie."[38]

Lukács esztétikájának modernsége és relevanciája abban áll, hogy ő fogalmazza meg először receptivitás, érték és érvényesség ezen sajátos helyzetét a modern művészettel kapcsolatban. „. . . A művészet posztulátuma az, hogy érték és érvényesülés egymásra találjon."[39] A művészet életértelme csakis a befogadói individualitások ezen konstitutív szerepéből érthető meg, ebben a vonatkozásban lesz a mű formája feladott és az érvényesség posztulatív. A műalkotások puszta alkotói objektivációként való értelmezése éppen ezt az életértelmet nem veszi figyelembe azáltal, hogy a befogadást mint problematikus járulékot, sőt mint a forma meghamisítását értelmezi. Holott a művészet lényege mint egzisztenciában kibomló érthető meg igazán. „A műalkotások léte mint az emberi létezés kétségbevonhatatlan alkotóeleme a maga aláhúzott fakticitásában képezi itt az elemzés kiindulópontját . . . "[40] A művészet értelme, mint történelmi változásban egzisztáló realizálódik.

Amikor az esztétikai gondolkodás elismeri azt, hogy csak ebben a formában dolgozható ki a modern művészet elmélete, akkor a nyereségen túl, melyet a sajátos történetiség jelent a művészet megértésében, azt is tudatosítja, hogy éppen e történetiségből következően számtalan új jelenséggel kell számot vetnie. Túl a befogadás tulajdonképpeni létén maga a befogadás is mint a történeti változásnak-mozgásnak alávetett mutatkozik és az elemzésnek magától értetődően ezt is figyelembe kell venni. „A befogadó számára éppen azok a tartalmi hatások a legkézenfekvőbbek, amelyeket a teljesen történelmi feltételekhez kötött közléssémák közvetítenek."[41] A recepció történetisége itt tehát abban áll, hogy minden a forma felé forduló befogadói szemlélet egy történeti kontextustól meghatározottan, hagyományozott történeti érzékelésmódjával fordul a műhöz. Természetesen a befogadás nagy tömegére igaz, hogy a már meglevő közléssémákhoz igazítja a mű formatartalmait, így e sajátos történetiség nem teremtődik meg mint nyereség, azaz a befogadás éppenséggel mint történetietlen áll előttünk. Itt a befogadás a közlés puszta átviteleként valósul meg és ezzel a recepció visszazuhan az élményvalóság idegen-megszokott „otthonosságába". A recepció mint a mindennapi közléssémák radikális feloldása valósulhat meg és ebben az esetben elmondhatjuk, hogy az esztétikai tudat kritikája a legszorosabb kapcsolatban áll a történeti tudat kritikájával.

A recepció a fennálló érzékeléssémák, kommunikációssémák radikális megtagadásaként bontja ki történeti lényegét. Ekkor valóban elmondhatjuk, hogy a „művészi forma teodiceia", mert a formára irányuló receptív tudat saját egzisztenciális feltételei – szükségletei, értékei, érdekei – felett reflektál, azt nyilvánítja ki, mint élményértelmet. A formát megragadó receptív tudat a formában konstituált világra tekintve – annak világnézetét megítélve – önnön világban-létének következményeit vonja le, s a formát úgy látja, mint olyan világot, amely mindig is hozzá tartozott. „. . . az átélés immanenciája

[38] Vajda Mihály: Ízlés és valóságszemlélet. *Korunk* 1977/1–2.

[39] Fehér–Heller: Az esztétika nélkülözhetetlensége és megreformálhatatlansága. *Híd* 1978/júl.–aug. Ezt hangsúlyozza Lukács, amikor kijelenti, hogy „a műalkotás immanensen magában hordozza értékszerűségét, egyszerre érték és értékmegvalósulás". (H. E. 319. o.)

[40] Márkus, i. m. 13. o.

[41] H. M. 218. o.

nem lehet a puszta meg nem haladhatóság következménye, hanem sokkal inkább abból kell hogy származzék, hogy nem is akarják meghaladni a tárgyat; s az a szükségszerűsége, hogy az élményt normatív élményként igazolja, belső, ontológiai, a szubjektum–objektum viszony lényegéből fakadó szükségszerűség, amelyhez nem tapadhat semmi külsőleges".[42] A receptív tudat nem lehet közvetlen megfeleltetésben az élményvalóság tárgyiasságával, minden külsődleges bevezetése létté változtatja, illetve értelmezésünk szerint közvetlenül mint a történeti tudat egy megjelenését írja le az ilyen elmélet.

Amikor Lukács az esztétikában, szemben a művészetfilozófiával, mint két külön szférát írja le az esztétikát és élményvalóságot,[43] akkor már pontosan tudja meghatározni – nem mint puszta felvezetést az élményvalóság idegenségétől – az esztétikai tételezés és a benne konstitutív szerepet nyert recepció helyzetét. „. . . maga az esztétikai tételezés nem annyira úgy jelenik meg, mint a közönséges élet alapvető antinómiáinak végső és egyedüli (ám épp ezért 'hamis') meg- és feloldása (ilyetén felfogása maga normatív inadekvációt képvisel), hanem mint az *emberi tudat* alapstruktúrájához tartozó egyik, az élményvalóságban szükségszerűen csupán töredékes-depravált, ellentmondásos formában érvényesülő meghatározottság és lehetőség tökéletes és teljes megvalósulása".[44] Az érvényességrendszerként felfogott esztétika az adekváció, a zártság, az autonómia megteremtésére tört, hogy az élmény valóság inadekvációját, formamegsemmisítő tendenciáját kritizálja,[45] azaz az esztétikai álláspontot mint normatív távolságot tételezi. E normatív távolsággal az érvényességrendszerként értelmezett esztétikában együtt tételeződik az egész ember (élményvalóság embere) normatív-receptív szubjektummá való átváltozása (ember egésze). Természetesen, most már pusztán a befogadás elmélet oldaláról tekintve a normatív távolság csak posztulátum, az alkotói forma és a befogadó „lenni-kellő" viszonya, amely sohasem érhető el teljesen. Így a befogadás, mint azt korábban hangsúlyoztuk, a közösségileg hagyományozott távolság (aura) megszűnte óta mindig csak egy szubjektum-adekvát távolságfelvétel. A távolság objektivitásának hiánya teremti meg azt a szituációt, hogy a befogadás – mint történeti tény – konstitutív szerepet kap a művészetelméletben.

„Ma már tudatosított . . . , hogy az interpetáló magatartása nem csupán receptív felvevő, hanem tevékeny posztkonstruktív kell legyen."[46] Nem fogadhatjuk el E. Betti azon feltételezését, miszerint a befogadás lényegében egy inverzió, „. . . egy megfordítás, mely következtében az interpretáló a hermeneutikus úton fordított irányban járja be az alkotói utat . . . "[47] Sokkal inkább arról van szó, hogy a befogadói érzékelés mint történeti mutatkozik meg, és a recepció konstitutív egzisztencia-megértés, melynek lé-

[42] H. E. 352. o.

[43] Vö. Márkus, i. m.

[44] Uo. 37. o.

[45] A. Hauser: Az esztétikai rendszerezés problémája Franklin 1918. „. . . az élményvalóságba való belenőttségünk, amely a valóságnak heterogén-összetételű kontinuuma (Rickert – *B. B.*) az önálló rendszerezések folytonos egymást-transzcendálásából áll elő, késztet bennünket arra, hogy azt higgyük, hogy a különböző érvényességi rendszereket simán járható utak kötik össze". 4–5. o.

[46] E. Betti: Problematik einer allgemeinen Auslegungslehre als Methode der Geisteswissenschaften. in *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft.* V. Pustet, Salzburg–München 1971, 21. o.

[47] E. Betti: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften.* J. C. B. Mohr, Tübingen 1962, 13. o.

nyegalapja a forma. Az inverzióként felfogott recepció azt feltételezi, hogy a mű örökérvényűen tartalmazza a jelentésadekvációt, melyet csak be kell járni fordított úton, míg a forma általi egzisztencia megértés a legtisztábban történetiként állítja elénk a befogadói aktust. Így lép – Gadamerrel szólva – az ízlés egysége helyére a mozgó *kvalitásérzék* mint érzékelésmód és létezésmód. „Az olvasásnak három fajtája létezik: egy, amely ítélet nélkül élvez, a harmadik, amelyik élvezet nélkül ítél, s a középső az, amely élvezve ítél és ítélve élvez. Tulajdonképpen csak ez reprodukálja ismét a műalkotást."[48] A harmadik esetében azzal a logizáló-teoretizáló műmegértéssel találkozunk, amelyet már érintettünk, lényeges problémát jelent azonban az első, a puszta érzékelésben, élvezetben megmaradó befogadás, melyet Benjamin mint szórakozott recepciót jelöl.[49]

Ezzel összefüggésben igen fontos számunkra Hegel egy meghatározása: „Az érző egyéniség *monásszerű egyén* ugyan, de mint közvetlen még nem önmaga, nem magára reflektált szubjektum és ezért passzív."[50] Az érző egyéniség mint magányos individualitás a modern művészet befogadója monadikusan áll előttünk, s aki ebből következően arra törekszik, hogy ha kell bármi áron megszüntesse ezen sajátos helyzetét a világban. Ezért minden áron a társadalmilag jelenlevő érzéskonvenciókhoz húz, amelyben úgy véli, feloldódik monászléte, erre a társadalom mint az érzéskonvenció birtokosa autoriter módon kényszeríti is, uralkodó szemlélete elfogadtatásával. Ekkor az érző egyéniségnek úgy tűnik, hogy ő valójában érzékelve ítélt, holott így már nemhogy nem ítélt, de már a szó kvalitatív értelmében nem is érzékelt. A monadikus jelleg meghaladása csak a szubjektum-adekvát befogadásban képzelhető el, amelyben valóban az interpretátor élvezve ítél, s ítélve élvez. Az elnyomott és egyneműsített érzékelés a fentiek értelmében csak egy társadalmi létezésmód esztétikai kifejeződése. Az ítéleteszmét megadó észfilozófia ellenlábasa a hedonizmus: „. . . a hedonizmus az individuális szükségletek kibontakozását és teljesítését egy embertelen munkafolyamatból való felszabadítást, a világ *érzékek számára* való szabadon bocsátását jelenti".[51] Mármost az esztétikai hedonizmus, mint az érzékek – a műélvezet autoritástól mentes – felszabadításának eszméje a normatív ítéleteszme (műértés) tagadása, amely végső soron a monadikus befogadó érzékelését kívánja visszaállítani. Ebben a vonatkozásban igaz; „hogy az érzékiség recepciója és nem az ész spontaneitása a boldogság forrása . . . "[52], azaz a mi szempontunk szerint az adekvát műértés forrása. „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."[53] Az esztétikai hedonizmus mint az érzékelés tisztaságát visszaállítani vágyó elképzelés a giccselőben felismeri a társadalmi autoritás támogatóját, aki az érzékeléstől (kvalitásérzék) megfosztott embert a hegemonisztikus konszenzus (ítéleteszme) látszat közösségébe vonja be, megadva neki azt a

[48] Goethe levele J. F. Rochlitzhoz 1819. jún. 13. Idézi H. R. Jauss: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik I. Fink V., 1977, 64. o.

[49] W. Benjamin esztétikáját illetően vö. Radnóti Sándor mély átfogó tanulmányát. *MFSZ* 1974/2–3., 4–5.

[50] Hegel: *A szellem filozófiája.* Akadémiai, Budapest 1968, 125. o.

[51] H. Marcuse: Zur Kritik der Hedonismus. *Kultur und Gesellschaft.* I, Suhrkamp, 1973, 135. o.

[52] Uo. 140. o.

[53] Popper Leó: A giccs. *MFSZ* 1972/2.

„lehetőséget", hogy „felszámolja" monadikus helyzetét. Itt válik számunkra világossá, hogy az esztétikai tudat kritikája egy irányba mutat a társadalom kritikai eszméjével. Ha Popper számára az érzékelő mint túlérzékeny jelentkezett s így a semmit is érzékelte, akkor ma a kommersz művek virágkorában elmondhatjuk, hogy az ilyen befogadó mint már eleve érzéknélküli semmit sem érzékel, így a folyamat továbbfolytatódott – a végső eredmény mindenképpen „minden formaérték felbomlása".

Lukács teóriájának implicit törekvése (egész ember – ember egésze), hogy a formaértékek új szituációból következő státusát meghatározza és a monadikus befogadói lét minden autoriter felszámolását kritizálja és ezzel valóban kidolgozza az ítélve élvező és élvezve ítélő befogadás esztétikáját, amely a fentiek értelmében nem passzív, hanem *aktív*, a formát szabadon értelmező.

## A MŰ FOGALMA

„A műalkotás egy egészen meghatározott időpillanat időtlenné válása . . . "

(Lukács)

Nyilvánvaló, ahhoz hogy Lukács a kantiánus fő kérdést megválaszolhassa, tisztáznia kell a mű fogalmát, vagyis egy olyan fogalmát kell kidolgozni a műalkotásnak, amely zárt, saját formája révén ható és megszüntet minden egzisztencia-feltételt (élménylét) és mindent formafeltétellé alakítva (élményértelem) bontja ki értelmét. Az elhatárolódásban, bizonyos esztétikák – szabályt adó esztétikák – olyan feltételezésétől, hogy a műalkotások megfeleltethetők egy „objektív valóságnak", igazolódik ezen esztétikák komikus, a lényeget szem elől tévesztő karaktere. Mert „az objektum esztétikailag *adekvát* megragadása tehát az elmélet nézőpontjából szükségszerű inadekvátságot jelent . . . "[54] A szükségszerű inadekváció álláspontja a szubjektum álláspontja, mert – Kant értelmében – csak ez biztosítja a szféra és benne az élmény autonómiáját, minden olyan álláspont, amely az objektum oldalára helyezkedik létrehozza az élmény heteronómiáját.

A kanti–lukácsi művészetelmélet nagy felismerése az, hogy szubjektum álláspontjának feladása, a művészetben megnyilatkozó igazság feladása. „A lehatárolás (ti. a mű mikrokozmoszáé – *B. B.*) csak a szubjektivitásban és általa lehetséges. Ezért Lukács szerint a szubjektivitás konstitutív az esztétikai szféra számára."[55] A művészet csak abban az esetben depozitóriuma a nembeli értékeknek – szemben az idős Lukács felfogásával –, ha az mint szubjektum-konstitutív érték valósul meg, ha ez az érték a legszorosabb vonatkozásban áll a befogadó önértésével, mint egzisztencia-megértéssel. A nembeli értékek minden hiposztázisa megszünteti a formaértelmezésből létrejövő értéket. Így az esztétikai tudat mint reflektív tudat csak a forma általi önreflektív tudatként lesz az értékek letéteményese.

„. . . ha szemügyre vesszük az utópikus valóságnak a hozzátartozó szubjektivitáshoz való viszonyát, világossá válik, hogy e ‚valóság' ‚utópikus' jellege éppen szubjektummal

[54] H. E. 326. o.

[55] Rosshoff, i. m. 76. o.

való áthatottságában áll, hogy csak minimális szubjektumidegenséget tartalmaz . . . "[56] A művészet így lesz a radikális szükségletek megőrzője, mivel a felé forduló befogadói szemlélet intenciója is a minimális szubjektumidegenség, és ez csak a szubjektum konstitutív mozgásának elméleti kidolgozásával képzelhető el. Ez az immanens esztétika útja, amely a művet mikrokozmoszként értelmezi és ezzel elkerüli, hogy a mű eleve adott értékek letéteményese lenne, hogy a műtől egyirányú kommunikáció indulhat ki a felvevőhöz, és hogy feltételezhető lenne objektív valóság és utópikus forma közvetlen megfeleltetése. Az ilyen esztétikai út vezet szükségképpen transzcenzushoz.

Tehát Lukács számára, hogy ezt az immanens esztétikát megalapozza, a műalkotások faktikus létét kell értelmeznie (műalkotások léteznek!) és e léthez, fennálláshoz kapcsolódó szubjektív konstitutív magatartásokat. „. . . az esztétikum érvényességi módját mint autonóm érvényességi formát kutatjuk, mindig az esztétikumnak az elméleti érvényességi formától érintetlen . . . ‚logikailag meztelen' adottságára, a magábanvaló műalkotásra kell gondolnunk, a műben jelentkező szubjektív magatartásmódokra (alkotás és befogadás) . . . "[57]

Most tehát azt kell vizsgálnunk, mi az. ami által a mű fennáll és miként jellemezhető az alkotottság mint érvényességi minőség. A műalkotás Lukács felfogásában, mint egy meghatározott nézőpontból teremtett forma tételeződik, amely éppen e szubjektum és történelem meghatározta látásmódból következően követelően fordul el a világ e nézőpontból lényegtelennek tartott elemeitől. A nézőpontból teremtett szimbolikus-utópikus világ a konstitutív ignorálás révén zár ki minden olyan élményelemet, amely nem úgy mutatkozik mint „ennek" (mű) a világnak nélkülözhetetlen-jelentésteli eleme. „. . . a valóságnak ez az átalakítása és egy új valóság létrehozása csak azáltal lehetséges, hogy . . . egy meghatározott értelmetlenség az élményvalóság valamely *kínzó* aspektusa ilyen értelemvonatkozásba kerül; ez a világ kizárólag e ‚nézőpont' jegyében rendelkezik valóságával, s ezzel a ‚nézőpont' a valóságteremtő, a transzcendentális forma alkotójává válik".[58]

A nézőpontból kibontott műfogalom világosan mondja ki, hogy a világ dologszerű-végtelenségének fennállása csak a forma megítélő-értékelő tette révén szakítható meg és e tett sohasem vonatkoztatható el az alkotótól, mindig az ő sajátos világlátásának eredménye ez. Ebből következik, hogy a modern művészet – és benne a műalkotás – az egymással feleselő világlátások teremtette sokértelműség formájában létezik, s annak feltételezése, hogy létezik a valóság egyetlen-megfelelő szemlélete, s így a valóság érzéki elsajátítása, a forma adekváció tiszta evidenciája –, hiba. A világ csak a felvett nézőpont révén nyer jelentést – itt most elméletileg elkülönítve –, autor-adekvát jelentést. „. . . a ‚nézőpont' . . . fogalmával együtt tételeződik megvalósítási lehetőségeinek plurális jellege".[59] A nézőpont és az általa igenelt értelmetlenség – mint a világ *ilyen* létének megítélése – utópikus teljesedése arra törekszik, hogy az élményelemeket olyan koherens egésszé szervezze, amely az utópikus valóságot fogalmazza meg, mint a nem-lét világát, mint az emberi vágyak utópiáját s így „. . . az itt keletkező forma csak a világ értelmének

[56] H. E. 359. o.
[57] H. E. 251. o.
[58] H. M. 135. o.
[59] H. M. 95. o.

lelepleződése . . . "[60] A meghatározott értelmetlenség, mint az élményvalóságban meglevő disszonanciák[61] világnézeti megítélése a mű korhoz kötöttségét eredményezi, minden kísérlet arra, hogy az alkotó eliminálja a mű alapjául szolgáló disszonanciáját, lényegében ahhoz vezet, hogy az alkotó és műve a sajátos történetietlen történetiség áldozatává esik. Így „. . . a mű nemcsak hogy nem emelkedik ki távolság nélküli utópiaként a távolsággal teli empirikus valóságból, hanem magában véve is távolsággal teli: a formák eltorzulnak az időbeliség terhétől . . . "[62]

Tehát az alkotó, ha nem vállalja történelme konfliktusainak világlátásából következő végsőkig vitelét, a legvégső distanciákig elmenő megítélését, akkor formája alapjául a disszonancia kommersz-korhoz kötött tartalmait teszi meg s így küzdelme az időtlen formáért hiábavaló lesz. A disszonancia feltárás, a végsőkig elmenés a formálás legfőbb elve. „. . . minden műalkotás, amely bármilyen mély, igazi vagy forró hatást köszönhet is bármilyen mindennapi, tartalmi közléssémáknak, érthetetlenné kell váljék, mihelyt e sémák – történelmi létfeltételeik elmúlásával – eltűnnek . . .[63] A nagy forma alapja a végsőkig vitt disszonancia feltárás, és ebben a vonatkozásban érthető meg, hogy a forma az élet értékelése. A végső disszonanciákat formája alapjául vevő mű lesz az, amelyik éppen mint legmélyebben történeti, kései korok befogadása számára is nyitott.

A művek tehát egy nézőpontból megítélt világ látomásai, utópikus lezárásai, melyek némán, de felhívón állnak szemben a műveket befogadók világszemléleti ítéleteivel. A befogadást befolyásolja történeti idejének kommunikációs sémája – egy kor társadalma mindig kiválasztja az uralkodó szemléletének megfelelő örökségét –, amelyben előzetes ítéletpreferenciákat közvetít a befogadóhoz. Tehát a befogadó arra kényszerül, hogy először áttörje saját megértésében meglevő tudattalan előítéletrendszer korlátait és következőkben végrehajtsa saját forma általi egzisztencia-megértését, az érzékenység felszabadulásaként. A befogadás elmélete lehetőség arra, hogy megfogalmazzuk a műkonstitutív befogadás elveit, kidolgozzuk mint a modern művészetelmélet szerves részét, mert a mű mint tárgyiságforma az ember történelméhez tartozónak mutatkozik és végső soron társadalomtudományi következtetéseket vonjunk le egy korszak befogadás-klímájának minőségéből, megítéljük annak affirmatív és kritikai tendenciáit. Ezzel az esztétikai elmélet arra az útra lépett, hogy impliciten társadalomkritikai organonná váljék, legfőképpen azzal, hogy a pszichologizmustól felszabadul. Ez Lukács fiatalkori esztétikájának intenciója – s Husserlt parafrazálva –, *az esztétika mint szigorú tudomány* áll előttünk.

[60] H. M. 137. o.
[61] Vö. H. M. 171–172. o.
[62] H. M. 172. o.
[63] H. M. 218. o. Itt Lukács lényegében előlegezi Benjaminnak a tárgyi tartalom és valóság tartalom fogalompárját, ezzel összefüggésben lásd Radnóti tanulmányát.

## SUMMARY

*Béla Bacsó: The Problem of Reception in Lukács's Heidelberg Writings*

Lukács's early philosophy of art, the Heidelberg papers provide significant contribution to modern art-perception. The task of this work, that may be interpreted as an art-philosophy of the modern crisis, is considered to express the status of the work of art and reception in this situation. Thus the subject-matter of our analysis, in connection with Lukács's theoretical achievement will be the explication of the concept of objectiveness, the work of art and reception. Lukács's theory is in close connection with the Kantian aesthetics and Husserl's phenomenology. The intentional character of the form – objectiveness and the receptive object is explicated in this theoretical field. By realizing the workconstitutive character of reception Lukács makes a reply to the modern crisis. The art-conception formulated as a theory of object ideates exactly the connection between the object in being and the receptive necessity. The receptive mind appears as value-constitutive by way of „misunderstanding" having become constitutive. The aesthetic conception formulated in this way attaches importance to understanding existence through the form, thus radically reforming the art-philosophical way of thinking. This is one significant value of Lukács's early writings.

## ESZMECSERE

# A DIALEKTIKUS ÉS A FORMÁLIS LOGIKÁRÓL

ROZSNYAI ERVIN

Bevezetés, amelyben a szerző
megindokolja szerénytelen vállalkozását, és elnézést kér

A dialektikáról hosszas viták folytak a marxista irodalomban, főleg az ismert lenini gondolatok értelmezése körül. Lenin megállapította, hogy a „dialektika", a „logika" és az „ismeretelmélet" fogalmának jelölésére nem kell három szó, s hogy a logika nem a gondolkodás külső formáiról, hanem minden anyagi és szellemi dolognak, a világ egész konkrét tartalmának és megismerésének fejlődéstörvényeiről szóló tan.[1]

A szovjet filozófia hű maradt ehhez a lényegében Engelstől származó eszméhez. A logika – írja Iljenkov – „módszeres elméleti ábrázolása *mind* a természet, *mind* a társadalom, *mind* a gondolkodás egyetemes fejlődési szkémáinak, formáinak és törvényeinek", „azoknak az általános formáknak és törvényszerűségeknek a tudománya, amelyeknek keretében mind az objektív, mind a szubjektív folyamatok végbemennek".[2] Kopnyin rámutat, hogy a dialektikának ez az átfogó jellege, a dialektika, a logika és az ismeretelmélet egybeesése a gondolkodás és a lét tartalmi egybeesésén alapul.[3]

Azt hiszem, a felsorolt nézetek helyesen fogják fel a dialektika lényegét. Úgy tűnik azonban, hogy a helyes megoldásokat néhol következetlenség, pontatlanság, egyoldalúság gyengíti. „A logika tárgyát *a szubjektív tevékenység objektív törvényei* alkotják" – jelenti ki például Iljenkov,[4] szem elől tévesztve, hogy meghatározása éppoly jól illik, mondjuk, a pedagógiára is, mint a logikára. Ez persze inkább csak figyelmetlenség, nem mélyreható elméleti zavar. Súlyosabb a hiba, ha magát az alapgondolatot kompromittálja, ahogyan Kopnyin esetében történik. Kopnyin alapgondolata az adott kérdésben az, hogy „a dialektikus materializmus a gondolkodás és a lét törvényeinek azonosságából indul ki", és éppen azért válik „a tárgy objektív természetének feltárására törekvő gondolati mozgás módszerévé", mert „feltárja a dolgok és folyamatok mozgástörvényeit".[5] Ez kétségkívül így van. De a folytatás már kevésbé meggyőző. „Az ‚ontológiai' és a ‚logikai' törvények között az az egyedüli különbség – állítja Kopnyin –, hogy ezek a törvények a természetben és egyelőre még jórészt a társadalomban is spontán módon, a külső szükségszerűség formájában valósulnak meg . . . a gondolkodó ember viszont képes tudatosan, e törvényekkel összhangban, vagyis szabadon cselekedni."[6]

[1] Vö. *LÖM* 29, Bp. 1972, 276., 76. o.
[2] E. Iljenkov: *A dialektikus logika.* Történeti és elméleti vázlatok. Bp. 1977, 244., 247. o.
[3] Vö. P. Kopnyin: *Dialektika, logika, tudomány.* Bp. 1974, 47. o.
[4] E. Iljenkov, i. m. 228. o.
[5] P. Kopnyin, i. m., 57., 48. o.
[6] Uo. 81. o.

Hogy is van ez? A logikai és az ontológiai törvények között valóban nem volna más különbség, mint hogy az előbbiek tudatosak, az utóbbiak ösztönösek? A társadalmi törvények tehát, mihelyt felismert és tudatosan alkalmazott összefüggésekké lesznek, ontológiai törvényekből – amelyek a *lét* és nem a *tudat* kötelékébe tartoznak – haladéktalanul átlényegülnek logikaiakká? A felismert valóság nem tárgyi valóság többé, hanem logikai? Kopnyin joggal jegyzi meg, hogy „valamennyi gondolkodási törvény az objektív világ *visszatükrözött* törvénye";[7] márpedig a visszatükrözés egyrészt nem szünteti meg a tükrözöttnek a tudattól független, tárgyi jellegét, másrészt nem ruházza fel az eszmei tükörképet az anyagi törvények működési módjával. A gondolkodás nemcsak azonos a léttel, hanem különbözik is tőle, mint tükröző a tükrözöttől; önálló minőség, az anyag *sajátszerű* mozgásformája, amelynek éppúgy megvannak a maga *sajátszerű, különös, az egyetemes összefüggéseknél szűkebb érvényű* törvényei, mint a biológiai vagy a fizikai mozgásformának. Ez egyúttal annyit jelent, hogy *a logika, a dialektika és az ismeretelmélet azonos is egymással, meg nem is,* hogy *nem kell rájuk három szó, de olykor mégiscsak kell.*

A dialektika *csak akkor lehet azonos az ismeretelmélettel, ha nem azonos vele.* Tegyük fel az ellenkezőjét, a dialektika és az ismeretelmélet *abszolút azonosságát,* minden különbség nélkül. Ebben az esetben a dialektika nem öleli fel az objektív valóság – a természet és a társadalom – törvényeit, pusztán a megismerés törvényeire korlátozódik, ezek tehát *abszolút különbözőek* lesznek az objektív valóság törvényeitől. Így azonban a tudatnak semmi köze a léthez: a megismerés lehetetlenné válik, és vele együtt megszűnik a dialektika. Ugyanilyen következménnyel jár a dialektikának a társadalomra való korlátozása is, amelyet mindig azzal indokolnak, hogy tudatos tevékenység nélkül dialektika nincsen. Az effajta korlátozás logikailag ellentmond önmagának; *a dialektika vagy egyetemes, vagy semmi.* Egyetemessége különbözteti meg saját különös formáitól, a megismerésnek az ismeretelméletben tükröződő törvényeitől.

A társadalmi törvények szintén az egyetemes dialektika különös formái. A legátfogóbbak közülük – a társadalmi lét és a társadalmi tudat, az alap és a felépítmény kapcsolatának törvényei – közvetlenül határozzák meg az emberi megismerés folyamatát és történelmi fejlődését. A megismerés ily módon nemcsak az objektív valóság egyetemes dialektikus törvényeit követi, hanem a társadalomnak mint különös anyagmozgásnak az általános törvényeit is. A tudományos ismeretelmélet ennyiben a történelmi materializmussal is egybeesik, nem csupán a materialista dialektikával általában. Törvényei összefonódnak a történelmi materializmus legáltalánosabb törvényeivel, noha az ismeretelmélet nem azonos a történelmi materializmussal, és egyikük sem azonos a dialektikus materializmussal. Ha tehát a marxista elemzés elfogadja az „ismeretelmélet = logika = materialista dialektika" képletet, akkor meg kell keresnie az egyenlőségi jelek mögötti egyenlőtlenségeket, és figyelembe kell vennie a történelmi materializmus ismeretelméleti-logikai funkcióját. Úgy vélem, csak ilyen alapon tisztázható az összefüggés a filozófiai elmélet és a dialektikus módszer, valamint a logika és a tudományos – marxista – filozófia között; csak így érthető meg továbbá, hogy Engels – akit nagy divat pozitivistának, kontárnak vagy éppenséggel tudatlan fajankónak feltüntetni – mennyire Marx eszméivel egyező, mély gondolatnak adott hangot, amikor megjósolta „a filozófia megszűnését".

[7] Uo. 48. o. (Az én kiemelésem – *R. E.*)

Az elmélet és a módszer kapcsolatának témája elválaszthatatlan a marxi és a hegeli dialektika viszonyának kérdésétől. Della Volpe iskolája abszolút határvonalat húz Marx és Hegel közé. Valóban: ha a módszer – a dialektika – szerves egységben van az elmélettel, akkor logikusnak látszik az az elképzelés, hogy a materialista és az idealista dialektikát semmilyen szál nem fűzi egymáshoz. Marx azonban az ellentét mellett a folytonosságot is kiemelte Hegel dialektikája és az övé között, sőt, *A tőke* felépítésében „csakazértis" a hegeli *Logika* szerkesztési elveit alkalmazta, tüntetőleg kidomborítva, hogy nem hajlandó Hegelt „döglött kutyaként" kezelni. És ami még fontosabb: túl ezeken a külsőségeken, igazán nem nehéz észrevenni a marxi dialektika lényegbevágó egyezéseit a hegelivel. Mindez fölveti a kérdést: hogyan értelmezendő a módszer és az elmélet szerves egysége, ha a módszer ellentétes tartalmú elméletekkel párosulhat? Vagy megfordítva: hogyan lehet a módszert átültetni az idealizmusból a materializmusba, ha összenőtt az elmélettel, és nem valami külső hozzá képest?

A felsorolt problémák csak egy jelentéktelen töredékét teszik ki a dialektika lezáratlan kérdéseinek, amelyek – különösen, ha alapvető fontosságúak – szükségképpen új meg új megoldási kísérletekre ösztönöznek. E sorok írója nem annyira elbizakodott, hogy saját kísérletét végső megoldásnak tekintse. Már csak azért sem, mert olyan területre is kénytelen volt bemerészkedni, ahol teljesen járatlan és illetéktelen: a formális logika területére.

A formális logika művelői rendszeresen foglalkoznak a dialektikus és a logikai ellentmondás viszonyával. Megállapítják, hogy a kettő feltételezi, nem pedig kizárja egymást: a dolgok ellentmondásosak, a gondolkodásnak viszont ellentmondásmentesnek kell lennie, különben nem képes a cselekvés célszerű irányítására. A marxista magyarázat többnyire megáll ezen a ponton, holott egyáltalán nem volna érdektelen megvizsgálni azt, ami színtiszta evidenciának tűnik: hogy tudniillik *miért csak az ellentmondásmentes gondolkodás irányíthatja a cselekvést.* Az ok feltehetően *a tárgyi valóság természetében* keresendő. A tárgyi valóság azonban *ellentmondásos* természetű. Miért kell hát a gondolkodásnak ellentmondásmentesnek lennie? És ha annak kell lennie, akkor mit értsünk a gondolkodás és a lét törvényeinek azonosságán, amely nélkül lehetetlen a megismerés?

Az ellentmondásmentesség követelménye logikai alaptörvény. Kérdés, hogy mi alapozza meg magukat az alapokat, mire támaszkodnak a formális logika törvényei. „Azt mondják, ha az alap igaznak bizonyul, például empirikusan igaznak, akkor a következtetés vagy kijelentés-kalkulus vaslogikája szavatolja a konklúzió igazságát – írja V. Sz. Bibler. – De hát ebben az esetben, ugyebár, a következtetés mozgását kell fogalmilag megalapozni, és a bizonyíték logikumának valamilyen logikailag megalapozott alapon kell nyugodnia. És így tovább a végtelenségig." Az elméleti megalapozás a rossz végtelenbe fut, mivel „hirtelen megszakad az adott elmélet kialakulásának valamelyik pontján" – szögezi le a szovjet szerző, és Gödel tételére hivatkozik,[8] amelynek értelmében – durván szólva – minden konzisztens rendszer tartalmaz magának a rendszernek az eszközeivel be nem bizonyítható igazságot.

A szokásos marxista értelmezés szerint Gödel tétele a megismerési folyamat állandó, végtelen haladásának történelmi tényét fejezi ki, és a polgári véleményekkel ellentétben,

[8] V. Sz. Bibler: *Mislenyije kak tvorcseszt vo.* Moszkva 1975, 16., 13. o.

semmiképpen sem tekinthető az agnoszticizmus matematikai bizonyításának. Ez nyilván igaz. De a megismerés végtelen progresszusa nem jelentheti a megalapozás végtelen regresszusát, különben az agnoszticizmus elkerülhetetlen. *Nincs elmélet, amely megalapozhatná önmagát,* és ha történetesen egy másik elméleten alapul, majd ez megint egy másikon, a sor nem mehet a végtelenségig. Valahol meg kell állni, a regresszusnak valahol le kell zárulnia. Le is zárja valami, mégpedig nem egy újabb elmélet, hanem *maga a valóság.*

A logika is a valóságban gyökerezik, törvényei és kategóriái összhangban vannak a tárgyi világ általános összefüggéseivel. Ezt az összhangot ábrázolta Hegel a lét és a logika azonosságának eszméjében, amelynek racionális magját Feuerbach, az eszme bírálója is elfogadja. „Az úgynevezett *logikai* ítélet- és következtetésformák . . . nem *őseredeti* észviszonyok – írja Feuerbach. – *Felteszik* az általánosság, különösség, egyediség, az egész és a rész, a szükségszerűség, az alap és a következmény metafizikai (értsd: ontológiai – *R. E.*) fogalmait; csak ezek által a fogalmak által gondoljuk őket; tehát feltételezett, leszármaztatott, nem eredeti gondolatformák. Csak a metafizikai viszonyok logikai viszonyok – csak a metafizika mint a kategóriák tudománya az igaz, *ezoterikus* logika –, ez Hegel mély gondolata."[9] A gondolatot Lenin folytatja, rámutatva arra, hogy a tárgyi összefüggések a társadalmi gyakorlat közvetítésével vésődtek logikai kategóriákként a tudatba. A logika tehát tapasztalati eredetű, de a tapasztalatot nem az érzéki adatok passzív befogadásaként kell felfognunk, mint az empirizmus teszi, hanem a valóság aktív átalakításában szerzett, gyakorlatilag ellenőrzött tudásként.

Feuerbach megfordította az azonosság két tagjának hegeli viszonyát: a logika másodlagos, származékos a léthez képest. Ebben minden materialista egyetért. A marxisták abban is egyetértenek, hogy a másodlagosság egyaránt vonatkozik a dialektikus és a formális logikára, tehát mind a kettőnek megvan a tárgyi, *ontológiai* alapja. A két logika összefüggéseinek és választóvonalainak meghatározásához nélkülözhetetlen az ontológiai alapok összehasonlítása. A dialektikus logika ontológiai alapja az *objektív dialektika,* a dolgok *objektív logikája.* Ennyit nem nehéz kisütni (az objektív dialektika és a dialektikus logika konkrét összefüggésének értelmezése már keményebb dió). A formális logikával azonban bonyolultabb a helyzet. Dialektikájuk éppúgy van a dolgoknak is, mint a gondolatoknak, de formális logikájuk nincsen. Az objektív logika sohasem formális, a formális logika pedig *csak* a gondolkodás logikája, sohasem a dolgoké. A dialektikus logika közvetlenül a dolgokra irányul, a formális logika viszont – az ellentmondásmentes gondolkodás tudománya – a gondolatokra. Ontológiai alapjait ennélfogva *nem tárgyában kell keresni, hanem tárgyának, az ellentmondásmentes gondolkodás törvényeinek tárgyi alapjaiban.*

A formális logika ontológiai alapjai mindmáig tisztázatlanok. Ezért a fogyatékosságért nem maga a logika felelős, amely ugyanolyan szaktudomány, mint a matematika vagy a fogpótlástan, hanem a filozófia. Történelmileg a formális logika jórészt az idealista filozófia kereteiben fejlődött, olyan gondolkodók munkája révén, mint Arisztotelész, a skolasztikusok vagy Leibniz. Modern alakját, a matematikai logikát, idealista szemléletű matematikusok és filozófusok dolgozták ki; a „hivatalos" marxisták jó ideig gyanakodva

[9] L. Feuerbach: A hegeli filozófia bírálatához. (*Válogatott filozófiai művek.* Bp. 1979, 151. o.)

figyelték a fejleményeket, és nem vették észre, hogy a logika tudománya új korszakába lépett.[10]

Idealista szemlélettel nem lehet napvilágra hozni a logika ontológiai alapjait, annál kevésbé, mert a formális logikának a matematikáéhoz hasonló elvontsága miatt szinte automatikusan keletkezik az a látszat, mintha a logikában pusztán gondolati konstrukciókkal volna dolgunk; nem beszélve arról, hogy a neopozitivizmus, amellyel a matematikai logika nagymértékben összekapcsolódott, az értelmetlenségekhez sorolja az ontológiai kérdéseket. Persze, nem mindenki gondolkodik így. Gödel szerint például az osztályokat és a fogalmakat felfoghatjuk saját definícióinktól és konstrukcióinktól függetlenül létező, reális objektumoknak, amelyeknek létezésében éppúgy hihetünk, mint a fizikai testekében.[11] A modern idők nagy matematikusának ez az útmutatása minden bizonnyal jobban elősegíti a helyes megoldást, mint a szubjektív idealista intuicionizmus. De az osztályok és a fogalmak platóni típusú objektivitása aligha elégítheti ki a misztikumtól idegenkedő gondolkodást. Kielégítő megoldás egyedül a marxizmustól várható, már csak azért is, mert a „logika" fogalma homályos marad, amíg fény nem derül a dialektikus és a formális logika viszonyára, a nem-marxista filozófia pedig ezzel a problémával Hegel óta nem foglalkozik.

A logika ontológiai alapját kétségkívül együtt kell felderíteni a matematikáéval, megmagyarázva a két tudomány azonosulási tendenciáját, és megjelölve ennek körülbelüli mértékét. Hol tartunk ma? A marxista szerzők kimutatták, hogy sem a matematika nem vezethető vissza a logikára, sem megfordítva. Mint a témának egy jeles magyar szakértője írja, „egyik tudományt sem lehet egyértelműen a másikban elhelyezni", mivel „a matematika és a formális logika közötti kapcsolat nem alá- és fölérendeltségi jellegű", hanem sokrétű kölcsönhatás és összefonódás. Egyrészt kiderült, hogy a modern logika „képes produkálni a matematikai bizonyításokhoz szükséges összes eszközöket . . . Ezzel szemben megdőlt az a tézis, hogy a matematika (vagy akár csak az aritmetika) minden tétele logikai igazság: bizonyos egzisztencia-föltevések nélkül az aritmetika – s még kevésbé a matematika egésze – nem épülhet föl." „Másrészt a hozzávetőleges elkülönítés nincs ellentétben az éles határvonal hiányával, a határ elmósodásával a két tudomány között. Mind a kettőnek „végső forrása az emberi gyakorlat, és ennek közvetítésével az anyagi világ. Csakis ennek alapján magyarázható kielégítően mindkettőjük *alkalmazhatósága anyagi folyamatokra.*"[12]

Miben különbözik tehát a matematika a formális logikától? Abban, hogy „bizonyos egzisztencia-föltevésekre" van szüksége? De hiszen ilyenekre minden tudománynak szüksége van, a logikának is: nélkülük nem volna anyagi folyamatokra alkalmazható. Nézzük a különbségnek egy másfajta megfogalmazását. „A logika a fogalmak és az állítások általános törvényeivel foglalkozó tudomány, a definíciók és a következtetések általános

[10] Fogarasi például úgy vélte, hogy a szimbolikus logikának csak a matematikai gondolkodásra vonatkozóan van jogosultsága, mint olyan vizsgálódásnak, amely a matematika logikai alapjaira irányul. Vö. Fogarasi Béla: *Logika.* Bp. 1953, 85., 6. o.

[11] Vö. K. Gödel: Russel's Mathematical Logic. *The Philosophy of Bertrand Russell.* New York 1944, 137. o.

[12] Ruzsa Imre: *A matematika és a filozófia határán.* Bp. 1968, 371–372; Ruzsa Imre: *Frege matematikafilozófiája.* (Utóhang Gottlob Frege: Logika, szemantika, matematika c. könyvéhez. Bp. 1980, 238. o.)

elmélete. A matematika viszont az emberi tevékenység és az anyagi világ különféle területeiről absztrahált speciális struktúrák elmélete. (Minél általánosabb jellegű a forrás, annál közelebb áll a matematikai elmélet a logikához, minél kevésbé általános a forrás, annál több olyan feltevésre támaszkodik az elmélet, amely nem logikai igazság.)"[13] Úgy tűnik, ez a formula magába foglalja a különbség leglényegesebb mozzanatát, azt, hogy a logika tudománya a helyes gondolkodásra irányul, a matematika ellenben „az emberi tevékenység és az anyagi világ különböző területeire" – talán túlzás nélkül mondható, hogy *minden* területre, hiszen nincs a világon semmi, aminek ne volna matematikailag kifejezhető oldala vagy eleme. Igen fontosnak látszik az a gondolat is, hogy a matematikai elmélet a forrás elvontságának növekedésével közeledik a logikához, csökkenésével pedig távolodik tőle. Ez a rugalmas határmegvonás nagy előrelépést jelent a megoldás felé. Persze, az igazi megoldás csak akkor lesz a kezünkben, ha meg tudjuk majd jelölni, hogy *melyek* azok a „speciális struktúrák", amelyek a matematika tárgyát alkotják, és milyen összefüggésben vannak a formális logikát meghatározó ontológiai struktúrákkal.

Annyi rögtön látható, hogy rendkívül általános struktúrákról van szó. Mint egy szovjet szerző írja, „annak következtében, hogy a matematikát visszavezették az aritmetikára, az utóbbit pedig a halmazok absztrakt elméletére építették, amelynek fogalmai, *általánosságuknál fogva, egyjelentésűek a logikai fogalmakkal,* lehetővé vált a matematika logikai alapjainak kidolgozása".[14] A halmazelmélet fogalmai tehát általánosságuknál fogva egyjelentésűek a logikai fogalmakkal. Az általánosság – amelynek egyébként különböző fajtái vannak – itt nyilván a formai jelleggel azonos. A logika ugyanolyan elvont, általános és formai tudomány, mint a matematika, ez magyarázza az összefonódásukat. De bizonyos értelemben minden tudomány formális, mert törvényeket, általános összefüggéseket állapít meg, és az általános mindig formai a kevésbé általánoshoz mint tartalomhoz képest (noha egyúttal mindig tartalmi is a kevésbé általánoshoz mint jelenségformához képest). Ha így nézzük a dolgot, akkor a legáltalánosabb egyenlő a legformálisabbal, a dialektikus logika pedig – a valóság legáltalánosabb összefüggéseinek tudománya – a legformálisabb tudomány. Ilyen alapon szemlátomást nem lehet megkülönböztetni sem a matematikát a formális logikától, sem ezt a dialektikától.

Van hát kérdés elég, és velük bíbelődve, e sorok írójának csupán az a szándéka, hogy felhívja a figyelmet a megoldás szükségességére. Úgy gondolta, hogy az ontológiai alapok megközelítésében a klasszikus kétértékű logikából, pontosabban, a formális logika extenzionális természetéből kell kiindulni. Meglehet ugyan, hogy például a modalitáslogika, amely dialektikus-logikai kategóriákkal dolgozik, túllép az extenzionális kereteken; tény azonban, hogy valamennyi nem-klasszikus, három- vagy többértékű logika klasszikus metanyelvet használ, azaz a kétértékű, alternáló logika előírásai szerint megformulázott kijelentésekből épül fel.

Ezzel a szerző be is fejezi a mentegetőzést, enyhítő körülményként említve azt a meggyőződését, hogy a futballpályán jobb kapura lőni, még ha mellémegy is a labda, mint keresztben passzolgatni a felezővonal tájékán.

[13] Ruzsa Imre: *Frege matematikafilozófiája.* Jelzett kiad., 238. o.
[14] M. Kozlova: *Nyelv és filozófia.* Bp. 1976, 36. o.

# 1

## DIALEKTIKUS LOGIKA ÉS FILOZÓFIA

Első pillantásra szembeötlik, hogy a dialektikus logika filozófiai tudomány: ahhoz ugyanis, hogy egyetemes módszerré, az összes tudományok „alkalmazott logikájává" lehessen, tisztáznia kell a fogalmi elsajátítás *általános* törvényeit, azaz *ismeretelméletnek* kell lennie. Tárgya ily módon részben egybeesik a filozófia tárgyával; az utóbbi persze tágabbnak látszik, mert a filozófia *szavakban* korlátozhatja ugyan saját tárgyát – a formális logikára, a nyelvre, a társadalomra vagy akármire –, de a bőréből nem bújhat ki, és világnézeti kötöttségei miatt a legnagyobb erőfeszítéssel sem tartózkodhat a teljes valóságról tett kijelentésektől. Ha a dialektikus logika tárgya a megismerés, a filozófiáé pedig a teljes valóság, a két tudatforma úgy különbözik egymástól, mint rész az egésztől. A különbség azonban eltűnik, mihelyt számításba vesszük, hogy a megismerés törvényei nyilvánvalóan függnek a megismerő tevékenységnek, illetve végső fokon a társadalmi gyakorlatnak a tárgyától és szubjektumától. A tárgy a valóság általában, a szubjektum az önmagát történelmileg megteremtő társadalom. A megismerés tehát *a lét és a társadalom általános törvényeitől függ,* tudatos irányítása pedig ezeknek a törvényeknek az ismeretén és alkalmazásán alapul. A dialektikus logika ennélfogva egyszerre ismeretelmélet, ontológia és társadalomelmélet – azaz maga a *filozófia tudománya,* és megfordítva: *a tudományos filozófia nem más, mint dialektikus logika, vagy egyszerűen dialektika.*

A logika és a filozófia történelmileg újkeletű azonosításához elvben két út vezet: az egyik a XX. század elejének neopozitivizmusáé, amely logikai és nyelvelemzésre szűkíti a filozófiát, a másik a dialektikáé, amely filozófiává tágítja a logikát. A dialektikus utat Bacon és Descartes kezdeményezték, amikor a tudás rendszeres bővítésére alkalmas, új típusú logika kidolgozásával kísérleteztek. Az eredmény azon múlott, hogy sikerül-e megtalálni a logika és a valóság objektív kapcsolatát. A XVII. és XVIII. század filozófiája erre nem volt képes. A felvilágosodásnak Hegel éppen azt veti a szemére, hogy szubjektivizmusa állandósította az alany és a tárgy meghasonlottságát, amelyben a logika a tudatba börtönzött üres formaként áll szemben a megközelíthetetlen tárgyi tartalommal. Maga Hegel a tárgyiasulás és tárgyiatlanulás dialektikájában bukkan rá a megoldásra: sem a tárgy nem puszta adottság, sem a szubjektum nem puszta szemlélődő tudat, hanem aktív kölcsönhatás folyik a két ellentétes oldal között, és ennek során az objektív összefüggések szubjektív logikai formákká tudatosulnak, a logikai formák pedig realizálódásukkal bizonyítják tárgyi érvényüket. Hegel a logikai formákat telíti filozófiai szintű tárgyi tartalommal, a neopozitivisták a filozófiát üresítik tárgyi tartalomtól mentes, „semleges" logikai formává.

Az említetteket figyelembe véve, pontosabban rögzíthető a dialektikus logika elméleti és módszer-funkciójának viszonya. A két funkció minőségileg azonos, de mennyiségileg különböző. Az elmélet magába foglalja saját eredményeinek bizonyító apparátusát, a módszernek viszont csak az eredményekre, a további kutatás vezérfonalaként hasznosítható törvényekre és kategóriákra van szüksége; az elmélet test, a módszer logikai csontváz. A módszer a tudományos ismeretszerzés eszköze; az elmélet ennek az eszköznek az eszköze, mivel az a célja, hogy módszerré legyen. Másrészt a módszer szolgálja eszközként az elméletet: mint a szaktudományok irányításában résztvevő „alkalmazott logika", állan-

dóan friss általánosítási anyagot szállít a filozófiának, egyúttal pedig, mint a filozófia logikája, tevékenyen közreműködik a begyűjtött anyag elméletté való rendszerezésében, szerves alkotóeleme lévén annak a tudománynak, amelynek tárgya ő maga. Az elmélet és a módszer fejlődési formája a szakadatlan egymásba-alakulás. Ennek a kölcsönös átcsapásnak azonban mindenképpen az az *alapvető* célja, hogy a filozófia tudománya, a dialektikus logika elmélete *módszerré* legyen, azaz a tudományos tevékenység tudatos szabályozójaként kapcsolódjék a valóság elsajátításának *gyakorlati* folyamatába. Ha ezt a Bacon, Descartes és Hegel világnézetében gyökerező gondolatot – a tárgyiasulás és tárgyiatlanulás dialektikájának függvényét – a végkövetkeztetésig vezetjük, könnyű belátnunk, hogy a filozófia, amely általánossága miatt nem ismerheti meg önállóan a valóság konkrét területeit, és tételeihez más tudományoktól kölcsönzi az anyagot, a megfelelő történelmi feltételek kialakulása esetén az egész társadalmi tevékenység legáltalánosabb módszerévé lesz, vagyis a *dialektikával* azonosul, és a hagyományos értelemben *megszűnik,* mert ősidők óta megszokott szemlélődő magatartásával felhagyva, a gyakorlat részeként fog működni.

A filozófia azonosulása a dialektikával korántsem automatikus. Mint ismeretes, történelmileg jobbára a metafizikus módszer uralkodott és uralkodik ma is; továbbá, rendeltetésénél fogva minden filozófiai módszer a világegészről alkotott elképzelésekre támaszkodik, azaz *világnézeti tartalmú,* materialista vagy idealista. Ezért választhatta le Marx a dialektikát a hegeli idealizmusról. De ha a dialektika ellentétes filozófiák módszere lehet, hogyan mondhatjuk azonosnak a filozófiával? Vagy ha annak mondjuk, nem kell-e – Della Volpe és Althusser nyomán – azt állítanunk, hogy a marxi dialektika mint egészen új típusú filozófia teljes szakítás a hegelivel?

A kérdések pontatlanok. Valójában úgy áll a dolog, hogy a dialektika le is választható a filozófiai elméletről, meg nem is; hogy önálló formaként áll vele szemben, meg nem is. Ennek a kettősségnek az a magyarázata, hogy a dialektika legátfogóbb törvényei és kategóriái egyidejűleg objektívek és szubjektívek: a *tárgyi* valóság összefüggései, amelyek az elsajátítás történelmi folyamatában *logikai* alakzatokként vésődnek a tudatba, és akár logikai létformájuknak tulajdonítunk objektív anyagi eredetet, akár objektív létformájuknak logikai-eszmei jelleget, ők maguk nem változnak. A tárgyelsajátítás történelmi folyamata azonosságot teremt a logika és a valóság, a tudat és a lét között, az a tény pedig, hogy a két ellentétes területen közös összefüggések érvényesülnek, megalapozza az ilyen összefüggések ellentétes, idealista és materialista értelmezésének lehetőségét, a dialektika mint forma önállóságát az elméleti tartalommal szemben. Ezzel azonban már meg is mondtuk, hol van ennek az önállóságnak a határa: ugyanott, ahol a logika és a valóság azonosságáé. Ha ez a viszonylagos azonosság abszolúttá torzul, ha a logika sajátosságait a spekuláció a valóságra vetíti, a dialektika előbb-utóbb megsemmisül; léte, ahogy a hegeli filozófia bizonyítja, csak ideig-óráig egyeztethető össze az idealizmussal. A következetes dialektika, vagy egyszerűen a dialektika, a történelemre is kiterjedő materialista szemléletet követel, feltételezi mindenekelőtt az anyagi termelés társadalommeghatározó szerepének elismerését. Hegel idealizmusa még leválasztható a hegeli dialektikáról, de Marx dialektikájáról már nem választható le a materializmus; itt történik meg az a minőségi változás, amely a módszert teljes egységbe forrasztja az elmélettel, a dialektikát a filozófiával, vagy másképpen szólva, a filozófiát régi ideologikus alakjában megszünteti, amennyiben átalakítja a dialektika tudományává, a gyakorlati elsajátítás egyetemes elméleti módszerévé.

Szakítás ez Hegellel? Gyökeres szakítás, mivel szigorú értelemben véve a materialista dialektikán kívül más dialektika nincsen; de folytatása is Hegelnek, mert a logika és az ontológia viszonylagos azonossága miatt a hegeli módszer viszonylag önálló formaként leválasztható volt az idealista elméleti tartalomról. A módszer és a rendszer hegeli ellentétét a marxizmusban a dialektika és a materializmus azonossága váltja fel. A marxi dialektika tökéletes félreértése és általában a módszer világnézeti tartalmának – osztálymeghatározottságának – nyílt tagadása tehát azt állítani, hogy ha újabb kutatások bebizonyítanák Marx minden kijelentésének tárgyi helytelenségét, a marxi módszer akkor is fennmaradhatna.[15]

## 2

## TÖRTÉNETI ÉS LOGIKAI

Az elmélet, a módszer és a tárgy sajátos viszonya folytán a dialektikus logika különleges helyet foglal el a tudományok között.

A módszer – a dialektikus logika gyakorlata – nem valami külső a gondolkodáshoz képest, vagy ahogy Hegel mondja, nem kívülről járul a gondolati meghatározásokhoz, „hanem bennük lakozónak kell tekinteni".[16] A gondolkodás önmagát szabályozza általa, egyidejűleg két tárgyra irányítva tevékenységét; a megismerés tárgyára és önmagára. Kettős tevékenységének kettős lesz az eredménye is: a tárgyi ismeretek fejlődése egyfelől, a módszeré másfelől. A szaktudományok esetében a kettő nem ugyanaz, mert a módszer az objektív összefüggéseken kívül felöleli a szubjektív megismerő tevékenység, a kutatás önálló törvényeit, szabályait és eljárásait is. De a dialektikus logikában érvényét veszti a tárgy, a tartalom és a módszer különbsége. Ennek a tudománynak a tárgya maga a módszer, módszere a vizsgált tárgy, kutatási eredményei pedig, az újonnan szerzett elméleti ismeretek, haladéktalanul beolvadnak saját tárgyukba, gyakorlatilag változtatva meg az utóbbit, eltérően például a csillagászati ismeretektől, amelyek semmit sem változtatnak tárgyukon. A dialektikus logika a módszer önvizsgálata, visszahajlása önmagára, elmélete önmagáról mint gyakorlatról; oka és következménye, apja és gyermeke önmagának, az alany és a tárgy azonossága. Ezért mondja Hegel, hogy a logika tárgya, tartalma és módszere nem bocsátható előre, mert csak a logika menetében alakul ki végső eredményként, és ha a logikai formákat Kant módjára a megismerés előtt vagy a megismerésen kívül vizsgáljuk, akkor úgy cselekszünk, mint aki nem akar a vízbe menni addig, amíg meg nem tanult úszni.[17]

Az elmélet, a módszer és a tárgy azonossága látszólag csupán a dialektikus logika belső szerkezetét, különböző funkcióinak egymás közötti viszonyát fejezi ki, azaz tulajdonképpen a funkciók „hordozójának" azonosságát önmagával. De nem egészen így van. Ha a dialektikus logika tárgya ő maga mint módszer, akkor a tárgy nem egyszerűen ő maga, nem egy logikai apparátus, hanem a teljes valóság; akkor ennek a tudománynak messze túl kell lépnie a pusztán gondolati tárgyon, mert *csak a világegész tudományaként lehet a*

[15] Vö. Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Bp. 1971, 210–211., 718. o.

[16] G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai.* Első rész. A logika. 41. §, 1. Függelék. Bp. 1950, 90. o.

[17] Vö. uo.; lásd még G. W. F. Hegel: *A logika tudománya.* Első rész. Bp. 1979, 19. o.

*módszer tudományává.* Azonossága saját tárgyával annyit jelent, hogy nemcsak önmagával azonos, hanem a rajta kívüli, objektív összefüggésekkel, a dolgok objektív logikájával is. A dialektikus logika a valóság öntudata. Ebben a minőségében viszont *nem lehet azonos önmagával:* az objektív logika ugyanis *történelmileg,* az elsajátítás konkrét folyamatában „tárgyiatlanodik" szubjektív logikává, ennek tartalma tehát történelmileg állandóan alakulóban van, különbözik önmagától.

A logika történetiségének – fejlődő, előrehaladó jellegének – *szubjektív forrása* az a tény, hogy a gondolkodás az alany és a tárgy kölcsönhatásába, a tárgyi világ elsajátításának folyamatába ágyazódik, ez pedig nem egyéb, mint a szubjektum önteremtése, *maga a történelem.* A megismerés története elválaszthatatlan a valóságos történelemtől: mindkettő tükröződik a másikban, és a szubjektum fejlettségi fokát mutatja, az egyik elméleti, a másik gyakorlati síkon; *az elmélet és a gyakorlat ugyanannak a történelmi folyamatnak a két oldala.* Kapcsolatukat, amelyet a marxizmus a társadalmi lét és a gazdasági alap meghatározó szerepével indokol, Hegel annak tulajdonítja, hogy a valóságos történelem csupán külső burka, érzéki-tárgyi következménye a mozgás igazi okának és lényegének, a szellemi önfejlődés egymásután megjelenő és egymásból kibomló fenomenológiai alakzatainak.

A logikai oldal történetiségének *objektív forrása* a történeti oldal logikája: az tudniillik, hogy a dolgok fejlődésükben bontakoztatják ki és nyilvánítják lényegüket, érik el „klasszikus formájukat". Világítsuk meg ezt a hegeli eredetű gondolatot egy marxi példával. A munka egészen egyszerű kategóriának látszik, és a képzete ősrégi, de mint munka általában, gazdasági szempontból modern kategória. Csak Smith jutott el odáig, hogy a gazdagságot ne a pénzzel azonosítsa, mint a monetárrendszer, ne a kereskedelmi vagy a mezőgazdasági tevékenységre vezesse vissza, mint a merkantilisták, illetve a fiziokraták, hanem a minden meghatározottság nélküli, elvont munkából származtassa. „Úgy tűnhet, mintha ezzel csupán az elvont kifejezést találták volna meg arra a legegyszerűbb és legősibb vonatkozásra, amelyben az emberek – akármilyen társadalmi formában – mint termelők fellépnek." De az elméleti közömbösség a munka meghatározott fajtáival szemben a valóságos munkafajták fejlett totalitását feltételezi, ahol egyik konkrét munka sem uralkodik már a többiek felett. „A legáltalánosabb elvonatkoztatások rendszerint csak a leggazdagabb konkrét fejlődés esetén jönnek létre", amikor egy bizonyos dolog sok dolognak vagy éppen mindegyiknek a közös tartalmaként jelenik meg, és nem pusztán különös formában gondolható el. „Másrészt, az általában vett munka absztrakciója nemcsak szellemi eredménye a munkák konkrét totalitásának. A meghatározott munkával szembeni közömbösség olyan társadalmi formának felel meg, amelyben az egyének könnyűszerrel térnek át egyik munkáról a másikra, és a munka meghatározott fajtája számukra véletlenszerű, ennélfogva közömbös. A munka itt nemcsak a kategóriában, hanem a valóságban is létrejött az általában vett gazdagság megalkotásának eszközeként", és nincs többé összenőve egyik vagy másik különös meghatározottságában az egyénekkel. Ez az állapot a legmodernebb polgári társadalomban, az Egyesült Államokban a legfejlettebb, így az általában vett munka fogalma is itt válik gyakorlatilag igazzá. „Az a legegyszerűbb elvonatkoztatás tehát, amelyet a modern gazdaságtan az élre állít . . . ebben az elvontságban csupán a legmodernebb társadalom kategóriájaként jelenik meg mint gyakorlati igazság."[18]

[18] K. Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. *MEM* 13, Bp. 1965, 169–170. o.

A marxi példa világosan szemlélteti a kategóriák függését a valóságos történelemtől. A függés egyidejűleg követeli meg a módszer történetiségét és a történetiség módszerét: a logikai kategóriák változását és fejlődését egyfelől, másfelől pedig azt, hogy a változás és fejlődés *logikai kategóriaként,* a dolgok vizsgálatának *módszertani alapelveként* működjék, azaz ne csak tulajdonsága legyen a módszernek, hanem alkotóeleme is. A történetiség módszertani elve előírja a gondolkodás számára, hogy a dolgokat *folyamatoknak* tekintse, mivel logikai elvonatkoztatás útján megragadható lényegük történelmi termék, és csak saját korábbi alakjaihoz mérve magyarázza meg önmagát, mutatja fel mozgásának irányát és tendenciáit, ahogyan viszont a korábbi alakok csak a kifejlett formához viszonyítva válnak érthetőkké. – Mindezt figyelembe véve, a következő összefüggések állapíthatók meg a logika és a történelem között; 1. *ontológiai* szempontból a tárgyi lényeget – a logikai megismerés tárgyát – a történelem közvetíti; 2. *ismeretelméleti* szempontból a módszer – a tárgy megismerésének logikája – történelmileg, a tárggyal való kölcsönhatásban jön létre és fejlődik; 3. *gyakorlati* szempontból az elsajátítás szubjektív-logikai és tárgyi-történelmi oldala egymásban tükröződik; 4. *módszertani* szempontból a történetiség a dialektikus logika kategóriája.

A tárgyi lényeg történelmi közvetítése annyit jelent, hogy a történelmileg létrejött objektív rendszerek – ahogy Marx mondja, a „konkrétumok" – nem foghatók fel a hozzájuk vezető folyamat nélkül, amely éppúgy tükröződik az eredményként kialakult rendszer szerkezetében és működésében, ahogy az eredmény is tükröződik a folyamat fejlődési irányában. Az eredmény azonban *nemcsak tükrözi saját feltételét és ellentétét, a folyamatot, hanem különbözik is tőle, mennyiségileg és minőségileg egyaránt.* Mint kifejlett forma, világosan és határozottan jeleníti meg a kifejletlen alakzatokban még csak homályosan és zavarosan érvényesülő tendenciákat, vagyis *ő maga ad kulcsot a történelemhez, és nem megfordítva.* Továbbá, a kifejlett forma *megszakítja a fejlődés folytonosságát:* olyan rendszerként lép színre, amelynek elemei részben különböznek az előző alakzatok elemeitől, vagy ha azonosak is velük, más a tartalmuk, mert funkciójukat az adott rendszer *minőségileg új* törvényei határozzák meg, nem a történelmi előzmények. Marx számos példával szemlélteti ezt, többek közt a földtulajdon szerepének módosulásával a társadalom változó rendszereiben. Az ókor és a feudalizmus uralkodó termelési ága a mezőgazdaság, olyannyira, hogy még az iparnak és az ipari szervezetnek is földtulajdonjellege van, s a középkori ipar a falu szervezetét utánozza a városban; a polgári társadalom idején viszont megfordul a helyzet, mivel a mezőgazdaság iparrá válik, és a tőke lesz az a mindenen uralkodó gazdasági hatalom, amely magát a földtulajdon funkcióját is kijelöli és megmagyarázza.[19] Ugyanaz a tárgyi valóság tehát – a földtulajdon – különböző korokban különböző jelentéseket vesz fel, és *az új jelentés nem vezethető le a régiből.* A történetiség módszertani parancsa ily módon *két ellentétes követelményt* tartalmaz: előírja, hogy a történelmileg kialakult jelenségek vizsgálatakor legyünk figyelemmel az előzményekre, különben fejlődésük iránya rejtve marad és lényeges tulajdonságaik eltorzulnak, egyúttal azonban szigorúan elvárja azt is, hogy a történelem mennyiségi és minőségi változásai miatt vonatkoztassunk el az előzményektől, és a jelenre ne a múltban keressük a magyarázatot, hanem az *egyidejűleg* létező dolgok kölcsönhatásaiban, sőt magát a múltat is a jelennek, a korábbit a későbbi, kifejlett formának a fényében vegyük

[19] Vö. uo. 173. o.

szemügyre. A két ellentétes eljárást *történeti* (genetikus) és *szerkezeti* elemzésnek nevezzük.

A szerkezeti elemzés a tárgy minőségét meghatározó általános összefüggések felderítésére irányul. Ha a tárgy *szerves rendszer,* amelynek elemei egy *vezető elem* (részrendszer) alárendeltségében *hierarchikusan* szerveződnek, akkor mindenekelőtt a vezető elemet kell felkutatni, hogy megértsük az alárendelt elemeknek az egészben betöltött szerepét és funkcióját. „Általános megvilágítás ez, amelyben az összes egyéb színek megmártóznak – írja Marx.... Különös éter, amely megszabja minden benne megjelenő létezés fajsúlyát."[20] A szerves rendszerek hierarchikus felépítésének megfelelően választotta ki Marx az általános szociológiában a termelési viszonyokat, a kapitalizmus politikai gazdaságtanában pedig az árut, mint azt a két kiemelkedő pontot, ahonnan az egész vizsgálati anyag áttekinthetővé, a valóságos konkrétum gondolatilag rekonstruálhatóvá válik.

Az általános szerkezeti összefüggések nem csak a szerves rendszert jellemzik. Morgan például azért találhatta meg az észak-amerikai indiánok berendezkedésében a kulcsot „a legrégibb görög, római és német történelem legfontosabb, addig megoldatlan rejtélyeihez",[21] mert ezek a semmilyen szervezeti kötelékkel össze nem kapcsolt, egymástól térben és időben egyaránt távoli formációk valamennyien a „nemzetségi rend" logikai osztályába tartoznak, és történelmi fejlettségük szempontjából egymás kortársai. Ahogy a példából is kitűnik, a logikai osztály *szervetlen rendszer,* amelynek elemei az osztály tagjai, szerkezete a tagokat egyesítő legközelebbi nem. A szerkezet minden rendszerben általánosként viszonyul az elemekhez, a legközelebbi nem általánossága azonban más, mint a szerves rendszer vezető eleméé; amiképpen az osztály tagjainak a viszonya is különbözik a szerves rendszer elemeinek viszonyától. Az utóbbiak egy felbonthatatlan egész minőségileg különböző, de belső kötelékekkel összekapcsolt, egymást kölcsönösen meghatározó és támogató, külön-külön önállótlan részei, az osztály tagjai ellenben azonos minőségűek, mindegyikük önálló egészként viszonyul a többiekhez, és csak a lényeges ismertetőjegyekre szorítkozó külsőleges kapcsolatban van velük. A szerves rendszert az elemek vagy alrendszerek egyike rendezi, amely nemcsak minőségileg, hanem uralkodó helyzeténél fogva is különbözik a többitől – például az áruviszony a felépítményi viszonyoktól –, az osztály tagjait ellenben éppenséggel nem egy kiemelkedő tag rendezi, hanem az az adottságuk, hogy valamennyien egyenlők, és lényegüket, általános tartalmukat illetően az egyik olyan, mint a másik. Mindkét esetben egy különös minőség lesz általánossá, de a szerves rendszerben azért lesz azzá, mert maga alá rendeli a többit, az osztályban pedig azért, mert ismétlődik, egynél többször fordul elő. Amazt *szerves vagy intenzív általánosnak,* emezt *szervetlen vagy extenzív általánosnak* nevezhetjük.

A kétféle általános szorosan összefonódik, és a szerkezeti elemzésnek mind a kettőt meg kell világítania. Az a kijelentés például, hogy a felépítményt a gazdasági alap határozza meg, a társadalomra mint *szerves rendszerre* vonatkozik, de csak két feltétellel lehet igaz: ha ismétlődő, közös jegye mind a „felépítmény" nevű, mind pedig a „társadalom" nevű, *szervetlen rendszerként* fennálló logikai osztály valamennyi tagjának, vagyis az összes lehetséges felépítményi elemeknek és az összes lehetséges társadalmaknak. Ahhoz tehát, hogy legalább feltevésszerűen megtehessük ezt a kijelentést, minél nagyobb

[20] Uo. 172. o.

[21] F. Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. *MEM* 21, Bp. 1970, 26. o.

számban kell összevetni a konkrét történelmi társadalmak felépítményi elemeit gazdasági alapjukkal. A szerves rendszer szerkezeti elemzése ily módon a logikai osztály szervetlen rendszerének elemzésére támaszkodik. Ennek az a magyarázata, hogy a megismerés – a konkrét egyedi tárgyakra irányuló gyakorlati elsajátítás függvénye – a közvetlen, jelenségszerű egyestől halad a lényeg felé, és az egyedi esetek általánosításával, logikai magjuk elvonatkoztatásával kell kiválasztania azt a legáltalánosabb minőségi meghatározottságot, amelyből kiindulva a szerves rendszer, a *konkrétum* gondolatilag rekonstruálható.

A gondolati rekonstrukció logikailag megalapozott kijelentések formájában történik. Ezért kell a *legáltalánosabb* meghatározottságból kiindulnia: mivel ugyanis a részjelenségek az egésznek, a rendszer általános minőségének vannak alárendelve, a róluk tett kijelentések csak akkor lehetnek logikailag megalapozottak, ha végső fokon olyan kijelentésekre támaszkodnak, amelyekben helyesen fejeződik ki az egésznek a lényege. A lényeg több jelenség közös, ismétlődő tartalmaként, a különfélék azonosságaként létezik: általános és elvont hozzájuk képest, következésképpen egyszerűbb is, mentes a véletlen, egyedi ismertetőjegyektől. A legmélyebb lényeg – az egésznek az összes részeket meghatározó minősége – a legáltalánosabb, legelvontabb, és ebben a mennyiségi, formális-logikai értelemben a legegyszerűbb (jóllehet a megismerés számára, amelynek bonyolult közvetítéseken keresztül kell hozzá utat törnie, a közvetlen jelenség a legegyszerűbb). Ez az elvont általánosság nélkülözhetetlen a konkrét jelenségek magyarázatához, de önmagában véve éppen egyszerűsége és elvontsága miatt nem adhat rájuk kielégítő magyarázatot. Nem adhat azért, mert a konkrétum, „sok meghatározás összefoglalása" lévén,[22] bonyolultabb a lényeg általánosságánál; mert a résznek önálló minősége van, amelyet az egész nem szüntethet meg, csupán módosíthat, mégpedig mindig a rész saját minőségének és kölcsönhatásainak megfelelően; végül, mert magát az egészt is módosítják a környezettel folytatott kölcsönhatásai. A konkrétum gondolati újjáépítéséhez meg kell tenni az utat visszafelé is, az elvont és egyszerű általánostól a sok meghatározottságból összetevődő részjelenségekig, saját különös minőségük szerint vizsgálva őket, de most már abban az „általános megvilágításban", amely az egészről sugárzik rájuk, annak az általános minőségnek a fényében, amelyről csupán hipotetikus kijelentések tehetők mindaddig, amíg be nem bizonyosodik, hogy a részeket valóban meghatározza, és a gondolati konkrétum egymásba kapcsolódó kijelentéseinek elégséges logikai alapjául szolgál.

Marx ismert leírása szerint a gondolkodásban a konkrétum „mint eredmény jelenik meg, noha ő maga a valóságos kiindulópont, és ezért egyben a szemlélet és az elképzelés kiindulópontja is".[23] Ebben a leírásban az igazság megragadása – a konkrétum gondolati újjáépítése – a tagadás tagadásának folyamataként tükröződik. Az első mozzanat az elvont egyediség, a második ennek tagadása, az elvont általánosság; külön-külön egyik sem alkalmas az igazság kifejezésére. Az igazság a harmadik mozzanatban van, a *különösben,* amely tagadja és magába foglalja az előző két mozzanatot, egyesítve az általános és ismétlődő törvényszerűséget a megismételhetetlen egyediséggel. A tagadás tagadásának, a megismerés körmozgásának eredményeképpen kapott gondolati konkrétum a kijelentések *szerves rendszere,* amelynek elemeit – a kijelentéseket – *logikai szerkezet* kapcsolja össze. A logikai szerkezet a valóságos szerkezet leképzése olyan értelemben, hogy ami a tárgyi

[22] Vö. K. Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Jelzett kiad., 167. o.
[23] Uo.

rendszerben meghatározóként viszonyul a meghatározotthoz, az a gondolati rendszerben logikai alapként viszonyul a következményhez. A kétfajta szerkezet kapcsolatát illetően Hegelnek az az elgondolása, hogy „szubsztanciális" azonosság és pusztán formai különbség van közöttük, csak eszmei objektumok esetén igaz. Anyagi tárgyak vonatkozásában éppen fordítva áll a dolog: a logikai szerkezet „szubsztanciálisan" különbözik a valóságostól, formailag viszont azonos vele, mint eszmei modell az eredetivel. Ezzel már azt is megmondtuk, hogy a gondolati konrétum logikai szerkezetének a tudattól független tárgyi tartalma van, s így nincs köze sem a strukturalizmus időtlen pszichikai vagy egyéb szerkezeteihez, sem Max Weber többé-kevésbé önkényesen megválasztható „ideáltípusaihoz", amelyeknek módszertani megfelelője a zenében a dodekafónia, a festészetben a kubista absztrakció.

A szerkezeti összefüggések az általánosság és elvontság különböző szintjeit képviselik. De mindig *valaminek* az összefüggései: sohasem lehetnek annyira általánosak és elvontak, hogy „hordozók" nélkül lebegnének a semmiben. A lényegi összefüggések „hordozói" az adott rendszer lényegi elemei vagy részrendszerei. A lényegi elemek és szerkezeti összefüggéseik határozzák meg a rendszer *minőségét,* azt az „általános megvilágítást", amelyben „az összes egyéb színek megmártóznak". A szerkezet és az elemek kölcsönös feltételezettsége miatt a szerkezeti elemzésnek természetszerűen figyelembe kell vennie a vizsgált összefüggések „hordozóit" is. Tárgya ennélfogva *maga a rendszer,* pontosabban, a rendszer minőségét meghatározó elemek és összefüggések együttese. A szerkezeti elemzés tehát *rendszer-elemzés,* az objektumnak mint egységes egésznek a vizsgálata. Ez teszi lehetővé és szükségessé a kifejtés logikai megalapozottságát és rendezettségét, a konkrétum gondolati újjáalkotásának rendszer-jellegét. Ha a rendszer-jelleget a modern irracionalizmus szellemében kiiktatnánk a gondolkodásból – ahogy Kierkegaard követelte –, a logikával együtt magát a gondolkodást számolnánk fel.

Hogyan viszonyul a vizsgált rendszer lényegi sajátosságait elvont logikai formában felépítő szerkezeti elemzés a keletkezést és fejlődést reprodukáló történeti elemzéshez?

Mivel az anyag létezési módja a mozgás, minden anyagi rendszernek története van – keletkezik, változik, felbomlik –, a kezdet és a vég között azonban módosulásai ellenére is megőrzi minőségét, azonos marad önmagával. Szerkezete viszonylag állandó, noha az anyagi változások egyetemes folyamatának mozzanata; másrészt minden folyamatnak saját logikája, önálló törvényszerűsége, azaz szerkezete van. Ahogy tehát nincs szerkezet történetiség nélkül, történetiség sincs szerkezet nélkül. A folyamat és a szerkezet, a mozgás és a nyugalom elválaszthatatlansága miatt a történeti és a logikai eljárásmód kölcsönösen feltételezi egymást, sőt bizonyos értelemben egybeesik: a történeti elemzés nem az események jelenségszerű leírására, hanem *szerkezeti* összefüggéseik felderítésére irányul, a szerkezet logikai elemzése pedig összemosódik a történeti elemzéssel, valahányszor a *fejlődés* a vizsgált rendszer lényege. De a részleges egybeesés nem szünteti meg a különbségeket a két eljárás alkalmazásában. Nagyjából azt mondhatjuk, hogy szerkezeti-logikai elemzésre, helyesebben, ennek túlsúlyára olyan összefüggések vizsgálatakor van szükség, amelyeknek lényeges formai tulajdonsága az azonosság, az állandóság, az ismétlődés; a történeti elemzés túlsúlyát viszont azok az összefüggések igénylik, amelyeknek lényeges formai tulajdonsága a meghatározott irányú huzamos változás, a fejlődés.

Az elemzés két fajtájának viszonya ott a legvilágosabb, ahol a tárgyuk azonos. Ha például a tárgy a tőkés társadalom, a történeti elemzés nyomon követi az ilyen típusú

társadalmak létrejöttének, megszilárdulásának, elterjedésének és módosulásainak konkrét eseményeit, hogy azután logikai elemzéssé összegeződve, szerkezeti törvényeket állapítson meg a vizsgált folyamatról; a szerkezeti elemzés ezzel szemben elvonatkoztat a konkrét egyedi eseményektől, amelyek az általános minőség szempontjából véletlenek, és csak a formáció lényeges ismertetőjegyeit rögzíti, de éppen ezért ábrázolnia kell tárgyának szükségszerű történelmi szerkezetváltozásait, mozgásirányát és helyét a társadalmak történetében. A kétfajta elemzés tárgya *ugyanaz és mégsem ugyanaz:* a logikai eljárás a rendszer általános szerkezeti és funkcionális jellemzőit kutatja, a történeti a rendszer létrejöttének és működésének fenomenológiáját; az egyik a külső jelenségformáktól elvonatkoztatott tiszta tartalmat, a másik azoknak az egyedi eseményeknek az egymásutánját, amelyekben a tartalom kibontakozik és megnyilvánul. A logikai eljárás a történelmi jelenségformákból következtet a szükségszerű összefüggésekre, a történeti eljárás pedig a logikait adja eredményként, és hozzá igazodik. A logikai tárgyalásmód tehát – mint Engels írja – valójában nem más, mint a történeti, de a történelmi forma és a zavaró véletlenszerűségek nélkül; tükörképe a „történelmi lefolyásnak", de „elvont és következetes formában; helyesbített tükörkép, de olyan törvények szerint helyesbített, amelyeket maga a valóságos történelmi lefolyás tár fel, mivel minden mozzanat azon a fejlődési ponton vehető szemügyre, ahol elérte teljes érettségét, klasszikus alakját".[24]

A logikai eljárás az érett, klasszikus alakot reprodukálja, a meghatározó jellegű általános, egyszerű és elvont sajátosságoktól emelkedve a konkrétabbakhoz és bonyolultabbakhoz. Vajon megegyezik-e a történeti eljárással, amelynek a tárgy keletkezését és fejlődését kell követnie? Megfelel-e a logikai sorrend a történetinek, vagy ahogy Marx teszi fel a kérdést, van-e az egyszerűbb kategóriáknak „a konkrétabb kategóriákat megelőző független történelmi vagy természeti létezésük"? Attól függ – feleli Marx. A pénz például időben megelőzte a tőkét, a bankokat, a bérmunkát, vagyis a történelem ebben az esetben éppúgy az egyszerűbbtől halad a bonyolultabb felé, mint a gondolkodás. Máskor viszont történelmileg a konkrétabb előzi meg az egyszerűbbet. A birtoklás például „a szubjektum legegyszerűbb jogi vonatkozása", de nem létezhet a nála sokkal konkrétabb úr–szolga viszonyok előtt. Lehetséges továbbá, hogy az egyszerűbb kategória – a munka, az áru, a pénz – a valóságban korábbi ugyan a konkrétabbnál, de „teljes intenzív és extenzív fejlettségében" csak egy bonyolult társadalmi formáció alkotóelemeként jelenik meg; és előfordulhat az ellenkezője is, amikor a konkrétabb kategória egy kevésbé érett társadalomban ölt kifejlett alakot (a perui inka társadalmat például, amely nem ismerte a pénzt, magas szintű munkamegosztás jellemezte). „Képtelen és hibás dolog volna tehát a gazdasági kategóriákat abban a sorrendben felsorakoztatni, amelyben történelmileg meghatározóak voltak;" helyes sorrendjüket az dönti el, hogy milyen összefüggés van közöttük az érett, klasszikus formában, a „modern polgári társadalomban", és ez a logikai sorrend pontosan a fordítottja a történelmi fejlődés sorrendjének, a kategóriák történelmileg elfoglalt helyének a különböző társadalmi formák egymásutánjában.[25]

A „logikai" és a „történeti" fogalmát az előbbiekben háromféle – egy objektív- és két szubjektív-ismeretelméleti – jelentéssel használtuk. Az első a dolgok saját logikája és története; a második a szerkezet logikai és az eseménysor történeti vizsgálata; a harmadik

[24] F. Engels: Karl Marx: „A politikai gazdaságtan bírálatához." *MEM* 13, jelzett kiad., 466. o.

[25] Vö. K. Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Jelzett kiad. 167–169., 172–173. o.

a vizsgálati eredmények kifejtése logikai rekonstrukció és történeti leírás formájában. Mivel a vizsgálat és a kifejtés szubjektív tevékenységét egyfelől a dolgok objektív logikája és objektív történetisége, másfelől a megismerés törvényei határozzák meg, a logikai rekonstrukció és a történeti leírás viszonyát ezeknek a meghatározóknak az egymáshoz való viszonyára kell visszavezetni. Az objektív történeti mozgás – a leírás tárgya – nagyjából az egyszerűbb alakzatoktól halad a bonyolultabbak felé, és ennyiben megegyezik a gondolkodás menetével, a vizsgált rendszer lényeges vonásainak logikai újjáalkotásával. Láttuk azonban, hogy az egyezés korántsem abszolút. Nem az, mert a megismerés különbözik a valóságos dolgoktól, a konkrétum szellemi újjáalkotása a konkrétum keletkezési folyamatától, azonkívül maga a keletkezési folyamat is különbözik saját eredményétől. Emiatt létesül ellentmondásos kapcsolat a „logikai" és a „történeti" között. A „logikai" részint egybeesik a „történetivel": szubjektív értelemben azért, mert a dolgok logikai rekonstrukciója történelmileg fejlődik, objektív értelemben pedig azért, mert a folyamatoknak szerkezetük, a szerkezeteknek történetük van, és a kettő egymásban tükröződik. Másrészt ellentétet látunk a „logikai" és a „történeti" között, mivel a történelem folyamatosságát minőségi változások szakítják meg, és az új minőség magyarázatához szükséges ugyan az előzmények ismerete, de nem elegendő. *A történeti elemzés annyiban lényeges a kifejlett rendszerre nézve, amennyiben az előzmények megszabják és megvilágítják a rendszer minőségét, lényegtelen viszont annyiban, amennyiben a rendszer önálló, független minőségként haladja meg saját történelmi előzményeit.* Összegezésül tehát azt mondhatjuk, hogy *a „logikai" és a „történeti" a dialektikus logika két kategóriája: létkategóriák, és egyben a dialektikus módszer alapvető eljárásának, a rendszerelemzésnek egymást kiegészítő és kizáró, de sok átmenettel összekapcsolt módjai.*

## 3

## A FORMÁLIS LOGIKÁRÓL

Az anyagi világ dolgai belső és külső kölcsönhatásaikban nyilvánítják meg tulajdonságaikat, minőségüket, tartalmukat. Tartalmi kapcsolataik egyúttal formaiak is: a dolgok azonosak és különböznek egymástól, aszerint, hogy minőségileg egyneműek-e vagy sem, hogy vannak-e közös tulajdonságaik vagy nincsenek. A közös tulajdonságokkal rendelkező dolgok együttesét *osztálynak* nevezzük, magukat a dolgokat az osztály *elemeinek.* Az osztály a lét *objektív* kategóriájaként testesíti meg az elemek különféleségének azonos tartalmát, a bennük megjelenő szervetlen általánosságot. Ennek az általános tartalomnak meghatározott *terjedelme* van, azoknak a dolgoknak a *mennyiségétől* függően, amelyek rendelkeznek az adott tulajdonsággal, elemei az adott osztálynak. Az osztály a közös tartalom terjedelme, az osztályok közötti kapcsolatok pedig terjedelmi – extenzionális – összefüggések. A terjedelmi összefüggéseknek megfelelően az osztályok lehetnek azonosak (ha minden elemük közös), részben azonosak (ha van közös elemük, de nem mindegyik az) és idegenek (ha egyetlen elemük sem közös).

A gondolkodás fogalmakban és fogalmakból felépített kijelentésekben reprodukálja a valóságot. A fogalom dolgokat, tulajdonságokat vagy viszonyokat tükröz invariáns jellemzőik alapján; terjedelme – érvényességi köre – megegyezik a tükrözött objektumok

osztályával, más fogalmakhoz való viszonyait pedig, csakúgy, mint a fogalmakkal végezhető logikai műveleteket, az objektív terjedelmi összefüggések határozzák meg. Ezek szabályozzák a fogalmak közötti kapcsolatot a kijelentésekben is. A kijelentés tényeket rögzít, vagyis azt fejezi ki, hogy bizonyos dolgok bizonyos tulajdonságokkal rendelkeznek, vagy bizonyos viszonyban vannak egymással. A tulajdonság vagy viszony fogalmi mása a kijelentésben állítmánnyá lesz, „hordozójának" fogalma alannyá. Az egyszerű, elemi kijelentés állítmányt tartalmaz a hozzá csatlakozó egy vagy több alannyal; igazságértéke – igazsága vagy hamissága – attól függ, hogy a valóságnak megfelelően soroljuk-e be az alanyt a megadott tulajdonsággal rendelkező vagy a megadott viszonyban levő objektumok osztályába, az állítmány terjedelmébe. Az összetett kijelentések igazságértékét szintén terjedelmi összefüggések döntik el. Ilyen kijelentéseket az elemiek összekapcsolásával képezhetünk, úgy tekintve az utóbbiakat, mint az „igaz" vagy a „hamis" osztály képviselőit, és alkalmazva rájuk a fogalmakkal végezhető logikai műveleteket, amelyek a gondolkodás tárgyai közötti valóságos terjedelmi viszonyokról mintázódnak. Az összetett kijelentés igazságértéke egyedül a benne összekapcsolt elemi kijelentések igazságértékétől és a kapcsolat módjától függ, tekintet nélkül e kijelentések tartalmára. Végül, a kijelentésekből következtetés útján más kijelentések vezethetők le. A következtetés – amelynek elméleti kidolgozását Poreckij, a modern szimbolikus logika egyik megteremtője, a logika legfőbb, sőt talán egyetlen feladatának mondta – szintén az osztályok viszonyán, azaz *terjedelmi viszonyokon* alapul.

Ez a fogyatékos és hevenyészett áttekintés csupán azt kívánta illusztrálni, hogy az objektív viszonyoknak milyen típusa igazítja magához a fogalmakkal és kijelentésekkel operáló formális logika törvényeit és eljárásait. A „formális" jelző éppen arra utal, hogy az alapul szolgáló terjedelmi viszonyok többé-kevésbé függetlenek a tartalomtól. De sohasem teljesen azok: mindig *valaminek* a viszonyai, és alá vannak rendelve a tartalmi kapcsolatoknak. Ezért a formális logika, bár elvonatkoztat a fogalmak és kijelentések tartalmától, nem vonatkoztathat el tőle teljesen. Vegyük például a viszonyok – relációk – kijelentésbeli rögzítését. Viszonynak nevezzük a dolgok olyan jellemzőjét, amely csak egymáshoz képest illeti meg őket (nagyobb–kisebb, jobb–bal stb.). Tegyük fel, hogy kéttagú viszonyról van szó, vagyis a relációs kijelentésben két logikai alany kapcsolódik a viszonyt kifejező állítmányhoz. Azt állítjuk, hogy *a* és *b* között R viszony áll fenn: *a*R*b*. Ennek a viszonynak ellentétes logikai tulajdonságai lehetnek, aszerint, hogy mi a *tartalma.* Ha R annyit jelent, mint „testvérének lenni", ha tehát *a* testvére *b*-nek, akkor logikai tulajdonságát illetően a viszony szimmetrikus, mivel *b* ugyanúgy viszonyul *a*-hoz, ahogyan *a* viszonyul *b*-hez. Ha ellenben R annyit jelent, mint „apjának lenni", ha tehát *a* apja *b*-nek, akkor szimmetria nincsen, *a* viszonya *b*-hez nem egyenlő *b*-nek *a*-hoz való viszonyával. Az egyenlőség vagy egyenlőtlenség a tartalmon múlik. A formális logika szempontjából azonban mégsem a tartalom a lényeges, hanem a viszony logikai természete: szimmetriája vagy aszimmetriája, egyenlősége vagy egyenlőtlensége; a tartalom csak annyiban jön számításba, amennyiben ennek a *terjedelmi* kapcsolatnak a megállapításához szükséges. A relációs kijelentések, jóllehet szerkezetileg eltérnek a tulajdonságok rögzítő kijelentésektől, semmit sem változtatnak a formális logika extenzionális jellegén, és éppúgy terjedelmi törvényeket követnek, mint bármely más kijelentés.

Extenzionális jellege miatt a formális logika matematikai tudomány, ahogyan megfordítva, a matematika logikai tudomány. Legáltalánosabb meghatározását tekintve, a

matematika – a halmazok tudománya – azoknak a viszonyoknak az elmélete, amelyek elemek és osztályok, valamint osztályok és osztályok között állnak fenn; ugyanez a meghatározás érvényes a logikára is.[26] Mindkét tudomány alapfogalma a „halmaz" vagy „osztály", az „elem" és a „hozzátartozás", mind a kettőre alkalmazhatjuk a matematika descartes-i megjelölését, „a rend és a mérték tudománya" kifejezést, hozzátéve, hogy formai rendről, a terjedelmi összefüggések törvényeiről beszélünk. Ezek az ontológiai összefüggések alapozzák meg mind a matematikát, mind a formális logikát többé-kevésbé egymás tükörképeiként, megokolva, hogy látszólag tiszta gondolatisága ellenére miért vonatkoztatható az egyik is, a másik is a tárgyi valóságra. A két tudománynak objektív és sok tekintetben azonos tartalma van. Különbségük abban gyökerezik, hogy a formális logika a *szubjektív gondolkodási formák* terjedelmi összefüggéseivel foglalkozik, a matematika pedig minden megszorítás nélkül a terjedelmi összefüggésekkel általában; a logika tehát a gondolkodás törvényeinek tükrében veszi szemügyre azt, amit a matematika közvetlenül vizsgál.

Tartalmi meghatározottságuk ellenére, a formális logika terjedelmi viszonyai éppoly közömbösek a tartalommal szemben, mint a számviszonyok. Ahogy 3 + 2 mindig 5 lesz, akárminek a mennyiségét jelölje is a „3" és a „2", éppúgy az az összetett kijelentés, hogy „vagy *p,* vagy *nem-p*", mindig igaz lesz, akármi legyen is *p.* Ismételten hangsúlyozni kell, hogy a logikában *terjedelmi és nem tartalmi viszonyokról van szó.* Legyen például *p* a következő állítás: „a fény részecske- és hullámtermészetű" – vagyis „egyszerre részecske és nem részecske", illetve „hullám és nem hullám". Súlyos hiba volna a „vagy *p,* vagy *nem-p*" kijelentést a fény vonatkozásában úgy értelmezni, hogy „a fény vagy részecske, vagy nem részecske", majd levonni ebből azt a következtetést, hogy a formális logika meghamisítja a dolgok természetét. A formális logika ugyanis semmilyen *tartalmi* állítást nem tesz és nem is tehet sem a fényről, sem semmiről, csupán arra kötelezi a gondolkodást, hogy ha valamit állít valamiről, akkor nem tagadhatja ugyanerről a dologról ugyanebben az időben és vonatkozásban ugyanezt; ha tehát igaz az a kijelentés, hogy „a fénynek két ellentétes tulajdonsága van", akkor hamis az, hogy „nincsenek ellentétes tulajdonságai". Logikai szempontból a fény egyidejűleg tartozik a „részecske-természetű dolgok" és a „hullámtermészetű dolgok" osztályába; ennek a két osztálynak a metszetét alkotja, a metszet pedig terjedelmi összefüggés, több tulajdonság vagy viszony összekapcsolása (konjunkciója), tekintet nélkül arra, hogy *mi* kapcsolódik össze. A formális logika tehát korántsem azt írja elő, hogy a dolgokat nem illethetik meg tartalmilag ellentmondásos állítmányok – a tartalomról nincs joga nyilatkozni –, hanem azt, hogy nem szabad valamit egyidejűleg besorolni és nem besorolni a tulajdonságok vagy viszonyok adott osztályába, mert minden állítmánynak – tulajdonságnak vagy viszonynak – *egyszerre csak egy terjedelme van.*

Ebből az objektív körülményből adódóan, a formális logika alapkövetelménye az *ellentmondásmentesség.* Ha viszont a dialektikát nézzük, éppen az ellenkezőjét látjuk. A dialektika tartalmi összefüggéseket kutat, a dolgoknak mozgásukban és kölcsönhatásaikban megmutatkozó törvényszerűségeit akarja felfedni, a mozgás magva pedig – következésképpen a dialektikáé is – az *ellentmondás.* A formális logika kizárja, a dialektika feltételezi az ellentmondást. Csakhogy az egyik a *terjedelem* vonatkozásában

[26] Vö. Georg Klaus: *Bevezetés a formális logikába.* Bp. 1963, 159. o.

zárja ki azt, amit a másik a *tartalom* vonatkozásában feltételez. A formális logika kimondja, hogy egy állítmánynak egyszerre több terjedelmet tulajdonítani annyi, mint meghamisítani a valóságot; a dialektikus logika kimondja, hogy egy dologtól gondolatilag megtagadni a rá jellemző ellentétes tulajdonságokat megintcsak annyi, mint meghamisítani a valóságot. Másképpen szólva, *az ellentmondásmentesség logikai törvénye és az ellentmondás dialektikus törvénye ugyanazt követeli:* hogy gondolkodásunkban szigorúan a valósághoz ragaszkodjunk, mindennek azt tulajdonítva, ami megilleti. Ha az állítmányt csak *egy* terjedelem illeti meg, ne tulajdonítsunk neki kettőt, mert ellentmondásba kerülünk a logikával; ha valamely dolgot ellentmondó tulajdonságok illetnek meg, ne tulajdonítsunk neki ellentmondásmentességet, mert ellentmondásba kerülünk a valósággal. A formális logika a *gondolatok* egymáshoz való viszonyát szabályozza, a dialektikus logika a gondolatok és a *valóság* viszonyát; amaz formai, emez tartalmi feltétele az igazságnak, amelyet egyik sem ragadhat meg a másik nélkül, tekintettel arra, hogy az objektív terjedelmi és tartalmi összefüggések kölcsönösen feltételezik egymást.

Mivel a terjedelmi összefüggések ugyanolyan egyetemesek, mint a tartalmiak, a formális logika törvényei és szabályai egyetemesen átfogják az egész gondolkodást, a valóságnak bármelyik területére irányuljon is: a logikai ellentmondásmentesség mindenütt követelmény, ahol a tudat igényt tart a tevékenység eredményes vezetésére. Ilyen értelemben a formális és a dialektikus logika egymás mellérendeltjei, egyiküknek a hatásköre sem szűkebb a másikénál. Minőségileg azonban a hatáskörök elválnak egymástól, és ezt éppúgy figyelembe kell venni, mint a két logikának a jelzett értelemben vett mennyiségi egyenértékűségét, egyetemességét. Hibás például az a nézet, amely arra hivatkozva, hogy a mikrovilágban nincsenek szabatosan elkülöníthető egyedi objektumok, a makrovilágra kívánja korlátozni az ellentmondásmentesség követelményét és általában a formális logikát; az utóbbinak a szempontjából ugyanis nem az a lényeges, hogy egy adott objektumnak *milyen* tulajdonságai vannak, hanem az, hogy *vannak* bizonyos tulajdonságai – akár olyanok, mint az „elmosódottság", az „egyértelműen meg nem határozható minőség". Hasonlóképpen téves volna úgy érvelni, hogy az „igaz" és a „hamis" fogalmával operáló kétértékű logika érvényességét korlátozza az igazság viszonylagossága, az igaz és a hamis közötti határ feltételes jellege; a formális logika ugyanis pontosan azt írja elő, hogy mindent annak mondjunk, ami, a viszonylagos igazságot tehát ne mondjuk abszolútnak. A gondolkodás ellentmondásmentessége a valóságos terjedelmi viszonyok objektív követelménye, amely független a megismerés menetétől, a tudat viszonylagos igazságokon át történő szubjektív előrehaladásától.

A két logika hatáskörének összetévesztése súlyos zavart okoz. A zavar rendszerint abból támad, hogy a formális logikát elméletileg és a gyakorlatban úgy kezelik, mintha tartalmi funkciót töltene be; mintha az ellentmondásmentesség nem a helyes gondolkodás formai követelménye volna, hanem maguknak a dolgoknak a tartalmi sajátossága. *A formális logikának ezt a jogtalan kiterjesztését nevezzük Hegel nyomán metafizikának.* A metafizikává ferdült formális logika a köznapi gondolkodás megszokott módszere – nem túl szerencsés módszer ugyan, de mindaddig, amíg a jelenségek felszínén, a közvetlenség szintjén mozgunk, nem jár különösebb bajjal. Baj csak akkor lesz belőle, ha a gondolkodás a törvények mélyebb szintjeire ereszkedik, ahol a dialektikus ellentmondás az úr. A tartalmi szerepre vállalkozó formális logika itt már tanácstalanná válik, és vélt kizárólagossága azt a látszatot kelti, hogy a dolgok lényege racionális eszközökkel megismerhetetlen,

az igazság fogalmi megközelítésére nincs mód. Nem meglepő, hogy a polgárság felívelő korszakának dialektikus kezdeményezései gyakran kapcsolódtak misztikus előzményekhez – Schelling dialektikája például Jacob Böhme ködös zsenialitásához –, amiképpen az is természetes, hogy a polgári hanyatlás korában a kiélezett ellentmondások és a megfejtésükre alkalmatlan formális logika összeütközése kiábrándult irracionalizmusba torkollik. Ide lyukad ki többek közt minden olyan próbálkozás, amely eredendő naivsággal vagy az antimarxizmus talaján kiművelt fölényes tudatlansággal a formális logikában keresi az igazság ismérveit, ügyet sem vetve arra a makacs tényre, hogy az igazság nem a gondolatok formai viszonya egymáshoz, hanem tartalmi viszonyuk a valósághoz. Formalista álláspontról az ideológusnak, ha következetes, tagadnia kell az igazság létezését – hasonlóan az egyszeri emberhez, aki meg akarta fejni a bikát, majd felépülése után leszűrte kudarcából azt a tanulságot, hogy tej nem létezik.

A formális és a dialektikus logika tartalmát és kapcsolatát az objektív feltételek két nagy csoportja határozza meg. Az első csoportot az *ontológiai*, a másodikat a *társadalmi* feltételek alkotják. Az előbbiek két alcsoportra oszlanak: *tartalmi* és *terjedelmi* feltételekre. A tartalmiak az anyag általános minőségi tulajdonságait és viszonyait foglalják magukba, és a dialektikus logikában tükröződnek; a terjedelmiek az anyag bizonyos objektív formai viszonyait foglalják magukba, és a formális logikában tükröződnek. Milyen formai viszonyokról van szó? Nem az anyagi dolgok belső szerkezeti formájáról, amely maga is tartalom, hanem a minőséggel szemben többé-kevésbé közömbös összefüggésekről, elsősorban és lényegileg az egyes, a különös és az általános közötti viszonyokról. Mindezek az ontológiai meghatározók azonban nem közvetlenül alakítják a logikát, hanem a társadalmi feltételeken, a valóság *anyagi és eszmei elsajátításának* tényezőin keresztül. Az anyagi elsajátítás tényezői a társadalmi *munkafolyamatot* és a termelés *anyagi viszonyait* ölelik fel, az eszmei tényezők a *tudat* élő és tárgyiasult alakjait (az utóbbiakhoz tartoznak az „objektív szellemen" kívül – amely a tudomány és a művészet alkotásait, valamint a társadalmi tudat politikai, erkölcsi, vallási és egyéb tartalmait foglalja magába – az intézményesült és nem-intézményesült eszmei *viszonyok* is). A munkafolyamatnak alkalmazkodnia kell az ontológiai feltételek mindkét alcsoportjához, célszerű irányítása tehát megköveteli az objektív tartalmi és formai, minőségi és terjedelmi összefüggéseknek legalább az elemi tapasztalat szintjén való, közvetlenül a gyakorlatba szövődő ismeretét. Maga a megismerési folyamat, a dolgok tudati elsajátítása a tárgyi valósággal létesített gyakorlati kapcsolatok mérvétől és jellegétől függ. Általános menetét megszabja a munkaeszközök fejlődésbeli fokozatossága, amely lépésről lépésre szembesíti az embereket a dolgok tulajdonságaival: ezért halad a megismerés az egyszerűtől a bonyolult, az érzéki közvetlenségtől az egyre mélyülő lényegi szintek felé. Minthogy pedig a munka meghatározott tulajdonviszonyok keretében folyik, az ismeretek társadalmi és történelmi megalapozottságú világnézeti előfeltevésekbe ágyazódnak.

A megismerés útja, amely a nemtudástól a tudáshoz vezet, az *ismeretelmélet* tárgya. Milyen kapcsolatban van a filozófiának ez az ága a formális logikával?

Az ismeretelmélet a megismerés teljes folyamatát vizsgálja, beleértve az érzékelést is, a formális logika ellenben csak a fogalmi szinttel foglalkozik; az első az igazság megragadásának összes feltételeit kutatja, a második csupán a helyes gondolkodás formai feltételeit. Vajon a két tudomány tárgyának mennyiségi különbségéből jogos-e arra következtetni, hogy a formális logika az ismeretelmélet része? Igen is, nem is. Az ismeretelméletnek

mindenekelőtt azt kell tisztáznia, hogy egyáltalán van-e igazság, ha pedig van, mi az és hogyan ismerhető meg; magyarán, tisztáznia kell a tudat viszonyát a léthez, a tárgyi valósághoz. Az ismeretelmélet tehát *világnézeti, felépítmény jellegű* tudomány, amelynek elsőrendű meghatározói a tulajdonviszonyokhoz fűződő érdekek. A formális logika más természetű. Törvényei, szabályai és eljárásai nem a tulajdonviszonyokon keresztül, hanem a *munkafolyamat* közvetítésével tükrözik saját ontológiai alapjukat, mivel a gondolkodásnak a gyakorlati tevékenységhez szükséges formai helyességét szabályozzák, és a gondolatok tartalmával szemben közömbösek. A tartalmi közömbösség tekintetében a formális logika részint a matematikára hasonlít, amellyel tárgya révén van rokonságban, részint a nyelvre, amelynek „érzéki burkában" megjelenik. Hármuk közül egyik sem a felépítmény eleme: a formális logika, a matematika és a nyelv éppúgy kiszolgál különböző és ellentétes osztályokat, mint a termelőerők. Másrészt azonban mindegyiküknek megvan a maga sajátos filozófiai problematikája. Ami a formális logikáét illeti, elég néhány fontosabb kérdésre utalni. Megegyeznek-e valamiképpen a logikai formák a valósággal? Ha tisztán gondolati képződmények, hogyan vonatkoztathatók a tárgyi világra? Honnan származik „interszubjektív" érvényességük? Van-e közük a megismerés érzéki szintjéhez? Szolgálhatnak-e az igazság ismérvéül? A formális logika nem nélkülözheti a választ ezekre a kérdésekre, de ő maga nem válaszolhat rájuk; illetve ha válaszol, átalakul ismeretelméletté. Gyökerei az ismeretelméletbe nyúlnak és hozzá tartoznak.

Az ismeretelmélet, ha tudományos, a tényeknek megfelelően ábrázolja az igazság megragadásának feltételeit, a megismerés törvényszerű útját az érzéki közvetlenségtől a fogalomig. Nem különbözik tehát a dialektikus logikától, amelyre éppen az a feladat hárul, hogy a valóság gondolati elsajátításának elmélete és módszere legyen. A megismerés törvényei azonban túlmutatnak az eszmei tevékenységen: ontológiai és társadalmi meghatározottságúak, a tudat és a lét viszonyának, valamint a tudat és a tárgy közötti, történelmileg fejlődő gyakorlati közvetítésnek a függvényei. A formális logika maga is ilyen meghatározottságú, következésképpen alá van vetve a dialektikus törvényeknek, és dialektikus elemzést igényel. Filozófiai problematikáját ezért csak a dialektikus logika oldhatja meg, amely alkalmatlan volna a megismerő tevékenység tudatos irányítására, ha nem tartalmazná „hivatalból" az általános ontológiai és társadalmi összefüggésekre vonatkozó ismereteket. A fogalmakkal való bánás matematikai jellegű törvényeit a formális logika tárgyalja, a fogalmak fejlődését és tartalmi változásait, a logikai formák genetikus kapcsolatait a dialektikus logika. Engels így ír erről egy ismert töredékében: „A dialektikus logika a régi, pusztán formális logikával ellentétben nem éri be azzal, hogy – mint amaz – a gondolkodás mozgásának formáit, azaz a különböző ítélet- és következtetésformákat felsorolja és egymás mellé állítsa. Ellenkezőleg, ezeket a formákat egymásból vezeti le, egymás alá rendeli, és nem egyszerűen egymás mellé rendezi, a magasabb formákat az alacsonyabbakból fejleszti ki." Engels ezután összefoglalja az ítéletek hegeli osztályozását, majd rámutat arra, hogy az ítéletek fejlődése az egyeditől a különösön át az általánoshoz – az átmeneteknek az a sora, amelyet Hegel a gondolkodás önfejlődésének ábrázolt – megegyezik az ismereteknek a társadalmi gyakorlaton alapuló *történelmi* fejlődésével.[27] A történetiség elve ily módon a formális logika szerkezeti rendező elvének bizonyul.

[27] Vö. F. Engels: A természet dialektikája. *MEM* 20, Bp. 1974, 497–499. o.

A formális logika dialektikus szerkezetét olykor összetévesztik magával a dialektikus logikával. Az effajta értelmezésnek nincs joga sem Engelsre, sem Hegelre hivatkozni. Az idézett töredékben Engels a formális logika dialektikus belső kapcsolatairól beszél, de eszébe sem jut azt állítani, hogy a dialektikus logika egyetlen feladata ezeknek a kapcsolatoknak a taglalása volna. Ami pedig Hegelt illeti, ismeretes, hogyan építette fel logikáját, amelyen ő a dialektikus logikát értette. A hegeli logika három része a lét, a lényeg és a fogalom tana: az első rész a minőség, a mennyiség és a mérték kategóriáit tárgyalja, a második a lényeg, a jelenség és a valóság kategóriáit (egyebek között az okságot és a kölcsönhatást); csak a harmadik rész foglalkozik a hagyományos logikai formákkal, azután rátér a szervetlen anyag (a mechanikai és a kémiai mozgásforma), az élet és végül a társadalom filozófiai kérdéseire. Hegel az objektív létkategóriák és fontos társadalmi jelenségek rendszerező elemzéséből bontja ki a dialektikus logikát, ebbe a keretbe ágyazza a három részre tagolt kilenc fejezet *egyikeként* a formális logika dialektikus szerkezetének kifejtését. És ez tökéletesen érthető: ha ugyanis a dialektikus logika egyszerűen a formális logika átfogalmazása vagy szerkezeti átvilágítása volna, ha nem terjedne ki a valóság általános összefüggéseire, akkor nem lehetne több, mint szerény illetékességű segédtudomány, a formális logika önelemzésének alárendelt eszköze.

Az alárendelt szerepkör azonban még feltevésnek is képtelenség. Gondoljuk csak el egy pillanatra, hogy a dialektikus logika kimerül a formális logika „dialektizálásában", a fogalom, az ítélet és a következtetés dialektikus elméletének megalkotásában. Mi a rendeltetése az ilyen elméletnek? Nyilván az, hogy megmagyarázza az „igaz" és a „hamis" fogalmát – a két alapfogalmat, amelyet a formális logika „adottnak" vesz és előfeltételez –, valamint a logikai formák kapcsolatát a valósággal és egymással, tehát választ adjon a formális logika *filozófiai* problematikájára, amely természetszerűen csak egy *általános világnézet* keretében tárgyalható. A formális logika dialektikus kifejtése nem más, mint a dialektikus világnézetnek, a dialektika általános elméletének alkalmazása egy különös területre, a gondolkodási formákéra. Alkalmazása során az elmélet módszerként, a gondolkodás vezérfonalaként működik. De mi egyebet neveznénk logikának, ha nem azt a tudományt, amely a gondolkodást saját felismert törvényei szerint célszerűen vezeti? A dialektikus *módszert* szőrszálhasogatás volna megkülönböztetni a dialektikus *logikától*, hacsak nem abban az értelemben, hogy a módszer a logikai elmélet gyakorlata; bármely másfajta megkülönböztetés elvitatná a logikától a gondolkodás célszerű irányításának funkcióját, és általában az elmélettől azt a képességet, hogy a tevékenység vezérfonalává legyen. Ha viszont elismerjük, hogy a logikai elmélet módszer is, akkor a dialektikus logikát mint a gondolkodás egyetemes, *minden* tárgyra érvényes módszerét nem korlátozhatjuk *egyetlen* tárgynak, a formális logikának a kifejtésére – már csak azért sem, mert világnézeti összefüggéseivel ez a kifejtés maga is messze túlmutat a formális logikán.

Hegel nagyon tanulságos megállapításokat tesz a logikai formákról és műveletekről. Úgy véli, hogy a fogalom objektív természetű, „nem mi alkotjuk"; az ítéletben nem az Én tulajdonít állítmányt egy alanynak, hanem *„valamennyi dolog ítélet"*, amennyiben „általánosság és egyediség különbözik bennük, de egyúttal azonos"; továbbá, „minden dolog *következtetés,* általános, amely a különösség által az egyediséggel van összekapcsolva".[28]

[28] Vö. G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai.* Első rész. A logika. 163. §, 2. Függelék; 167. §. Jelzett kiad., 254., 259.; G. W. F. Hegel: *A logika tudománya.* Második rész. Jelzett kiad., 272. o.

Hegel, bár misztifikálja a logikai formákat, Kanttal ellentétben mindig objektív képződményeknek tekinti őket, és objektivitásuk összefüggésbe hozza dialektikus szerkezetükkel. Felfogása szerint a fogalom, az ítélet és a következtetés egyaránt az általánosság és az egyediség közvetített ellentéteinek egysége, ezek a meghatározottságok pedig az emberi tudattól független tárgyiságot jellemzik. Maga az „általános" nem tévesztendő össze a „közössel", az azonos tulajdonságok összegével – figyelmeztet Hegel, példaképpen arra a rousseau-i tételre hivatkozva, hogy az állami törvényeknek az általános akaratból *(volonté générale)* kell fakadniok, de nem kell feltétlenül kifejezniök *mindenkinek* az akaratát *(volonté de tous)*. „Az általános a maga igaz és átfogó jelentésében egyébként is olyan gondolat, amelyről azt kell mondani, hogy évezredekbe telt, amíg az emberek tudatába lépett."[29]

A formális logika objektivitása, ellentmondásos belső egysége és összefüggése a történelmi fejlődéssel – nagyjából így vázolhatjuk a hagyományos logikai formák és műveletek hegeli elemzésének eredményeit. Ezeket az eredményeket és a hozzájuk vezető dialektikus módszert Hegel élesen elhatárolta a formális logika matematizálására irányuló törekvésektől. Az volt a meggyőződése, hogy az általános, a különös és az egyedi viszonyát matematikai módon jelölni lehetetlen, mert vonatkozásaik lényegileg különböznek a mennyiségiektől: az utóbbiak „külsőlegesek egymással szemben", és „meghatározásuk szilárd", az általános viszont azonosul a fogalomban saját ellentétével, a különössel és az egyedivel. Dialektikus felépítése révén a fogalom „élő mozgás", „nem olyan holt, mint a számok és a vonalak"; minden meghatározottsága „közvetlenül belső a másikban is, ami számok és vonalak esetében ellentmondás volna". A fogalom matematikai tárgyalására főként az általános, a különös és az egyedi állítólagos matematikai viszonya csábított – mondja Hegel –, mivel a különös tágabb az egyedinél, az általános a különösnél. „De teljesen félreismerik a természetét . . . ha az általánosnak *tágabb körét* úgy veszik, mintha *több*, azaz nagyobb *kvantum* volna a különösnél és az egyedinél." Lehetősége ugyan a mennyiségnek, ám „éppúgy a *minőségnek* is", hiszen minőségileg különböző meghatározásokat egyesít. A fogalom az összes meghatározások totalitása; „teljesen helytelen tehát az ilyen belső totalitás megfogalmazására szám- és térviszonyokat alkalmazni, amelyekben minden meghatározás szétesik . . . Hiábavaló dolog, ha a fogalmat téridomokkal és algebrai jelekkel akarják a *külső szemlélet* és egy *fogalom nélkül, mechanikus tárgyalásmód*, egy *kalkulus* céljából megrögzíteni." Ugyanilyen határozottan ítéli el Hegel a matematikai eljárásoknak a következtetésre való alkalmazását is, amellyel annak idején Leibniz kísérletezett.[30]

Noha a formális logika fejlődése alaposan rácáfolt ezekre a hegeli nézetekre, a „racionális mag" mégsem hiányzik belőlük. *Ami a formális logikában matematizálható, az szaktudomány, nem filozófia, ami ellenben filozófia benne, az nem matematizálható, mert a dialektikus logikába tartozik, amelyet tartalmi jellegénél fogva nem lehet formalizálni.* Hegel a formális logika *filozófiáját* adja elő, mégpedig a dialektikus logika – az ismeretelmélet – ontológiai vonatkozásokkal átszőtt részeként, és *ezt* a tárgykört teljes joggal vonja ki a matematika illetékessége alól.

[29] G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai.* Első rész. A logika. 163. § 1. Függelék. Jelzett kiad., 253., 254. o.

[30] Vö. G. W. F. Hegel: *A logika tudománya.* Második rész. Jelzett kiad., 224–225., 287. o.

De hová is kell sorolnunk tulajdonképpen a formális logika filozófiai problematikáját: magához a logikához vagy a filozófiához? Az „igaz" és a „hamis" értelmezése, a logikai formák és a valóság viszonya kétségkívül filozófiai kérdés. Másrészt ahhoz sem fér kétség, hogy egy tudomány alapfogalmainak és alaptörvényeinek, belső összefüggéseinek és alkalmazhatósági határainak tisztázása nem olyasvalami, ami kívül esnék ennek a tudománynak a területén. A logikai ellentmondás kategóriáját például nyilvánvalóan a formális logikának kell kifejtenie. Ehhez azonban szükség van a logikai és a dialektikus ellentmondás szabatos szétválasztására, különben a metafizika elkerülhetetlen; és a szétválasztás már filozófiai feladat. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a formális logika *magába foglalja* saját filozófiai problémakörét, és nem-világnézeti, nem a felépítményhez tartozó szaktudomány létére *kereszteződik* a filozófia világnézeti tudományával, ami másképpen szólva annyit jelent, hogy a filozófia *részben* magába foglalja a formális logikát. Tegyük hozzá: a két tudomány kereszteződése nem úgy értendő, hogy a formális logikának van egy szaktudományos és egy filozófiai része, mert a filozófiai problémakör a logika minden részletében jelen van.

A formális és a dialektikus logika viszonyát ezek után a következőkben foglalhatjuk össze.

A logika a gondolkodás törvényeinek tudománya, a valóság fogalmi elsajátításának elmélete és módszere. A fogalmi elsajátítás a gyakorlat alárendeltségében működik. A gyakorlat kettős követelményt támaszt vele szemben: tartalmilag az igazság, formailag a helyesség, az ellentmondásmentesség követelményét. A felszínen úgy látszik, mintha a forma helyzete előnyösebb volna a tartaloménál, mert ellentmondásmentesség lehetséges tartalmi igazság nélkül, de a fordítottja nem lehetséges. Ennek a megállapításnak az első fele azonban nem egészen helytálló, jobban mondva, minél átfogóbb gondolatrendszerekről van szó, annál kevésbé az. A filozófia története a kezdetektől mind a mai napig azt bizonyítja, hogy ha egy gondolatrendszer valamilyen lényeges pontban ellentmond a valóságnak, akkor előbb-utóbb feltétlenül logikai ellentmondásba keveredik önmagával, és belső egységének hiánya újabb filozófiák indítékává lesz, mihelyt a hiányra a történelmi és társadalmi körülmények fényt derítenek. Nagyobb történelmi távlatból nézve, a tartalmi igazság és a formai helyesség kölcsönösen feltételezi egymást, jóllehet rövidebb távon és részleges, rendszerezetlen kijelentések esetén a kölcsönösség nem áll fenn. Ugyanezt mondhatjuk a tartalmi igazság és a formai helyesség tudományairól, a dialektikus és a formális logikáról is. Formális logika nélkül nincs értelmes gondolkodás, tehát dialektikus logika sincsen; dialektikus logika nélkül pedig a gondolkodás előbb-utóbb értelmetlenné válik, és ezt a veszélyt annál nehezebb elhárítania, minél általánosabb szintézisre törekszik. Mindkét logika *egyformán* szükséges az értelmes gondolkodáshoz, bár a dialektikus logika szükségletét történelmileg összehasonlíthatatlanul nehezebb felismerni.[31]

A dialektikus és a formális logika tehát egyaránt módszerként vezeti a gondolkodást, bármire irányuljon is ez. Ilyen értelemben neveztük a két logikát *egyetemesnek és azonos terjedelműnek, mennyiségileg egyenértékűnek.* Terjedelmi azonosságuk azt jelenti, hogy

[31] Mivel formális logika nélkül nincs értelmes gondolkodás, szinte humorosnak látszik, ha e tudomány értékének megerősítése vagy cáfolata végett arról vitáznak, hogy ad-e a formális logika új ismereteket.

az *egész* gondolkodásra érvényesek, mivel tárgyi meghatározóik, a valóság tartalmi és formai-extenzionális összefüggései, egyenlőképpen kötelezik a gondolkodást működésének valamennyi területén, és a tartalmi oldal éppoly kevéssé lehet „nagyobb" vagy „kisebb" a formainál, mint egy papírlap egyik oldala a másiknál. Mindkét logika *ugyanazt* irányítja, innen a mennyiségi egyenértékűségük. De *más-más módon* irányítják ugyanazt, más a feladatuk, és ez már mélyreható különbségeket idéz elő közöttük. A formai helyesség tudatos érvényesítéséhez elég a logikai formáknak és műveleteknek, a fogalmi gondolkodás belső törvényeinek ismerete, a tartalmi igazságra törekvő megismerés tudatos vezetéséhez ellenben a lét és a tudat minőségileg hiánytalan, filozófiai szintű elmélete szükséges. Logikai ellentmondások nélkül ezt a szükségletet csak a dialektika elégítheti ki, amely tudományos alakjában nem egyéb, mint *az anyag egyetemes szerkezeti és mozgástörvényeinek, továbbá az alapvető mozgásformák – elsősorban a társadalom és a gondolkodás – általános törvényeinek elmélete,* következésképpen az igazság megragadásának egyetemes *módszere.* A dialektika *elméletének* tárgya és tartalma tehát mennyiségileg is, minőségileg is eltér a formális logikáétól, habár a két logika *irányító tevékenységének* tárgya ugyanaz; módszerként mind a kettő a gondolkodást teszi tárgyává, de elméletként az egyik a világegészt, a másik csupán a logikai formákat. E tekintetben megszűnik már közöttük a mellérendeltség, és a formális logika alárendelődik a dialektikus – tartalmi – logikának, ahogy a filozófia történetében mindvégig alárendelődött az értelmezését meghatározó világnézeti előfeltevéseknek.

# MŰHELY

## HOGYAN TÜKRÖZI A NYELV A SZEMÉLYISÉG SAJÁTOSSÁGAIT?

KAPITÁNY ÁGNES – KAPITÁNY GÁBOR

„A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége. A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelenik meg, nem pedig mint kiindulópont, noha ő maga a valóságos kiindulópont és ezért egyben a szemlélet és az elképzelés kiindulópontja is."
(Marx)[1]

Az utóbbi években mindinkább a társadalmi figyelem előterébe kerültek a személyiség kérdései, a tervszerű társadalomformálás céljaihoz mind sürgetőbb feladattá vált a társadalom és egyén közti összefüggések feltárása.

E kérdés tisztázásához kíván hozzájárulni a *Tudat szerkezete* címmel készülő könyvünk, melyben az emberi személyiség történelmi kifejlődésével, a történelmi-társadalmi mozgások és az egyes ember személyisége közti összefüggéssel, az egyes társadalmi korszakok általános tudatlakító hatásával foglalkozunk. Ismertetünk egy általunk kidolgozott módszert a személyiség egyedi sajátosságainak feltárására, amely módszer, mint e cikk címében is jeleztük, a személyiség és a nyelv-szerkesztés, nyelvhasználat összefüggésén alapszik.

Ebben a cikkben nem vállalkozhatunk a módszer akárcsak vázlatos leírására sem, csupán azt a logikát szeretnénk kimutatni, amely szerint a vizsgált összefüggésekben az oksági láncolat felépül. Itt tehát csak az általunk követett módszert jelezzük, – ezért is választottuk egyébként mottóul a fenti marxi idézetet.

*

Másutt[2] írtunk már arról, hogy a nyelv és az esztétikum miképpen határozza meg egymást az emberi megismerő tevékenységben; hogy bontakozik, fejlődik az esztétikai megismerés eredményeképpen a fogalmi nyelv, s hogy válik azután újra meg újra mind újabb esztétikai megismerés tárgyává.

Ugyanez a kölcsönhatás megy végbe persze a nyelv és a tudományos-fogalmi megismerés között is: a tudományos megismerés fogalmak keletkezéséhez vezet, azok pedig új eszközei lesznek a tudományos-fogalmi gondolkodásnak.

A nyelv változásai tehát közvetlenül a megismerés változásait tükrözik.

Az is ismeretes, hogy a nyelv szinkron állapotában viszont szociológiai-pszichológiai változók hatása tükröződik; gondolunk itt a már sokak által kimutatott megannyi szocio-

[1] *MEM* 13, Kossuth, Budapest 1965, 167. o.
[2] *Magyar Filozófiai Szemle*, 1978/1; *Kultúra és Közösség*, 1979/1.

és pszicholingvisztikai összefüggésre: a szociológiai rétegek és csoportok nyelvhasználati sajátosságaira (pl. a korlátozott kód problémája, a szókincs réteg-jellemzői, s egyéb rétegtől függő kommunikációs sajátosságok), ill. arra a tényre, hogy az egyén nyelvhasználata is (és minden egyéné) egyedi sajátosságokat mutat, s ezek a sajátosságok az egyén szociológiai, szociálpszichológiai körülményeiből lényegében levezethetők.

Ha azonban a diakron és szinkron változók, s egyben a langue és parole, nyelv és nyelvhasználat összefüggésének lényegét kutatjuk, mindkét irányban mélyebbre kell elérnünk, s a történeti változókat a magukat a rétegeket is kialakító történelemmel, az egyedi sajátosságokat a „személyiség" felépülésével szembesítenünk, s aztán meghatároznunk e két összetevő (történelem és személyiség) összefüggését. (Hiszen minden emberi jelenség konkrét egyének és az egész társadalom számára való: minden törvényszerűség két oldalán az emberi nem és történelme általánosságát, ill. az egyes ember konkrét hic et nunc-ját találjuk, s így minden emberi jelenség megértésénél végtére is ezek összefüggésére kell fényt deríteni.)

## MIT NEVEZÜNK SZEMÉLYISÉGNEK?

Először is meg kell határoznunk a „személyiség" fogalmát. Minden konkrét ember = személyiség (individuum), ha az individualitás határai és tartalma a történelem folyamán meglehetősen sokat változtak is. Minden ember személyiség, azaz mindenki rendelkezik olyan sajátosságokkal, amelyek nemcsak a fiziológiailag egyedi összetételről, a szervezet egyediségéről tanúskodnak, hanem egyúttal sajátos képességeket is jelentenek, amelyek potenciálisan biztosítják az egyén sajátos, különös részvételét a termelésben, a társadalomban, a kultúra létrehozásának folyamatában. (Azaz, az emberi nem önmegvalósulásának egyedi, így-soha-nem ismétlődő variációja minden egyes ember.) Sajátos személyiségem sajátos társadalmi szerep betöltését teszi lehetővé, s épp ennek a többitől való különbözése – s valamiben többlete – tesz személyiséggé; a magam különösségét csak különös társadalmi gyakorlatom által tudom érzékelni, meghatározni. Ezen sajátosságok egyes összetevői ugyan fiziológiai természetűek, de az embernek fizikuma is a társadalmi gyakorlattól kapja funkcionalitását, minőségeit. (Mint Marx írja a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* ismert szavaiban: „Az öt érzék *kiképeződése* az egész eddigi világtörténelemnek munkája," „. . . a társadalmi ember *érzékei más* érzékek, mint a nem-társadalmié; csak az emberi lény tárgyilag kibontakozott gazdagsága által képeződik ki és részben csak ezzel jön létre a szubjektív *emberi* érzékiség gazdagsága, a zenei fül, a forma szépsége iránt fogékony szem, egyszóval emberi élvezetekre képes *érzékek*, olyan érzékek, amelyek *emberi* lényegi erőkként igazolódnak". S ez nemcsak az érzékelés területére, hanem az ember egészére érvényes, ahogy Ágh Attila kommentárjában olvashatjuk: „Az egyes ember érzékei – illetve bármilyen szerv, funkció – tehát maguk sem természeti állandóként funkcionálnak a társadalomban, az emberi struktúra, pszichikum maga is történeti . . . megvan a maga történelme, s minden történelmi szakaszban az emberi világ kialakításának és elsajátításának mértékében bontakozik ki sajátos minőségében."[3]

[3] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Kossuth, Budapest 1962, 73. o.; Ágh Attila: *A materialista történetfelfogás születése.* Kossuth, Budapest 1974, 88–89. o.

Az így értelmezett személyiség a *termelő* és *társadalmi* egyén sajátos irányulási rendszere, a társadalomból felépített, s a társadalmat felépítő ember társadalomhoz való viszonyainak összessége, ill. e viszonyok működése az egyénben, s mert az, mert az egyén különösségeit a termelés, a társadalom alakítja, így a személyiség le is vezethető a termelés és a társadalom történelmi törvényeiből. Hiszen, ha megvizsgáljuk, hogy mi is valakiben a *személyes*, a többitől elütő, akkor lényegi különbségként a *társadalomhoz való viszony különbségeit* találjuk. Mert „... az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége." „Az emberek termelik képzeteiket, eszméiket stb., de a tényleges, ténykedő emberek, ahogyan őket *termelőerőik* és az *azoknak megfelelő érintkezés* egy meghatározott fejlettsége – fel, egészen a legtágabb érintkezési alakulatokig – feltételezi." (Kiem. – *K. Á.–K. G.*)[4]

Az egyén minden lényeges tulajdonsága, sajátossága, ereje, így éppen úgy a termelésből, a társadalomból, a történelemből épül fel, mint ahogy másfelől a termelés, társadalom és történelem sem egyéb, mint az egyének létének és viszonyainak szintézise.[5] (Természetesen a személyiség éppígylétét megszabják alapjukban nem-társadalmi tényezők, az ember biológiai, természeti meghatározói is. De, véleményünk szerint az ezen tényezők szerepéről nyerhető eredmények is csak akkor lesznek igazán gyümölcsözőek, ha a társadalmi determinánsokat feltártuk, s ezek működési törvényeihez tudjuk hozzáépíteni mindazt, amit az ember által állandóan módosított természet állandóan más oldalról látott törvényeinek működéséről megállapítunk.)

## A SZEMÉLYISÉG KIALAKULÁSÁNAK FOLYAMATA

De hogyan épül föl az egyén a termelésből, a társadalomból, az egyének egymáshoz való viszonyaiból? Először is az ebben meghatározó *termelést* kell igen tágan értelmeznünk; semmiképpen sem szükíthetjük le a munkavégzésre.[6] Maga a munka az ember személyiségének, ill. képességeinek csak egy részét határozza meg – ti. egyrészt az egyes munkafajták igényei szerinti jártasságokat, készségeket, a foglalkozási „ártalmakat" stb., másrészt a munkafeladat-felvetette problémákon keresztül alakítva az ember gondolkodását, absztrakciós készségét, új fogalmait stb. De, minthogy az ember élete nemcsak

[4] Marx és Engels: *A német ideológia.* Magyar Helikon, Budapest 1974, 9., 29. o. (*Lásd még* MEM 3.)

[5] „Egyfelől tehát az egyén szubsztanciális lényege a társadalmi meghatározottság, ez pedig történelmi változását, fejlődését jelenti; másfelől – s ez ugyanaz – társadalmiságának konkrét-különös formáját a többi egyénhez való viszonyaiban, a konkrét történelmi közösségekben kell keresni." Tőkei Ferenc: *A társadalmi formák elméletéhez* Kossuth, Bp. 1968, 35. o.

[6] Tőkei Ferenc többek közt ebben a vonatkozásban bírálja Sztálin vulgarizáló értelmezését: „A termelési eszközök és az emberek (bárha termelési tapasztalataikkal és ügyességükkel) a sztálini felfogásban egymással nem a mindig társadalmi termelés, hanem csak az elvont munkafolyamat vonatkozásába kerülnek ... Sztálinnál az 'emberek' kifejezés mögött sem a társadalmilag meghatározott ember rejlik, hanem éppen a munkaerő (ebbe beletartozik a tapasztalat és ügyesség is), azaz lényegében 'a munka mint olyan, a maga egyszerű meghatározásában'. Pedig Marx ... (nagy jelentőséget tulajdonított annak), hogy a termelés ne legyen összecserélhető a munkafolyamattal. Marxnál az ember révén az összes emberi viszonylatok befolyásolják a termelést." „Így soha nem a munka anyagi meghatározásából, hanem a társadalmi formából kell kiindulni." Tőkei, i. m. 16–17., 57. o.

munkából áll, hanem a „viszonyok" széles gazdagságát öleli fel, az ember személyiségének egészét a munkából nem vezethetjük le, csak az össztársadalmi termelésből, mert az össztársadalmi termelés (melynek fogalma lényegében tehát azonos a társadalommal, csak más nézőpontból)[7] viszont az ember minden tevékenységét magába foglalja, s minden ezáltal kialakított képességét, minden sajátosságát is meghatározza: az ember képességeit, önmagát is (társadalmilag) termeli. A termelés, a társadalom az emberi élet minden mozzanatát közvetve vagy közvetlenül magában foglalja; olyan ember van, aki nem végez munkát, de olyan, aki a termelésben, ill. a társadalomban nem vesz részt legalább valamilyen formában, olyan nincsen. (A kínai császár, mint a nemzetségi összetartozás szimbolikus képviselője, ill. az adógazdaság, a tartalékképzés kinevezett legfőbb őre; a munkanélküli mint a munkaerő piaci értékét befolyásoló mennyiségi tényező, mint tartalék-munkaerő, ill. mint politikailag felhasználható tömeg; Robinson Crusoe mint naturálgazdálkodást végző kistermelő, ill. mint a korai polgári társadalom civilizációs felépítményét képviselő gyarmatosító stb.) „Az ember a szó legszorosabb értelmében 'zoón politikón', nemcsak társas állat, hanem olyan állat, amely csak a társadalomban tud egyedülállóvá válni. Az egyedülálló egyes ember társadalmon kívüli termelése ... éppoly képtelenség, mint a nyelv kifejlődése *együtt* élő és egymással beszélő egyének nélkül."[8,9]

Mindezzel azonban csak akkor érünk valamit, ha meg tudjuk határozni azt is, hogy *miképpen* alakítja a termelés az emberi személyiséget, az egyén képességeit. Hogyan függ össze a társadalmi viszonyok termelése az egyed termelésével?

Természetesen már „kezdetben" is van egyediség, hiszen van az az állatvilágban is, s az egyediség tudata is nyilván megvan az emberréválás kezdetén éppúgy, mint később. De a *személyiségről*, s ezzel együtt a személyiség-tudat csíráinak jelentkezéséről csak attól fogva beszélhetünk, hogy az ember termelő, azaz társadalmi lénnyé változott: hisz az egyének sajátos egyedi képességei, mint emberi képességek, a termelésben játszott szerepek kialakulásával válnak külön. („Az ember csak a történelmi folyamat által válik elkülönültté. Eredetileg mint *nembeli lény, törzsi lény, csordaállat* jelenik meg ... Ennek az elkülönülésnek fő eszköze maga a csere",[10] ill. az emögött álló munkamegosztás.) A nagydarab, erős lény egyedisége már az állatvilágban is érvényre jut, de ez nem egy

[7] „A termelési mód konkrét totalitás, amelynek tartalma a termelőerők fejlődése, formája pedig a termelési és társadalmi viszonyok." Tőkei, i. m. 69. o.

[8] *MEM* 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 12. o.

[9] Érdekes és gyakran idézett határeset egyébként az emberi társadalomba be nem kapcsolódott egyedek, pl. a farkasgyerekek kérdése. Ezekben, a társadalmon kívül felnövekedvén, nem alakulnak ki az emberi nemre jellemző tulajdonságok, nem sorolhatók az emberi nem tagjai közé, személyiségük mindenesetre nincsen, csupán az állatéhoz hasonló egyediségük, emberi képesség nem valósul meg bennük. A társadalommal érintkezésbe kerülvén, azonban a társadalom emberi jelleget tulajdoníthat nekik, pl. egy dekadens kultúra tagadása jegyében a „természeti tisztaság" megjelenéseként értékelheti őket (pl. a felvilágosodás korában vagy a közelmúlt nyugati filmművészetében) s így, „kívülről" képességgel, emberi-társadalmi funkcióval ruházza fel őket, s innen is látszik, hogy az emberi képesség nem az ember fiziológiailag meghatározott adottsága, hanem a társadalom által létrehozott lehetőség, melynek a fiziológiai egyediség csak anyaga. Hieronban így nem a gőzgép, csak a gőzzel hajtott játékok kiötlésének képessége volt meg, a gőzgép feltalálásának képességét a társadalom majd csak Wattban hozta létre, bár semmiképpen sem vitatható, hogy ha Hieron fiziológiai személye a XVIII. sz.-ban született volna, ő is lehetett volna a gőzgép feltalálója.

[10] *MEM* 46/I, 375. o.

személy sajátos képessége; *képességé* csak attól válik, mikor a legnagyobb erőt igénylő feladatok kőtörőt, fővadászt vagy éppen termékenységgaranciát követelnek, vagyis olyan szerepeket, amelyek már maguk is az emberi tevékenység termékei, s az egyes ember ennélfogva vagy képes, vagy nem képes betöltésükre, annak függvényében, hogy elsajátította-e azt, amit az emberi nem, mint egész, kialakított magában. Az állatvilágban ilyen nincs: szerepmegosztást ott is találunk, de ezen szerepek betöltésére, lévén fajspecifikus szerepek, többé vagy kevésbé a faj bármely egyede képes. Az embernél viszont az ember által létrehozott szükségletek jelölik ki a szerepeket, s a fiziológiai adottság alapján (pl. erős ember) más-más képesség, s ezzel másféle ember alakul mindhárom fenti esetben.

De ez még mindig csak a képességek megjelenésének „pillanata", az emberi személyiség *lehetőségének* létrejötte. A személyiség, legalábbis mai tudatunkban sokkal bonyolultabb dolognak tűnik ennél, s bonyolultabb is: az egész emberi történelem gondoskodott arról, hogy bonyolultabb legyen. Ha valami megismételhetetlenül egyedit értünk személyiség alatt, ez a megismételhetetlen bonyolultság éppen annak köszönhető, hogy az egész történelem során felhalmozott seregnyi tapasztalat summázatai alkotják alapelemeit. De mik is ezek az alapelemek?

## TERMELÉS, TEVÉKENYSÉG, SZEMLÉLET

Ha termelésről, társadalomról, történelemről beszélünk, először is azt kell látnunk, hogy a történelem során az ember különböző termelési módokat hozott létre, ezek a termelési módok sajátos társadalomszerkezetekben valósultak meg, s e társadalmak fejlődése, a termelési módok egymásba alakulása maga a történelem. Egy-egy termelési mód, ill. a velejáró társadalmi forma uralma azt jelenti, hogy egy hosszabb történelmi szakaszon keresztül úgy változnak a termelés formái, feltételei, a társadalom viszonyai stb., hogy a termelés, a társadalom szerkezetének *lényege* változatlan marad, s *lényegében* egyetlen vezérelvvel modellálható. „Minden társadalmi formában egy meghatározott termelés az, amely kiutalja valamennyi többi termelésnek – és amelynek viszonyai ennélfogva kiutalják valamennyi többi viszonynak – a rangját és befolyását."[11] E változatlan lényeg alapján különíthetjük el a történelem korszakait, e sajátosságok alapján írhatjuk le egy-egy termelési mód jellegzetességeit. A változatlanság, hangsúlyozzuk, relatív, de mindaddig fennáll egy termelési mód uralma, s ennek következtében mindaddig fel is mutatja lényegi sajátosságait, amíg *ebben a formában* biztosítható a legjobban az emberi szükségletek kielégítése, s viszont megváltozik, mihelyt a társadalmi termelésből kialakult új szükségleteknek a régi úton már nem tud eleget tenni.

Ezeket az evidenciákat azért tartjuk szükségesnek hangsúlyozni, mert enélkül a gondolati lépcső nélkül a személyiség alakulása sem érthető. Egy-egy termelési mód „uralma" ugyanis azzal is jár, hogy uralkodóvá tesz a társadalomban *egy-egy tevékenységi és viszonyulási formát,* amely az uralkodó termelési módot, az uralkodó társadalmi viszony-

[11] *MEM* 13, 172. o.

formát is tükrözi,[12] s amely azután az emberi tudatban egy (arra a tevékenységi-viszonyulási formára jellemző) *sajátos gondolkodási taktikát* is kifejleszt. (Pl. az első „termelési mód"-ban, az őstársadalomban uralkodó tevékenységi forma a gyűjtögetés, a természet tárgyainak közvetlen elsajátítása, ideértve a vadászatot-halászatot is. Ennek a tevékenységformának szemléleti velejárója *a környezet hatásai iránt* fokozott figyelmi és hangulati nyitottság, melynek dominanciáját a „primitív" népeknél máig megfigyelhetjük. Például említhetjük az indiánok és a hasonló fejlettségi fokon élő népek fantasztikus nyomolvasó teljesítményeit, a gyűjtögető életmódjukhoz szükséges természeti tényezők részletes megfigyelésének pontosságát. Az ázsiai termelési módban, ahol az öntözéses földművelést tekinthetjük a döntő tevékenységi szférának, az ennek megfelelő szemlélet bizonyos – a természettudományok s a matematika alapjait képező – *rendszerezési,* egységekre tagolási tendenciát hoz magával – ti. a termelés eredményességét itt döntő módon a természeti periodicitás törvényeinek ismerete határozza meg, s a rendszerező szemlélet kialakulása az adógazdaság alapszükséglete is – és így tovább.)

## SZEMLÉLET, MODELL, KÉPESSÉG

Az emberiség történetében szerepet játszó valamennyi sajátos tevékenység – és viszonyulási forma – (s ez vonatkozik a hozzájuk kapcsolódó gondolkodási, szemléleti taktikákra is) már a történelem kezdetén megjelenik, de csak mint az össztársadalmi egész működésének részeleme; s mivel a kialakuló munkamegosztás egy-egy részterületéhez kötődnek (ahhoz a területhez ti., ahol az adott tevékenységforma szükségessé vált), így az általuk megkövetelt szemléleti formák is csak egy-egy funkcióban, egy-egy tevékenységi területhez kötötten alakulnak ki. (Pl. a piacra termelés és szemlélete létrejön már jóval a kapitalizmus előtt, de csak a közvetlenül piacra termelő kézműves és kereskedő réteg gyakorlatában.) A történelem során viszont, a különböző termelési módok (azáltal, hogy a termelési mód a lét minden szféráját érinti, a társadalom minden intézményébe, rétegébe behatol, ezáltal) *általános, mindenkire kötelező érvényű* szükségletté emelnek egy-egy tevékenységi – és viszonyulásformát[13] az adott tevékenység – és viszonyulási

[12] „Pl. a pásztornépeknél . . . előfordul a földművelés bizonyos – szórványos – formája. A földtulajdont ez határozza meg. A földtulajdon közös és ezt a formát többé-kevésbé megtartja aszerint, hogy ezek a népek többé-kevésbé ragaszkodnak-e még hagyományukhoz, pl. a szlávok községi tulajdona. Helyhezkötött földművelést folytató népeknél – ez a helyhezkötöttség már magas fok –, ahol ez az uralkodó termelés, mint . . . a feudálisaknál, még az iparnak és szervezetének és a tulajdon ennek megfelelő formáinak is többé-kevésbé földtulajdoni jellegük van; az ipar vagy teljesen a földtulajdontól függ . . . , vagy mint a középkorban, a falu szervezetét utánozza a városban és viszonyaiban. A középkorban maga a tőke is – amennyiben nem tisztán pénztőke – mint hagyományos kézműves-szerszám stb. stb. ilyen földtulajdoni jellegű. A polgári társadalomban fordítva van." *MEM* 13, 172. o. Így például az ázsiai termelési módban a köztulajdonon alapuló öntözéses földművelés, a középkorban a föld magántulajdonán alapuló földművelés, a polgári korban a tőkés ipari vállalkozás tekinthető az uralkodó tevékenységi formának.

[13] Például a kapitalizmusban a tőkés ipari vállalkozás tesz szert ilyen szerepre. Tőkei Ferenc röviden így jellemzi ezt: „Ez az első kifejlett árutermelő forma, mert – noha árutermelés fejletlenebb formákban és alárendelt módon már korábban is volt – az áruviszony, azaz eladó és vevő viszonya most kerül bele magába a termelésbe, sőt most annak alapviszonya lesz." Tőkei Ferenc, i. m. 102. o. (Marx: *A tőke.* II. *MEM* 24, 105. o. alapj.)

formák által megkövetelt szemléleti formát is így mindenkiben megjelentetik, s így nemcsak az egyes emberben, hanem az Emberben kifejlesztve, emberi, nembeli gyakorlattípussá emelik.

S ugyanaz történik itt az egyes személetformákkal is, mint azzal a tevékenységi formával, amely kialakította őket. Az adott *szemléleti forma* attól, hogy az itt jelzett folyamat során a társadalom minden elemével kapcsolatba került, *kiterjed, elszakad eredeti funkciójától, s általánosan, mindenre alkalmazható gyakorlat-típussá,* s ezáltal egyfajta *irányulási modellé,* az egyén és társadalom közti kapcsolat jellegének meghatározójává válik. Így például az az irányulási modell, melynek központi célja, a „szabadság", eredete szerint a szabad vállalkozáshoz kötődik, ezt mint emberi tevékenységformát a társadalom egyes sejtjeiben már a történelem korai szakaszaiban megtalálhatjuk, ennek megfelelően a szabadság képesége és igénye, a szabadságra orientáló szemlélet is megjelenik. A szabadság (a szabad „vállalkozás", a személyes sors szuverén irányításának) szükséglete azonban a kapitalizmusban, a szabadversenyes vállalkozás általános társadalmi törvénnyé válásával hatol be a társadalom *minden* sejtjébe, ennek következtében válhatik a „szabadság"-ra orientált szemlélet olyan *általános* irányulás-típussá, modellé, amely már nemcsak a konkrét célt (a rabság megszüntetését) tűzi maga elé, hanem az *emberekhez, a dolgokhoz való viszony egy új, az élet legkülönfélébb területein alkalmazható modelljét* jelenti.[14] (A kapitalizmus mindent „felszabadít" a piac számára.) De ugyanez történik minden termelési módban az uralkodóvá való tevékenységforma szemléleti megfelelőjével. Így pl. a feudalizmus előtt is volt magántulajdon, s az ennek megfelelő birtoklásra orientáló szemlélet, különféle birtoklási képességek, de először a feudalizmusban vált *mindenki* magánbirtokossá, s először ekkor kellett mindenkiben megjelenő irányulási modellé, *általános* emberi *képességgé* tenni a birtoklást stb.

Egy ilyen irányulási modell azt jelenti, hogy az egyén külvilághoz való viszonyában *egyfajta törekvés* (példánkban a szabadság) a *legkülönfélébb területekkel kapcsolatban* (munka, család, párkapcsolat, barátság stb.) *meghatározóvá válik;* az egyén mindeme területen a szabadság (ill. más irányulási modellek esetében pl. a környezeti hatások változatosságának, a birtoklásnak stb.) lehetőségét fogja keresni.

Az emberi képességek száma potenciálisan végtelen: minden fölmerülő szükséglet, minden elképzelhető tevékenység kifejleszthet egy-egy különös képességet. A személyiség épületét (legalábbis lényegét illetően) viszont véges számú komplex elem kombinációjának kell tekintenünk, amely elemek épp azáltal lesznek személyre jellemzőek, hogy a konkrét helyzetektől, teendőktől elemeltettek, „bármire" alkalmazhatóvá váltak, s így már nem az egyes helyzeteket, hanem az egyén irányulásait fogják jellemezni; s arányuk, kombinációs változataik alkotják voltaképpen a személy sajátos egyedi struktúráját, azaz személyiségét. (Valahogy úgy kell ezeket a személyiség alapelemeinek tekinteni, ahogy

[14] Meg kell jegyezni, hogy a történelem dialektikája itt is nagyszerűen érvényesül: például a szabadság irányulási modelljének kifejlődése is (mint egyébként bármelyik személyiség-terület) egyszerre jelenti az emberiség célrendszerének gazdagodását (közvetve a „szabadság birodalma" a kommunizmus is ezután válhat az emberiség céljává) s ugyanakkor az elidegenedés következtében az adott személyiség-terület, itt: a szabadság mindenféle torzulásának, öncélú értelmének, ill. ellentétbe fordulásának megjelenését is (szabadosság, anarchisztikus célok vagy a kizsákmányolás „szabadsága" a tőke számára stb.).

bármely anyagi organizmus vegyi elemekre, bármely élő organizmus genetikai elemekre, bármely társadalmi organizmus gazdasági, társadalmi elemekre vezethető vissza.)

A személyiség társadalmi kiformálása lényegében tehát két lépcsőben zajlik: először az emberi (tehát társadalmi és termelő) tevékenység megjelenése, a tevékenységnek, a munkának és a kialakuló társadalom viszonyulásainak közvetlen szükségletei az egyes egyedek *adottságait* célszerűen felhasználható *képességekké* változtatják (ezek a képességek azonban még csak egy-egy feladat-típushoz kötődnek, az *egyén világhoz való viszonya* még strukturálatlan); a második lépcsőben az egyes termelési módok és társadalmi viszonyok uralkodóvá válása folytán, a társadalmi lét egy-egy *képesség-területet,* egy-egy *szemléleti formát* eredeti funkciójától elszakítva általánosít, és nembeli, mindenkiben megjelenő és mindennel szemben alkalmazható *irányulási modellé* változtat, megjelentetve így a világhoz való *viszonyulás sokféleségének,* vagyis a *személyiségnek* lehetőségét is. (Ami az egyes egyénben úgy jelentkezik, hogy az uralkodó termelési mód által preferált irányulási modell az egyén világhoz való viszonyának minden mozzanatát, az egyén minden döntését, cselekvését, figyelmét, érzékelését, érzelmeit, vagyis az ember egészét áthatja, s ezzel a személyiséget az egész embert befolyásoló struktúraképző-elemmé, személyiség-tényezővé lesz.)

## A SZEMÉLYISÉG ÉPÜLETE

Így a történelem folyamata új és új emberi képességek megjelenését, ill. általános gyakorlattá és ezáltal személyiség-tényezővé válását is jelenti, s azok az irányulási modellek, amelyek egy-egy korszakban dominanciára tettek szert, mint általános gyakorlati stratégia-típusok, mint irányulási modellek, mint személyiség-elemek a következő korokban is jelen lesznek, hozzáadódva a már korábban kifejlettekhez. Az egymás után következő korokban élő emberek személyisége így mind összetettebb és összetettebb: mind többféle irányulási modell és gyakorlat-típus lehetőségei kombinálódnak egy-egy ember éppígy, vagy éppúgy összetett személyében. A történelem így válik az egyes személyiségek alkotelemévé; az idézett mondat szó szerint érthető: „Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége."[15]

Azért lehet éppen ezeket az irányulási modelleket tekinteni a személyiség elemeinek, mert a személyiség, amit a társadalomhoz való viszony határoz meg, viszonyait éppen ezeken az irányulási modelleken keresztül realizálja. A társadalmi környezet elvárások sokaságával alakítja ki minden egyénben az általa preferált (ill. az uralkodó tevékenységformának megfelelő) szemléleti, irányulási modellt, s ha már egyszer kialakult, akkor az egyén irányulásait ezután feltétlenül meg fogja szabni, hogy ennek a modellnek jegyében cselekszik-e vagy sem, s ennek *mértéke* már a többiek és önmaga szemében jellemző lesz az illető személyiségére.[16] A történelem jó néhány ilyen modellt kialakít az egyénben, s

[15] „Marx számára nem csupán a kiindulópontot jelentette mindig a társadalom egyedüli közvetlen-empirikus valósága, az egyén, hanem ugyanakkor – és ugyanezért – a társadalmi fejlődés összefoglalóját is." Tőkei Ferenc, i. m. 193. o.

[16] Láttuk, hogy míg csak képesség-szinten van benne valami, addig az nem személyiségére jellemző, hanem az emberi munkamegosztásban kijelölt helyére.

az egyik modell személyiségét jellemző módon lesz kevésbé erős, a másik mindegyiknél erősebb, de többé vagy kevésbé így a *történelem minden lényeges modellje bekerül minden egyes ember személyiségébe, s a világhoz való viszony egy-egy területévé válik,*[17] megfelelési készségek, s vágyak, törekvések forrásaként működik. (Az ember valamennyi központi törekvése és „kész"-sége e területek valamelyikére, az egy-egy termelési mód által általánossá tett egy-egy irányulási modellre vezethető vissza.)

Így hát az egy-egy termelési mód által nembelivé tett irányulási modellek leírásával lényegében meghatározhatjuk azt az utat, ami a történelem nagy mozgásait és az egyén személyiségét összeköti.

## KOROK, RÉTEGEK „SZEMÉLYISÉG VONÁSAI"

Persze egy-egy termelési mód „uralma" évezredekben vagy legalábbis évszázadokban mérhető, s egy-egy termelési mód jellegzetességei egyre kevésbé valósulnak meg „tisztán" a társadalomban, így az összefüggésnek az eddig jelzettek csupán alapjaira utalnak. A tényleges megvalósulás bonyolultabb. Az egyes termelési módoknak megfelelő történelmi periódusok további szakaszokra bomlanak. (Pl. a tőkés termelési mód fejlődése a polgári termelés kialakulásának korától a szocialista forradalomig.) Ezek a rész-szakaszok is különböznek egymástól abban is, hogy milyen tevékenységek, irányulások, milyen képességek szükséglete dominál bennük; így az is kimutatható, hogy ezekben az *alkorszakokban* (egy-egy termelési mód egy-egy fejlődési fázisában) az adott termelési módra jellemző irányulási modell dominanciája mellett, időlegesen melyik másik (korábban már nembelivé vált) irányulási modell kerül előtérbe.

Ugyancsak különbségek mutatkoznak az egyes *rétegek* vonatkozásában is. Az osztályhoz-, réteghez-tartozást a termelési eszközökhöz való viszony, a termelésben és elosztásban betöltött hely határozza meg, s ez természetesen eltérő képességeket, eltérő tevékenységi, viszonyulási, gyakorlati stratégiákat, eltérő irányulási modelleket is kíván. Így a történelmileg kialakított és nembelivé tett irányulási modellek fontosságának súlya rétegenként is eltérő, s mert az egyes rétegek más és más irányulási modelleket preferálnak, ennélfogva ezek aránya a réteghez tartozás szerint is nőhet, vagy csökkenhet. Az egyes ember személyiségét, a személyében kombinálódó irányulási modellek összetételének sajátosságait tehát eleve nem választhatjuk el sem attól a *termelési módtól,* sem attól a rövidebb *korszaktól,* sem attól a társadalmi *rétegtől,* amelyben él: mindez döntően befolyásolja az emberi személyiség milyenségét, választási lehetőségeit.[18]

[17] Így pl. az eddig említettek közül többé vagy kevésbé mindenkiben megtalálható, pl. a környezeti hatásokra való nyitottság, a szabadság-törekvés vagy a birtoklás szemlélete; mindegyiket egy-egy uralkodó termelési mód tette általános irányulási modellé, személyiség-tényezővé.

[18] „Az egyének mindig magukból indultak ki, de természetesen adott történelmi feltételeiken és viszonyaikon belül, nem pedig az ideológusok értelmében vett 'tiszta' egyénből. De a történelmi fejlődés folyamán és éppen a társadalmi viszonyoknak a munka megosztásán belül elkerülhetetlen önállósulása következtében különbség ütközik ki mindegyik egyén életében, amennyiben ez az élet egyrészt személyes, másrészt be van sorolva a munka valamelyik ága és az ahhoz tartozó feltételek alá. (Ez nem úgy értendő, mintha pl. a járadékos, a tőkés stb. nem volnának személyek többé, hanem úgy, hogy személyiségüket egészen határozott osztályviszonyok szabják és határozzák meg.") Marx és Engels: *A német ideológia.* Jelzett kiad., 81. o.

De természetesen ugyanazon a termelési módon, korszakon, osztályon és rétegen belül is nagyon sokféle személyiség-variáció valósul meg, s ebben már az ember egyéni élete a meghatározó: az egyén választásai is szerepet játszanak abban, ahogy az irányulási modellek személyiségre jellemző aránya kialakul. Az egyén beleszületik a társadalomba, s ott találkozik valamennyi tevékenység- és viszonyulás-formával, s az ezeknek megfelelő irányulási modellekkel. Ezek közül egyeseket az adott *termelési mód* szükségletei különösen előtérbe helyeznek, másokat az adott *korszak* preferál, megint másokat a felnövekvő egyén saját rétege, megint másokat *azok a rétegek, amelyekkel kapcsolatba kerül,* egyesek pedig egyszerűen vannak a társadalom valamely területén, valamely részfeladat által kialakítottan. A dominánst szinte minden közvetíti felé: az intézményrendszer szerkezete, az ideológiák, az emberek fejében uralkodó értékek struktúrája, de sokoldalú közvetítésben találkozik a csak részterületeken érvényesülő irányulási modellekkel is: egyes intézmények, egyes életformák, s egyes személyiségek sajátos hatása különösen egyik vagy másik irányulási modell jeleit „sugározza". Az egyén azután, kisebb részben fiziológiai összetétele, nagyobb részben egyéni élet-alakulásának sajátosságai és lehetőségei szerint „választ" az elétárt irányulási modellek között, azaz többé vagy kevésbé, kisebb vagy nagyobb mértékben építi be ezt vagy azt az irányulási modellt (amely, mint utaltunk rá, az ő számára egy-egy cél, törekvés, ill. megfelelési készség kifejeződése) a személyiségébe. (Ebben meghatározó lehet a család, az iskola, az állami intézmények, a jogrend, a politika, az ideológiák, világnézetek, a tudományok, művészetek, az uralkodó értékek és értékrendek, a közvetlen referencia-csoportok és egyének hatása, az egyén saját megelőző döntései, s főként mindazok a tevékenységformák, amelyekben az egyén maga részt vesz.[19] Mindenesetre, amit mindebből összetesz, *amilyen arányban választja az egyes irányulási modelleket* (vagy másként: amilyen döntésekre késztetik őt léte meghatározói), az lesz, *olyan lesz a személyisége.*

A filogenezis és ontogenezis összefüggése egyébként ebben a vonatkozásban is kimutatható: vannak olyan irányulási modellek, amelyeket az egyén már fejlődésének legelső szakaszában képes magábaépíteni, átvenni a környezetében adott minták közül (ilyen pl. a környezeti hatásokra való nyitottság irányulási modellje), másokat csak a felnőttéválás küszöbén épít be (pl. az életcélkövetés irányulási modellje); s a könnyebben, ill. nehezebb beépíthető irányulási modellek életkor-sorrendje átlagosan és nagyjából megegyezik az irányulási modellek társadalmasodásának történelmi sorrendjével. (Ez persze annak is

[19] Aki pl. olyan családban nőtt fel, amelyben a feudális szerkezet és az ennek megfelelő értékrend a meghatározó – hiába van már kapitalista vagy szocialista társadalom –, könnyen lehet, nagyobb „csábítás" éri a feudális társadalom által preferált irányulási modell előtérbe helyezésére, mint a többiére. Főleg így van ez, ha azután maga is olyan tevékenység-formába kerül, amely a feudális társadalomban adekvát. Ám az is lehet, hogy ha életében a család negatív erőként szerepelt, vagy ha vonzóbb példaként hatott rá egy polgári, individualista értékrendű tanár, barát, vagy éppen valamelyik szülő magában elfojtott igénye, úgy a polgári társadalomban preferált irányulási modell (ill. az ebben megnyilvánuló célok) felé fog inkább nagyobb mértékben vonzódni és így tovább. Jelen társadalmunk egyes intézményeiben, egyes tudatformáiban is (éppúgy, mint bármely kor társadalmában) valamennyi irányulási modell jelen van, valamennyit preferálja ez vagy az az intézmény, ez vagy az a csoport. Így az egyénben is bármelyik irányulási modell kialakulhat, sőt az egyénben bármelyikük szert tehet a személyiség legfőbb regulálójának szerepére is.

köszönhető, hogy minél „újabban" vált egy-egy irányulási modell általános, nembeli irányulási modellé, személyiség-tényezővé, annál kevésbé hathatta át az emberi lét egészét: a „régebbiek" elterjedhettek olyan közegekben is, amelyek fejlődése sok mindenben elmaradt az össztársadalmi fejlettség szintjétől, az újabbak esetleg kevésbé, s így a felnövekvő egyén nehezebben s ritkábban találkozik velük.[20])

Az irányulási modellek bensővé tételének egyed-fejlődési sorrendje azonban csak a beépítés *lehetőségére* vonatkozik, éppen abból származik az irányulási modellek összetételbeli sajátossága, a személyiség egyedisége, hogy ki-ki más és más irányulási modellt helyez előtérbe, ehhez másként és másként kapcsolja hozzá a többit, és így tovább: az egyiket egy korábbi hatás döntően befolyásol, a másikra ez csak kismértékben hat, s egy jóval később elsajátítható irányulási modell fogja meghatározni személyiségét. (A közvetlen emberi kapcsolatteremtés mint irányulási modell pl. jóval korábban kialakítható, mint pl. a szabadság irányulási modellje, de ettől függetlenül: olyan ember is van, akiben a kapcsolatteremtési modell jóval erősebb és fontosabb, mint a szabadságé, de olyan is van, akiben fordítva, a szabadság jóval fontosabb, s személyiségében nagyobb arányban szerepel a szabadság megteremtésére törő irányulási modell, mint a kapcsolatteremtésé.)

Mivel mindenkiben kialakul valamennyi irányulási modell, s mivel mindenkiben másmás arányban, más-más összetételben, így a személyiség sajátosságai meghatározhatók abból, hogy melyik irányulási modell milyen arányban szerepel benne, s hogyan kapcsolódnak egymáshoz, vagyis melyik másikat használja az első feltételeként, melyik harmadik kapcsolódik a másodikhoz; milyen harmóniában vagy diszharmóniában vannak ezek egymással a személyiségében, melyiket az élet mely területén tudja alkalmazni, és így tovább. (Mindezek variációja olyan sokféle lehet, hogy ezekkel a személyiségek különbözésének számtalan lehetősége leírható.)

Végül tehát a személyiség minden lényeges sajátossága levezethető az őt felépítő tevékenységi, viszonyulási, irányulási modellekből, amelyek viszont a termelési módok, társadalmi viszonyok történelmére vezethetők vissza. Így aztán a személyiségelmélet és társadalomelmélet összeegyeztetésével olyan metódust kaphatunk, amellyel az egyén sajátosságait társadalmi meghatározóihoz tudjuk visszavezetni, s ezekkel viszont az egyén egyediségét, az egyénben megnyilvánuló végtelen különösséget ragadhatjuk meg a történelem meghatározta véges számú elem segítségével.

Ezen elemzés alapja az ember társadalmiságának felismerése; az eszközöket viszont, melyek olyan közös nevezőt biztosíthatnak, mint a természettudományok számára a matematika, – az *emberi nyelv* (nyelvek) bizonyos sajátosságaiban találhatjuk meg.

[20] „Minthogy ez a fejlődés természetadta módon megy végbe, azaz nincs alárendelve szabadon egyesült egyének együttes tervének, ezért különböző helyekről, törzsekből, nemzetekből, munkaágakból stb. indul ki, amelyek mindegyike eleinte a többitől függetlenül fejlődik és csak fokozatosan lép összeköttetésbe a többivel. Továbbá csak nagyon lassan megy végbe; a különböző fokokat és érdekeket sohasem küzdi le teljesen, hanem csak alárendeli őket a győző érdeknek, amely mellett még évszázadokig továbbtengődnek. *Ebből következik, hogy* még egy nemzeten belül is az *egyéneknek . . . egészen különböző a fejlődésük,* és hogy egy korábbi érdek, amelynek sajátságos érintkezési formáját már kiszorította egy későbbi érdekhez tartozó forma, az egyénekkel szemben önállósult látszólagos közösségben (állam, jog) még sokáig egy hagyományos hatalomnak birtokában marad . . . Ezzel magyarázható az is, hogy egyes pontokat illetően . . . miért tűnhetik a tudat olykor előrehaladottabbnak, mint az egyidejű empirikus viszonyok . . . " (Kiemelés – *K. Á.–K. G.*) Marx és Engels: *A német ideológia.* Jelzett kiad., 86. o.

A társadalmi tudat éppúgy, mint a személyek tudata a nyelv működésében fejeződik ki. („. . . a nyelv maga a gyakorlati, más emberek számára is létező, tehát a magam számára is csak ezáltal létező valóságos tudat").[21]

Mint kezdetben utaltunk rá, a tudományos, az esztétikai és természetesen a hétköznapi megismerés alakítja a nyelv lexikai, grammatikai elemeit a tapasztalt világ tükrözőjévé, s ezáltal a nyelv tükrözője magának az emberi megismerésnek, s a megismerőnek is, még hozzá nagyon sok szinten, nagyon sok vonatkozásban (az egyes nyelvek lexikális sajátosságaiból pl. az őket használó népek termelési kultúrájának szintjére, a szavak és nyelvtani viszonyok használati sajátosságaiból rétegek helyzetére is tehetünk következtetéseket, tartalom-elemzéssel a nyelvhasználók világképéhez jutunk közelebb stb.), de ugyanígy hordozza a nyelv az eddig tárgyalt összefüggéseket is. S ezzel a nyelv segítségével feltárható dolgok új területéhez jutottunk el: a személyiség szerkezetének és a társadalmak domináns irányulási modelljeinek elemzéséhez. Mert, ha a *történelem által kialakított irányulási modellek az emberi tudatban gondolkodási taktikákban realizálódnak, ezek a gondolkodási taktikák viszont egymástól eltérő nyelvszerkesztési módokban nyilvánulnak meg:* más szerkezetben, más módon beszél pl. az ember, mikor a szabadságnak, más módon, mikor a kapcsolatteremtésnek, más módon, mikor a dolgok rendszerezésének, összefüggéseik megértésének, s megint más módon, mikor egy meghatározott életmód kiépítésének modellje szerint alakítja gondolkodását. Mindezen cél sajátos irányulási modellt vált ki, s a másféle gyakorlat más és másféle gondolkodást igényel, ez pedig óhatatlanul megnyilvánul az ember kifelé jelző jelrendszereiben is: beszéde dinamikáját, struktúráját éppúgy áthatja, mint ahogy mozgásból, vagy bármely más dinamikus, projektív megnyilvánulásából (pl. művészi alkotásból; zenéből, festészetből, táncból) is kielemezhető. A nyelv szerkesztésmódja így elárulja használója célrendszerét és azon irányulási modellek összefüggéseit is, amelyekből a nyelvhasználó személyisége összeáll: a nyelvhasználati sajátosságokból (visszafelé) felfejthetjük először az egyén viszonyát az egyes dolgokhoz (mivel szemben milyen taktikát használ, emögött melyik irányulási modell rejlik, s ez az irányulási modell melyik általános emberi célnak felel meg). Minthogy így azokhoz az (általánosan használható) alapelemekhez jutunk el, amelyekből a személyiség felépül, végül meghatározhatjuk (egy egyén nyelvhasználatából) az egyes célok fontosságának arányát, az egyes irányulási modellek összeszerveződésének, alá-, fölé- és mellérendelődésének rendjét, a belső konfliktusokat és ezek okát az illető személyiségszerkezetében: vagyis meghatározhatjuk az adott személyiség *sajátosságát.*[22] (Ráadásul még egy előny: a nyelvhasználó szavai *tartalmát* illetően szándékosan vagy szándékolatlanul torzíthatja közlendőjét. Azok a nyelvszerkesztési sajátosságok azonban, amelyekről beszélünk – ti. a nyelv dinamikus és strukturális elemei –, nem függnek az egyén közlési szándékától: egy cél érdekében lehet hazudni, de maga a cél, amely

[21] Ugyanott, 38. o.

[22] Mindez persze, még egyszer hangsúlyozzuk, nemcsak a nyelvből, hanem a többi nyelvszerű jelrendszerből kiindulva is elérhető.

uralkodik valakin, éppúgy eltitkolhatatlan, mint ahogy lábunk mozgásának irányából is megállapítható, hogy merről jöttünk, merre tartunk.[23]

De (minthogy a személyiség alapelemeit a történelem, az egyes termelési módok hozták létre, így) a társadalom tudatfolyamatait is felfejthetjük ezen a módon. Az egy-egy korszakban az adott termelési mód igényei szerint uralkodó irányulási modell dominanciája abban is megnyilvánul, hogy az általános nyelvhasználatban (minthogy az emberek gondolkodása abba az irányba hajlik) felszaporodnak az adott irányulási modellre jellemző nyelvszerkesztési jegyek, s így egy kor írásos vagy más nyelvekben kódolt dokumentumaiból (hang-, képrögzítés, festészet, zeneszerzés stb. stb.) *a bennük általánosan uralkodó jegyek* kimutatásával kiolvashatjuk, hogy mi volt az adott korban legfontosabb terület, s fordítva is, ha meg tudjuk határozni, hogy egy-egy kor szükségszerűen melyik irányulási modellt helyezi előtérbe, ebből „megjósolható", hogy ez milyen nyelvhasználati jegyekben fog kifejeződni. (Művészi alkotásokból pl., melyek egyszerre rögzítései adott személyek és korok „stílusának", így egyszerre határozhatjuk meg az alkotást létrehozó kor domináns szükségleteinek és az alkotó személyiségének szerkezetét.[24]

Ha tehát végezetül újra feltesszük a kérdést, hogy a nyelvet miként határozza meg a személyiség, a történelem, ill. a kettő összefüggése, akkor a nyelvhasználat azon (könyvünkben kifejtendő) dinamikai és strukturális tényezőire kell felhívnunk a figyelmet, amely tényezőknek a nyelv elemei, szabályai mindig csupán eszközei. Emezek használatából *is* kiolvashatunk szociológiai sajátosságokat, sőt megfelelő tartalomelemzéssel egyes személyek bizonyos jellegzetességeit is.[25] A személyiség és a társadalmi meghatározók lényegét azonban az a néhány strukturális és dinamikai tényező hordozza, amelyben egy-egy általános gondolkodási stratégia fejeződik ki, ill. az ezeket meghatározó tipikus emberi irányulási modellek, amelyek viszont egy-egy emberi tevékenység-típusra vezethetők vissza, ill. egy-egy termelési módra, amely bevitte őket az emberi gyakorlat minden megnyilvánulásába.

Ha röviden megpróbáljuk összefoglalni, mit állítottunk, az alábbi képet kapjuk:

[23] 1973 óta végzünk vizsgálatokat, elemzéseket ezen módszer segítségével, ill. gyakorlati alkalmazásának kidolgozása érdekében. Ez idő alatt elemzések százait végeztük el, s eredményül azt kaptuk, hogy ezzel a vizsgálati módszerrel sokoldalúan rekonstruálhatóak a személyiség fejlődéstörténetének döntő szakaszai, legfőbb konfliktusainak okai, sajátos célrendszere, az élet alakítását megszabó legfőbb okok stb. Az empirikus eredményekről itt most természetesen nem tudunk beszámolni, egy-egy ember személyiség-elemzése meglehetősen hosszú munkát igényel s így meggyőző illusztrációkra is csak a cikk elején említett könyvben tudunk sort keríteni. Ott fogjuk kifejteni magát az elemzési metódust, ott soroljuk fel a konkrét irányulási modelleket, személyiség tényezőket, amelyekről itt beszéltünk, nyelvi jeleiket, a személyiség-struktúra meghatározásának, feltérképezésének módját.

[24] Ilyenfajta elemzéseink is vannak.

[25] A nyelv a tudat legfontosabb megjelenése lévén, kimeríthetetlenül gazdag forrása lehet a legkülönfélébb szempontú elemzéseknek (mi nyilván csak az egyik lehetséges aspektusról beszélünk).

*Társadalmi lét*

↓

*tevékenységtípus*

↓

egy termelési mód uralkodóvá teszi

↓

általános szemléleti, cselekvési iránnyá lesz

↓

beépül minden egyes ember személyiségébe
(személyiségtényezővé válik)

*A nyelvhasználati modellek felépülése*

*Társadalmi lét*

↓

különböző tevékenység típusok

↓

az ezeknek megfelelő sajátos irányulási modellek

↓

az ezeknek megfelelő sajátos gondolkodási taktikák

| ↓ | ↓ |
|---|---|
| ezek felépülése az egyénben | korra jellemző nyelvi megnyilvánulások |

↓

*a személyiség nyelvi megnyilvánulásai, nyelvhasználatának dinamikai és strukturális tényezői*

Végezetül szeretnénk néhány példán illusztrálni az elmondottakat.

Válasszunk ki két, a történelem más-más korszakában dominanciára jutó irányulási modellt, és nézzük meg, hogyan jelentkeznek a nekik megfelelő szemléleti sajátosságok a nyelvhasználatban.

Az első példánk legyen a történelmileg is korán megjelent *környezeti hatásokra* orientált modell, az a törekvés, amikor fokozott fontosságot tulajdonítunk a környezeti ingerek gazdagságának és azok megfigyelésének – amit egyszerűen kíváncsiságnak nevezhetünk. Ez a törekvés természetesen már az állatvilágban adott, az orientációs reflex az élővilág legalapvetőbb mechanizmusainak egyike. Mint azonban hangsúlyoztuk, az emberréválással a biológiai, genetikai adottságok képességekké, az egyes termelési formák kialakulásával a képességek általános irányulási modellekké változnak. Így történik a környezeti hatások iránti nyitottsággal is. Az „ősi", gyűjtögető, halász, vadász társadalomban a környezeti hatások észlelésének fontossága az egyedekben (különböző szinten, de

minden egyedben) kifejleszti ezt a képességet, az ingerek árnyalatokra érzékeny észlelésének és tudatosításának képességét; vagyis az odafigyelési reflexet fejleszthető, a tudat által ellenőrzött, és a társadalom(= a közösség) által preferált képességgé változtatja. Az pedig, hogy a gyűjtögetés (halászat, vadászat) egy társadalom *termelésé*nek alapjává válik, az eredetileg konkrét ingerek beazonosítására irányuló tevékenységet általános irányulási modellé változtatja; vagyis kifejleszt az egyénekben egy olyan törekvést, hogy a környezeti hatások iránti nyitottságot *mindenben* fontosnak tartsák, minél több inger szándékos előidézésével és megfigyeltetésével is fejlesszék. (Ez azután azzal is jár, hogy a környezeti hatások befogadásának homogén képessége a legkülönbözőbb területekre kiterjedvén differenciálja az egyéneket aszerint is, hogy ki milyen területen alkalmazza legintenzívebben ezt az irányulási modellt, s létrejön a legkülönfélébb területek iránti figyelmi nyitottság, mely már ennek az egyetlen irányulási modellnek a szintjén is végtelen különösséget tesz lehetővé.)

A környezeti hatások iránti nyitottság irányulási modellje az egyénekben a modellnek megfelelő *szemléleti sajátosságokon* keresztül rögződik, s e szemléleti sajátosságok legfontosabbja az a mechanizmus – mely minden környezeti hatás megfigyelésének és tudatosításának döntő eleme –; az a mechanizmus, mely az egyes dolgokra való orientálódás, a dolgokhoz való *figyelmi kötődés,* és a *mindig új szempont figyelembevételé*nek dialektikája által biztosítja az egyes jelenségek megismerését; egyszerűbben: ha egy dolgot – légyen az tárgy, érzelem vagy gondolati probléma – meg akarok ismerni, akár csak az észlelés szintjén, akkor figyelmem homlokterében kell tartanom, újra és újra vissza kell térnem hozzá, amíg csak úgy nem érzem, hogy megismertem; ugyanakkor azonban állandóan változtanom kell megfigyelési nézőpontomat, új meg új oldalról vizsgálni tárgyamat mindaddig, amíg csak úgy nem érzem, hogy megismertem.

Ez a szemléleti mechanizmus – mintahogy maga a környezeti hatások iránti figyelem – alapjaiban már az állati létben adott, de az emberi fejlődés során válik emberi mechanizmussá (lásd Marxot az öt érzékről), társadalmivá, azaz a termelés és a társadalmi lét tartalmai által reguláltá, és tudatossá, azaz nyelvivé is.

A nyelvben – mint bármely objektivációban – ez az irányulási modell a jelzett szemléleti mechanizmus szerint fejeződik ki: a visszatérő odafordulást az *ismétlés,* a váltogatott nézőpontot az *ismétlésekhez kapcsolt új meg új variációk,* a környezeti hatások iránti nyitottság irányulási modelljét a kettő egysége képviseli.[26]

*Vagyis a nyelvhasználatban az ismétlések és az eltérő elemek váltogatása a környezeti hatások iránti fokozott érzékenység kifejeződése,* amikor megjelenik valakinek beszédében, írásában ez a sajátosság, ebből arra következtethetünk, hogy az illetőnek általában véve (vagy azzal a dologgal kapcsolatban, amiről éppen beszél) fontos igénye az, hogy a környezeti hatások kellő gazdagsága érje, azaz „kíváncsi", az foglalkoztatja, ami a visszatérő elemként, ismétlésként szerepel szövegeiben. (Ez persze csak tartalommal bíró elemekre vonatkozik, ismételt kötőszavakra vagy kötőszóként használt egyéb nyelvi elemekre nem).

Ismétlés és mindig új, eltérő elemek hozzákapcsolása – mivel a környezeti hatások iránti nyitottság irányulási modellje a gyűjtögető társadalmakban lesz domináns, vagyis

[26] Számos, ezt a jelenséget illusztráló tényanyag található pl. Láng János *A mitológia kezdetei* c könyvében (Gondolat, Bp. 1977).

ekkor válik általános nyelvi modellé, s mert az egyéb irányulási modellek nagy része csak a társadalmi fejlődés későbbi fokain tesz szert ilyen szerepre, így a gyűjtögető társadalmakban élő emberek nyelvi megnyilvánulásaiban szembeötlően gyakori ez a nyelvhasználati sajátosság. Ez nem jelenti azt, hogy a környezeti hatások iránti nyitottság fejlettebb lenne ezekben a társadalmakban, csak azt, hogy nagyobb arányban, domináns jelleggel szerepel.[27] (Nem kizárólagosan, már csak azért sem, mert az egyes társadalmi formák – s így a gyűjtögető társadalom is – egyszerre több irányulási modellt tesznek dominánssá.) De az, hogy nagyobb arányban szerepel, ez kétségtelen. Szembetűnő a törzsi népek költészetében, de hétköznapi nyelvhasználatukban is ez a sajátosság,[28] mint ahogy a környezeti hatások iránti nyitottság általános dominanciája is nyilvánvaló ezekben a társadalmakban: a gyűjtögetéshez, halászathoz, vadászathoz éppen ennek a képességterületnek a túlsúlyrajutása a legfontosabb, s minthogy a társadalmi „termelés" alapjává vált,[29] így a törzsi népeknél behatolt az élet minden vonatkozásában,[30] és általánosan uralkodó irányulási modellé vált. (A nyomolvasás „természeti" népeknél tapasztalható elképesztő teljesítményei[31] éppúgy ennek köszönhetők, mint az ontogenezisben a gyermeki fejlődés korai „gyűjtögető" szakaszának megdöbbentő megfigyelései – ami persze nem jelenti azt, hogy az ősi ember vagy a gyermek, ne lenne teljesen érzéketlen más, általunk fontosnak tartott jelenség megfigyelésével szemben. Hiszen a környezeti hatások iránti nyitottság, ha a fejlődésnek ezen a szakaszán általános irányulási modellé válik is, csak a dolgok azon körére terjed ki, amely az adott társadalom – ill. a gyermek esetében az ő számára adott társadalmi szféra – életében szerepet játszik.)

A törzsi népek nyelvi megnyilvánulásai mindenesetre tele vannak azzal a nyelvhasználati szerkezettel, amely az ismétlés és a mindig új meg új elemek hozzákapcsolásának egységén alapszik. Ez a világ legkülönbözőbb pontjain élő gyűjtögető-halász-vadász népeknél kimutatható. Néhány példa:

„Halálnak halálával hal. Halálnak halálával hal.
Halottfehér. Arca halottfehér. Potol-fa konnyadt levele. Halottfehér.
Halottfehér. Teste halottfehér. Potol-fa konnyadt levele. Halottfehér.
Fekély rágja ki belső részeit.
Fekély rágja ki a máját.
Halálnak halálával hal. Halálnak halálával hal.
Haljon ösvényen futtában a keresztútnál.
Nem mozdul. Nem tud magáról. Mint a fatuskó.
Máris halott.

[27] *MEM* 46/1, 356–357. o.

[28] Ezt a sajátos és szembetűnő jellegzetességet „inadekvát asszociációk" néven mutatja be, írja le Láng János, i. m. 487–489. o.

[29] Kai Birket-Smith: *A kultúra ösvényein.* Gondolat, 1969. Graham Clark: *A világ őstörténete.* Gondolat, 1975. Láng János: *Lélek és isten* Gondolat, 1974.

[30] Speciális, de jellemző megnyilvánulását olvashatjuk ennek a törvényszerűségnek Malinowskinál a „kula" intézményének leírásakor. (Bronislaw Malinowski: *Baloma.* Gondolat, 1972.)

[31] E sajátos érzékelés pszichofiziológiai alapjairól többek között lásd Láng János: *A mitológia kezdetei.* Jelzett kiad., 493–497. o.; Claude Lévi-Strauss: *Szomorú trópusok.* Európa, Budapest 1973; Bronislaw Malinowski, i. m. stb. stb. és számtalan etnográfus megfigyeléseit, esetleírásait.

Halálnak halálával hal. Halálnak halálával hal.
Vérét kiszívják.
Halálnak halálával hal. Halálnak halálával hal.
Lelke megszökött.
Arca halottfehér.
Halált mondok rá. Halál várja minden ösvényen.
A tamelemár széttépi. A tamelemár szétszaggatja.
Halálnak halálával hal. Halálnak halálával hal.
Varjak gyűlnek a teste köré. Varjak rabolják el a lelkét.
Halálnak halálával hal. Halálnak halálával hal."

(Az avavar varázslás, Új-Britannia. – Rákos Sándor: *Táncol a hullámsapkás tenger,* Óceánia népeinek költészete. Európa, 1976, 52. o.)

„Ki görgeti a ragadós diót? Én görgetem a ragadós diót.
Gördül, gördül, gördül – csónakom gerincén gördül végig.
Gördül, gördül, gördül – csónakom orrán és tatrúdjain gördül végig.
Gördül, gördül, gördül – csónakom első oldaldeszkáján gördül végig.
Gördül, gördül, gördül – csónakom második oldaldeszkáján gördül végig.
Gördül, gördül, gördül – csónakom harmadik oldaldeszkáján gördül végig.
Gördül, gördül, gördül – csónakom tumusz deszkáján gördül végig.
Gördül, gördül, gördül – csónakom szaumurmur deszkáján gördül végig.
Gördül, gördül, gördül – csónakom legfelső deszkáján gördül végig."

(A varázsló éneke csónak tömítésekor, Új-Írország. – Rákos Sándor, i. m. 43. o.)

„Valóban kemény szívvel vagy hozzám / kemény szívvel vagy hozzám,
szerelmem, / ha ha je ja ha ha.
Valóban kegyetlen vagy hozzám, / valóban kegyetlen vagy hozzám
szerelmem, / ha ha je ja ha ha.
Mert elfáradtam, / míg rád várakoztam
szerelmem, / ha ha je ja ha ha.
Ó másképpen sírok / érted most már
szerelmem / ha ha je ja ha ha.
A mélységbe szállva sírok / érted most már,
szerelmem / ha ha je ja ha ha."

(Halott szerelmes dala. Kvakiutl indiánok – Tornai József: *Boldog látomások.* A világ törzsi költészete. Európa, 1977, 47. o.)

„Napkeblű anyám, / édestejű anyám! / Erre szültél engem?
Tapostál volna, szegényt / térdig földbe, / nyomtál volna, szegényt
könyökig földbe! / Talán jobb lett volna!"

„Szabadságomat elvették, / drága szabadságomat,
leányszabadságomat, a drágát, elvették, / isteni szabadságomat,
leányszépségemet, a drágát, elvették, / isteni szépségemet,

elvették egy isteni erős / isteni napon, / elvették a fennséges
vasárnapon, / amikor az aranydíszes asztalnál álltam . . . "

(Az anyához, ill. A szabadság elvesztése. Menyasszonybúcsúztatók. Zürjének. – *Hozott isten, holdacska. Finnugor varázsigék, imádságok, siratók.* Európa, 1979, 371., ill. 377–378. o. Ágh István ford.)

„Az ifjak nem hiszik, hogy a ruha meghal
– a ruha csak ronggyá foszlik.
A vének nem hiszik, hogy a ruha meghal
– a ruha csak ronggyá foszlik.
Az ifjak nem hiszik, hogy az isten meghal
– a ruha csak ronggyá foszlik.
A vének nem hiszik, hogy az isten meghal
– a ruha csak ronggyá foszlik."

(A mindenható. Jorubák, Afrika. – Tornai József, i. m. 239. o.)

*

Többszörös ismétlések hatják át ezeket a költeményeket, s az állandóan variált új elemek hozzátétele által gördül előre a szöveg. Más költői hatóelemek is működnek ezekben a dalokban, de ez igen erősen érvényesül, legalábbis egyik domináns eleme a szerkezetnek. Ahogy az ősi társadalmak népeinek minden megnyilvánulásában: díszítőművészetében[32] vagy táncában is ugyanez mutatható ki. Egy-egy irányulási modell uralma éppen azon keresztül jut érvényre, hogy a társadalom a legkülönfélébb működésekben használja, terjeszti ezt a modellt, – az ősi népek művészetének igen fontos funkciója, hogy a környezeti hatásokra épülő irányulási modell terjesztője legyen:[33] a művészet szerepe ugyanis éppen a konkrét képességből általános irányulási modellé válás folyamatában óriási: a környezet-hatások iránti nyitottság általános irányulási modellé válásában is nagyon fontos lépés, hogy az ember maga is tudatosan létrehoz olyan ingereket, amelyeknek célja éppen az ingerek iránti érzékenység fejlesztése, s a törzsi művészetben ez kétségkívül lényeges funkció.[34]

A környezeti hatások iránti nyitottság aztán a későbbi korokban is fontos irányulási modell, minden egyénben kifejlődik (már az egyedfejlődés korai szakaszában), aztán, a többi modell között, a világhoz való viszonyunk egyik fontos területévé válik, mely terület fontossága, aránya egyénenként változó (társadalmi helyzet, kor, egyéni adottságok, egyéni életút stb. stb. függvényében); van, akinél igen nagy szerepe van egész élete

[32] Claude Lévi-Strauss bizonyítja, hogy az arcfestésben és a testfestésben is egyaránt milyen fontos szerepe van az ilyen jellegű motívumoknak. I. m. 197–201., 204–208. o. Graham Clark pedig az agyagedények, a tojáshéj-díszítés motívumaiban írja le ugyanezt a domináns díszítő-elemet. I. m. 116., 133–134., 237. o.

[33] Murányi Mihály veti fel ennek a sajátos gondolkodási rendszernek a társadalmi szerepét. (Idézi Láng János: *A mitológia kezdetei.* Jelzett kiad., 87–88. o.)

[34] Lásd Láng János (*Lélek és isten.* Jelzett kiad., ill. *Az őstársadalmak.* Gondolat, Budapest 1978) munkáinak elemzési anyagát.

során, van, akinél kevésbé jelentős; de fontossága az egyes egyén életének különböző pillanataiban is változó, van, amikor előtérbe kerül ez a terület, van, amikor háttérbe szorul. (Csak megjegyzés, hogy pl. a lírában az ismétlésnek, ill. a távoli elemek hozzákapcsolásnak egységén alapuló szerkezet általában nagyobb arányban szerepel, mint a köznapi használatban; a költőnek eleve őriznie kell környezethatások iránti érzékenységét, hiszen a költészet mindig is megőrzi azt a funkcióját, hogy a környezeti hatások iránti nyitottság, érzékenység terjesztője is legyen. De ugyanezt elmondhatjuk a zenéről, a díszítőművészetről vagy éppen a filmről is, s a jelzett szerkesztésmód minden művészet lényeges eszköze maradt a történelem folyamán.)

*A hétköznapi használatban* azok az emberek, akiknél a környezethatásokra való nyitottság alapvető fontosságú, szembetűnően nagy arányban használják ezt az eszközt, de akiknél nem olyan általános, azoknál is előtérbe kerül, mikor egy kérdés elsősorban ezt az igényüket mozgósítja, egyszerű „kíváncsiságukat" (és nem egyéb érdekeiket, pl. etikai igényüket, birtoklás igényüket, rendszerezési igényüket), vagy ha egyidejűleg azok is fontosak a számára – ebben az esetben azok jegyei *is* kimutathatók nyelvhasználatában.

Egy példa: interjúrészlet, az interjúalanyt a nevelés kérdése foglalkoztatja, – mikor erről beszél, megjelennek a környezethatás-igény nyelvhasználati jegyei.

*„Mikor neveljem* azt a gyereket? Hazamegy az ember öt órakor, a gyereknek nyolcra ágyban kell lenni, *mikor neveljem?* Megkérdezem, mi volt az iskolában, mert *nincs nevelve* a gyerek. A feleségem úgy érzi, hogy ha ő otthon maradna, igenis nagyon fontos tagja lenne a társadalomnak, mert akkor a *gyereknevelést* mint egy nagyon alapvető problémát oldaná meg, és hogy a fiatalság ilyen, én úgy látom, hogy nem megfelelő, én annak tulajdonítom, hogy *nincsenek nevelve.* Mert az, hogy *szombat–vasárnap van nevelve,* az *víkend-nevelés.* Akkor verjem meg minden szombat–vasárnap? Akkor elverem, és öt napig le van a gond róla."

Nagyon sokféle anyagon (gyerekek, felnőttek, történelmi személyek, költők szövegein) végzett elemzéseink közül álljon itt még egy példa, melyet azonos témáról felvett interjúk összehasonlításából nyertünk: ugyanarra a kérdésre tartalmilag sokszor csaknem egybehangzó válaszok között éppen abban találunk jól meghatározható különbséget, hogy személyiségének megfelelően kinél melyik irányulási modell határozza meg beszéde szerkezeti felépítésének jellemzőit. Egy válaszoló, akinek személyiségszerkezetében a környezeti hatásokra nyitott irányulási modellnek jelentős szerepe volt, és a vallás kérdése foglalkoztatta is, tehát maga a téma is mozgósította környezeti hatások iránti belső késztetését, pl. így beszél a vallásról:

„És közel kerülve a véghez, egyre jobban válnak az emberek *vallásossá.* És próbálnak a *vallás*ban *megnyugvást találni.* És a jelek szerint nagyjából meg is *találják.* És más *ilyen jellegű megnyugvást* szerintem pillanatnyilag nem tudnak szolgáltatni. Az emberek többsége, amellett, hogy *nem él vallásosan,* és a *vallásnak* rengeteg előírását megszegi, *bizonyosfokú megnyugvást* talál a *vallásban. Megnyugvást hoz* főleg az idősebb embereknek." (A vallás, és a 'megnyugvást találni' körül forog a figyelem.)

Így fejeződik ki tehát a nyelvhasználatban a környezeti hatások iránti nyitottság irányulási modellje.

A fentebb felsorolt képletre vonatkoztatva tehát a környezethatások iránti nyitottság irányulási modelljét: a társadalmi létben kialakul a gyűjtögető-halász-vadász társadalmi forma – melyben domináns a gyűjtögető tevékenység –, ez a tevékenység (minthogy erre

alapvetően szükség van hozzá) az emberivé vált környezethatásokra-oritentált képességet irányulási modellé alakítja – azaz általánossá válik az ennek megfelelő gondolkodási taktika, az ismétlések és a hozzájuk kapcsolt új és új elemek egységén alapuló szemlélet –, ez azután a társadalom közvetítő mechanizmusain keresztül bekerül minden egyénbe és az egyének személyes érdekeltségrendszerének egyik összetevőjévé válik – amikor az egyén életében ez az érdek előtérbe kerül (ha személyiségében dominanciára tesz szert, úgy tartós jelleggel), akkor megjelennek az egyén megnyilvánulásaiban, így nyelvhasználatában is a környezethatások iránti nyitottságot kifejező jelek: az ismétlések és variációk hozzájuk kapcsolásának nyelvi szerkezete. (Azon korokban pedig, ahol ez az irányulási modell a termelés vagy a társadalom valamely szükséglete szerint fontossá válik, általában is előtérbe kerül, felszaporodik a társadalomban a környezethatások iránti nyitottságon alapuló szemlélet – és az ennek megfelelő ismétléses-variációs szerkezet.)

*

A másik példa egy meghatározott irányulási modell dominanciájára legyen mondjuk a *tekintélykövetésé.*

A tekintélykövetés csakúgy mindannyiunkban meglevő modell, mint a környezeti hatások iránti nyitottság, vagy az itt ismertetésre nem kerülő többi irányulási típus. Ez szembeszökőbben társadalmi termék, mint a környezethatások iránti nyitottság (a ‚tekintély' nyilvánvalóan társadalmi termék), bár az alapok itt is adottak az állatvilág szintjén, az egyszerű *követéses* viselkedésekben, mint amilyen pl. az imprinting; de általában idesorolható a fiókállatok egész léte az önállósodásig.

Az embernél ez a viselkedés is társadalmasul, a tanulási folyamat az ösztönszerű viselkedésből tudatos és társadalmilag ellenőrzött tevékenység lesz, a társadalom viszonyai ezt is áthatják, a kialakuló társadalmi hierarchia a tanulási folyamatba is beleviszi a hierarchia-viszonyt is; amint megjelenik a társadalomban az egyenlőtlenség, a fölé-, és alárendelődés szerint megjelenik a tekintély is, a tanulási folyamatban az életkori ismeretátadó szerep tekintély-szereppé változik, az ismeretelsajátítóé tekintélykövető-szereppé – s ez a társadalomban megjelenő egyenlőtlen viszonyokat modellálni kezdő alapviszony a modellkövetés kialakításának mindmáig elsődleges terepévé is válik.

A tekintélykövetés szüksége persze előbb megteremtette a tekintélykövetés általános képességét, majd abban a formációban, amelynek egyik uralkodó szükségletévé válik a tekintélykövetés – ti. az ún. *ázsiai termelési módban* –, a tekintélykövetés irányulási modellé is válik, s áthatja a társadalom egész szerkezetét. (Egy közbevető megjegyzésben már utaltunk arra, hogy a társadalmi formációknak mind alapvető termelési jellege, mind pedig tipikus felépítménystruktúrái létrehozhatnak, ill. uralkodóvá tehetnek egy-egy irányulási modellt: a környezeti hatások iránti nyitottság esetében *termelési* jelleg által létrehozott irányulási modellre láttunk példát, a tekintélykövetés modellje a felépítménystruktúrában létrejött szükségletek által emelkedik dominánssá az ázsiai termelési módban.)

A tekintélykövetés képessége már az ősi, törzsi társadalmakban kialakul, a többi képességgel együtt (tudatos és társadalmilag értékelt és értékelhető viselkedéssé változik), ott azonban funkciója mindig konkrét marad, e képesség gyakorlását mindig egy-egy meghatározott személy, előírás, szokás követése jelenti; az ősi, gyűjtögető társadalmak

*minden* tevékenységét ez a viselkedés még nem hatja át (ahogy pl. a környezeti hatások iránti nyitottság igen).

Az ázsiai termelési módban azonban a tekintélykövetés az egyik legfontosabb alapviszonnyá válik. A társadalom megszervezésében ugyanis kulcsszerepre jut az adógazdaság, egy olyan többlettermék elsajátítási forma, mely még nem osztályuralmon, nem a termelési eszközök magántulajdonán alapszik, hanem az államszervezet egyes pozícióinak birtoklásán[35],[36] az államszervezet felépítésében viszont meghatározó a tradíciók őrzése,[37],[38] a társadalomszerkezet ezt szolgálja,[39] s a tradícióőrzés az emberi érintkezés szférájában a tekintélykövetésben realizálódik.[40],[41] A hierarchia csúcsán álló istencsászár az ősök tekintélyét testesíti meg,[42] a hatalom felső régióiban helyetfoglalók (papság, hivatalnokok) bizonyos többlet-tudás alapján állnak a helyükön, a törvényhozó intézmények a tekintélyes vének gyülekezetéből nőnek ki,[43],[44] vagyis kezdetben minden hatalom *tekintély* megszerzésén vagy ráruházásán alapuló hatalom, s az előbbrejutás (de egyáltalán, a társadalomban való legitimált létezés) alapfeltétele a tekintélyek sikeres követése.[45],[46] A hagyományok mind kötöttebb és mind összetettebb rendszere képezi az elsajátítandó tudás törzsanyagát, a vizsgák mind nehezebbek és nehezebbek,[47] a hagyományozott tudás tartalma mindinkább elszakad az eredeti praktikumtól, s mindinkább a tekintélykövetés öncélja határozza meg – formáin keresztül.

A tekintélykövetés áthatja az „ázsiai" termelési mód szerint szervezett társadalmak minden tevékenységét – vallási formákat[48] és termelési szertartásokat alakít,[49] s az ember minden tevékenységébe és viszonyába, kapcsolataiba és kifejezésmódjaiba,[50],[51] beleveszi a tekintélykövetés *szemléleti jellegzetességeit* – a tekintélykövetés általános irányulási modellé válik.

[35] *MEM* 46/I, 357–358. o.

[36] Tőkei Ferenc: *Műfajelmélet Kínában a III–VI. században.* Akadémiai, Budapest 1967. Különösen érdekes erről a kérdésről egyedi és általános viszonyának kapcsán végzett elemzése, lásd 12. o., ill. a könyv. 9. számú jegyzete.

[37] Lásd erről Tőkei Ferenc: *Az ázsiai termelési mód kérdéséhez.* Kossuth, Budapest 1975, 38. o.

[38] *Etienne Balázs: Társadalom és gazdaság a régi Kínában.* Európa, Budapest 1976.

[39] L. Sz. Vasziljev: *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában.* Gondolat, Budapest 1977, 73–81. o.; Tőkei Ferenc: *Műfajelmélet Kínában* . . . Jelzett kiad.

[40] Étienne Balázs, i. m. Különösen a konfucianizmusról és az ősök tiszteletéről szóló részek.

[41] Vasziljev, i. m. Különösen a családon belüli viszonyok bemutatását, 106., 159., 123., 136., 303., 320–322. o.

[42] Kákosy László: *Ré fiai.* Gondolat, Budapest 1979 (a királyi titulatúra rendszeréről), 221–226. o.

[43] Étienne Balázs, i. m. 16–18. o.

[44] *Kínai filozófia.* Ókor. I. Tőkei Ferenc bevezetője. Akadémiai, Budapest 1962.

[45] Vasziljev, i. m. 157–163., 172–185. o.

[46] Uo. i. m., különösen a konfuciánus civilizáció kultuszainak leírása.

[47] Uo. 154., 162., 166–175., 182. o.

[48] Uo. 38–41., 81–138., 143–185. o.

[49] Étienne Balázs, i. m. 194. o.; Vasziljev, i. m. 41–44., 50–65., 115., 126. o.

[50] Dobrovits Aladár: *Egyiptom és az antik világ.* Akadémiai, Budapest 1979; Uő.: *Irodalom és vallás az ókori Egyiptomban.* Akadémiai, Budapest 1979 (különösen az ideál-portréról írtakat), 83–87. o.; Kákosy László, i. m.

[51] Tőkei Ferenc elemzése a műfaji követelmények kialakulásáról és jellegzetességeiről: *Műfajelmélet Kínában* . . . Jelzett kiad., 9–71. o.

A későbbi korszakokban azután ez is elveszti domináns jellegét, s már kialakult irányulási modellként besorol a minden egyes egyén által elsajátított s kisebb vagy nagyobb arányban választott irányulási modellek közé: személyiség-alkotóelemmé válik.

A tekintélykövetés igényének megjelenése azt a szemléleti sajátosságot involválja, hogy az ember *alárendeli magát* egy másik nézőpontnak, és saját viselkedéseit, megnyilvánulásait nemcsak hogy nem önmaga szemével, hanem a másik szemével nézi, de alaptörekvésévé válik az is, hogy *hozzáidomítsa magát a* (tekintélyes) *másik elvárásaihoz.*[52] Az udvariasság minden formája valamiképpen az alárendelődés gesztusát tartalmazza. (Most nem térhetünk ki arra, hogy az ilyen viszonyulási forma megjelenése és általános elsajátítása milyen nagy jelentőségű volt a fejlődés adott szakaszában, de az talán minden további magyarázat nélkül is belátható, hogy az emberi érintkezés egyes pontjain bármely korban nélkülözhetetlen bizonyos fokú és bizonyos jellegű tekintélykövetés – és alárendelődés.)

Az alárendelődés mint szemléleti forma a kifejezésben azzal jár, hogy megnyilatkozásainkat a másikhoz, a tekintélyhez igyekszünk idomítani – ez egyrészt erős *megformálási* törekvésben nyilvánul meg, másrészt a közölt tartalmak *pontosságára való törekvésekben:*[53] nem az az elsődleges, hogy mi hogyan értünk valamit, hanem hogy azt a másik pontosan értse; nem az a fontos, hogy mit mondunk, hanem hogy azt a másiknak tetszőn tudjuk elmondani.[54] (Az „elmondás" itt is bármely objektivációs formára, bármely jelrendszerre vonatkozhatik: a pontosságra törekvés a nyelvhasználatban állandó pontosításban, helyesítésben, az értelmezők gyakori használatában nyilvánul meg; a formai törekvés a nyelvhasználatban a beszéd formai csinosításában stb.[55])

A megformálás, minthogy a tekintélyhez való alkalmazkodás a cél, mindig olyan formát jelent, ami az általunk tekintélynek tekintett személy, csoport, intézmény stb. jellegéhez közelít.[56] (Hiszen azt talán mondanunk sem kell, hogy mihelyt a tekintélykövetés *irányulási modellé* válik, *bármi* jelenthet tekintélyt, melyet követni igyekezünk – intézmények, személyek, eszmék és eszmények.) Így aztán, akinek a papság a tekintély, az külső megnyilvánulásai kialakításakor a papi viselkedés jegyeit igyekszik felvenni, nyelvében a papi nyelvhasználat sajátosságait; akinek a sport, az sportos formákat, és pl. a sport közegében jellemző nyelvhasználatot is követ; akinek az ifjúság vagy maga a fiatalság tekintély, az a fiatalság nyelvhasználatát utánozza (és persze a fiatalos viselkedést); akinek a hivatal, az a bürokratikus nyelvezet egyes sajátosságait (s a bürokratizmus viselkedési jegyeit) veszi fel stb. stb. Ha egyes emberekhez kötődik a tekintélykövetés, akkor azok utánzásában, az azoknak megfelelő formák keresésében nyilvánul meg.

Ha valamely közegben szükségképpen elvárják a tekintélykövetést (pl. iskola, katonaság), ott a tekintélykövetés viselkedési és nyelvhasználati sajátosságait is elvárják és kialakítani igyekeznek. A gyerek a feleletben fogalmazzon pontosan, ahol hibázik, ki-

[52] Ezt a jellegzetességet mutatja be az „idézés művészete" kapcsán Étienne Balázs, i. m. 183–187. o.

[53] Ugyancsak Étienne Balázs állapítja meg a kínai történetírás sajátosságait elemezve, i. m.

[54] Ennek a sajátosságnak gondolkodást megbénító sajátosságairól ír Balázs, i. m. 183–187. o.; Jacques Gernet: *Kína hétköznapjai a mongol hódítás előestéjén 1250–1276.* Gondolat, Budapest 1980, 161–169. o.

[55] Kákosy László, i. m. 270–276. o.

[56] Kákosy László–Varga Edit: *Egy évezred a Nílus völgyében.* Gondolat, Budapest 1970 (különösen az alkotói szabályok kánonjának leírása), 233–236. o.

javítják, hogy megtanuljon maga is *pontosítani,* ne a gyereknyelvet használja, tanuljon meg udvariasan, választékosan fogalmazni. A katonaságnál is elvárják a nyelvi szabatosságot és a katonai nyelvhasználati formák elsajátítását éppúgy, mint a katonás és fegyelmezett viselkedést, az öltözködésben a pontosságot és állandó pontosítást (gombok begombolása, sapka, csatok, eszközök elhelyezése, lábbeli állandó rendbentartása), az öltözködés katonai *formáját* (vagyis az egyenruhát), a körlet állandó *„pontosítását"* és rendbentartását stb.

A példák sokáig sorolhatók. Válasszunk néhányat a nyelvi megnyilvánulások közül.

„Azóta lakoznak lábakban a mozdulatok, / mióta te adál földet alájuk,
S felajánlottad a fiadnak, / a testedből születettnek, /
Felső és Alsó Egyiptom urának, / az Igazságból fakadónak,
Noferheperu Ré Uaon Rének, két ország urának,
a Nap szülöttjének, az Igazságból fakadónak,*
Ekhnatonnak, a diadémok urának, / kinek élete hosszú legyen . . . "

(Egyiptomi Nap-himnusz részlete. A gyönyörűség dalainak kezdete. Európa, Bp. 1976, 96. o.)

Pontosítás és udvari forma: a címek, rangok felsorolása mindig e kettő egysége, s nagy jelentőségű minden tekintélykövető „szertartás"-rendben.

„Nabu-kudurri-uszur, Babilon királya vagyok én, a méltóságos fejedelem, Marduk kegyeltje, a magasztos fejedelem, Nabu kedveltje, a tökéletes, a bölcsesség megragadója, aki istenségük útját keresi, uralmukat tiszteli, a fáradhatatlan helytartó, aki az Észagila és Ézida gondozásával naponta foglalatoskodik, aki a Babilon és Borszippa (iránti) jótéteményekről szüntelenül gondoskodik, a bölcs, a törvényhez hű,** az Észagila és Ézida templomok istápolója, Nabu-apal-uszurnak, Babilón királyának első (szülött) fia." (A király címe, idézi Evelyn Klengel–Brandt: *Utazás az ókori Babilóniába.* Corvina, Bp. 1973, 113. o.)

Idézhetnénk tovább istenek, uralkodók és egyéb vezetők címlabirintusaiból: a történelem során mindig nagy szerepe van a tekintélykövetés irányulási modellje megnyilvánulásainak az udvari, egyházi kultúrákban. (Ez nemigen szorul további magyarázatra.) Azokban a korokban, amikor s azokban a társadalmakban, ahol a társadalom megszervezése erősen konzervatív, hagyományőrző s egyszersmind bürokratikus, általában is terjed (a bürokrácia és a tömegkommunikáció által) a tekintélykövetés stílusa.

„A Kilenc Bánattól kezdve (a költők) az ő nyomdokaikat igyekeztek követni, de K'iü (Jüan) és Szung (Jü) szárnyaló lépteit senki sem tudta utolérni . . . Mei (Seng) és Kia (Ji) csak az ő 'szelüket' követve léphettek be a szépség (birodalmába), (Szi) ma (Sziang-zsu) és Jang (Hiung) csak az ő hullámaikon hajózva bukkanhattak rendkívüli (szépségekre); s azok a költők akik az 'ő ruháikat öltötték magukra' egyáltalán nem egyetlen nemzedékből kerültek ki. Így a legkiválóbb tehetségek dúskáltak hatalmas eszméikben . . . a furfangosak vadásztak szép szavaikra, a verset zümmögők szájukra vették hegyeiket és

*Itt működik a környezethatási modell is!

**A tekintélykövetés általános törvénye az uralkodóra is vonatkozik, az ő hatalmát is jó tekintélykövetése indokolja.

folyóikat, a tudatlan kezdők pedig felcsipegették illatos füveiket. Ha azonban úgy tudunk támaszkodni az Ódákra és Himnuszokra . . . mintha csak a kocsi mellső deszkájára tennénk kezünket; tudjuk szolgálatunkra fogni a Cs'u-beli verseket . . . mintha csak lovainkat kantároznánk fel; úgy tudjuk csészénkbe tölteni csodálatos elemeiket . . . hogy nem hagyjuk veszendőbe menni valós elemeiket . . . ; úgy tudunk elgyönyörködni virágaikban, hogy nem dobjuk el gyümölcseiket sem; – akkor egy körülpillantással ( = könnyedén) szolgálatunkba állíthatjuk a költői forma . . . erejét, egy köhintéssel ( = önmagától adódó természetességgel) elérhetjük az irodalmi szépség hatását . . . "*
Liu Hie. – Tőkei Ferenc: *Műfajelmélet Kínában a III–VI. században.* Akadémiai, Bp. 1967, 110–111. o.)

„E napokon játszották le nyitányát a hazafias közérzület húrjait oly művészileg pengetni tudó hivatottak a ‚Honfoglalás ezeréves ünnepe' fönséges dalművének. A tudás és lelkesedés örökfényű fáklyájával világítottak be a ködborította múltak éjjelébe, hol a nemzeti dicsőség oltárának hamvadó tüzét felgyújtva világot és meleget árasztottak múltra és jelenre egyaránt."** (A *Bereg* c. lap vezércikke. 1893. – Az *ezredév* c. kiadványból. Magvető. 1979, 20. o.)

A monarchák és arisztokraták pompázásának kora, a barokk ugyancsak megköveteli a kor tekintélyeinek körüludvarlását. A kor stílusa seregnyi példát nyújt erre. Csak egyet:

„Pegasusnak mennyit írnak rúgásárul, / s abból fakadt kútnak buzgó forrásárul, / az kilenc szüzeknek szokott szállásárul, / s azokkal Phoebusnak szép mulatásárul; / / én is ő felőle annyit beszélhetnék, / s az minémű elmét azokban lelhetnék, / benne is hasonlót bízvást találhatnék, / ő társaságokba méltán bévehetnék"*** stb. stb. (Gyöngyösi Imre: *A Mársszal társalkodó murányi Vénus.*)

Majd e cikornyás udvariság gúnyolása Shakespeare-nél: „Uram, itt van, imént jöve udvarhoz Laertes; higgyen nekem, ő egy bevégzett világfi, a legjelesb különféleségek – igen finom modor – és nagy külfénnyel. Valóban, képlegesen beszélve róla, ő az udvariasság térképe vagy naptára, mert benne mindazon tényezők beltartalma található fel, miket egy udvaronc örömest lát." – (Osrick) „Uram, leírása nem szenved veszteséget Ön ajkán; bár tudom, hogy őt leltárilag elemezni, zavarba ejtené az emlékezet számtanát, mely még csak evickélni sem bírna az ő gyors vitorlája után. De, a magasztalás őszinteségével mondva, én őt egy nagymérvű szellemnek tartom, s oly drága és ritka öntvényűnek, hogy igaz szólamot használva felőle, hozzá hasonló csupán a tükre, bárki más akarná utánozni, árnyéka, semmi egyéb." (Shakespeare: *Hamlet, dán királyfi.* Arany J. ford.)

Ismerjük az állandóan idegen szavakat, kifejezéseket citáló tekintélykövető típusát is; az egyes szakirodalmak használata eleve az adott szakterület tekintélyeinek követésén

*Ezekben az idézetekben nagy szerepe van a felsorolásnak. Ez is egy (másik) irányulási modell megnyilvánulása: ugyanazon anyag egyszerre több irányulási modell stílus-jellemzőit is viselheti, hiszen egyszerre többféle irányulásnak is engedelmeskedhetünk. Éppen ezek aránya, kapcsolatai adják majd ki a *személyi* sajátosságokat. Itt most azonban csak a tekintélykövetési modell sajátosságaira: a pontosításra és a körülményes, gondos formai törekvésre figyeljünk!

**A kor, melyből az idézet való, a Monarchia kora a tekintélykövetés számos megnyilvánulását termeli ki. Az itt megjelentetett „dagályos" stíluson kívül gondoljunk pl. a hivatali „bükkfanyelvre", melynek máig élő jellegzetességei is e kor termékei.

***Az is a vizsgált modell pontosító, formásító törekvésének megnyilvánulása, hogy véletlenül sem Helikont, múzsákat, Apollót mond, hanem ezeknek epitetonját.

alapszik, így alapkövetelményük a (tudományos) pontosságra törekvés éppúgy, mint az adott terület (szokásos) formája, nyelvezete szerinti megformálás.

A sajtóban és a retorikában ugyanez történik a „politikai" nyelvezettel. Az egyes mesterségekben így alakul ki a sajátos szakmai nyelvek használata. A szépirodalomban természetesen az irodalmi nyelv az a tekintély, ami a formai törekvéseket megszabja, s éppen azok között találjuk az ún. formaművészeket, akik számára maga az irodalom a központi érték, következésképpen az egyik legnagyobb tekintély is, melynek normáit tehát mind tökéletesebben igyekeznek követni.

Említettük a tekintélykövetést preferáló társadalmi szisztémák erősödése mindig megnöveli a formai követelmények betartására és a kifejezés pontosítására irányuló törekvést is, forradalmi koszakok épp ezért tartják fontosnak az előző kor *formai* jegyeinek szétrombolását, mert az előző rend tekintélyének követését igyekeznek lerombolni, újjal helyettesíteni; ezért olyan fontos ilyenkor az *új külsőségek* kialakítása (lásd a francia forradalom naptár-, szokás-, ruha- stb. reformjait, vagy 45 után a zakatolás, az ing- és nyakkendőviselet, a köszönési formák, a címek, rangok, megszólítások megváltoztatásának felnövelt jelentőségét).

De nemcsak a korok jellegének függvényében, hanem az egyén választása szerint is hol előtérbe kerül, hol kevésbé funkcionál, s más irányulási modelleket enged előtérbe a tekintélykövetési irányulási modell. Van, akinél domináns ez az irányulási modell, annál szembetűnő az állandó pontosítás és megformálási törekvés, van, akinél kevésbé fejlett; van, akinél egy-egy területen nyilvánul meg erősebben, egy-egy közeg nyelvezetéhez, (viselkedéséhez stb.) idomítja saját kifejezési formáit, s abban a közegben törekszik a pontosságra – mások a legkülönfélébb tekintélyeknek vetik magukat alá egyszerre, s hol ehhez, hol ahhoz idomulnak megjelenésben, magatartásban, nyelvi kifejezésben.

A tekintélykövetésnek a hétköznapokban megjelenő ekképpen számtalan változata közül vegyünk egy jellegzetes, szélsőséges példát:

„Az emberfia kérlek szépen, erős kétellyel viseltetik a megfelelő egzaktsággal nem jellemezhető jelenségek iránt. A szabadesés, azaz a gravitáció vagy földmágnesség jelensége a glóbusz minden pontján – legalábbis természetes körülmények között – érvényes szabály, akarom mondani törvény. Persze a legújabb kutatásokat nem ismerem. Az ezzel kapcsolatos kutatásokat. De már a politika teljességgel ingoványos talaj a számomra. Hangsúlyozom az én számomra. Mert feltétlenül akceptálom azok tudását és hozzáértését vagy képzettségét, akik ennek a szférának a makrokozmoszában is éppolyan biztonsággal tudnak tájékozódni, mint ahogy én a fizikában, pontosabban, ahogy én szeretnék a fizikában tájékozódni. Ez az egész – legalábbis én azt hiszem – igen érdekes gnoszeológiai probléma."

Vagy egy irodalmi példa a tekintélykövető stílusra: „Nagy Imréről arcképvázlatot írtam kettőt is, színorgonáinak hangjai mélyén az embert kutatva; így hát a kezéig juthattam csak el a vizsgálódásban, az ujjai közé melegedett ecset nyeléig ... Laikus mivoltomban én úgy őrzöm magamban Nagy Imrét, a szakmának gyakorta indokoltan rideg – vagy kizárólagosan színképelemző – értékítéleteivel szemben, amiként Mózes gondolhatott vissza a pusztában fellobbanó csipkebokorra. Hogy is lett volna Mózesnek lélekjelenléte a tűzben gyönyörködni, vagy netán a hamvukba hulló pernyés ábrák fölött eltűnődni, mikor a lángok közül az Úr hangja morajlott fel, a mitikus látomás értelme ... Nem hinném, hogy a kérdésre – mint bármely nagy művész esetében – egyértelmű

– választ lehetne adni. Miként az oly sokféleképpen átélt, megszenvedett vagy filozófiává növesztett magány: a közösségi elkötelezettség sem az egyedül üdvözítő és ujjongó abszolútum; a megváltás sem, aminek ezt a szolgálatot minduntalan – hisz cselekvéseink értelmét keressük – látni szeretnők. Tény azonban, hogy Nagy Imre magányos színálmai egy meghatározott népi-nemzeti közösség – nevezetesen a székelység – emberi és tárgyi világában, annak konkrét formáiban nyerik el igazi értelmüket. A sajátságosban – mit helyinek is nevezhetünk – az egyetemest." (Sütő András: *Nagyenyedi fügefavirág.* Szépirodalmi, 1978, 50–51. o.)

Emelkedett forma, pontosítások, értelmezések, közbeszúrások – a tekintélykövetési irányulási modell újabb példája.

Végül ha az előző irányulási modellnél idéztünk egy olyan példát, ahol a vallásosságról feltett kérdésre adott válasz nyelvi szerkezetében a környezethatási irányulási modell dominanciája nyilvánul meg, idézzünk ugyanerre a kérdésre egy erősen tekintélykövetéses típusú választ is: „Elképzelhetőnek tartok magyarázatokat és körülményeket, ami embereket hitbe kényszeríthet. Tehát elképzelhetőnek tartok mentséget a számukra. Ha ez bennük számít. Nem, a mentség szó nem egészen jó. A bután vallásos embereket persze elítélem. A vakon, gondolkodás nélküli vallásos embereket. Őket sem a vallásosságukért, hanem azért, mert nem gondolkodnak."

A meghatározottsági sor képletébe behelyettesítve tehát a tekintélykövetési igény irányulási modelljét: a társadalom fejlődésében kialakult az ázsiai termelési mód – melynek felépítményrendszerében központi jelentőségre tesz szert a tekintélyalapú hierarchikus szervezet –, minthogy az erre épülő tevékenységekhez alapvető fontosságú a tekintélykövetési gyakorlat elsajátítása, a már korábban emberivé vált (tekintély) követési képesség irányulási modellé tágul, azaz általánossá, az élet minden területére alkalmazhatóvá válik a tekintélykövetésen alapuló gondolkodási taktika: az alárendelődés tudatos szemlélete: – a kifejezések pontosságára és kívánatos megformálására irányuló törekvés – a társadalom közvetítőrendszerei ezt többé-kevésbé minden egyénben kifejlesztik, személyes érdekeltségrendszerük egyik összetevőjévé változtatják. – Amikor az egyén életében ez az érdek előtérbe kerül (valamely tekintély követése fontossá válik a számára) – (ha személyiségében dominanciára tesz szert a tekintélykövetés igénye, ez esetben tartós jelleggel) –, akkor megjelennek és jellemzővé válnak az egyén megnyilvánulásaiban, így nyelvhasználatában is a tekintélykövetést kifejező jelek: a pontosítás és a formai alkalmazkodás. (Azon korokban pedig, amikor ez az irányulási modell a termelés vagy a társadalom valamely szükséglete szerint fontossá válik, általánosan is előtérbe kerül, felszaporodik a tekintélykövetésen alapuló szemlélet, és az annak megfelelő formai törekvésre, pontosításra építő nyelvi szerkezet.)

*

És így van a többi irányulási modellel is. Ezek ismertetésére és az itt érintett összefüggések részletesebb bizonyítására azonban még az ilyen, viszonylag tágasra mért terjedelem is kevés. Erre már valóban csak a beígért könyvben vállalkozhatunk.

# SZERVEZÉS KÉRDÉSE? *

ROPOLYI LÁSZLÓ

A Tudományszervezési füzetek sorozat egyik új darabja nem kisebb feladatot készült megoldani, mint „hogy segítsen feltárni és tudatosítani a kutatási folyamatot, hogy ezáltal is könnyítse, gyorsítsa és biztosabbá tegye magát a kutatást" (10. o.). Megítélésünk szerint a mű ezt a célját nem érte el, ellenben a megvalósításban néhány olyan – talán tipikusnak is tekinthető – hibát produkál, amelyeknek a vizsgálata nem tűnik feleslegesnek.

A szóban forgó munka 7 fejezetből, továbbá 3 függelékből áll. Mindezek során az ún. „kutatáselméleti alapok" kifejtését követően a szerző megkísérli „a kutatási folyamatot felvázolni, elemeire bontani és újból összerakni" (142. o.), mégpedig „az ismeretlen kérdések halmazától" elindulva a hasznosításig mint a kutatási folyamat végpontjáig. Így az első fejezet „A kutatás szükségessége, lényege, körülményei" címmel az ismeretgyarapítás útjaival, az ismeretlen megismerésére irányuló törekvésekkel, a kutatás jellegével (különböző osztályozásokkal), a kutatóhellyel, a kutatási folyamat alapfogalmaival (a kutató, a kutatási körülmények, a téma stb.) foglalkozik – jobbára definíciószerű tömörséggel. A II. fejezet a témák kiválasztásának problémái közül vizsgál néhányat: a kutatási lehetőségek, a kutatás tervezése, tervszerűsége, a témaválasztó döntés problémáinak kapcsán próbál ismeretelméleti és adminisztratív jellegű eszmefuttatásokat „összeegyeztetni". A III. fejezet tárgya a szűkebb értelemben felfogott kutatási folyamat. Részletesebben tárgyalja a szerző a kutatási folyamat tervezését, különféle szempontok alapján való felbontását, idő- és költségigényeinek hatásait – háló és egyéb diagramok alkalmazásának bemutatásával. A következő fejezetek a kutatás *eredményességének, gazdaságosságának* és *hasznosíthatóságának* kérdéseit boncolgatják – jól érzékelhető tapasztalati háttér (rejtett) felhasználásával. Az utolsó fejezet összefoglalja a fő megállapításokat, végül a függelékben fogalmi meghatározásokat s két – kutatóhelyek számára ajánlott – dokumentumtervezetet, *Kutatási Szempontok*-at és *Kutatási Működési Szabályzat*-ot találunk.

A tematikának ezzel a viszonylag részletes előrebocsátásával az is célunk, hogy világosabbá váljon: kifogásaink nem a témával kapcsolatosak. Hiszen ilyen problémákról való elmélkedés még akár el is vezethetne a fent megjelölt célhoz. Ami problematikusnak mutatkozik, az a módszer, a téma megközelítése és tárgyalása. A kérdés az, hogy *hogyan* lehet kutatásszervezői szemmel a kutatási folyamatra tekinteni, pontosabban *lehet-e* pusztán kutatás*szervezői* szemmel nézni e korántsem egyszerű folyamatra? Úgy ítéljük meg, hogy a szerző e művében ebben a kérdésben nem kellő körültekintéssel foglalt állást, s emiatt egész munkálkodása válik kérdésessé.

Evidensnek látszik a gondolat, hogy bármiféle tevékenység sikeres megszervezésének *feltétele* az adott tevékenység hatékony ismerete: a tevékenység természetének, körülményeinek, lényeges viszonyainak feltérképezése. A megszervezni, esetleg irányítani kívánt tevékenység – mint az jól ismert, hasonlóan bármi máshoz – különféle szinteken tanulmányozható: közvetlenül adott konkrétságában, elvont általánosságban, újraalkotott konkrétságában. Adott tevékenységre vonatkozó ismereteink fejlődésének ezen stádiumai mindegyikében felmerülhet a szervezés igénye: így a szervezés is szintekre bomlik, attól függően, hogy döntően milyen szintű ismeretekre támaszkodhat. A manapság oly divatos és kívána-

*Kecső István: *A kutatási folyamat az ismeretlentől a hasznosításig.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1980, 174 oldal.

tos szervezési sikerek – a termelés különféle területein – döntő részben a szervezésnek abba a fajtájába tartoznak, amelyek a közvetlenül adott valóság (ál-) konkrét ismeretén alapulnak. Ez talán elegendőnek is mutatkozik valamilyen mechanikus munkafolyamat hatékony viteléhez, szervezéséhez.

Egészen máshogy áll azonban a dolog egy olyan tipikusan szellemi tevékenység, mint a kutatás esetében. Anélkül, hogy misztifikálnánk a kutatást, mindenesetre megállapíthatjuk, hogy az nem mechanikus tevékenység (legfeljebb mechanizálható, de már elég régóta ez sem divat). (Például: a közvetlenül megfigyelhető konkrét szituációk, körülmények, folyamatok kétségbeejtően nagyszámú változatai vezethetnek ugyanahhoz a kutatási eredményhez, következtetéshez.) Ha mármost a kutatási folyamat elemeinek leírásában megmaradnánk a közvetlenség szintjén, az ilyen leírás tartalma és a kutatási folyamat elemeinek valóságos tartalma közti különbség komikus méreteket öltene – esetleges formai megegyezések ellenére is. A most tanulmányozott műben számos ilyen – szórakoztató – részletet találhatunk. Néhány találomra kiválasztott példa: a szűkebb értelemben vett kutatási folyamattal, annak szervezésével foglalkozva (III. fejezet) a szerző – fáradtságot nem ismerve – felbontja azt számos fő- és alfázisra, majd a fázisok összeszervezéséről megállapítja: „Az egyes főfázisok tartalmi kibontása megkívánja, hogy feltárásuk nemcsak a fő- és alfázisok folyamatmegnevezésével, hanem kutatási tartalmuk kifejtésével is történjék. Így például nemcsak a *kísérleti laboratórium kijelölése,* megnevezése szükséges, hanem részleteiben is meg kell határozni, hogy mely laboratóriumokról van szó; vagy nemcsak a *kísérletek elvégzése* megjelölést kell használni, hanem azt is, hogy milyen kísérletekre kerül sor stb. Természetesen ennek a tartalomkibontásnak csak a kísérő szövegben kell szerepelnie" (57. o.).

Talán még jellemzőbb az az aprólékosság, amellyel a szerző tanácsot ad a kutatási folyamatot beindító döntés előkészítésére. Négy oldalon át sorolja azokat a kérdéseket – a szociológia interjúmódszere szellemében –, amelyek segítségével – szerinte – eldönthető a kiválasztott téma alkalmassága. Néhány tipikus kérdés:

„8. A feltételezett kutatási eredmény gyakorlatban használható-e?

*A nemleges válasz:*

A várható eredmény felhasználásra alkalmatlan.

*Az igenlő válasz változatai:*

a) A várható eredmény a gyakorlatban éppen hogy használható;

b) A kutatás várható eredménye kedvezően alkalmazható;

c) A várható eredmény nagyon jól használható . . ."

„10. A feladat teljesítését biztosító kutatók rendelkezésre állnak-e?

*A nemleges válasz:*

Nincsenek ilyen kutatók.

*Az igenlő válasz esetei:*

a) Még nem állnak rendelkezésre a kutatók, de biztosíthatók;

b) Átlagos képességű kutatók vannak;

c) Kimagaslóan jó képességű kutatók tudják végezni a kutatást." (79. o.)

Ha 16 ilyen kérdést felteszünk, s 0–3 ponttal értékeljük a válaszokat, összesítésben 0–48 (precizitás, óh!) pontot gyűjthetünk össze egy témaválasztó döntés alátámasztására. Ha az ilyen módon előkészített s megtámogatott döntés mégsem volna helyes, arról igazán nem tehetünk, hiszen – látszólag – mindent megtettünk az ügy érdekében. Legfeljebb nem vettünk kellő súllyal figyelembe néhány „lényegtelen részletet", így még az is „előfordulhat, hogy az egyébként magas összpontszámot elért feladatot a döntésnek el kell utasítania, ha például az egyes kritikus kérdésekre adott válaszok negatívak. Így például az 1. számú kérdés (Szükséges-e a vizsgált feladat kutatása? ) esetében, ha a válasz negatív, akkor bármilyen legyen a többi kérdés értékelése, a döntés csak elutasító lehet." (82. o.) Hát igen, résen kell lenni, ha nem akarunk azonnal beleesni saját – összkomfortos – csapdánkba.

A további részletekre kíváncsi Olvasót – némileg fájó szívvel – a műhöz utasítjuk, s megpróbálunk néhány kézenfekvő szempontot felvetni, amelyek alkalmazásával kiutat remélhetünk e zsákutcából. A tudományok történetének s néhány filozófiai meggondolásnak az *elemei* valójában arra intenek, hogy létre kell hozni elvont általános fogalmakat, amelyek segítségével – az adott esetben – a kutatási folyamat lényeges vonatkozásait is megragadhatjuk. Azonban, ha megállunk itt, az elvontságnak és általánosságnak a birodalmában egy olyan hibába esünk, amitől Marx óvott a *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* c. munkájában, s amibe sajnálatosan sok jelenkori szerző is beleesik: az a veszély áll elő, hogy csupa lapos evidenciát, tautológiákat halmozunk egyre-másra. És a nagy igyekezetben

gyakran előfordul, hogy menet közben kijelentéseinkből az értelem is lassan-lassan elszivárog. Íme egy gyöngyszem: „Tulajdonképpen tehát az ismeretlent kell ‚ismerni'. Igen ám, de melyik ismeretlent? . . . Ismeretlen kérdés végtelen sok van, halmazuk végtelen. A problémahalmaz minden eleme problémákat tartalmaz, mégpedig minden olyan problémát, amely csak létezhet az elképzelhetőség határain innen és túl. A problémahalmaz számban is, időben is végtelen, mert mindazt a problémaelemet felöleli, ami a múltban adódhatott és a jelenben vagy a jövőben felvetődhet . . . A problémahalmaz elemei ismeretesek és ismeretlenek; dinamikus állapotban viszont a jelenben (értve jelen alatt a közeljövőt is) megismerhetők, vagy a jelenben még megismerhetetlenek." (32. o.)

Úgy tűnik számunkra, eléggé világos, hogy mit kell tenni. Elkerülve a lapos általánosságokat, az elvont, általános fogalmakat arra kell használnunk, hogy segítségükkel a konkrét tevékenységet újraalkossuk, hogy az mint szerves egész, mint megismert és megértett valóság álljon előttünk. Nyilvánvaló, hogy egy elvont általánosságokra alapozott szervezési kísérlet teljességgel értelmetlen, viszont célként kitűzhető a reális, újraalkotott konkrétságában megértett tevékenység szervezése, mint ebben az esetben egyedül értelmes feladat.

Azért tartottuk érdemesnek felidézni ezeket az ismeretelméleti problémákat, mert megítélésünk szerint éppen itt érhető tetten a szerző úttévesztése. Egyfelől számos aprólékosan konkrét irányítási, szervezési, adminisztratív javaslata a közvetlenül adott konkrétság felé vonná (pl. az ismeretlen mint a témaválasztó döntés konkrét tárgya), másfelől viszont felismeri, hogy ez nem elegendő (nem eléggé „tudományos"), s emiatt folytonosan az általánosság és elvontság irányába törekszik megfogalmazásaiban, gondolkodásában („az ismeretlen mint olyan"). (Ezt a tevékenységet odáig fokozza, hogy a könyv első három fejezetében egyetlen végiggondolt *példa* sem szerepel – még fiktív sem.) Ezeket az ellentmondásos tendenciákat nem sikerül feloldania, mégpedig azért – meggyőződésem szerint –, mert komoly formában meg sem kísérli a kutatási folyamat valóban *lényegi* elemeit felderíteni, illetve felhasználni. Az ilyen szemlélet számára a kutatási folyamatban mindig marad „ismeretelméleti szempontból" valami *misztikus*, „szervezési szempontból" valami *zavaró*. És ez a kutató tevékenységében kulminál. „A kutatás legjelentősebb tényezője a kutató személye. A kutatónak bizonyos meghatározott tulajdonságokkal, képességekkel és képzettséggel kell rendelkeznie . . . A kívánatos kutatási képességek és tulajdonságok: képzettségbeli, szellemi, alkati, továbbá pszichikai jellegűek. E képességek és tulajdonságok megjelenésük teljes részletességében nem fejthetők ki" (21. o.). „A kutatás lényegét az a többlet jelenti, amit a kutató a maga képességéből, tudásából, intuíciójából, kutatói vénájából a kutatáshoz ad" (22. o.) stb. stb.

Az ilyen, a konkrétság és elvontság, általánosság és egyediség szirtjei között lebegő ismeretelméleti koncepció(tlanság) – *bármilyen* szervezéselméleti, ill. gyakorlati szempontokkal kiegészítve is – szükségképpen sikertelen. Nem fog adni a kutatásnak „alapot, rendszert, szervezettséget, elveket és elméletet" (143. o.), ehelyett a zavaros mélységek és a sivár evidenciák között el-eltünedeznek az esetenként jól működő, kipróbált szervezési ötletek, javaslatok is. Az ilyen típusú formális kutatásszervezés szükségképpen a kutatási folyamaton *kívül* maradna, mint valami – külső szemlélő számára esetenként komikus – kényszer, s nem válhatna annak természetes, kibontakoztató hajtóerejévé. Összefoglalva: a kutatásszervezés nem lehet pusztán szervezési probléma, sohasem nélkülözheti mint szilárd alapját az ismeretelméletet s egyéb, a kutatási tevékenységet vizsgáló szaktudományokat; ugyanúgy, ahogyan igazából nem nélkülözhetők a műszaki és gazdasági ismeretek valamely termelőtevékenység szervezésénél sem.

Megjegyzendő, hogy – amennyiben ez kivehető – ez a filozófiai jellegű probléma nem tudatosodott a szerzőnél, viszont néhány helyen direkt filozófiai vonatkozásokról is megemlékezik. Filozófiában jártas olvasó bizonyára illő csodálkozással fogadja majd a véletlennel (35. o.), illetve a logikával (36. és 83. o.) kapcsolatos kijelentéseket.

A mű stílusa nem túlságosan egyenletes, sok helyütt ráfért volna még a meggondolt javítás, simítás. Így azt olvashatjuk pl. a kutatási folyamat idő- és költségigényének becsléséről, hogy: „A minden megalapozottság nélküli becslés tehát nem használható, még akkor sem, ha tapasztalatokon, a körülmények ismeretén nyugszik is" (52. o.). A szerkesztés hiányossága, hogy a fejezetekben szereplő alcímek – feltehetőleg utólag létrehozott – kiemelése többször nyelvtan- és értelemzavaró (pl. 37., 160. stb. o.).

Persze alighanem egyetérthetünk a szerző azon megállapításával, hogy „nincs olyan kutatási eredmény . . . amelyben ne lennének . . . olyan

eredmények, amelyek hasznosíthatók" (141. o.). Ezt most magára e műre vonatkoztatva: mindenképpen hasznosnak tűnik a kutatási folyamat ilyen kiterjesztett felfogása: az ismeretlentől a hasznosításig. (Ámbár a könyvecske jelenlegi formájában az „ismeretlen" feloldódni látszik valamiféle elvont, általános homályosságban, szemben a „hasznosítás" közvetlen, konkrétan vizsgálhatóságával.) Érdekesek és gondolatébresztők a kutatás eredményességével, gazdaságosságával és hasznosításával foglalkozó részek és néhány más *részlet* is.

Mindemellett, a tény marad: kielégítetlenül tesszük le a könyvet és úgy érezzük, továbbra is igényünk marad a kutatási folyamat tudatosítása és feltárása, s ebben a helyzetben sok értelemmel szólnak hozzánk a Költő igényes szavai: „Műveld a csodát, ne magyarázd."

# A SZUBJEKTUM ÉS AZ OBJEKTUM MINT FILOZÓFIAI PROBLÉMA*

SZIGETVÁRI SÁNDOR

Az Ukrán Szocialista Szovjet Köztársaság Tudományos Akadémiája Filozófia Tanszékének szerzői kollektívája jól sikerült monográfiában dolgozta fel a szubjektum és az objektum filozófiai problémáit. Ez utóbbiakat nem szűkítették le az ismeretelmélet kérdéseire, megvizsgálták a filozófiatörténeti előzményeket, valamint e problémáknak a mai polgári filozófiában jelentkező megközelítési módjait. A marxista filozófia eredményeit felhasználva elemezték a szubjektumnak az objektumhoz fűződő gyakorlati viszonyát, jelentőségének megfelelően foglalkoztak a szubjektum és az objektum közötti ismeretelméleti összefüggéssel, megvizsgálták az objektum és a szubjektum kapcsolatának sajátosságait a társadalmi tudat különböző típusaiban, a tudományos, társadalmi megismerés szféráiban, valamint a természettudományokban. Az egységes szemléletmód, a kiforrott koncepció meghaladja a cikkgyűjtemény által nyújtott formát és az egyes gondolatköröket valódi monográfiává ötvözi.

Az I. rész, *„Az objektum és a szubjektum problémája a filozófia történetében és a mai polgári filozófiában"*, annak a bizonyítása, hogy az objektum és a szubjektum viszonyának mai felfogása az emberiség hosszú történeti megismerési és önmegismerési útjának az eredménye, amely a gyakorlat, a kultúra fejlődése során, a hamis elképzelések leküzdése útján alakult ki. A filozófiai megismerés kezdetén, az ókori görög filozófiában, közelebbről a szofisták nézeteiben még az objektum és a szubjektum közötti különbség, a két oldal szembeállítása található meg. E nézettel szemben állt a korai görög materialisták felfogása, akik a közvetlen természetszemléleten alapuló természetfilozófiai rendszereikben a kozmosz és az ember szerves egységét állították. A kétféle megközelítés az objektum és a szubjektum azonos értelmezésén alapult, az ókori görög bölcselők a szubjektumot az emberi individuumokkal azonosították, érzékelő, pszichikus lényként fogták fel, a megismerés objektumát pedig a konkrét tárgyaktól el nem vonatkoztatott általánosnak tekintették.

Az újkori burzsoá filozófiában az objektum–szubjektum ismeretelméleti antinómiája válik uralkodóvá, az eszmei és az anyagi ellentmondása kerül előtérbe. A termelőerők fejlődése a polgári társadalmak kialakulása időszakában szükségessé teszi a tudományos igazságok feltárását, ami viszont az objektum és a szubjektum *különbségének* az elismerését igényli. Ezért mind a racionalisták, mind az empiristák élesen megkülönböztették egymástól az objektumot és a szubjektumot. A racionalisták (Descartes, Leibniz) a szubjektum aktív jellegét domborították ki, a tevékenységet tekintették a megismerés forrásának. A materialista empiristák (Bacon, Locke) ezzel szemben az objektumnak tulajdonítottak fontosabb szerepet. A racionalisták és az empiristák felfogásában az volt a közös mozzanat, hogy az objektum és a szubjektum viszonya számukra a természet és az érzéki megismerés kapcsolataként jelentkezett. A szubjektív idealisták (Berkeley, Hume) a szubjektumot és az objektumot az érzékeléssel tartották azonosnak. A XVII–XVIII. század racionalista és empirista

**Szubjekt i objekt kak filoszofszkaja problema.* Naukoba Dumka, Kijev 1979, 301 oldal.

gondolkodói még csak kísérletet sem tettek a szubjektum társadalmi, történeti jellegének a feltárására, a társadalmi környezettől elszigetelt individuumokra korlátozták.

A tudat társadalmi, történeti jellegének, az individuumon túlmutató, a szubjektumot általánosabban értelmező felfogásban a klasszikus német filozófia lépett előre. Kant a szubjektumot nem szűkíti le az individuum pszichikai képességeire, gondolkodását egyetemes formájúnak fogja fel, jóllehet társadalmi, történeti hátterét nem tárhatta fel. Azonban így is eljutott ahhoz a belátáshoz, hogy a szubjektumtól nem függ az objektum, „a magában való" tartalmi vonatkozásokban. Ugyanakkor a szubjektum formai meghatározó szerepét döntőnek tekintette. Amíg Kantnál az objektum csupán a szubjektum formájától függött, addig Fichte ezt a tartalomra is kiterjesztette. A fichtei felfogás következménye, hogy szerinte objektum nélkül nincs szubjektum, de szubjektum nélkül sincs objektum. Ez a racionális belátás azonban azon az idealista koncepción alapult, amely szerint az Én és a nem-Én ellentéte csupán a tudatra korlátozódik. Schelling igyekezett meghaladni az objektum és a szubjektum ellentmondásának értelmezésében a kanti és a fichtei álláspont korlátait, ezért az objektum és a szubjektum abszolút azonosságának az álláspontjára helyezkedett.

A monográfia kevésbé részletesen és szisztematikusan tárgyalja a mai polgári filozófia felfogását e kérdésben. Az elmélyültebb vizsgálatot az indokolhatja, hogy a marxista filozófia az objektum és a szubjektum viszonyának a kérdésében szükségképpen vitában áll a mai polgári filozófiákkal, jóllehet ezek elvileg nem mennek túl a korábbi idealista felfogásokon. Azonban argumentációjuk módja, a kérdések felvetése, kifejtése mégis eltér az elődökétől, ezért érdemes lett volna közelebbről is megismerkedni velük.

A második rész, amely *„Az objektum és a szubjektum problémája a dialektikus materializmusban"* címet viseli, árnyaltan elemzi a szóban forgó kategóriák helyét, szerepét és viszonyukat a megismerés folyamatában, valamint az objektum aktivitásának kérdését. E kérdések elmélyült vizsgálatát teszi lehetővé az objektum és a szubjektum fogalmának megvilágítása.

A fejezet szerzője a szubjektum társadalmiságát hangsúlyozza, és azt nem csupán az individuumokra érti: magát a társadalmat is szubjektumnak tekinti, a maga tagozódási formáival együtt. Mivel az individuum és a társadalom szervesen összetartozik és a társadalom primátusa érvényesül az emberi egyeddel szemben, a szubjektum mint individuum minden esetben társadalmi jellegű, és az általánosabb szubjektum-típusok individuális jelleggel is rendelkeznek. A megismerés individuális szubjektuma az emberi egyed, mint élő, testi létező, érzékszerveivel és gondolkodásával egyetemben. A társadalom mint szubjektum különböző típusokat foglal magában: az emberek történetileg kialakult közösségei szerint az osztályokat, az államot, a politikai pártokat, társadalmi szervezeteket, tudományos kollektívákat, hivatalokat stb. A szubjektum természetéhez mindegyik szinten hozzátartozik a tárgyi-átalakító tevékenység.

A szubjektum fogalmának ez a differenciált vizsgálata szélesíti a szubjektív fogalmának a terjedelmét is. E koncepció szerint a szubjektivizmus nem csupán az emberi individuumokból, hanem a kollektív szubjektumokból is következik. Kár, hogy a szerző ezt a problémát végül is nem tárgyalja.

A tanulmánykötetnek az is erénye, hogy sikerül elhelyeznie a dialektikus materializmus kategóriarendszerébe az objektum fogalmát is. A fejezet szerzője az objektumot – az azonosítás mellett – megkülönbözteti az anyagtól, a létezőtől, a valóságtól, a tárgytól a megismerés szubjektumával létesült kölcsönviszony alapján. Objektummá válik minden tárgy, mihelyt a megismerés szubjektumával kapcsolatba kerül. Objektummá alakulhatnak az egyes tárgyak, az emberi individuumok, a különböző társadalmi csoportok, sőt az anyagi tárgyakon kívül a szellemi tevékenység eredményei is.

E koncepció szerint az objektummá válás döntő feltétele, hogy a gyakorlati tevékenység az adott tárgyakra irányul. Nem tagadva a gyakorlatot végző ember részéről megnyilvánuló hatás fontosságát, azt is hangsúlyozni kellene azonban, hogy az objektum–szubjektum viszony keletkezésében a tárgyaknak a megismerőre gyakorolt hatásának sincs kisebb jelentősége.

A harmadik rész tárgyalja *a szubjektumnak az objektumhoz fűződő gyakorlati viszonyát.* E rész alapvető gondolata az, hogy az objektum–szubjektum ismeretelméleti viszonyának az alapja a társadalmi, történelmi gyakorlat. A marxista ismeretelmélet e tételre támaszkodva kerülheti el az apriorizmus és a szubjektivizmus antinómiáját, amit a pozitivizmus „individuális tudat"-a, a neo-

kantianizmus „személytelen transzcendentális tudat"-a, valamint a teológusok „isteni tudat"-a nem tesz lehetővé.

A metafizikus, vulgáris materializmus – amely nem értette meg az ember érzéki, tárgyi tevékenységének jelentőségét – a maga részéről azonosította egymással az objektum–szubjektum viszonyt a gondolkodás és a lét összefüggésével, oly módon, hogy az objektum a természettel, a szubjektum pedig az emberi individuummal esett egybe felfogásában.

Nem tűnik megalapozottnak az a gondolat, amely szerint a lét elsődlegességéből nem következik az objektum elsődlegessége a szubjektummal szemben, tekintettel arra, hogy az objektum–szubjektum viszony ismeretelméleti jellegét a gyakorlat határozza meg. Jóllehet az anyag–tudat viszony és az objektum–szubjektum összefüggése nem teljesen azonosak, azonban a gyakorlat közvetítő szerepe sem teszi a szubjektumot elsődlegessé az objektummal szemben. A szerzőknek kétségkívül igazuk van abban, hogy az objektum–szubjektum relációt a gyakorlat határozza meg, azonban ehhez mindjárt hozzá kell tennünk, hogy ez utóbbi kapcsolatot az anyag elsődlegessége határozza meg.

A gyakorlat: anyagi átalakító tevékenység, s mint ilyen elsődlegesen a nem-humanizált anyagot formálja át az emberi szükségleteknek megfelelően. A nem-humanizált anyag objektummá változtatása nem a szubjektum kénye-kedve szerint történik, hanem az átalakítandó által meghatározott eszközök, logikai műveletek, módszerek felhasználásával. Végső soron az objektum elsődleges meghatározó szerepe a szubjektum aktivitásának döntő feltétele.

Az anyag elsődlegessége meghatározza a gyakorlat fő oldalát: az objektumnak a szubjektumra gyakorolt alapvető hatását. A gyakorlat *anyagi* eszközök felhasználásával, *az anyagot* alakítja át az emberek *anyagi* szükségleteinek kielégítése érdekében. A gyakorlat – az objektum–szubjektum viszony – minden mozzanatában az anyag által meghatározott, beleértve a szubjektum testi felépítését és tudatát is. Jóllehet objektum nincs szubjektum nélkül, valamint szubjektum objektum nélkül (abban az ismert értelemben, hogy a kettő kölcsönösen feltételezi egymást, és hogy így a tárgy is csak akkor válik objektummá, ha a szubjektum tárgya) – kölcsönhatásukban az objektumé a döntő oldal, a megismerésben és a tevékenységben a szubjektumnak hozzá kell igazodnia.

A szerzők a tanulmánykötetben több ízben összevetik a filozófia alapvető kérdésére adott materialista választ – az anyag elsődlegességét és a tudat másodlagosságát – az objektum–szubjektum viszonnnyal, azonban ennek ellenére sem körvonalazódik e relációk azonossága és különbözősége. Argumentációjuk e kétféle viszony azonosságát hirdető álláspontok ellen irányul, ami bizonyos pontig érthetővé is teszi különbözőségük hangsúlyozását, azonban már nem teszi elfogadhatóvá azt az állítást, hogy a marxizmus–leninizmus szerint „A filozófia alapvető kérdése első oldalának megoldásából ... természetesen nem következik az objektumnak a szubjektummal szembeni elsődlegességére vonatkozó konklúzió" (143. o.). Ennek a megállapításnak a konzekvenciái akkor válnak világossá, ha az objektum és a szubjektum fogalmai mellett az objektív és a szubjektív kategóriái is szerepelnének az elemzésben.

A negyedik rész *az objektum és a szubjektum ismeretelméleti viszonyát* elemzi. A probléma árnyalt vizsgálatához járul hozzá a szóban forgó viszonynak a tudományelőtti és a tudományos megismerésben betöltött szerepének az elemzése.

A megismerés fent említett szakaszainak minőségi különbsége az őket meghatározó objektum–szubjektum viszony eltérésében is kifejeződik. A tudományos megismerésben a számtalan objektum között megtaláljuk *a megismerő objektumot* is, azaz a világ megismerése kiegészül megismerés megismerésével. Ebből következik, hogy a tudományelőtti megismeréssel szemben a tudományos megismerésben megjelenik a *módszer* – a szubjektum által alkalmazott eszközök, fogások fontos szerephez jutnak az objektum megismerésében. Továbbá a tudományos megismerésben a szubjektum az új ismeretek szüntelen megszerzésének a célját tűzi ki maga elé. A megismerés szóban forgó két szakasza, amelyek történetileg különböznek egymástól a *megismerés eredményében* is eltérnek. Amíg a tudományelőtti megismerés a legegyszerűbb törvényszerűségeket tárja fel, addig a tudományos megismerésben sor kerül a mozgás általánosabb törvényszerűségeinek visszatükrözésére.

Külön rész elemzi *az objektum–szubjektum viszonyának sajátosságait a természettudományos megismerésben.* A jelzett téma kiemelt tárgyalását a tudományoknak a tudományos-technikai forradalomban megnövekedett aktivitása teszi indokolttá. A szerzők véleménye szerint a természettudományos megismerésben a fizikai testként

emlegetett anyagi objektum mindig *empirikus objektum*, amely felosztható reális és hipotetikus típusokra, attól függően, ahogyan az érzékelésben megjelenik a kutató számára.

Maga a megismerés szubjektuma nem válhat teljes egészében a természettudományos kutatás objektumává. Ez a vizsgálódás csupán a szubjektum létének némely aspektusát teheti meg tárgyává, nevezetesen azokat, amelyek empirikus objektumokként vizsgálhatók, mint például a magasabbrendű idegfiziológiai folyamatok, a kibernetikai megközelítést lehetővé tevő önvezérlési folyamatok stb. A szubjektum empirikus objektumként vizsgálható oldalai nem mutatják a megismerés, a tevékenység szubjektumának specifikumait. Mindezekből az is következik, hogy a természettudományos kutatásban, amelyben csak empirikus objektumok vannak, csupán metaforaként lehet szólni a szubjektumnak objektummá való átváltozásáról. Valóban a szubjektum empirikus objektumként való vizsgálata – minden pozitív vonása ellenére – könnyen vezethet redukcionizmushoz. Kár, hogy a szerzők nem vázolják fel azt az utat, amelyen a szubjektum specifikumainak empirikus objektumként való vizsgálatát meg lehet haladni.

A hatodik rész tovább gazdagítja az objektum–szubjektum viszonyáról kifejtett képet *a szociális, a tudományos megismerésben, a társadalmi tudat különböző típusaiban jelentkező sajátosságok* bemutatásával. Elgondolkodtató részek az objektum–szubjektum specifikumát a jogi, az erkölcsi, az esztétikai, vallásos tudatban, tevékenységben bemutató elemzések.

A politikai objektumok: az osztályok közötti viszonyok, az államhatalom szervezete, e hatalom megnyilvánulásainak formái és módszerei. A politikai viszonyok szubjektumai – a nép különböző rétegei, az osztályok, a pártok, az állami hivatalok, a nemzet, azaz a politikai tudatforma, a politikai tevékenység hordozói. Az erkölcs objektumai: a társadalmi, a csoport- és a személyi viszonyok, tradíciók, a közvélemény. Szubjektuma, az erkölcsi tudat hordozója, a személyiség. A vallási visszatükrözés objektumaiként az ember felett a mindennapos tevékenységben ösztönösen uralkodó erők, mint a reális valóság létező oldalai lépnek fel. A vallási tudat szubjektuma az olyan társadalom, amelyben nem az ember uralkodik a valóságon, hanem a valóság produktumai uralkodnak rajta. A vallási objektum–szubjektum viszony sajátossága a világ megkettőzése egy természetes és egy természetfeletti világra. Mindezek a részek újszerűen vetik fel a problémákat, jelentőségük abban áll, hogy továbbgondolásra késztetik az olvasót.

A mű egészének az értéke abban jelölhető meg, hogy lehetővé teszi az objektum és a szubjektum helyének a meghatározását a dialektikus materializmus kategóriáinak rendszerében, mélyen elemzi világnézeti jelentőségüket az emberi gyakorlat és a megismerés szféráiban, módszertani szerepüket a forradalmi átalakító tevékenységben, a kommunista társadalom építésében, a tudományos kutatásban. A szerzők a téma gazdag, kiterjedt problémakörét természetesen nem meríthették ki egyetlen tanulmánykötetben, de erre nem is tartottak igényt. Az objektum és a szubjektum kérdéseinek, dialektikus kapcsolatuknak a sokoldalú leírása és elemzése további kutatásokat igényel. A jelentős további kutatások számára a szóban forgó tanulmánykötet hasznos kiindulópontot biztosít, kedvező feltételeket teremt.

## TANULMÁNYOK A SCHELLINGI HAGYATÉKRÓL*

RATHMANN JÁNOS

A nemrég megjelent tartalmas Schelling-monográfia szerzője, s e kötet kiadója, Steffen Dietzsch a tanulmánykötet előszavában úgy jelölte meg a kötet célját, mint amely elősegíteni igyekszik e sokszor alábecsült filozófus megértését, betekintést adva az újabb nemzetközi Schelling-kutatásokba. És jóllehet a hangsúly a marxizmus elméleti forrásához tartozó korai periódusra esik, e tanulmányok jelzik Schellingnek a filozófia tudományán belüli új belátásait, melyek nem lebecsülendők és teljesebb feltárásra várnak.

A szerkesztőnek sikerült a tanulmányokat úgy összeválogatnia, hogy követik a frappáns címben foglalt témákat: természet–művészet–mítosz. A filozófiai tanulmánykötetek ritkán sikeres műfaját ez esetben követésre méltóvá emelte a szerzők célratörő és többségükben imponálóan tömör dolgozatai, valamint az NDK–szovjet együttmű-

*Natur–Kunst–Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schellings. Hrsg. v. S. Dietzsch. Akademie-Verlag, Berlin 1978, 221 oldal.

ködés, amelyet más országok filozófusainak tanulmányai is gazdagíthattak volna. A kötetben fő helyen szerepelnek V. F. Aszmusz, Sz. J. Szenderovics, M. F. Ovszjannyikov nem mind friss tanulmányai. A kötet további szerzői: M. Buhr, St. Dietzsch, W. Förster, P. Ruben, H. J. Sandkühler (NSZK), C. Warnke, U. Wertheim és H. Ullrich.

A kötet első tanulmánya V. F. Aszmusztól, a pár éve elhunyt, de még a hatvanas évek Schelling-irodalmára is építő ismert szovjet filozófiatörténésztől való. Ezt a tanulmányt a schellingi gondolkodás egészének tömör, szinte tankönyvjellegű áttekintése jellemzi, informatív leírásai, találó értékelései jól eligazítják a schellingi filozófiában először orientálódó olvasót is. Aszmusz végigkíséri Schelling életútjának fontos állomásait, és ez a nagystílű skicc olyan érdekes kérdéseket is meg tud világítani, mint a német romantika pánesztétikai elvének schellingi akceptálása. Egészében véve, mindezekért szerencsés volt ezt az írást tenni a kötet elejére.

Ovszjannyikov Schelling esztétikai koncepcióját vizsgálja a német romantika tükrében. Fő esztétikai műveit elemezve mutatja ki, hogyan épített Schelling a német nemzeti hagyományra (főleg Kantéra, Schillerére, Fichtéére) és hogyan vált a német romantika szellemi vezérévé. A német romantika világának részletekbe menő, helyenként már-már öncélú leírása igen informatív ugyan, de az irodalmi romantika egyoldalú ábrázolása mellett említés nélkül hagyja a történeti romantikát (pl. A. Müllert és Savignit). A tanulmány a schellingi műfajelmélet részleteit is alaposan ábrázolva összegzésként oda jut el, hogy Schelling esztétikai koncepciói pozitív és negatív értelemben egyaránt ma is aktuálisak (egyfelől ma is harcolni kell az apollói és a dionüszoszi fejlődési séma ellen, valamint a kultúra mint organizmus értelmezése ellen; másfelől a művészet megragadásában is követendő az általa alkalmazott dialektikus módszer, amely Hegel harcostársává emelte).

Szenderovics „Az esztétikai szemlélet Schellingnél" c. tanulmányában érdekes összefoglaló interpretációját adja ugyan Schelling esztétikai szemléletének, ám a szovjet előtanulmányok hiányára való hivatkozás nem menti, sőt még súlyosabbá teszi nála – mint Ovszjannyikovnál is – a lukácsi esztétika Schellingre vonatkozó gondolatgazdag elemzéseinek (pl. *Az esztétikum sajátossága.* 2. köt.) negligálását.

Förster terjedelmes tanulmányában mindenekelőtt Schelling késői filozófiájának leírását és elemzését adja, amire kevés példa van a marxista irodalomban. Elemzései a fiatal Schelling gondolkodásának ellentmondásait bemutatva (I. rész) Schellinget mint a feudális restauráció ideológusát mutatják be (II. rész), majd a Schelling–Marx viszony árnyalt bemutatásával a polgári Marx-hamisítás egy variánsáról adnak képet (IV. rész.).

Ullrich Engels Schelling elleni vitairatának hatástörténetét adja, mégpedig gazdag forrásanyag felhasználásával.

U. Wertheim tanulmánya a Goethe–Schelling viszonyról („Herrn und Meister Benedikt Spinoza") több szempontból kitűnik a kötetben levő tanulmányok közül: mindenekelőtt elméleti szempontból, a jénai Schelling panteizmusának kimondásával, másrészt a rendkívül aprólékos és gondos, az ellenvéleményekkel is számoló filozófiai elemzéseivel, és nem utolsósorban érdekfeszítő, magávalragadó stílusával. Roppant izgalmas, ahogyan Wertheim a kérdést exponálja. vajon miért szimpatizált a korábbi schulphilosophie-től elkülönülő Goethe a fiatal Schellinggel? S ugyanakkor: miért döntött Goethe Schelling jénai meghívása ellen, holott 1798-ban kiállt az akadémiai alkalmazása mellett? A válaszok megadásához a szerző mindenekelőtt a Goethe-levelezésre támaszkodik (talán túlságosan is elidőzve a Goethe–Boisserèe-viszonynál), és felhasználja a „West-östliche Divan" ciklushoz tartozó egyes költemények világnézeti formaváltozásait.

H. J. Sandkühler Schelling helyének meghatározásához az egész klasszikus német filozófia eszmekörének szempontjából vizsgálja meg a schellingi gondolatrendszert. A dolgozat számos súlyos problémát érint, s ezeknél inkább a kérdésfeltevések, mint a megoldások a jelentősek. Sandkühler joggal indul ki abból az álláspontból, hogy a klasszikus német filozófia nem intézhető el egységesen „a német idealizmus" kifejezéssel, amennyiben kettős jellege (Doppel-Charakter) van, s így találóbb lenne „idealista–materialista kettős jellegéről" beszélni. Innen, illetve az ismeretelméletben meglevő „átfogó parciális materializmus-recepció" gondolatától jut el a szerző ahhoz a végkövetkeztetéshez, mely szerint „a klasszikus német filozófia történetét csak ezen az alapon lehet megírni" (80. o.). A következőkben Sandkühler arra az érdekes kísérletre vállalkozik, hogy kimutassa: mely schellingi gondolatok számíthatók kiváltképpen a klasszikus német filozófiához. Az „intellektuális szemlélet" egyoldalúan arisztokratikus interpretációja ellentmond a kötet

több tanulmányának koncepciójával és bizonyára vitára fog majd serkenteni.

M. Buhr is a klasszikus német filozófia szempontjából közelíti a schellingi filozófiát, koncepcionálisan hasonló álláspontról. Gazdag irodalom alapján (Jaspers, Baumgartner, Kierkegaard) állapítja meg, hogy a Schelling életműve körül kialakult, s napjainkban is folytatódó nagy vita éppenséggel Schelling jelentősége mellett szól. Az a megállapítása, hogy a schellingi írások „nem érett alapgondolatokat fejtenek ki" és „nem tartanak ki ezek mellett, hanem egyes eszmék, ill. eszmekomplexumok gyűjteményét alkotják", metodológiailag nagy jelentőségű. Ilyen módon Schelling gondolkodása „állandó folyásban (Fluss) és tartósan változó függőségben" leledzett; s ennek folytán Schelling egy „permanens átmeneti jelenséggé vált" a klasszikus német filozófiában (19. o.). Filozófiájának egy fontos része folytán Schelling a klasszikus német filozófia mozgalmához tartozik, és így a marxizmus egyik elméleti forrását is képezi, de ugyanakkor filozófiájának éppoly lényeges részével szembenáll a progresszív polgári fejlődéssel. Schelling ellentmondásosságának ez a lényege. Schelling érdeme azonban, hogy működésének első tizenöt esztendejében tevékenyen részt vett a klasszikus német filozófia dialektikájának kidolgozásában. Buhr négy részből álló tanulmányának III. és IV. részében a sandkühleri kérdésfeltevések interpretációjával foglalkozik, majd találó megállapítással zárja írását: a schellingi filozófia álláspont és átmeneti fok egyszerre, s ha ezt akceptáljuk, produktívan közelíthetünk hozzá (27. o.).

A tanulmányok közül St. Dietzsch és P. Ruben, s részben C. Warnke írásai részint nagy anyagismeretükkel, részint kitűnő, találó megfogalmazásaikkal és súlyos problémafelvetéseikkel tűnnek ki (pl. hogy a schellingi természetfilozófia megértésének kulcsa a polgári természetfogalom történeti változása).

Dietzsch a *Transzcendentális filozófia rendszere* c. Schelling-művet állítja vizsgálódásának középpontjába, mivel a kanti *Ítélőerő kritikája* után és a *Szellem fenomenológiája* előtt megjelent művek közül szerinte ez a legjelentősebb. E mű korrekt és alapos tartalmi elemzése meggyőz az előző állítás igazságáról. Dietzsch szerint e schellingi mű három alapproblémát elemezve anticipálni tudta a hegeli *Fenomenológia* . . . triádikus struktúráját. Úgy véli ugyanis, hogy ebben a műben nem a schellingi szisztematikus, hanem a genetikus-történeti vonatkozás a hangsúlyos, ily módon az itt kiépített rendszer *történetfilozófiai,* mégpedig a filozófia transzcendentális újraértelmezésének (Neubesinnung) a periódusában. Az elemzett Schelling-mű három korszakot ábrázol, mégpedig a transzcendentális Én történeti mozgásai szerint. A harmadik korszakban jut el a fejlődés a praktikus filozófiához, túllépve a teoretikus filozófia körét, így nyitva lehetőséget Schellingnek egy egyetemes tevékenységelmélet tervéhez. Találó Dietzsch azon megállapítása, hogy Schellingnél végül is a történelem alkalmatlan a transzcendentálfilozófia ügyéhez (az identitás realizálása szempontjából), mert sohasem tud egészen objektív lenni, aminek a cselekvő egyén állandó kielégületlensége a következménye. A legtanulságosabb az, ahogyan Dietzsch a transzcendentál-filozófia kettős lezárulását interpretálja, kiemelve, hogy az azonosságfilozófia az általános társadalmi tevékenységet mint munkát (szellemi munkát) tudta felfogni. Amihez hozzátartozik az a megállapítás is, hogy az általános társadalmi tevékenység funkciója tárgyi, de különös – esztétikai –, s mint ilyen jut érvényre. A felvetett interpretációs problémák közül számunkra kérdésesnek, ill. problematikusnak tűnik Novalis egyes Schelling-interpretációinak átvétele, valamint a Schelling–Fichte egybevetés olyan megoldása, amely szerint Schellingé a prioritás a transzcendentálfilozófia történetbölcseletének kidolgozásában. Mindezek azonban további vitákra inspirálhatnak és előbbre vihetik a megoldást.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Marton Andor
A kézirat nyomdába érkezett: 1981. febr. 19. – Terjedelem: 10,15 (A/5) ív
81.9338 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Andrássy György,* Pécsi Tudományegyetem Fil. és Tud. Szoc. Tanszék, egy. tanársegéd. • *Bacsó Béla,* esztéta • *Bayer József,* MTA Fil. Int., tud. munkatárs • *Kapitány Ágnes,* Művelődési Int., tud. kutató • *Kapitány Gábor,* Művelődési Int., tud. kutató • *Rathmann János,* Budapesti Műszaki Egyetem Fil. Tanszék, egy. docens, kandidátus • *Ropolyi László,* ELTE TTK Fil. Tanszék, egy. adjunktus • *Rozsnyai Ervin,* kandidátus • *Szigetvári Sándor,* ELTE TTK Fil. Tanszék, egy. docens, fil. tud. kandidátusa

# CONTENTS

JÓZSEF BAYER: Value and Ideology ..... 481
GYÖRGY ANDRÁSSY: The Negation of Negation in Marx's Philosophy of History ..... 497
BÉLA BACSÓ: The Problem of Reception in Lukács's Heidelberg Writings ..... 519

## DISCUSSION

ERVIN ROZSNYAI: On Dialectical and Formal Logic ..... 534

## WORKSHOP

ÁGNES KAPITÁNY—GÁBOR KAPITÁNY: How Does Language Reflect Personality Characteristics? ..... 559

## REVIEWS

LÁSZLÓ ROPOLYI: A Question of Organization? (István Kecső: Research Process from the Unknown to Application, Akadémiai Kiadó 1980) ..... 585
SÁNDOR SZIGETVÁRI: Subject and Object as a Philosophical Problem, ed. by M. A. Pavnyuk (Kiev 1979) ..... 588
JÁNOS RATHMANN: Studies on the Schelling Heritage (Natur—Kunst—Mythos, Akademie-Verlag, Berlin 1978) ..... 591

# СОДЕРЖАНИЕ

Йожеф Байер: Ценность и идеология ..... 481
Дьёрдь Андраши: Отрицание отрицания в философии истории Маркса ..... 497
Бела Бачо: Проблема принятия в хейделбергских сочинениях Лукача ..... 519

## ДИСКУССИЯ

Эрвин Рожньаи: О диалектической и формальной логике ..... 534

## ИЗ ГОТОВЯЩИХСЯ РАБОТ

Агнеш Капитань—Габор Капитань: Как отражает язык специфики личности? ..... 559

## РЕЦЕНЗИИ

Ласло Ропойи: Вопрос организации? (Иштван Кечё: Исследовательный процесс от неизвестного к использованию, Академическое Исдательство, 1980.) ..... 585
Шандор Сигетвари: Субъект и объект как философская проблема (Под редакцией М. А. Павнюк Киев, 1979.) ..... 588
Янош Ратманн: Очерки о шеллингском наследстве. (Natur—Kunst—Mythos. Akademie Verlag, Berlin, 1978.) ..... 591

Ára: 27,— Ft
Előfizetés egy évre: 162,— Ft

INDEX: 25 535
ISSN 0025—0090

**Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Indexszám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,
H-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONÖTÖDIK ÉVFOLYAM

1981/5

0 1220

1981 DEC 29

# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA



SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő)
NYÍRI KRISTÓF

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTÚR, MÁTRAI LÁSZLÓ (ELNÖK), RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, TŐKEI FERENC, VÉSZI BÉLA, VERECZKEI LAJOS



1981/5


## TARTALOM


TÜTŐ LÁSZLÓ: Marx a manufaktúra-időszak ideológiájáról ..... 597
BERNÁTH ÁRPÁD: Gottlob Frege jelentéselméletének irodalomelméleti vonatkozásai 632
REDL KÁROLY: Megjegyzések a középkor esztétikájáról ..... 654
VIKOL KATALIN: 175 éve született *A demokrácia Amerikában* írója: Clerel Alexis de Tocqueville ..... 673

MŰHELY

EGYED PÉTER: Jelelméleti kérdések Lukács György filozófiájában ..... 689

TÁJÉKOZÓDÁS

FARKAS JÁNOS: Tudomány és szocializmus (Egy készülő csehszlovák—szovjet monográfia vitája Budapesten) ..... 703
BALOGH TIBOR: Az evolúció teóriájának tudománytörténeti helyzete: kihívások konstatálása ..... 715

SZEMLE

BAYER JÓZSEF: Papp Zsolt: A válság filozófiájától a konszenzus szociológiájáig .... 721
BAROSS LÁSZLÓ: Felfedező vagy feltaláló? Friedrich Waismann: *Logika, nyelv, filozófia* 724
DARAI LAJOS-MIHÁLY: Norman P. Barry: Hayek társadalom- és gazdaságfilozófiája 737



A szerkesztőség címe:
1014 Budapest I., Úri u. 53. Telefon: 160—160/269-es v. 138-as mellék
Szerkesztőségi napok: kedd és péntek
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

# MARX A MANUFAKTÚRA-IDŐSZAK IDEOLÓGIÁJÁRÓL*

TÜTŐ LÁSZLÓ

A társadalmi haladás kérdését Marx a gazdasági haladással való összefüggésben tárgyalja és a technikai-technológiai periódusok szerint vonja meg a határokat a klasszikus történelmi út elemzésekor. Ennek megfelelően különbözteti meg az ipari fejlődés – általa vizsgált – három alapkorszakát: a kézművesidőszakot, a manufaktúra-időszakot és a nagyipari korszakot. A kézművesidőszak technológiája – klasszikus formájában a városi iparban – főképpen a kézműipari szerszámokhoz kötődik, és összekapcsolódik a szerszám egyéni működtetésével, az elkülönült személyes munkával. Az önálló kézműves kifejleszti a szakmájának megfelelő egyoldalú képességeket és ezekben mesteri tudásra, virtuozitásra tesz szert. A manufaktúra lényegében nem haladja meg a szerszám-technológiát, de a részletekben alapvető változásokat eredményez. Egy műhelyben egyesíti az egyes kézműveseket és munkájuk kombinálásával, kooperálásával a termelést külön műveletekre osztja meg. Így az egyes termelő tevékenysége még inkább egyoldalúvá válik, a hozzárendelt részműveletekben azonban a legcélszerűbb, legtermékenyebb módokat alakítja ki. A munka manufaktúrabeli megosztásában, írja Marx, „a művelet kézműszerű marad és ezért függ az egyes munkás erejétől, ügyességétől, gyorsaságától és biztonságától, amellyel szerszámát kezeli. A kézművesség marad a bázis. Ez a szűk technikai bázis kizárja a termelési folyamat valóban tudományos elemzését . . . S éppen azért, mert a kézműszerű ügyesség így a termelési folyamat alapzata marad, minden egyes munkást kizárólag egy részfunkcióhoz alkalmaznak hozzá." (MEM 23, 317) A munkának ez a specializálódása természetesen együtt jár a szerszámok specializálódásával, célszerűbbé tételével, ami – akárcsak a műveletek megosztása – lényegesen gazdaságosabbá teszi a termelést.

A gépi nagyipar – Marx elmélete szerint – a kézműszerű technológia tagadásaként fejlődik ki. Maga a gép valójában nem más, mint szerszámok kombinációja – ami a különböző szerszámokat működtető kézművesek kombinációját váltja fel. Alkalmazásával ily módon megfordul az ember és a termelési eszköz viszonya a közvetlen termelésben. A gépi berendezés az emberi erőt természeti erőkkel, virtuozitását, mesteri gyakorlottságát

*Rövidítések:

| | |
|---|---|
| MEM | = MARX ENGELS MŰVEI |
| MEGA | = MARX ENGELS HISTORISCH-KRITISCHE GESAMTAUSGABE |
| *MEGA* | = MARX ENGELS GESAMTAUSGABE |
| MESZ | = MARKSZ I ENGELSZ SZOCSINYENYIJA |
| G | = MARX: GAZDASÁGI-FILOZÓFIAI KÉZIRATOK 1844-BŐL; Budapest 1970 |
| D | = MARX: A DÉMOKRITOSZI ÉS EPIKUROSZI TERMÉSZETFILOZÓFIA KÜLÖNBSÉGE (DOKTORI DISSZERTÁCIÓ); Budapest 1969 |

pedig a természettudományok által felismert törvények felhasználásával helyettesíti. Manufaktúra-időszaknak Marx a XVI. század és a XVIII. század utolsó harmada közötti periódust tekinti a klasszikus fejlődésben. E korszak ideológiatörténetére vonatkozó főbb marxi nézeteket kívánja ez az írás összegyűjteni.[1]

A modern polgári termelés első gazdaságelméleti kifejeződése a monetárrendszer. Marx az antikvitásban és a középkorban egyaránt beszél kincsképzésről, nemes fémek, pénz elraktározásáról – ami a tőke előtörténetéhez tartozik. A kincsképző a pénzt, mint a társadalmi hatalom személytelen képviselőjét igyekszik minél nagyobb mennyiségben felhalmozni. E folyamat továbbfejlődését mutatja, hogy az a felfogás és gyakorlat, amely a gazdagság megtestesüléseként kezeli a pénz tárgyi alakját, önálló gazdaságtani elméletté formálódik: „Ahogyan a XVI. és XVII. században, a modern polgári társadalom gyermekidőszakában, egy általános aranyéhség a népeket és fejedelmeket az arany Grált hajszoló tengerentúli keresztes hadjáratokra űzte – mondja Marx például Kolumbuszra utalva –, ugyanúgy a modern világ első tolmácsolói, a monetárrendszer szerzői . . . az aranyat és az ezüstöt, azaz a pénzt az egyetlen gazdagságnak proklamálták." (MEM 13, 121) A monetárrendszer embere azért lelkesedik a pénzért, mert a csereérték tartós, elpusztíthatatlan létezését látja benne, ily módon a meggazdagodást is a nemes fémek felhalmozásával, a kincsképzéssel azonosítja. Minthogy nem veszi észre az egyes árukban a pénzjelleget, termelő munkának csak azt tartja, amely aranyat vagy ezüstöt eredményez. Tévedése abból fakad, hogy nem ismeri fel: a pénz felhalmozása valójában áruk felhasználásán, elfogyasztásán alapszik. Mindamellett a monetárrendszer teoretikusainak az a nézete, amely a pénzt a gazdagság szinonimájának tekinti, mind történelmileg, mind – polgári álláspontot maradva – elméletileg indokolt. Tanításuk ugyanis adekvát gondolati vetülete a modern ipari társadalom előkorszakának. Olyan korban írnak, amikor létrejön a világérintkezés, a nemes fémek világpénzzé, világérmévé válnak; az államokat és az árugazdálkodásba bekapcsolódó egyéneket általános pénzsóvárság jellemzi, a nemzetek céljaként a gazdagodás jelenik meg.[2] De még akkor nyilvánítják a világpiacra való termelést, a termékek áruvá, és ezért pénzzé való átváltoztatását, a nemzet munkájának külső piacra dolgozó, a világkereskedelemhez csatlakozó területeit a pénzzel azonosított gazdagság egyetlen forrásának,[3] amikor a termékek többnyire az önellátást szolgálták, „nem kerültek bele az általános társadalmi anyagcserébe, ezért nem is jelentek meg az általános elvont munka tárgyiasulásaként és valójában nem alkottak polgári gazdagságot". (MEM 13, 122) A monetárrendszer képviselői elméletileg is helyesen állapították meg, hogy a polgári nemzet feladata a pénzcsinálás – ami az egyszerű áruforgalom álláspontján a csereérték adekvát formájának, a nemes fémeknek gyűjtését, felhalmozását jelentette.[4] Más kérdés persze, hogy megmaradtak ezen az álláspontom, pénzfétisük következtében nem a különböző használati értékeket tekintik az árucsere tényleges céljának, hanem a

[1] A dolgozat kapcsolódik azon tanulmányaimhoz, amelyek Marx Platón-, Xenophón-, Arisztotelész- és Luther-képével (Magyar Filozófiai Szemle 1980/2), illetve Helvétius- és Holbach-képével (Világosság 1978/3) foglalkoznak.

[2] MEM 26/I, 268, 269, MEM 46/I, 133, 221

[3] MEM 13, 121, MEM 25, 739

[4] MEM 13, 121, vö.: „Amint a polgári termelés előfokának megfelelt, ezek a félreismert prófétáknak csereértéknek szolid, kézzelfogható és fénylő formájához ragaszkodtak, általános áruként való formájához, ellentétben valamennyi különös áruval." (MEM 13, 122)

belőle nyerhető pénzt, amit ily módon – részben jogosult – naiv egyoldalúsággal szemlélnek és nem veszik észre rajta, hogy valójában társadalmi termelési viszonyokat jelenít meg.[5] A gazdagságot a forgalomból, a profitot a külkereskedelemben való értéken felüli árueladásból származtatják, vagyis a pénzt összekeverik a tőkével. Mivel számukra az érték kizárólagosan pénz formáját ölti, ezért az értéktöbblet is pénzalakot vesz fel. Tévedésük hátterében az áll, hogy koruk fő gazdasági tevékenysége az áruforgalom.[6] Mindenesetre a monetárrendszer még nem kényszerül apologetikus védekezésre, ezért – a későbbi polgári gazdaságtan heves bírálatát kiváltva – kendőzetlen nyíltsággal, „brutálisan naiv formában kifecsegi a polgári termelés titkát, azt, hogy a csereérték uralkodik rajta". (MEM 13, 122)

Annak illusztrálására, hogy a pénznek mint a gazdagság abszolút alakjának társadalmi hatalma milyen lelkes csodálatot vált ki a korszak embereiből, Marx Kolumbusz egy leveléből idéz: „'Az arany csodálatos dolog! Akinek a birtokában van, ura mindennek, amit kíván. Arannyal lelkeket a paradicsomba juttatni is lehet'". (MEM 23, 127)

Ugyancsak a pénz „feltalálása" és az arany világpénzként való meghonosodása miatt érzett lelkesedés[7] kapcsán hivatkozik Geminiano Montanarira: „*A pénz mint világérme:* 'Olyannyira ténylegesen kiterjedt az egész földkerekségre a népek kölcsönös közlekedése, hogy csaknem azt mondhatjuk, az egész világ egyetlen várossá lett, melyben valamennyi áru örökös vására folyik, és a pénz közvetítésével mindenki házában otthon maradva megszerezheti és élvezheti mindazt, amit a föld, az állatok és az emberi iparkodás másutt megtermelt. Csodálatos találmány ez!'" (MEM 46/II, 359) Az olasz közgazdász egyúttal azt is észreveszi, hogy kölcsönhatás van vagyonunk és vágyaink között: nemcsak pénzünk határozza meg szükségleteinket, hanem szükségleteink is a megszerzendő pénz mennyiségét.[8] Edward Misselden, aki a monetárrendszer híveként lép fel,[9] a pénz visszájárafordulását, eszközből céllá, szolgából úrrá válását, vagyis az áru és a pénz közötti hierarchiaváltozást, „rangcserét" a bibliai Jákob fiainak történetéhez hasonlítja, amelyben a fiatalabb Jákob előnyben részesül az elsőszülött Ézsauval szemben.[10] A kereskedelem természetes anyagának ugyanis az árut tartja, hozzá képest pedig csak másodlagosnak, mesterségesnek tekinti a pénzt, amely időben is későbbi keletkezésű. Mégis az utóbbinak kellett fő dologgá előlépnie, minden gazdagság foglalatává válnia, hiszen nélküle egy sor

[5] MEM 46/I, 140, MEM 23, 84

[6] MEM 26/I, 11, „Az úgynevezett monetárrendszer nem egyéb, mint a P–Á–P' fogalomnélküli formának a kifejezése, egy olyan mozgásé, amely kizárólag a forgalomban megy végbe, s ezért a két művelet: 1. P–Á–t, 2. Á–P'–t csak azzal képes megmagyarázni, hogy a második műveletben Á értéken felül kel el." (MEM 24, 59–60), MEM 26/I, 138, „Az akkori idő voltaképpeni polgári gazdasági területe az áruforgalom területe volt. Ennek az elemi területnek a nézőpontjából ítélték meg ezért a polgári termelés egész bonyolult folyamatát és összecserélték a pénzt a tőkével." (MEM 13, 122)

[7] MEM 46/II, 417

[8] „De mert sajátsága még a mértékeknek – idézi Marx Montanarit –, hogy olyanforma viszonyba kerültek a mért dolgokkal, hogy bizonyos módon a megmért a mérőnek mértékévé válik, miért is, amiként a mozgás az idő mértéke, úgy az idő lesz magának a mozgásnak a mértéke; innen ered, hogy nemcsak hogy a pénz a vágyaink mértéke, hanem megfordítva a vágyak is mértékei magának a pénznek és az értéknek." (MEM 46/II, 239)

[9] MEM 46/I, 136

[10] MEM 13, 93, MEM 46/II, 356

termék közös mérték híján való, így eleve kicserélhetetlen.[11] Ennek megfelelően az eladást, a gazdagodást, árukészlet helyett kincs formájában létező készlet felhalmozását tünteti fel a forgalom céljaként. És a nemzeti vagyon elherdálásának minősíti, ha az ország külföldről nem feltétlenül szükséges fogyasztási cikkeket hoz be, amelyekért arannyal kell fizetni.[12] Még gazdaságtalanabb olyan ázsiai népektől nemes fémekért vásárolni, akik azt nem juttatják vissza a forgalomba, a világkereskedelembe.[13]

A tárgyalt korszak ideológiájában a polgári, csereérték-centrikus szemlélet az uralkodó, amely az áruk lehető legolcsóbb, minél kisebb munkaráfordítással történő előállítását szorgalmazza. Előfordul azonban, hogy egyes gondolkodók – mint az antik szerzők legtöbbje – „a minőséghez és a használat értékhez tartják magukat". (MEM 23, 342) Így tesz az árutermeléssel szembeforduló Thomas Morus is, aki Platón nézeteihez nyúl vissza. Még nem ismerve fel a külkereskedelem civilizáló hatását, megbélyegzi a gazdasági forradalmasodást, amelynek során – annak érdekében, hogy külföldi termékekért több gyapjút exportálhassanak – szántóföldeket juhlegelővé változtatnak[14] és (mint Marx is idézi) „„a juhok felfalják az embereket"". (MEM 23, 674) Mivel a földjüktől megfosztott földművesek, a kegyetlen büntetések ellenére, többnyire a koldulást, rablást stb. részesítik előnyben a nem is korlátlanul rendelkezésre álló és számukra szokatlan manufaktúrabeli munkával szemben, róluk „Thomas Morus azt mondja, hogy rákényszerítették őket a lopásra". (MEM 23, 689)[15] Használatiérték-centrizmusa ellenére a politikai gazdaságtan első művelői között tartja számon Marx Morust.[16]

A használati érték későbbi néhány híve „a munka megosztására vonatkozólag szinte csak az ókoriakat ismétli, mint például Beccaria és James Harris". (MEM 23, 342) Beccaria a foglalkozások megosztásának okát – éppúgy mint Platón – abban látja, hogy így jobb minőségű használati tárgyak keletkeznek. Harris pedig maga is megmondja, hogy Platón *Államá*-ra támaszkodik.[17]

A monetárrendszer fejlettebb változata, folytatása a merkantilrendszer,[18] amely „abba a korszakba esik, amikor fellép az ipari tőke és ezért a bérmunka a manufaktúrában, és a nem-ipari gazdagsággal, a feudális földtulajdonnal ellentétben és annak rovására fejlődik". (MEM 46/I, 221) Ennek megfelelően főként abban különbözik a monetárrend-

[11] MEM 13, 93, MEM 46/II, 326

[12] MEM 46/II, 356, MEM 13, 96, „‚Aranyhiányunk általános távolabbi oka' – mondja idézett írásában Misselden –, 'hogy e királyság szerfelett sokat fogyaszt idegen országok áruiból, amelyek számunkra nem commoditynak, hanem discommoditynak bizonyulnak, mivelhogy éppen annyi kincstől fosztanak meg bennünket, amennyit e játékszerek (toys) helyett különben behoznának. Túlontúl nagy feleslegben fogyasztunk Spanyolország, Franciaország, a Rajna-vidék, a Levante boraiból; a spanyol mazsola, a levantei aprószőlő, a hainauti lawnok (finom vászonfajta) és batisztok, az olasz selyemholmi, a nyugat-indiai cukor és dohány, a kelet-indiai fűszerek, mindez nem feltétlen szükséglet számunkra, és mégis csengő aranyon vásárolják meg ezeket a dolgokat.'" (MEM 13, 97), MEM 46/I, 140

[13] MEM 46/II, 356–357

[14] MEM 46/II, 385–386

[15] MEM 23, 687; a földjüktől megfosztottak sorsával foglalkozó részt Marx hosszan idézi az Utópiából: MEM 23, 688–689

[16] MEM 23, 577

[17] MEM 23, 342, *MEGA* II, 3.1 260, 256, 261

[18] MEM 24, 60, MEM 13, 121, MEM 25, 739

szertől, hogy – bár a gazdagságot továbbra is tárgyként, aranyként fogja fel – forrását a tevékenységbe: a pénzcsináló, pénztöbbletet eredményező kereskedelmi és manufaktúra-munkába helyezi.[19] Vagyis a felhalmozásban nem az áruk eladását, pénzre változtatását tekinti döntőnek, hanem értéktöbblet létrehozását; amihez viszont az árutermelés mozzanatát is szükségesnek tartja és feltételezi a bérmunka-viszonyt, valamint a tőkés termelést. Ezért kiindulópontja nem lehet az uzsora, és ellenségesen viszonyul a termelés folyamatát megkerülő kamatozó tőkéhez.[20]

Noha a merkantilizmus számára a pénz nem egyéb, mint pénz formájában levő tőke, merkantiltőke, és célja a kereskedelmi folyamatban pénzt fiadzó pénz – még nem jut el addig, hogy tőke formájában ragadja meg. Mivel az érték szubsztanciájának a pénzt, tehát az érték puszta formáját tekinti, ezért – a monetárrendszerhez hasonlóan – az értéktöbbletet is mint pénzt fogja fel. A csere termékének gondolja az áruk értéknagyságát, így változatlanul azt vallja, hogy az értéktöbblet valójában elidegenítésből eredő profit, tehát a nyereség értéken felüli eladásból, a forgalomból származik.[21] Az ipar, a manufaktúra lényegében csak anyagot szolgáltat a kereskedelemnek; az ipari tőke a merkantiltőkének, mint tényleges szubjektumnak, puszta eszköze. Jól illusztrálja ezt az összefüggést, hogy a merkantilrendszer szerinti mozgás a P–Á . . . T . . . Á'–P' képlettel írható le, ahol Á a merkantiltőkéért vásárolt munkaerő és termelési eszköz, T az ipari termelési folyamat, Á' pedig a megtermelt, eladásra kerülő áru. (A mezőgazdaság meg éppen mint a használati-érték-termelés tulajdonképpeni formája jelenik meg, amely a nyersanyagokat feldolgozó iparnál jóval kevesebb értéket tesz termékeibe, így csak kevésbé jövedelmezően eladható javakat képes a forgalomba dobni.)[22]

[19] MEM 20, 635, MEM 46/I, 29, a merkantilisták érdemeire utalva idéz egy angol szerző (D'Avenant) iparra vonatkozó nézeteiből: „'Az arany és az ezüst valóban a mértéke a kereskedelemnek, a forrása és eredete azonban minden nemzetnél az ország természeti vagy mesterséges terméke, vagyis az, amit földjük vagy amit munkájuk és iparkodásuk termel. És ez annyira igaz, hogy egy nemzet valamilyen véletlen folytán elveszít mindennemű pénzt, és mégis, ha a nép nagyszámú, iparkodó, üzletben járatos, tengerhajózásban ügyes, s ha jó kikötői vannak és különféle árukat termő földje, az ilyen népnek lesz kereskedelme, s hamarosan rengeteg aranya és ezüstje: úgyhogy egy ország valódi és tényleges gazdagsága a hazai terméke . . . Az arany meg az ezüst annyira nem az egyedüli dolgok, amelyek a kincs vagy a nemzet gazdagsága nevet megérdemlik, hogy igazság szerint a pénz alapjában véve nem egyéb, mint a számolópénzek, amelyekkel az emberek ügyleteikben megszokták, hogy számoljanak . . . Gazdagságon azt értjük, ami a fejedelmet és népe zömét bőségben, kényelemben és biztonságban tartja;„ ugyanígy 'kincs az, amit az ember használatára aranyból és ezüstből épületekké és talajjavításokká változtattak . . . ugyanígy más dolgok is, amelyek e fémekre átválthatók, mint a föld gyümölcsei, ipari készítmények vagy külföldi áruk és hajóállomány . . . Sőt, enyésző javak is tekinthetők a nemzet gazdagságának, ha átválthatók, bár nem váltják át őket aranyra és ezüstre: s gazdagságnak tekintjük ezeket nemcsak ember és ember, hanem ország és ország között is . . . A köznép a társadalmi test gyomra, ez a gyomor' Spanyolországban nem kellőképpen vette be a pénzt, nem emésztette meg . . . 'Csakis a kereskedelem és az iparok azok a közegek, amelyek révén arany és ezüst úgy emészthető meg és osztható el, hogy tápláló legyen a társadalmi test számára.'" (MEM 26/I, 143–144)

[20] MEM 25, 739, MEM 24, 60, MEM 25, 318

[21] MEM 46/I, 221–222; a forgalomban létrejövő „P–P', pénzt fiadzó pénz – money which begets money – így hangzik a tőke meghatározása első tolmácsolói, a merkantilisták szájából". (MEM 23, 149), MEM 26/I, 138, 169, MEM 25, 739, MEM 23, 480, MEM 26/I, 9, 11, MEM 26/III, 7, 66

[22] MEM 46/I, 221–222, MEM 24, 55–58

A merkantilrendszernek azt a szemléletét, amely a pénznek értékteremtő mágikus hatást tulajdonít, Marx babonásnak, a forgalmi folyamathoz kötődését fogalomnélkülinek, a valóságos tartalomtól, a termeléstől elvonatkoztató, illuzórikus jellegűnek nevezi, e gondolatrendszer egészét pedig úgy kezeli, mint amely a tudományos elemzés helyett kíméletlen naiv nyíltsággal a gyakorlati gazdasági érdekeket fogalmazza vulgáris elméletté. Mindamellett a merkantilizmus e tévedéseivel, torzításaival kapcsolatban történelmi jogosultságról beszél és azokat koradekvátaknak tekinti.[23] „A modern termelési mód első elméleti tárgyalása . . . – írja – szükségképpen a forgalmi folyamat felületi jelenségeiből indult ki, ahogy azok a kereskedelmi tőke mozgásában önállósultak, és ezért csak a látszatot ragadta meg. Részint mert a kereskedelmi tőke az egyáltalában való tőke első szabad létezési módja. Részint annak a túlnyomó befolyásnak következtében, amelyet a feudális termelés forradalmasításának első periódusában, a modern termelés keletkezésének időszakában gyakorol." (MEM 25, 317–318)

A merkantilizmus mint elmélet és mint gazdasági gyakorlat egyaránt jelentős lépés a nemzettéválás folyamatában. Mivel szerinte a nyereség az értéken felüli eladásból származik, ez pedig egy országon belül kiegyenlítődik, ezért az értéktöbblet csak relatív, a többi nemzet becsapásából eredő lehet és a kereskedelmi mérlegben jelenik meg – amely nézet a „merkantilista premisszából a helyes merkantilista következtetést" képezi. (MEM 26/I, 349) Ennyiben a nemzeti gazdagság egyedüli forrásának a világpiacot tekinti. Az arany és ezüst mint világpénz, nemzetközi fizetési eszköz funkciójának helyes felismeréséből következően a világkereskedelem célját a nemes fémek behozatalában határozza meg. Alapelv ily módon az ország pozitív külkereskedelmi mérlege és az így adódó mérlegtöbblet arannyal történő kiegyenlítése.[24]

A merkantilrendszernek a XVI. század utolsó harmadában és a XVII. században a tengeren túli nemes fémek adtak lendületet. Hívei ugyanis tapasztalva, hogy a népesség és a gazdagság az aranyat és ezüstöt behozó országokban növekszik gyorsan, csak azt a munkát tekintik termelőnek, amely nemes fémek beáramlását eredményezi. Marx e látszatról kimutatja: az arany és az ezüst jótékony hatású beáramlása valójában csak akkor jöhet létre, ha belföldön az árak gyorsabban emelkednek a munkabéreknél és ezáltal nő a munkások többletmunkája, tehát a profit – ami aktív külkereskedelmi mérleget tesz lehetővé. Az olcsóbb munka termékei külföldön eladva több pénzt hoznak be az országba, mint amennyibe előállításuk került – így részesedést biztosítanak az újabban feltárt nemesfém bányák érceiből.

A merkantilrendszer szerint az országban felhalmozott (és világpénzként szereplő) nemes fémek mennyisége mutatja a nemzeti közösség hatalmának mértékét. Ebből következik azon aszketikus követelése, hogy a nemzet ne az élvező, hanem a termelő fogyasztást (illetve ennek lebontásaként a tőkés a produktív munkát) tekintse feladatának. Az országtól egyidejűleg elvárja a takarékosságot és azt, hogy luxust termeljen más

[23] MEM 20, 639, MEM 46/I, 133, MEM 24, 59, MEM 13, 122, a merkantilrendszer „vaskos realizmusával annak a kornak a tulajdonképpeni vulgáris közgazdaságtana volt, amelynek gyakorlati érdekei előtt teljesen háttérbe szorult a Petty és követői által megkezdett tudományos elemzés". (MEM 25, 739)

[24] MEM 26/I, 35–36, MEM 13, 121, MEM 23, 138, MEM 26/I, 348–349

országok számára.[25] A nemzeti nyereségre, gazdagodásra törekvés, mondja Marx, „helyesen jellemzi az akkori érdekvezette kereskedőket és gyárosokat és adekvát a tőkés fejlődés általuk képviselt periódusával az, hogy a feudális földművelő társadalmak ipari társadalmakká való átváltozásánál és a nemzeteknek a világpiacon dúló megfelelő ipari harcában minden azon fordul meg, hogy gyorsítsák a tőke kifejlődését, amit nem az úgynevezett természetszerű úton, hanem kényszereszközökkel kell elérni. Óriási különbség van aközött, hogy fokozatosan és lassan változik-e a nemzeti tőke ipari tőkévé, vagy pedig időbelileg meggyorsítják ezt az átváltozást azzal az adóval, amelyet a védővámok révén főleg a földtulajdonosokra, közép- és kisparasztokra, valamint a kézművesekre rónak, az önálló közvetlen termelők gyorsított kisajátításával, a tőkék erőszakosan meggyorsított felhalmozásával és koncentrációjával, egyszóval a tőkés termelési mód feltételeinek gyorsított létrehozásával. Egyszersmind roppant különbség ez a természetes nemzeti termelőerő tőkés és ipari kiaknázásában is. Ezért nem puszta frázis, ha a merkantilrendszer szóvivői e rendszer nemzeti jellegéről beszélnek. Azzal az ürüggyel, hogy ők csak a nemzet gazdagságával és az állam segélyforrásaival foglalkoznak, valójában a tőkésosztály érdekeit és egyáltalában a gazdagodást nyilvánítják az állam végső céljának és a régi földöntúli állammal szemben a polgári társadalmat proklamálják. De ugyanakkor megvan annak a tudata, hogy a modern társadalomban a tőke és a tőkésosztály érdekeinek, a tőkés termelés érdekeinek a fejlődése vált a nemzeti hatalom és a nemzeti fölény bázisává". (MEM 25, 739–740) Az Angliában államilag védelmezett gyakorlatként uralkodó monetárrendszer ellen legelőször Thomas Mun lép fel 1609-ben kiadott „Értekezés az Angliából Kelet-Indiába irányuló kereskedelemről; válasz az ellene felhozott különféle ellenvetésekre" című művében, ahol vázolja a merkantilrendszer alapjait. A nemzeti gazdagságot továbbra is kizárólag a nemes fémekben méri, de szembefordul a monetárrendszer alapelvével, amely megtiltja ezek kivitelét az országból. Gyümölcsözőnek nyilvánítja ugyanis ezt, ha a fizetési mérleg javítását eredményezi. Vagyis szabad Indiától aranyért vásárolni, amennyiben az importált áruk többségét nyereséggel ( a befektetettnél nagyobb mennyiségű nemes fémért) továbbexportálják más országokba. Mun írása jelentős hatást gyakorolt az angol törvényhozás döntéseire. Mindamellett az értekezés megírásához a közvetlen lökést a már korábban is jelentkező merkantilista elképzeléseknek egy gyakorlati sikere adta: Erzsébet királynő uralkodása alatt engedélyezték a Kelet-Indiai Társaságnak, hogy a nagyobb kereskedelmi haszon érdekében aranyat és ezüstöt is kivigyen az országból.[26] Mun továbbfejlesztett és 1664-ben megjelent tanulmánya, az „Anglia kincse és a külkereskedelem. Vagy külkereskedelmünk mérlege kincsünk szabályozója" egy évszázadon keresztül „merkantilista evangélium" marad. Ebből idéz Marx annak alátámasztására, hogy míg a gazdag természeti környezet kevéssé segíti elő, addig a szűkösebb éghajlati viszonyok kikényszerítik az emberi képességek fejlődését.[27]

[25] MEM 26/I, 119–120, MEM 24, 58, „A merkantilrendszerben az arany és az ezüst... a különböző közösségek hatalmának mértékéül számít. 'Mihelyt a nemes fémek kereskedelem tárgyaivá, minden dolog egyetemes egyenértékévé válnak, a hatalom mértékévé is válnak nemzetek között. Innen ered a merkantilrendszer.' (Steuart.)" (MEM 46/II, 347), MEM 26/I, 247

[26] MEM 9, 66, MEM 20, 635

[27] MEM 20, 635, „'Az első' (a természetes gazdagság), 'minthogy nemesebb és előnyösebb, gondtalanná, önhitté és minden szertelenségre hajlóvá teszi a népet; míg a második éberséget, tudományt, művészeteket és állambölcsességet kényszerít ki.'" (MEM 23, 478)

A merkantilrendszer másik korai képviselője Angliában Joshua Childe, aki az ipari burzsoázia érdekében mint a kereskedelmi és ipari tőke előharcosa lép fel. A kereskedelem szabadsága nevében védelmezi a Kelet-Indiai Társaság monopóliumát, ennek megfelelően Mun szellemében írja „A Treatise wherein it is demonstrated that the East India Trade is the most national Trade of All Trades" című munkáját.[28] Childe küzd a kamatláb csökkentésének kikényszerítéséért, törvények segítségével való erőszakos leszállításáért. Hollandia példájára hivatkozva ugyanis azt vallja, hogy egy ország gazdagságának fő oka az alacsony kamatráta. Hiszen – a merkantilrendszer nézetei szerint – minden gazdagság a kereskedelemből származik. Ha viszont az uzsora csaknem annyi hasznot hoz, mint a tengeri kereskedelem, senki sem vállalja az utóbbi kockázatát. A magas kamatláb tehát kereskedelem-ellenes. Ezzel szemben az alacsony kamat rákényszerít a kockázatok vállalására, növeli a külkereskedelmet és így az ország gazdagságát. A kamatcsökkentés ily módon elvezeti a nemzetet a gazdaságos tevékenységhez.[29] Childe-ék „polémiája a kamat mint az értéktöbblet önálló formája ellen – mondja Marx – csak a felemelkedő ipari burzsoázia harca a régimódi uzsorások, a pénzvagyon akkori monopolizálói ellen. A kamatozó tőke itt még özönvízelőtti tőkeforma, amelyet előbb alá kell rendelni az ipari tőkének és ettől abba a függő helyzetbe kell kerülnie, amelyet a tőkés termelés bázisán elméletileg és gyakorlatilag el kell foglalnia. A burzsoázia nem habozott az állami segítséget itt, akárcsak másutt segítségül venni, amikor arról volt szó, hogy a készentalált, hagyományos termelési viszonyokat a sajátjaival adekváttá tegye." (MEM 26/III, 427) A kereskedelmi és ipari tőke érdekében érvelő Childe a modern, a produktív tőkének alávetett banktőke létrehozásának fő kezdeményezője.[30]

A franciaországi merkantilizmus leginkább Colbert munkásságához kötődik. Az ő gazdaságpolitikájának idején a kormány számottevően beavatkozik a nemzet gazdasági életébe: az állam jelentős tőkével támogat ipari termelési területeket, törvényeket hoz a gyárosok érdekében stb. Colbert tevékenysége ily módon az 1789-es forradalmat készíti elő.[31] A spanyol merkantilisták közül Marx Jerónimo Ustáriz nevét említi és mint módosított merkantilistáról Jovellanosról beszél. Mindketten a mértékletes aranykultusz álláspontjára helyezkednek.[32] A korszak angol közgazdászai a „dicsőséges forradalom" előtt – Hobbes mellett – Francis Bacon filozófiai alapelveihez kötődtek. Bacon a polgári fejlődést támogató abszolút monarchia híve. Helyesli azokat az állami rendeleteket, intézkedéseket, amelyek gátolni próbálják a kisbérlők, kistermelők földjeinek juhlegelővé való átváltoztatását. Egy ország hatalma és erkölcse szempontjából fontosnak tartja, hogy a földek nagy része kisparasztok birtokában legyen, márcsak azért is, mivel a gyalogság a hadsereg erőssége, jó gyalogságot pedig a szabad, jómódú parasztság képez. Méltatja VII. Henriket, aki igyekezett akkora parcellákat fenntartani, amekkorák megművelése dolgozó kistulajdonosokat igényel. Ugyanakkor, állapítja meg Marx, Bacon itt „anélkül,

[28] MEM 3, 183, MEM 26/I, 332, MEM 26/III, 492, MEM 25, 574, MEM 9, 144

[29] MEM 20, 645–646, MEM 26/I, 332, MEM 26/III, 492

[30] MEM 25, 573–574, „'Az ezüstöt és az aranyat – idézi Marx Childe-ot –, érmévé verve vagy veretlenül, valamennyi többi dolog mértékéül használják ugyan, de azért nem kevésbé áru, mint a bor, az olaj, a dohány, a posztó vagy a szövetek.'" (MEM 23, 91)

[31] MEM 26/I, 35, MEM 23, 290, MEM 9, 66

[32] MEM 13, 35

hogy tudna róla", megadja e törekvés eredménytelenségének magyarázatát: eredeti felhalmozás, munka és tulajdon szétválasztása nélkül nincs polgári fejlődés.[33]

Bacon – mint a manufaktúra-időszak filozófusa – a megváltozott termelési módszerben az embernek a természeten való hatalmát látja, de mind a termelési módszert, mind a természeten való hatalmat az új, immáron ésszerű gondolkodásmódból vezeti le, amely előfeltételezi az indukciót, elemzést, összehasonlítást, megfigyelést, kísérletezést. Az érzékszerveket tévedhetetleneknek tartja, minden ismeretet és eszmét az általuk nyert tapasztalatból származtat. Igazi tudománynak a természettudományt tekinti, amelynek fő része az anyag elemi formáival is foglalkozó fizika. Magának az anyagnak alapvető tulajdonsága a mozgás, amelyet mint immanens feszítőerőt, gyötrődést, törekvést fog fel. Bár elmélete még sok vallási elemet tartalmaz, Marx őt nevezi a teológiával terhelt fizika felszabadítójának, a modern kísérleti tudományok és az angol materializmus ősapjának.[34] „Baconnél – mondja –, mint első megteremtőjénél, a materializmus naiv módon még mindenoldalú fejlődés csíráit rejti magában. Az anyag költőien érzéki ragyogásában ránevet az egész emberre." (MEM 2, 127)[35]

Bacon követőjét, Thomas Hobbesot Marx azon korszak polgári ideológusának tekinti, amelynek során az angol burzsoázia az 1640-es forradalmat követően kezdte megszerezni magának a politikai hatalmat. Hobbes egyaránt filozófus és közgazdász, de nála egyértelműen a filozófia dominál: gazdaságtani nézetei nem önállóan, hanem filozófiájának részeként jelennek meg.[36] Politikai gazdaságtani érdeklődése azonban mégis jelentős szerepet játszik abban, hogy filozófiájában gazdasági tartalmak kísértenek, sőt végső fokon e gazdasági-társadalmi tartalmak fogalmazódnak általános társadalomfilozófiai elméletté.

Hobbes az emberek ősi, eredeti viszonyrendszerének a mindenoldalú harcot, a „mindenki háborúja mindenki ellen" állapotát tekinti. Ez az egyetemes ellenségeskedés szerinte azáltal szűnik meg, hogy az ész, az emberi értelem felismeri: pusztulással fenyegeti az állandó küzdelem az embereket, akik ezért saját érdekükben korlátozzák szabadságukat és szenvedélyeiket; szövetségre lépnek egymással a polgári társadalomban, a monarcha irányítása alatt működő államban. (Ezzel is összefügg, hogy a jog alapjának a hatalmat nyilvánítja: szabadság és hatalom azonos. Ezáltal – megszabadítva morális előfeltevéseitől – a politikai elméletet önállósítja.) Marx kimutatja, hogy a hobbesi vad, természetes állapot modelljéül a korabeli társadalom szolgált, de fő vonásai a polgári liberalizmus spontán, természetadta viszonyai között is érvényben maradnak. Az árutermelés időszakában, mondja, „a munka társadalmi megosztása független árutermelőket

[33] MEM 23, 364, 673–674

[34] MEM 23, 363, MEM 2, 126–127, MEM 1, 102, Marx idézi Bacon induktív filozófiával kapcsolatos szavait: „„Az, aki igazi és fáradhatatlan bölcsességgel felfüggeszti ítéletét, fokról fokra előrehalad, a tanulmányozás menetét hegyekként feltartóztató akadályokat egymásután leküzdi, az idővel el fogja érni a tudomány csúcsát, ahol nyugalmat és tiszta levegőt élvezhet, ahol a természet teljes szépségben tárul szeme elé, és ahonnan – kényelmes lejtésű ösvényen haladva – leszállhat a gyakorlat legvégső részleteiig.'" (MEM 1, 395–396)

[35] Az „egész ember"-koncepcióhoz: „Bacon azt mondja, hogy a valóban jelentős embereket annyi kapcsolat fűzi a természethez és a világhoz, annyi dolog köti le érdeklődésüket, hogy minden veszteséget könnyen kihevernek." (MEM 28, 586)

[36] MEM 3, 401–402, 405, MEM 23, 577

állít szembe egymással, akik nem ismernek el más tekintélyt, mint a konkurrenciáét, mint a kényszert, amelyet kölcsönös érdekeik nyomása gyakorol rájuk, ahogy az állatok birodalmában is a bellum omnium contra omnes tartja fenn, többé vagy kevésbé, valamennyi faj létezési feltételeit". (MEM 23, 334) Ezért is tekinti jogosnak, hogy Hobbes a természeti jelleggel hozza összefüggésbe a „mindenki háborúja mindenki ellen" állapotát.[37]

Mivel a korabeli Angliában az árukapcsolat uralkodik az emberek között, nem véletlen, hogy Hobbesnál megfogalmazódik – mint „egy ténynek egyszerű megállapítása" (MEM 3, 405) – a hasznosságelmélet. A hasznossági vagy kiaknázási elmélet „az emberek egymáshoz való valamennyi sokrétű viszonyát feloldja az egyetlen hasznavehetőségi viszonnyá, ez a látszólag metafizikai elvonatkoztatás abból fakad, hogy a modern polgári társadalom keretei közt valamennyi viszony gyakorlatilag be van sorolva az egyetlen pénz- és adásvételi viszony alá. Ez az elmélet Hobesszal ... jelentkezett" – legalábbis tisztán filozófiai formában. (MEM 3, 401–402) De nála még konkrét gazdasági mozgások függvényeként jön létre: a holland polgári fejlődés tapasztalatai, az angol burzsoázia provinciális korlátozottságának és elzárkózottságának megszűnése éppúgy motiválják, mint a manufaktúraipar, a külkereskedelem és a gyarmatosítás előrehaladása.[38]

Közgazdaságtani nézetei közül Marx kiemeli azt a felismerését, hogy a munkás munkaerejét adja el, és (nem munkájának, hanem) ennek ellenértéke képezi bérét, vagyis mutatja egy ember árát, értékességét. Hobbes egyébként – a közvetlenül adott természeti javak esetét kivéve – a munkát tekinti az anyagi gazdagság, a használati értékek kizárólagos forrásának; ez a történelmileg meghatározott egyoldalúság azonban nála lényegében terméketlen marad. A közfelfogástól eltérően a termelésben a szellemi munkának, a tudománynak tulajdonítja a döntő szerepet a közvetlen ipari tevékenységgel szemben. A katonáskodásban is fontos termelési tényezőt lát, amennyiben ez biztosítja a nyugodt munka feltételeit.[39]

[37] MEM 1, 102, MEM 3, 309, 316, MEM 2, 127, MEM 1, 358, 245, MEM 30, 240, a kifejlett polgári társadalomban „mindenki kölcsönösen gátolja a többiek érdekének érvényesítését és ebből a bellum omnium contra omnesből általános igenlés helyett éppenséggel általános tagadás fakad". (MEM 46/I, 74), MEM 3, 470

[38] MEM 3, 404

[39] „Amit a munkás elad, az nem közvetlenül a munkája, hanem a munkaereje, az efeletti ideiglenes rendelkezést engedi át a tőkésnek ... Thomas Hobbes, Anglia egyik legrégibb közgazdásza és legeredetibb filozófusa, 'Leviathan'-jában már ösztönösen rátapintott erre a kérdésre, amely minden utódjának a figyelmét elkerülte. Kijelenti: 'Egy ember értéke vagy becse, mint minden más dologé, az ára: vagyis annyi, amennyit ereje használatáért adnak.'" (MEM 16, 119) „'Egy ember munkája'" (tehát 'munkaerejének használata') 'szintén, akárcsak minden más dolog, áru, amely haszonnal kicserélhető.'" (MEM 26/I, 315), „Hobbesnál ... a munka az egyetlen forrása minden gazdagságnak, kivéve a természet azon adományait, amelyek mindjárt elfogyaszthatói állapotban vannak meg. Isten (a természet) 'vagy ingyen ad, vagy munkáért elad az emberiségnek'. ('Leviathan') De Hobbesnál az uralkodó osztja el, tetszése szerint, a föld tulajdonát" (MEM 26/I, 328), MEM 13, 34, „Hobbes szerint a művészetek anyja a *tudomány*, nem pedig a *kivitelező munka*. ‚A közhasznú művészetek, mint az erődépítés, gépek és más hadiszerkezetek készítése, erőt képviselnek, mert előmozdítják a védelmet és a győzelmet; és bár igazi anyjuk a *tudomány, nevezetesen a matematika*, mégis, minthogy a kézműves keze hozta őket a világra, a köznép módjára, a bábát az anyának gondolva, az ő ivadékának tartják őket.'" (MEM 26/I, 315)

Filozófiájával kapcsolatban Marx hangsúlyozza, hogy az Bacon materializmusát foglalja egységes rendszerbe. Ezáltal azonban a materializmus egyoldalúvá lesz: a fizikai mozgások helyébe a matematikai mozgás, a sokoldalú érzéki tapasztalás helyébe a geométer elvont tapasztalása lép. Fő tudományként a geometria jelenik meg. „A materializmus embergyűlölővé válik. Hogy az embergyűlölő, testietlen szellemet annak saját területén legyőzhesse, a materializmus maga is kénytelen testét sanyargatni és aszkétává válni. Mint értelmi lény lép fel, de kifejleszti az értelem könyörtelen következetességét is." (MEM 2, 127) Hobbesnál az egyetlen szubsztancia, minden változás szubjektuma az anyag. A szubsztancia, a lét és a testi mivolt azonos – a testetlen szubsztanciát önellentmondásként kezeli. Így tudja teljesen felszámolni Bacon materializmusának teista előítéleteit: istenről nincs anyagi tapasztalatunk, semmi sem utal létezésére.

Gondolat, eszme nem létezik anyag nélkül. Minden ismeret a tapasztalatból származik, ezért a gondolat, képzet, eszme stb. is csak az érzéki világ lenyomata, amelyet önálló névvel illetünk. De az ilyen név nem több, mint puszta szó, semmiféle általános lényt nem takar. Így a végtelen szó egyetlen jelentése: „szellemünknek megvan az a képessége, hogy vég nélkül folytathatja a hozzátevést". (MEM 2, 127) Az ember természeti törvényeknek van alávetve, szenvedélyei is csupán mechanikai mozgások.[40]

Hobbes materializmusa a kortárs René Descartes metafizikájának ellentéte és ellenfele volt, bár ez a metafizika már „pozitív, profán tartalommal vegyült". (MEM 2, 125) A modern polgári filozófia, mondja Marx, „abban támad fel, amiben az ókori letűnik" (D 102): a racionális természetszemlélet mellett az egyetemes kételyben Descartesnál, aki ennek segítségével próbál leszámolni a középkori patriarchális előítéletekkel. „Hogy Descartes, éppúgy mint Bacon, a termelés megváltozott alakját és az embernek a természet feletti gyakorlati uralmát a megváltozott gondolkodási módszer eredményének tekintette, mutatja 'Discours de la méthode'-ja, amelyben többek között ez olvasható . . . : 'Lehetséges' (az általa a filozófiába bevezetett módszer révén) 'eljutnunk az élet számára igen hasznos ismeretekhez, és azon spekulatív filozófia helyett, amelyet az iskolákban tanítanak, találhatunk egy gyakorlatit, amelynek révén a tűz, a víz, a levegő, a csillagok és valamennyi többi bennünket körülvevő test erejét és cselekvéseit éppoly szabatosan ismerve, mint ahogyan műveseink különböző mesterségeit ismerjük, ezeket ugyanolyan módon mindazokra a használatokra alkalmazhatnánk, amelyekre megfelelőek, és ily módon magunkat a természet uraivá és birtokosaivá tehetnénk' és így 'hozzájárulhatnánk az emberi élet tökéletesítéséhez'." (MEM 23, 363–364) Miközben tiltakozik az ellen, hogy az emberi lelket és gondolkodást mechanikai mozgásokra vezessék vissza, puszta gépeknek tekinti az állatokat, ezáltal – mint Marx megállapítja – jellegzetesen a manufaktúra-időszak szemével nézi a világot. (Módszere egyébként a korszak politikai gazdaságtanát is segített megszabadítani a hagyományos előítéletektől.)[41]

Fizikai nézeteit Descartes teljesen elválasztotta metafizikájától. Fizikájában – Hobbeshoz hasonlóan – az anyagot tekinti az egyetlen szubsztanciának, a lét és a megismerés egyedüli alapjának. Itt – akárcsak Bacon – „az anyagnak magateremtő erőt tulajdonított és a mechanikai mozgást az anyag életaktusának fogta fel". (MEM 2, 124)[42]

[40] MEM 2, 127
[41] MEM 2, 125, D 102, MEM 23, 363, MEM 2, 124, MEM 23, 364
[42] MEM 2, 124

A francia közgazdaságtan történetében Pierre Boisguillebert az első igazán jelentős teoretikus. Munkássága a manufaktúra-időszakon belül „a feudális korból a modern korba való átmenet" (MEM 46/I, 111) periódusába esik. Boisguillebert ugyan már túllép a feudális-patriarchális álláspontón, liberális gazdasági elveket is hirdet, de még nem jut el a tőke elfogadásáig. Nézeteit Marx a korabeli Franciaország társadalmi viszonyainak függvényeként kezeli.[43] Korszakos jelentőségét abban látja, hogy egyik megteremtője egy új tudományágnak. Többször leszögezi: Franciaországban Boisguillebert-rel kezdődik a klasszikus politikai gazdaságtan.

Boisguillebert szükségesnek tartja a munka társadalmi megosztását és az ennek megfelelő csereérték-gazdálkodást, de az árutermelés nála nem jelent elszakadást a humán szempontoktól. Ellenkezőleg: az egyéni szabadság biztosítása érdekében is tart igényt korlátozatlan gazdasági mozgástérre. Egyrészt ezzel függ össze a konkurrencia szabadságának mint természetes emberi jognak a követelése. Másrészt – az áru értékének meghatározását a munkaidővel hozva kapcsolatba – a szabad konkurrenciában látja azt a társadalmi folyamatot, amely a különböző munkák közötti helyes arányt kialakítja.[44] Igényli tehát, hogy szűnjön meg a központi politikai, vagyis külső beleszólás a gazdasági mozgásokba, legyen meg a szabad kezdeményezés lehetősége. „'Még egyszer, nem az a kérdés, hogy *hassunk* egy igen nagy gazdagságot megszerzendő, hanem csupán hogy megszűnjünk hatni'... – idézi Marx Boisguillebert-t és kommentálja: – Minden modern nemzetgazdász laissez faire, laissez aller tanítása. Boisguillebert-nél, akárcsak náluk, a dolgok, azaz a polgári társadalom természetes folyása hozza rendbe az ügyet. Nála, akárcsak később a fiziokratáknál, ebben a tanításban még van valami *emberi* és *jelentős; emberi* csak a régi állam gazdálkodásával ellentétben, amely a legtermészetellenesebb eszközökkel igyekezett gazdagítani pénztárát, *jelentős* mint első kísérlet a polgári élet emancipálására. De emancipálni kellett a polgári életet ahhoz, hogy megmutassák, *micsoda.*" (G 152)

Boisguillebert a polgári egyenlőségnek, ezért egyenértékek cseréjének a híve. A különböző emberi képességekből származó termékek áruként történő kicserélését alapvető társadalmi követelménynek tekinti, de csak azt a formáját tartja üdvösnek, amely nem csap át tőkésítésbe, azaz egyenlőtlenségbe. A pénzt csak azokban a funkcióiban fogadja el, amelyek a humán szempontok érvényesítését segítik, amelyekben puszta eszköze

[43] MEM 3, 183, Boisguillebert véleménye, mondja Marx, „meghatározott történelmi körülményekkel függ össze, mivel Boisguillebert a XIV. Lajos-féle udvarnak, adóbérlőinek és nemességének elvakultan pusztító aranyéhsége ellen hadakozik" (MEM 13, 35), „Egy olyan munka, amely Petty és Boisguillebert írásait és jellemvonásait összehasonlítaná, ... éles fényt vetne Anglia és Franciaország társadalmi ellentétére a XVII. század végén és a XVIII. század elején" (MEM 13, 33). Egyúttal arra is rámutat Marx, hogy Boisguillebert nézőpontjának sajátossága a franciaországi politikai gazdaságtan további története számára egy tradíció kezdetét képezi: mint „öröklött nemzeti baj" (MEM 13, 36) lesz az elmélet területén meghatározó.

[44] MEM 13, 33, MEM 46/II, 357, MEM 46/I, 1, MEM 46/II, 374, MEM 3, 183, „Boisguillebert – írja Marx – ... az áru csereértékét, ha nem is tudatosan, de ténylegesen, munkaidőben oldja fel, amikor az 'igazi értéket' (la juste valeur) azzal a helyes aránnyal határozza meg, melyben az egyének munkaideje a különös iparágakra eloszlik, a szabad konkurrenciát pedig ama társadalmi folyamatnak mutatja be, mely ezt a helyes arányt megteremti." (MEM 13, 35) Marx még megjegyzi: „Boisguillebert bizonyítékot szolgáltat arra, hogy a munkaidőt az áruk értéknagyságának mértékeként kezelheti valaki akkor is, ha az áruk csereértékében tárgyiasult és idővel mért munkát összecseréli is az egyének közvetlen természetes tevékenységével." (MEM 13, 36)

marad az emberi értékeknek. Igyekszik megakadályozni, hogy az árutermelés elveszítse az emberi mértéket. „Boisguillebert – írja Marx – valójában a gazdagságnak csak anyagi tartalmát, a használati értéket, az élvezést nézi, a munka polgári formáját pedig, a használati értékeknek árukként való termelését és az áruk cserefolyamatát annak a természetszerű társadalmi formának tekinti, amelyben az egyéni munka ezt a célt eléri." (MEM 13, 35–36)[45]

Boisguillebert, mint XIV. Lajos intendánsa, a polgárok közösségeként kezelt államnak az érdekeit éppúgy igyekszik figyelembe venni és védelmezni, mint az egyes polgárokéit, sőt az elnyomott osztályokéit. Erről az álláspontról fordul szembe a tőkével, amely – véleménye szerint – kárt okoz a köznek. Miközben ugyanis a folyamatos mozgásban levő pénzt szükséges és természetes jövedelemként méltatja, addig a kincsként rögződöttet tőkének tekinti és megbélyegzi. Úgy véli, hogy egy szegényhez kerülő tallér lényegesen több hasznot hoz az államnak, mint egy gazdaghoz kerülő, hiszen a szegény rákényszerül arra, hogy ne vonja ki a forgalomból, ne hevertesse kincsként. Ennyiben, úgymond, a szegényeknek jutó pénz többet ér, mint a gazdagoknak jutó.[46] Marx értékelése többszempontú. Egyrészt rámutat, hogy gazdaságtanilag, vagyis a puszta ökonómián belül maradva, ez téves, mivel egy tallér az egy tallér. Másrészt viszont Boisguillebert-nek ez a tévedése történelmileg meghatározott; továbbá elméletileg (ezért világtörténelmileg) helyes mozzanatot is tartalmaz. Boisguillebert, mondja Marx, „még nem emelkedett arra a magaslatra, amelyen az *érték* és a *jövedelem magukért-való lényegek*, az embertől eltekintve. Máskülönben világos, hogy a szegény *számára* és az állam számára, amennyiben a szegénynek az egzisztenciája az ő gazdagságához tartozik, egy tallérnak több az értéke, mint a gazdag számára." (G 152) Boisguillebert tehát határozott különbséget tesz a pénz eszközként és öncélként való használata között. Míg feltétlenül szükségesnek tartja használati értékek megszerzésének közvetítőjeként, addig a tőkeképzéssel kapcsolatos visszájára fordulását (azaz az emberek közötti társadalmi viszonyrendszer dologi fog-

[45] G 153, „Szólaltassuk meg az öreg Boisguillebert-t. 'Az áruk árának' – mondja – 'mindig arányosnak kell lennie, mert csak ilyen egyetértés esetén élhetnek az áruk együtt úgy, hogy képesek minden pillanatban kicserélődni ... és egymást kölcsönösen újra létrehozni ... Minthogy tehát a gazdagság semmi más, mint ez az állandó csereforgalom ember és ember, mesterség és mesterség stb. között, rettenetes elvakultság lenne a nyomorúság okát másban keresni, mint egy ilyen forgalomnak az árarányok összezavarodása által előidézett fennakadásában.'" (MEM 4, 92), MEM 13, 69, MEM 46/II, 358, MEM 13, 35, „Az igazi gazdagság – idézi Marx Boisguillebert-t – ... nem egyéb, mint teljes élvezése nemcsak annak, ami az élet szükséglete, hanem minden feleslegnek is és mindannak, ami az érzékeknek örömet okozhat." (MEM 13, 35), „Az ellentét, amely a pénz ... szupremáciájával szemben a termelés valóságos szükségleteit képviseli, a legcsattanósabb Boisguillebert-nél." (MEM 46/I, 140), „'Minthogy az arany és az ezüst önmagában nem gazdagság és sohasem volt az, minthogy értékük csak viszonylatban van és csak annyiban, amennyiben meg tudják szerezni az élethez szükséges dolgokat, amelyeknek csak zálogául és becslésére szolgálnak, ezért közömbös, hogy több vagy kevesebb van-e belőlük, feltéve, hogy ugyanazokat az eredményeket tudják produkálni' ... A pénz mennyisége nem érinti a nemzeti gazdagságot, 'feltéve, hogy elég van belőle az élethez szükséges áruk által megszabott árak fenntartásához' ... Boisguillebert itt tehát kimondja azt a törvényt, hogy a forgó közeg tömegét az árak határozzák meg, nem pedig fordítva." (MEM 46/II, 358)

[46] MEM 13, 35, MEGA I, 3, 568, MEM 23, 135, „Franciaország teste szenved – idézi Marx Boisguillebert-t –, amikor a pénz nincs folyamatos mozgásban, ami csak addig lehet, míg a pénz mozgó (mozgó = jövedelem, mozdulatlan = tőke) és a nép kezében van; de mihelyt mozdulatlanná válik ... minden elveszett." (MEGA I, 3, 567), MEGA I, 3, 674, G 152

lalatává történő átalakulását) hevesen támadja. A tőkével összefüggő jelenségként utasítja el a pénznek az árukkal mint használati értékekkel, az egyszerű forgalommal mint használati értékek megszerzését szolgáló folyamattal szembeni önállósulását. A nemes fémeket társadalmi zálognak tekinti; az áruk szolgájából istenükké váló hatalmat lát bennük, amely emberáldozatokat követel. (Ezzel szemben a hitel és a hitelpénz létrehozását pártfogolja.)[47]

Boisguillebert az eredeti, természetes polgári állapotokat az egyszerű árutermeléssel, a saját munkán alapuló tulajdonnal jellemzi. Ezeket a viszonyokat, úgymond, a pénz öncélként kezelése rontja meg, aminek romboló erkölcsi hatását is kárhoztatja. A pénznek ebben a szerepében látja (a szabad konkurrencia hiánya mellett) az okot, hogy nem sikerül biztosítani az árutermelés összhangját. A tőkeképzéssel szembeforduló, de polgári álláspontról történő polémiáját Marx önellentmondónak és utópisztikusnak minősíti, hangsúlyozva: Boisguillebert nem vevén észre az árutermelés egyszerű és továbbfejlődött alakja közötti szükségszerű kapcsolatot, a polgári gazdaságot úgy igenli, hogy egyidejűleg elutasítja. Amikor e dologi hatalom felszámolásától a természetesnek tekintett polgári egyenlőség visszatérését várja, nem látja, hogy ugyanazon folyamat egyik oldalát állítja szembe a másik oldalával. A „felemelkedő abszolút monarchia korszakában . . . melynek pénzügyi művészete az áruk erőszakos pénzzéváltoztatásában áll – írja Marx –, maguk a polgári közgazdászok támadják a pénzt mint a képzetes gazdagságot, amelynek a természetes gazdagságot erőszakosan feláldozzák . . . Boisguillebert XIV. Lajos alatt megbélyegzi a pénzt mint az általános átkot, amely a gazdagság valóságos termelési forrásait kiapasztja, és amelynek trónfosztásával lehet csakis jó régi jogaiba helyezni az áruk világát, a valóságos gazdagságot és annak általános élvezését. Boisguillebert még nem tudta megérteni, hogy ugyanaz a pénzügyi mágia, amely embereket és árukat az alkimista lombikba dobott, hogy aranyat csináljon, egyidejűleg elpárologtatta a polgári termelési módot gátló összes viszonyokat és illúziókat, hogy csapadékul egyszerű pénzviszonyokat, közönséges csereérték-viszonyokat kapjon." (MEM 46/II, 340) Másrészt viszont Marx nem mulasztja el kiemelni: amikor Boisguillebert a nemes fémek leértékelődése és a többi áru felértékelődése eredményeként a pénz szerepének „természetes" mértékre történő redukálására számít, nem láthatta még, hogy a humán szempontok háttérbe szorulása nem

[47] MEM 46/II, 391–392, „Nemcsak keresletre van szükség az áru iránt, hanem pénzes keresletre. Az áru tehát, ha árát nem lehet realizálni, ha az árut nem lehet pénzzé változtatni, értékét vesztettként, árát vesztettként jelenik meg. Az árában kifejezett csereértéket fel kell áldozni, mihelyt ez a sajátos pénzzéváltozás szükségessé válik. Innen a panaszok pl. Boisguillebert-nél, hogy a pénz minden dolgok hóhéra, a Moloch, amelynek mindent fel kell áldozni, az áruk zsarnoka. A felemelkedő abszolút monarchia idejében, amely minden adót pénzadóvá változtatott, a pénz csakugyan úgy jelenik meg, mint a Moloch, amelynek a reális gazdagságot feláldozzák . . . A pénz a kereskedelem szolgájából, mondja Boisguillebert, zsarnokává lett . . . már nem a pénz képviseli az árut, hanem az áru a pénzt. A pénz útján való kereskedés miatti panaszok némely íróknál, akik a feudális korból a modern korba való átmenetet képezik" (MEM 46/II, 111), MEM 13, 95, MEM 46/II, 358, MEM 13, 93–94, MEM 46/II, 358–359. „Az áruk leértékelése – írja Marx, Boisguillebert szerint – azért, hogy pénzzé változtassák őket (értékükön alul adják el), ez az oka minden nyomorúságnak . . . És ebben az értelemben mondja: 'a pénz . . . minden dolog hóhérává lett' . . . Hasonlata szerint a pénzcsinálás pénzügyi művészete az a 'lombik, amelyben javak és áruk félelmetes tömegét párologtatták el, hogy ezt a végzetes kivonatot megkapják' . . . 'A pénz . . . hadat üzen . . . az egész emberi nemnek.'" (MEM 46/II, 359. Marx az idézeteket megismétli: MEM 23, 135, MEM 20, 638, MEM 46/II, 142–143

egyszerűen a tőke vagy a nemes fémek, hanem egyáltalában az árutermelés következménye.[48] „*Boisguillebert*... a polgári termelési viszonyokat szeretné megakadályozni abban, hogy maguk a polgárok ellen felágaskodhassanak" (MEM 13, 111) – adja meg Marx ennek a – logikájában ellentmondásos, de – történelmileg igen jellegzetes gondolatrendszernek elhelyezését.

William Petty a manufaktúra-időszakban a polgári álláspontnak azt a típusát képviseli, amely eljut a tőke, a tőkeképzés elfogadásáig, sőt a liberális burzsoázia elveinek támogatásáig. Nézeteit és személyiségét, jellemét Marx a XVII. század végi Anglia gazdasági-társadalmi viszonyainak függvényeként kezeli. „Az angol nemzet XVII. századi tetterős, kíméletlen, egyetemes gazdagodási törekvése az – írja –, amit Petty... kimond és egyszersmind ösztökél" (MEM 46/II, 356) – bár kétségkívül hatott rá Hollandia példája is.[49]

Ahogy Franciaországban Boisguillebert, úgy Angliában Petty a klasszikus politikai gazdaságtan megteremtője. Elméleti jelentősége azonban – összefüggésben a fejlettebb angol viszonyokkal – Boisguillebert-énél feltétlenül nagyobb. Petty azáltal, hogy érvelésében kizárólag tapasztalati tényekre épít és dezantropomorfizáló módon törekszik kiküszöbölni vizsgálódásaiból a magánindulatok által meghatározott elemeket (miközben bizonyos mértékig a statisztika feltalálójának is tekinthető) eljut „a *politikai számtanhoz*, az első formához, melyben a politikai gazdaságtan különválik mint önálló tudomány". (MEM 13, 34)[50]

A politikai gazdaságtan mint önálló tudomány létrejöttének elméleti előfeltételét Marx az anyagi gazdagság forrásának felismerésében látja. Petty ugyanis a különböző használati értékek keletkezését a munkára és annak természeti feltételeire vezeti vissza; a földet a gazdagság anyjának, a munkát pedig atyjának nevezi. A politikai gazdaságtan fő problémájának azt tartja, hogy hogyan lehet a használati értékek e két forrása között egyenlőségi viszonyt találni, vagyis mindkettőt közös társadalmi minőségre visszavezetni, redukálni. Vizsgálódásai során lényegében eljut az érték természetének megértéséhez: az egyenlő munkamennyiségekben megtalálja a dolgok társadalmi összemérésének és kiegyenlítésének alapját – hangsúlyozva egyúttal, hogy ettől természetesen sok esetben eltérnek az adásvételek gyakorlata közben.[51] Értékelméletében persze még téves mozzanatokkal keveredtek a helyes meglátások. „Petty – mondja Marx – hármas meghatározást használ, amely összekuszálódik:

a) Az *értéknagyság*, amely egyenlő munkaidővel van meghatározva, és egyben a *munka az érték forrásaként.*

b) Az *érték* mint a társadalmi munka formája. Ezért a pénz mint az *érték igazi alakja* jelenik meg, noha más helyeken Petty megdönti a monetárrendszer összes illúzióit. Tehát a *fogalmi meghatározás* jelentkezik nála.

c) Összecseréli a munkát mint a csereérték forrását és mint a használati érték forrását, amikor is a munka előfeltételezi a természeti anyagot (a földet)." (MEM 26/I, 324)

[48] MEM 46/II, 369, MEM 13, 41, MEM 46/II, 359, MEM 13, 35, 36, 111, MEM 46/II, 358, MEM 4, 109, MEM 46/II, 359, G 152–153

[49] MEM 3, 183, MEM 13, 33, 34, 35, MEM 46/II, 340, MEM 25, 738 MESZ 45, 430

[50] MEM 46/I, 1, MEM 13, 33, 34, MEM 25, 255, MEM 20, 638, MEM 13, 33–34

[51] MEM 13, 33–34, 35, MEM 46/II, 355, MEM 23, 49, MEM 13, 18, MEM 26/I, 325, 323–324, MEM 23, 55, MEM 26/I, 323, MEM 20, 636

Mivel a gyakorlatban az értékek munkában való becslése nem mindig érvényesül közvetlenül, Petty egyik alapvető törekvése, hogy meghatározza a föld természetes értékét, azaz megtalálja a föld és a munka közötti „természetes egyenlőségi viszonyt", aminek segítségével az érték bármelyikben kifejezhető. „Maga a tévút zseniális" (MEM 20, 637) – kommentálja az ötletet Marx és igen szellemesnek tekinti azt a logikát, amelyet Petty alkalmaz. Minthogy a feladat a föld értékének társadalmi munkaidőben való feloldása, Petty a földdarab értékét visszavezeti annyi évi tiszta hozamára, ahány évit a vásárlónak érdekében áll megvenni, azaz ahány évre gondoskodnia kell önmagáról és közvetlen utódairól (az együttélő három generációról). Becslés szerint az angliai átlagember 21 esztendeig él együtt gyermekeivel és unokáival, ezért a föld 21 évi haszonélvezetét kell biztosítania. Vagyis a család számára szükséges föld értéke megegyezik 21 évi hozamának értékével.[52]

Petty a többi áruhoz hasonlóan a pénz (tehát az arany és az ezüst) értékét is a termeléséhez szükséges munkaidő függvényében vizsgálja; kifejezetten hangsúlyozva, hogy a munkák minőségi különbsége az értékmeghatározásoknál egyáltalán nem jön számításba. Kimutatja továbbá, hogy a pénz értékének objektív meghatározottsága van, ami ezért önkényesen – így állami beavatkozással – nem változtatható meg. Ugyancsak az értéktörvény szerint következteti ki a munkaerő értékét: a dolgozók átlagos munkabérét az újratermelésükhöz (lét- és fajfenntartásukhoz) szükséges javak összességének ára határozza meg. Külön kiemeli, hogy munkások átlagával és átlagfogyasztásával számol.[53] Petty megkülönbözteti a tőkét a pénztől és akárcsak az érték, az értéktöbblet természetének megsejtéséhez is eljut, bár mint „a középkorból éppen kikerülő emberek" (MEM 26/I, 333) általában – a későbbi fiziokratákhoz hasonlóan – a földjáradékot tekinti az értéktöbblet tulajdonképpeni formájának. Ez az elméleti félreértése azonban nem egyéni, hanem a fejletlen viszonyok által, történelmileg meghatározott tévedés, melynek Marx felvázolja a társadalmi hátterét: „A régebbi közgazdászoknak, akik egyáltalában csak megkezdték a korukban még fejletlen tőkés termelési mód elemzését, a járadék elemzése ... nem okozott nehézséget ... Petty, Cantillon, egyáltalában a feudális korhoz közelebb álló írók, a földjáradékot az egyáltalában való értéktöbblet normális formájának fogadják el, ugyanakkor, amikor a profit náluk még határozatlanul összefolyik a munkabérrel, vagy legfeljebb ennek az értéktöbbletnek olyan részeként jelenik meg, melyet a tőkés a földtulajdonosból kisajtol. Olyan állapotból indulnak ki, amikor, először, a földművelő népesség még a nemzet messze túlnyomó részét alkotja és amikor, másodszor,

[52] MEM 26/I, 323–324, MEM 20, 637, „az a kérdés – idézi Marx Pettyt –, hány évi hozam (ahogy rendszerint mondjuk) a szabad föld természetes értéke? Ha azt mondjuk, hogy végtelen számú, akkor egy acre föld egyenlő értékű volna ugyanezen föld ezer acre-jével, ami képtelenség, mivel az egyesek végtelensége egyenlő az ezresek végtelenségével; ezért valamilyen véges számot kell találnunk, és véleményem szerint ez ... az éveknek az a száma, amennyit, úgy képzelem, olyan emberek, akik mind egyidejűleg életben vannak – az egyik ötvenéves, a másik huszonnyolc, a harmadik hétéves, azaz nagyapa, apa és gyermek –, úgy gondolhatják, hogy élnek; kevés embernek van oka arra, hogy távolabbi utódairól is gondoskodjék ... Ezért én az évi hozamoknak azt a számát, amely valamely föld természetes értéke, úgy találom meg, hogy az három ilyen személy életének szokásos tartama. Mármost Angliában ezt a tartamot huszonegy évre becsüljük, s következésképpen a föld értéke körülbelül ugyanennyi évi hozammal egyenlő." (MEM 26/I, 320–321)

[53] MEM 23, 93, MEM 26/I, 319–320, 145, 146, 320, MEM 23, 101, 140, 119, 136, 294, MEM 26/I, 325

a földtulajdonos úgy jelenik még meg, mint az a személy, aki a közvetlen termelők fölös munkáját a földtulajdon monopóliuma révén első kézből elsajátítja, amikor tehát a földtulajdon szintén mint a termelés fő feltétele jelenik meg. Számukra tehát még nem létezhetett a kérdésnek olyan felvetése, hogy megfordítva, a tőkés termelési mód álláspontjáról kiindulva, azt kutassák, miképpen sikerül a földtulajdonnak a tőke által termelt (azaz a közvetlen termelőkből kisajtolt) és első kézből már elsajátított értéktöbblet egy részét a tőkéből ismét elvonni." (MEM 25, 738–739)

Petty a földjáradékot, mint mezőgazdasági értéktöbbletet a munkás többletmunkájából, tehát nem a földből, hanem a munkából származtatja. Nagyságát úgy határozza meg, hogy a többletmunka értékéből levonja a befektetett tőkét pótló értéknagyságot. A többletmunka által létrehozott egész értéktöbblettel tekinti azonosnak a földjáradékot; vagyis nem különíti el a profitot a járadéktól. Így az értéktöbbletnek csak két formáját, a földjáradékot és a kamatot (pénzjáradékot) vizsgálja. (A kölcsönügyletek tárgyának egyébként még nem a tőkét, hanem a pénzt tartja.) Minthogy elemzésében a földjáradékból indul ki, belőle kell levezetnie a kamatot, mint általa meghatározott különös formát. A föld értékét ugyanis előre tőkésített összjáradékként kezeli, ezért maga a járadék a földtulajdonban nyugvó tőke kamataként jelenik meg számára. Ellenzi a kamatláb erőszakos szabályozását, hiszen a kamat a földjáradéknak, a föld értékének, így végső fokon a forgalomban levő pénzmennyiségnek a függvénye – tehát nagysága nem lehet önkényes. Kioktatja a földesurakat, hogy „'hiábavaló és meddő dolog polgári, tételes törvényeket hozni a természet törvényei' (azaz a polgári termelés természetéből fakadó törvények) 'ellen'" (MEM 26/I, 324). (Hasonló megfontolások alapján utasítja el a nemes fémek kivitelének, illetve a váltóárfolyamnak mesterséges szabályozását.) A munkaerőt szintén természetes kamatozó képességgel ruházza fel, kamatozó tőkeként kezeli, és ebből a sajátosságából vezeti le az értéktöbblet keletkezését. Jól látja, hogy az értéktöbblet megnövelhető a munka termelékenységének fokozása révén. Ezért is küzd a földtulajdonosok nézete ellen, amely szerint a mezőgazdasági javítások (mocsarak lecsapolása, talajjavítás stb.) csökkentik a földjáradék nagyságát.[54] Marx nagyra értékeli Petty elméletében, hogy mindenkor a termelési folyamat egészét, a társadalmi munkamegosztás totalitását tartja szem előtt. A csereértékkel korrelatívnak tekinti a munka megosztását, amelynek előnyei között kiemeli, hogy olcsóbbá teszi a munkát és így nagyobb profitot eredményez. A manufaktúra-időszak más teoretikusaihoz hasonlóan Pettynél is alapelv az áruk előállításához szükséges munkaidő csökkentése és ő is a manufaktúraszerű megosztás szempontjából vizsgálja a társadalmi munkamegosztást. Marx fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy Petty Adam Smithnél határozottabban szögezi le a manufaktúraszerű munkamegosztás tőkés jellegét; nála jobban látja és fejti ki az ebben rejlő termelőerőt. Érvelése nem merül ki abban, hogy a munkamegosztás gazdaságosságát az óragyártásban bemutatja, hanem ugyanezt megteszi „egy városnak és egy egész országnak nagy gyárintézetek nézőpontja alatti vizsgálata révén is". (MEM 13, 33)[55]

[54] MEM 26/I, 145, 319, 333, 321, 319, 320, 319, 321, 321–323, 332–333, 322, MEM 20, 637, MEM 26/I, 337, MEM 25, 445, MEM 20, 637, MEM 26/I, 324, 146, 332, 95

[55] MEM 13, 34, MEM 46/II, 355, 374, MEM 26/I, 144–145, MEM 23, 326, *MEGA* II, 3.1 270, MEM 23, 342, *MEGA* II, 3.1. 251, 246, 261, „Petty kifejtette a munka megosztását mint termelőerőt is, mégpedig nagyobb szabásúan, mint Adam Smith. Lásd 'An Essay concerning the Multiplication of

Petty mindig nemzeti keretekben gondolkodik, az állam egésze számára keresi a legjobb gazdasági módszereket. Egy ország összszükségleteinek olcsóbb kielégítését – éghajlati tényezők mellett – az teszi lehetővé, mondja, ha az igényelt javakat kevesebb „kéz" tudja megtermelni. A királyság gazdagsága úgy növelhető, ha a munkaintenzitás fokozása révén az élelmiszereket és az egyéb létfenntartási eszközöket előállító munkások számát csökkenteni lehet, illetve, ha a munkásokat sikerül rákényszeríteni értéktöbblet termelésére. „A törvény . . . – idézi Marx Pettyt – éppen csak annyit hagyjon a munkásnak, amennyiből megélhet; mert ha kétszer annyit hagynak neki, akkor csak feleannyit dolgozik, mint amennyit dolgozhatnék és különben dolgoznék is; ez ennyi munka gyümölcsének elvesztését jelenti a közösségnek." (MEM 26/I, 318) Ugyancsak idézi Pettynek azt a nézetét, amely szerint a munkások étkezési idejének szabályozásával elérhető lenne a termelés tíz százalékos emelése, ez a többlet pedig az adófizetésre szánt összeget gyarapíthatná. Kiemeli továbbá Petty azon javaslatának zseniális merészségét, amely szerint a termelőerő növekedése, a társadalom szükséges összmunkaidejének mérséklése, ezáltal a nemzet közössége és tagjai gazdagságának növelése érdekében Skócia és Írország lakosságát át kellene telepíteni közelebbi vidékekre.[56]

Szintén a nemzeti termelés függvényében jelenik meg Pettynél a termelő és nemtermelő tevékenységek elkülönítése. A közösségnek hasznot hajtó termelő munkások közé sorolja a földműveseket, tengerészeket, kézműveseket, külkereskedelemmel foglalkozókat és (a későbbi gyakorlattal ellentétben) a katonákat. Mindezek munkásságának fogyatékosságából magyarázza a nem-termelő foglalkozások létezését. Így a kereskedők és szatócsok nagy része – idézi Marx Pettyt – „semmit sem érdemel a közösségtől, hiszen csak egyfajta játékosok, akik a szegények munkáját akarják elnyerni egymástól; ők maguk nem hoznak semmiféle gyümölcsöt, csak úgy, hogy mint gyűjtő- és verőerek elosztják különböző irányokba a társadalmi test vérét és tápláló nedveit, tudniillik a mezőgazdaság és az ipar termékét". (MEM 26/I, 316) Legtöbb kritikával azonban a papokat illeti, akik – úgymond – igen gazdaságtalanok a közösség számára. Ezért szükségesnek tartja, hogy visszatérjenek a cölibátushoz, mert így eltartásuk kisebb terhet ró a társadalomra. Egyébként is, mind a vallásosság, mind a polgárok békessége szempontjából előnyös a papok számát és jövedelmét korlátozni. Javasolja továbbá a kormányzással és törvénykezéssel kapcsolatos tisztségek, ezért a jogászok, orvosok, hivatalnokok, ügyvédek mennyiségének csökkentését, mivel ezek a közösségnek végzett csekély munkájukért aránytalanul nagy fizetést kapnak.[57]

Mankind etc.' . . . Itt a munka megosztásának a termelés szempontjából való előnyeit nemcsak egy zsebóra gyártásán mutatja meg, mint később Adam Smith egy tű gyártásával kapcsolatban tette, hanem egyszersmind egy városnak és egy egész országnak nagy gyárintézetek nézőpontja alatti vizsgálata révén is." (MEM 13, 33)

[56] MEM 26/I, 326, 219, 326, Marx kommentárja: „A munka értékét tehát a szükséges létfenntartási eszközök határozzák meg. A munkás csak azáltal van többlettermelésre és többletmunkára rendeltetve, hogy rákényszerítik egész rendelkezésre álló munkaerejének felhasználására ahhoz, hogy ő maga annyit kapjon, amennyire megélhetéséhez éppen szüksége van." (MEM 26/I, 318) Továbbá: „A korábban idézett hely 'ha kétszer annyit hagynak neki, akkor csak fele annyit dolgozik stb.', így értendő: ha a munkás hat óráért hat óra értékét kapná, akkor 'kétszer annyit' kapna, mint most, amikor hat óra értékét tizenkét óráért kapja. Akkor csak hatot dolgoznék, és 'ez veszteséget jelent a közösségnek' stb." (MEM 26/I, 324–325), MESZ 47, 585, MEM 13, 34

[57] MEM 26/I, 144, 316, MEM 23, 578, MEM 26/I, 317, MEM 23, 578, MEM 26/I, 316

Mindamellett a társadalom számára szükséges munkások létszámát Petty nem kezeli statikusan, nem korlátozza a termelő munkásokéra. Az ország jólétét nem csökkenti, mondja, ha a termelés szempontjából fölösleges népesség olyan tevékenységeket végez, amelyek „a gyönyörűséget és a szépítést szolgálják". Ezek közül a legfontosabb a természettudomány fejlesztése, de ide tartoznak azok a „szellemet felüdítő és felfrissítő" foglalatosságok is, melyek „mértékkel alkalmazva, képessé és hajlamossá teszik az embereket olyasmire, ami önmagában véve fontosabb". Kérdés azonban, hogy mit tegyen a társadalom a még ezután is megmaradó fölösszámúakkal, pauperekkel. Mivel Petty a népesedést, a népességet a gazdagság egyik alapjaként kezeli és a nemzet gazdagságát a népsűrűséggel hozza összefüggésbe, ezért e fölösszámúakról való gondoskodást is a közösség feladatának tekinti. El kell tartani őket, mondja, a termékfölöslegből, vagy ha ilyen nincs, „célszerű a többiek finom táplálékából mennyiségileg vagy minőségileg egy kicsit lenyesni" (MEM 26/I, 317). Olyan munkát (így útépítést, hídépítést, bányamunkát) kell velük végeztetni, amely egyrészt közvetlen hasznára van a közösségnek, másrészt fegyelemre és kitartásra szoktat arra az esetre, ha később lehetővé válik, hogy más, hasznosabb tevékenységet folytassanak. Petty tiltakozik az ellen, hogy a termelő foglalkozásúaktól olyan nem-termelők részére szedjenek adót, akik semmilyen termékkel sem gazdagítják a közösséget. Ebben az esetben a nemzetet károsodás éri, gazdagsága csökken. Javasolja viszont, hogy adóztassák meg azt a passzív, fogyasztó réteget, amely a pénzt mulandó élvezetekre pazarolja, és támogassák azokat, akik termelésre fordítják, vagy legalábbis kevéssé mulandó termékek vásárlására költik. (Sőt, azt is ajánlja az adóztatásokkal kapcsolatban, hogy a közösség önként juttasson közadományokat a zsiványoknak, mert így jobban jár, mintha azok sarcolják meg.) Petty azon túlmenően, hogy a nem-termelő munkákat elválasztja a termelőktől, a termelő foglalkozásokon belül ugyancsak hierarchiát állapít meg. Egyrészt a landlorddal szemben még az uzsorát is védelmébe veszi, másrészt azt vallja, hogy a mezőgazdaságnál jövedelmezőbb az országnak az ipar, és méginkább előnyös a külkereskedelem. Ezért tulajdonít különösen fontos szerepet a tengerésznek (aki egyúttal kereskedő és katona is), hiszen az mindig exportáruval foglalkozik, ami pedig pénzt hoz az országba.[58]

Anglia világgazdasági helyzetével függ össze, hogy Petty – a merkantilrendszer elképzeléseinek megfelelően – a külkereskedelemben látja a nemzeti meggazdagodás fő formáját és országát a világpiac meghódítására ösztönzi. A külkereskedelem szerepének ilyen felértékelése abból következik, hogy a gazdagságot – a monetárrendszer elképzeléseinek szellemében – közvetlenül a pénzzel (arannyal és ezüsttel) azonosítja. Annak ellenére, hogy a használati érték forrását a munkában látja, „a reális munkának azt a különös fajtáját, mellyel az aranyat és az ezüstöt megszerzik, csereértéket szülő munkának

[58] „Ha az iparosoktól stb. adót szednek, hogy azoknak adják, akik egyáltalában olyan módon foglalatoskodnak, 'amely nem termel semmiféle anyagi dolgot, vagy a közösség számára valóságos hasznú és értékű dolgokat – ebben az esetben a köz gazdagsága csökken: másképp, mint az ilyen foglalatosságokkal, áll a dolog a szellem felüdüléseivel és felfrissüléseivel; ezek, mértékkel alkalmazva, képessé és hajlamossá teszik az embereket olyasmire, ami magában véve fontosabb' ... Miután kiszámítják, mennyi ember szükséges ipari munkára, 'a maradékot bízvást és a közösség károsodása nélkül olyan művészetekre és foglalatosságokra lehet alkalmazni, amelyek a gyönyörűséget és a szépítést szolgálják; ezek legnagyszerűbbje a természettudomány tökéletesítése.'" (MEM 26/I, 145), MEM 23, 578, MEM 26/I, 317, 145, MEM 13, 34, 97, 34, MEM 26/I, 332, 145, 144

nyilvánítja. Valójában azt hiszi, hogy a polgári munkának nem kell közvetlenül használati értéket termelnie, hanem árut, olyan használati értéket, mely képes arra, hogy a cserefolyamatban való elidegenülése révén mint arany és ezüst, azaz mint pénz ... jelentkezzék". (MEM 13, 35) Legfontosabbnak ezért azt tekinti, hogy minél több aranyat és ezüstöt hozzanak be az országba. „'Minden nemzet gazdagsága – idézi Marx Pettyt – főként a világpiaccal (the whole commercial world) történő külkereskedelemben való részesedésében áll, inkább, mint a belföldi kereskedelemben élelmiszerekkel, italokkal és ruhákkal, amelyek kevés aranyat és ezüstöt, *egyetemes gazdagságot* (universal wealth) hoznak'." (MEM 46/II, 355) Petty a kereskedelem érdekében szükségesnek tartja a vallási liberalizmust, és ezzel összefüggésben természetes emberi jogként kezeli a konkurrencia szabadságát. Pettynél döntő kérdés az egyetemes, örök, nem-mulandó gazdagság szembeállítása a többi áruval mint élvezeti, fogyasztó, „itt és most" gazdagsággal. Nála az öncélnak tekintett termelés elve még korai alakjában, a termelés vagy a külkereskedelem által megvalósult öncélú pénzfelhalmozásként fogalmazódik meg. Petty, mondja Marx, „az aranyéhségben azt a tetterős ösztönzést üdvözli, amely egy népet ipari fejlődésre és a világpiac meghódítására serkent". (MEM 13, 35)[59]

Akárcsak Petty, követője John Locke munkássága is a tőkés termelésnek arra a viszonylag még fejletlen időszakára esik, amelyet a pénztőkének a feudális földtulajdon elleni harca jellemez. Locke következetesen a polgári haladás érdekében lépett fel, „az új burzsoáziát képviselte minden formában, az ipari vállalkozókat a munkásosztályokkal és a pauperokkal szemben, a kereskedőket a régimódi uzsorásokkal, a pénzarisztokratákat az államkötvényesekkel szemben, sőt egy külön munkájában kimutatta, hogy a polgári értelem a normális emberi értelem". (MEM 13, 54) Álláspontjának megfelelően – és Hobbeshoz hasonlóan – jut jelentős szerephez nézetei között a kiaknázási elmélet,

[59] Vö.: „oly korban, amikor Hollandia még mindig túlnyomó szerepet játszott mint kereskedő nemzet, és úgy látszott, Franciaország uralkodó kereskedelmi hatalommá lesz – bebizonyítja Anglia hivatottságát a világpiac meghódítására: 'Hogy Anglia királyának alattvalói elegendő és megfelelő tőkével rendelkeznek az egész világ kereskedelmi ügyleteinek lebonyolítására' ... 'Hogy Anglia nagyságának akadályai csak esetlegesek és elháríthatók.' ... Eredeti humor hatja át minden írását. Így pl. kimutatja, hogy Hollandia – mely akkoriban az angol közgazdászok szemében éppúgy mintaország volt, mint most Anglia a kontinens közgazdászainak szemében – természetes úton hódította meg a világpiacot, 'anélkül az angyali ész és ítélőképesség nélkül, amelyet némelyek a hollandusoknak tulajdonítanak'" (MEM 13, 34); Marx megemlíti, hogy utolsó nagy művében, amely az Egy s más a pénzről címet viseli, felszámolja a korábbi írásait még jellemző merkantilista nyomokat. (MEM 20, 637), MEM 13, 35, 97, MEM 46/II, 355, MEM 13, 34, MEM 3, 183, MEM 46/I, 85, MEM 13, 97, MEM 26/I, 138, MEM 46/I, 139, MEM 46/II, 355, MEM 13, 93, „A kereskedelem nagy és végső hatása nem egyáltalában-való gazdagság – idézi Marx Pettyt –, hanem kiváltképpen ezüst, arany és ékszerek fölöslege, melyek nem mulandók, sem nem olyan változékonyak, mint más áruk, hanem mindenkor és mindenütt gazdagságot alkotnak ..." (MEM 46/I, 139), Marx kommentárja: „A pénz igyekezett magát nem-mulandó értéknek, örök értéknek tételezni úgy, hogy negatíve viszonyult a forgalomhoz, azaz a reális gazdagsággal, mulandó árukkal való cseréhez, amelyek, ahogy Petty igen szépen és igen naivan leírja, mulandó élvezetekre oldódnak fel." (MEM 46/II, 118); „A termelést a termelésért űzni, azaz a gazdagság termelőerőit a közvetlen szükséglet vagy élvezés korlátaira való tekintet nélkül fejleszteni, ez Pettynél így fejeződik ki: termelni és cserélni nem múló élvezetekért, amelyekre valamennyi áru feloldódik, hanem aranyért és ezüstért." (MEM 46/II, 356–6); „Petty a pénzben mint a kincsképzés anyagában valójában csak az angliai fiatal polgári társadalom általános tetterős gazdagodási törekvését ünnepli" (MEM 46/II, 340).

amelyben nála az ún. dicsőséges forradalom utáni angol gazdasági gyakorlat transzponálódik általános filozófiai elméletté. Hasznossági szemlélete tehát, amelyet Anglia lendületes polgári fejlődése mellett hollandiai tapasztalatai is motiválják, még közvetlenül kapcsolódik gazdasági tartalmakhoz.

A hasznosságelmélet tulajdonképpeni területe a közgazdaságtan. Locke a gazdaságtant az általános tudás egy ágaként műveli és bár ökonómiai nézetei főképpen Pettyre támaszkodnak, mégis az ő elméletének hatása lesz döntő: filozófiája nemcsak a későbbi angol közgazdaságtan számára szolgál alapul, de hosszú időn keresztül többnyire hozzá kapcsolódik az itáliai és a francia politikai gazdaságtan is.[60]

Locke azt a jellegzetes polgári nézetet képviseli, amely a természettel, a földdel szemben a munkát tartja a gazdagság bázisának. Döntően a konkrét emberi munkából származtatja a dolgok használati értékeinek különbözőségét. (Ezeket természetes értékeknek nevezi és a szükségletek kielégítését tekinti feladatuknak.) A természetes értékeknek azt a részét pedig, amely közvetlenül nem vezethető vissza emberi munkára, a természet adományaként, ennélfogva közösségi tulajdonként kezeli. Locke szerint a természet, a föld eredetileg közös tulajdon volt, amelyből magántulajdon, egyéni tulajdon a személyes munka révén keletkezik. „'Ámbár a természeti tárgyakat közös tulajdonba adták – idézi Marx Locke-ot –, mégis az ember, minthogy *ura önmagának* és *tulajdonosa saját személyének* s személye cselekedeteinek, illetve munkájának, már magában hordozza a tulajdon nagy alapzatát'." (MEM 26/I, 329) Az egyén létfenntartási eszközeivel együtt képez egy önálló egységet, ezért mindenkinek a képességei és a szükségletei határozzák meg, hogy mennyi tulajdonnal rendelkezik. Saját munkájával különíti, keríti el az egyén tulajdonát a közöstől: az a földdarab az övé, amelyet megművel és amelynek termékét felhasználja.

Locke tehát természeti törvényként azonosítja a tulajdont a munkával és a dolgozó tulajdonost teszi a magántulajdon természetjogi bázisává: kizárólag egy földdarab megművelése ad jogot a rajta való uralomra. A természeti törvény tehát korlátoz is: szabályozza a tulajdon mértékét. Eszerint a személyes munka és a személyes szükséglet korlátja a jogos tulajdon két határa, vagyis a természetjog szerint lehetetlen mások rovására tulajdont szerezni, mások jogát sérteni. Másrészt viszont azok a létfenntartási eszközök, amelyeket termelőjük nem tud elfogyasztani, felhasználni és így ki vannak téve a tönkremenés veszélyének – a gazdaságtalanságot, pazarlást elkerülendő – nem képezik előállítójuk tulajdonát.[61]

[60] MEM 26/I, 332, MEM 3, 401–405, MESZ 45, 430, MEM 23, 101, MEM 26/I, 327, MEM 20, 640, MEM 26/I, 331, MEM 23, 364

[61] MEM 26/I, 329, MEM 23, 42. „A használati érték munkában fel nem oldható maradéka a természet adománya, ennélfogva magán- és magáértvalóan közösségi tulajdon. Ezért Locke nem azt az ellentétet igyekszik bizonyítani, hogy tulajdont még más eljárásokkal is lehet szerezni, mint munkával, hanem hogy hogyan hozható létre az egyéni munkával – a természet 'közös tulajdon' volta ellenére – egyéni tulajdon." (MEM 26/I, 329), „Ámbár a föld és minden alsóbbrendű teremtmény valamennyi emberé közösen – idézi Marx Locke-ot –, mégis minden embernek saját személyében van valamely tulajdona, amelyre senkinek sincs joga, csak neki magának. Teste munkája és keze műve, azt mondhatjuk, igazán az övé. Ha bármit kimozdít abból az állapotából, amelyben a természet adta és hagyta, akkor munkáját elegyítette vele, hozzáadott valamit, ami a sajátja, és ezáltal tulajdonává teszi . . . Munkája kivette azt a természet kezéből – amelyben közös volt és egyenlő volt a természet valamennyi gyermekéé –, és ezáltal elsajátította magának." (MEM 26/I, 328, 330) „A tulajdon

A tulajdon locke-i felfogását Marx úgy kezeli, mint amely a polgári társadalom jogi elképzeléseinek klasszikus alakja a feudalizmussal szemben. E felfogás ellentmondásos jellegét elemezve mondja: a munkán nyugvó tulajdon mint „általános jogi elképzelés Locke-tól Ricardóig a kispolgári tulajdon elképzelése, az általuk ábrázolt termelési viszonyok ellenben a tőkés termelési módhoz tartoznak. Ami ezt lehetővé teszi, az a vevő és eladó viszonya, akik formálisan ugyanazok maradnak mindkét formában. Mindezeknél az íróknál ezt a kettősséget látjuk: 1. gazdaságilag a munkán nyugvó magántulajdonnal szemben kimutatják a tömeg kisajátításának és a tőkés termelési módnak az előnyeit, 2. ideológiailag és jogilag a munkán nyugvó magántulajdon ideológiáját minden további nélkül átviszik a közvetlen termelők kisajátításán nyugvó tulajdonra." (MESZ 49, 135–136) A tulajdonegyenlőtlenséget maga Locke is látja, de ezt önmagában nem tekinti a személyes munka mint általános feltétel megszűnésének. A jelenséget azzal magyarázza, hogy egyrészt az egyéni teljesítőképességek és fogyasztási szükségletek különbözőek, másrészt hogy a pénz korlátlanul kitágítja a gazdagság határait, hiszen a romlandó termékeket maradandó, elraktározható alakra hozza – így felhalmozása nem sérti a gazdaságosság, a pazarlás elkerülésének követelményét. A tulajdonegyenlőtlenségnek ez a formája ezért nincs ellentmondásban – Locke elmélete szerint – a személyes munka mértékének kritériumával. Míg Locke szerint a tulajdonegyenlőtlenség a társadalmi mozgások spontán terméke, addig a pénzt az emberek közötti megegyezés hozta létre. Viszont ha a pénz megállapodás eredménye, akkor az aranynak és az ezüstnek nem lehet valóságos, hanem csupán képzelt, konvencionális, tehát kizárólag társadalmi funkciójából eredő értéke – szögezi le radikálisan szembefordulva a monetárrendszer (történelmi okok miatt még Pettynél is kísértő) alapelvével. A pénznek ily módon nincs más belső értéke, mint a mennyisége. Marx kimutatja, hogy téves az a locke-i elképzelés, amely a pénz értékét társadalmi megegyezésre vezeti vissza, hiszen az arany és az ezüst a cserefolyamatban nem értéket, hanem csak értékformát kap, nem értékké, hanem pénzzé válik. A pénz pusztán képzetes értékét valló nézet e két meghatározás összetévesztésében nyer magyarázatot.[62]

mértékét – idézi Marx Locke-ot – a természet helyesen szabta meg az emberi munka terjedelmében és az élet kényelmességeiben: senkinek a munkája nem vethetne maga alá vagy sajátíthatna el mindent, sem élvezése nem fogyaszthatna el egy kis résznél többet; úgyhogy ily módon lehetetlen volt bárki számára is, hogy megsértse másnak a jogát, vagy tulajdont szerezzen embertársa rovására . . . Ez a mérték a világ kezdetén mindenki birtokát egy igen mérsékelt részre korlátozta, annyira, amennyit bárkinek a megkárosítása nélkül elsajátíthatott . . . És ugyanez a mérték még most is megengedhető, anélkül, hogy valakit is hátrány érne, bármennyire úgy látszik is, hogy tele van a világ." (MEM 26/I, 329)

[62] MEM 26/I, 331, 330, „'Ezekből a tartós dolgokból – idézi Marx Locke-ot – annyit halmozhat fel, amennyit akar; mivel jogos tulajdonának korlátait' személyes munkájának 'határától' eltekintve 'nem azzal hágja át, hogy sok van a birtokában, hanem azzal, hogy ebből valami haszontalanul pusztul el. Így került használatba a pénz, ez a maradandó dolog, amely megőrizhető anélkül, hogy tönkremenne, és amelyet az emberek kölcsönös megegyezéssel elfogadnak cserébe a valóban hasznos, de romlandó létfenntartási eszközökért.'" (MEM 26/I, 330), „Már Locke is mondotta, hogy az aranynak és ezüstnek csupán képzelt vagy konvencionális értéke van; ebben a brutális formában lép fel először az ellentét a monetárrendszer azon állításával szemben, hogy egyedül az aranynak és az ezüstnek van igazi értéke." (MEM 13, 126–127), MEM 23, 121, MEM 20, 648, MEM 23, 91

Locke szükségesnek tartja a pénz mint kereskedelmi mérőeszköz értékének stabilizálását, ezért a kettős pénzforma (arany és ezüst) megszüntetését. Törekvése azzal is összefügg, hogy a hitelezők érdekeinek képviselőjeként ki akarja küszöbölni az adósok csökkent értékű, „megnyirbált" pénzben való törlesztési lehetőségét. A pénz értékállandósításáért vívott gyakorlati küzdelmét arra szintén felhasználja, hogy megcáfolja a pénzt az érték meghatározó mértékeként kezelő, ezért a pénzérték önkényes megváltoztathatóságát hirdető elméleteket.

Locke-nál – éppúgy mint Pettynél – az értéktöbblet még csak járadék és kamat formájában jelenik meg. A munkából származtatja az értéktöbbletet, mondván hogy az „nem egyéb, mint *idegen munka,* többletmunka, melynek elsajátítására a föld és a tőke – a munka feltételei – teszik képessé tulajdonosaikat. Az pedig, hogy valakinek nagyobb terjedelmű munkafeltétel van a tulajdonában, mint amennyit egy személy a munkájával maga értékesíthet, Locke szerint *politikai* találmány, amely ellentmondásban van a magántulajdon természetjogi bázisával." (MEM 26/I, 328)

Locke értéktöbblettel kapcsolatos fejtegetéseit a feudális földtulajdon elleni polémia vezérli. Pettyhez kapcsolódva párhuzamot von a pénzkamat és a földjáradék között; mindkettőt a munka kizsákmányolására vezeti vissza. Kimutatja, hogy semmiben sem különbözik a földtulajdon járadéka az uzsorától, hiszen mindegyik a termelési feltételek egyenlőtlen elosztásából ered és egyaránt munka nélküli hasznot jelent. „A tőkés termelés kezdetén . . . – mondja Marx e vélemény hátteréről – a népszerű elképzelésben még a földtulajdon számított a magántulajdon eredeti és tiszteletre méltó formájának, a tőke kamatát viszont uzsorának bélyegezték. Ezért . . . Locke stb. a tőkekematot mint a földjáradékkal analóg formát ábrázolták." (MEM 25, 591)

Locke – a tőkés termelés viszonylagos fejletlenségének függvényében – a kamatráta „akár kikényszerített" csökkentésétől várja a gazdagság növekedését. Ennek megfelelően külön művet ír a kamatláb leszállításáról. Azt az elméletileg téves nézetet vallja, hogy a forgalomban levő pénz mennyisége határozza meg a kamat nagyságát; a pénzhiány az oka a magas kamatlábnak éppúgy mint különböző termékek reális értéküknél alacsonyabb árának.[63]

Ahogy a közgazdaságtan, úgy a filozófia területén is igen jelentős hatást gyakorolt Locke tanítása; döntően rá támaszkodott például az egész XVIII. századi francia nemmechanikus materializmus. Az emberi értelem eredetéről című könyve alapvetően segített

[63] MEM 13, 53, MEM 46/II, 257–258, MEM 26/I, 328, 331, MEM 20, 641, MEM 26/I, 333; a kommentált idézet: „Nézzük meg mármost, hogyan válik ez" (a pénz) „ugyanolyan természetűvé, mint a föld, bizonyos évi jövedelmet hozván, amelyet mi haszonnak vagy kamatnak nevezünk. Mert a föld természetszerűen termel valami újat és hasznothajtót, az emberiség számára értékeset; a pénz azonban terméketlen dolog, és nem termel semmit, hanem, megállapodás révén, átviszi azt a profitot, amely egy ember munkájának jutalma volt, egy másik ember zsebébe. Ezt a pénz egyenlőtlen elosztása okozza; ez az egyenlőtlenség ugyanolyan hatással van a földre is, mint a pénzre . . . Mert a föld egyenlőtlen elosztása (hogy neked többed van, mint amennyit meg tudsz vagy akarsz művelni, másnak meg kevesebb) bérlőt szerez a földedre; és a pénz ugyanilyen egyenlőtlen elosztása . . . bérlőt szerez a pénzemre: ily módon az én pénzem az üzleti életben, a kölcsönvevő iparkodása révén, képes többet hozni a kölcsönvevőnek 6 százaléknál, mint ahogy a te földed, a bérlő munkája révén, képes több gyümölcsöt hozni annál, amennyire a járadéka rúg." (MEM 26/I, 330), MEM 46/II, 309, MEM 13, 112, MEM 20, 645, MEM 26/I, 327

a korabeli francia „életgyakorlatot" pozitív, metafizikamentes módon elméletileg megalapozni és rendszerbe foglalni. Tanításának alapelve, hogy az ismeretek és az eszmék az érzéki tapasztalatokból származnak. Bár szenzualizmusának még teológiai korlátai vannak, eljutott a józan emberi értelem szemléletmódjáig: szerinte a helyes érzékelésen és az erre épülő értelmen nyugszik a filozófia.[64]

Locke egyik angol tanítványa, Bernard de Mandeville kiteljesíti elődeinek liberális nézeteit. A méhek meséje című művében a társadalom számára nélkülözhetetlennek, sőt hasznosnak minősíti a legkülönbözőbb bűnöket. Kimutatja, hogy társadalmi lényekké éppen a természeti vagy az erkölcsi rossz teszi az embereket: ez a művészet, a tudomány, valamint egy sor foglalkozás tényleges alapja, ezért megszüntetése a társadalom hanyatlásához vezetne.[65] Ha megvizsgáljuk a bűnök „összefüggését a társadalom egészével, sok előítélettel szakítunk" (MEM 26/I, 352) – állapítja meg Marx is a mandeville-i nézetek elemzése kapcsán. Mandeville az árut tekinti a polgári gazdagság általános elemi formájának. A használati érték csak a csereérték hordozójaként érdekes számára, hiszen a mindenoldalú társadalmi munkamegosztásban mindenkinek pénzt kell termelnie, hogy szükségleteit ki tudja elégíteni. Marx ezt a sajátosan tőkés szemléletig még nem eljutó álláspontot a korabeli polgári termelés viszonylagos fejletlenségével hozza kapcsolatba és történelmileg helyesnek értékeli. A méhek meséje és a Vizsgálódás a társadalom természetéről című írásokból idéz olyan részeket, amelyekhez még Adam Smith is közvetlenül kötődik. Ezekben Mandeville egyrészt azt fejtegeti, hogy az árutermelés és a társadalmi munkamegosztás olyan fejlődést eredményezett, amelynek következtében az egyes termékek előállítása már igen sok mesterség közreműködését igényli. Másrészt arról beszél, hogy a társadalmi haladás során olyan szükségletek terjednek el általánosan és válnak nélkülözhetetlenné, amelyek korábban még fényűzésnek számítottak – vagyis ma a szegények is jobb módban élnek, mint régen a gazdagok.[66]

[64] MEM 2, 124, 126, 127, 128

[65] MEM 2, 129, „Amit mi ezen a világon rossznak nevezünk – idézi Marx Mandeville-t –, akár erkölcsi, akár természeti rossznak, az ama nagy elv, amely bennünket társadalmi lényekké tesz, az kivétel nélkül minden szakma és foglalkozás szilárd alapja, élete és támasza; itt kell keresnünk minden művészet és tudomány igazi eredetét; és abban a pillanatban, amelyben a rossz megszűnnék, a társadalomnak romlásba kellene dőlnie, ha ugyan fel nem bomlanék teljesen." (MEM 26/I, 353)

[66] *MEGA* II, 3.1 272–3, MEM 23, 333, „Ha a legvirágzóbb nemzetek történetét nyomozzuk egészen az eredetig – idéz Marx A méhek meséjéből –, azt találjuk, hogy minden társadalom messzi kezdeteikor a leggazdagabb és legtekintélyesebb emberek is az élet számos kényelmét nélkülözték, melyek ma a legnyomorultabbnak is osztályrészül jutnak; és sok minden, amit valaha fényűző leleménynek tekintettek, ma már olyannyira kijár a legelesettebb szegénynek is, hogy közjótékonyság tárgyát képzi, sőt annyira szükségesnek számít, hogy emberi teremtmény nem is nélkülözheti . . . Kinevetnék, aki fényűzést fedezne fel egy szegény ördög posztógúnyájában és az alatta viselt durva ingben, pedig hány ember, hány ipar, mennyiféle ügyesség és szerszám működik össze a legközönségesebb Yorkshire-posztó egy darabjáért? " (*MEGA* II, 3.1 271), „Micsoda sürgés-forgás támad a világnak hány részén – idézi Marx a Vizsgálódás a társadalom természetéről című írásból –, hogy egy darab skarlát vagy bíbor posztó előálljon; hány és hányféle iparnak és mesterembernek kell közreműködnie! Nemcsak a magától értetődőkre gondolok, mint a gyapjúnyíró, a fonó, a szövő, a posztótakács, a fehérítő, a kelmefestő, a szárító, a nyújtó és a csomagoló, hanem a távolabbi közreműködőkre is, akik talán nem látszanak hozzá tartozni, mint a malomépítő, önöntő, a vegyész, és a már említett iparágakhoz kapcsolt számos más mesterember, akik a cikk előállításához egyaránt szükségesek." (*MEGA* II, 3.1 271)

Azzal a gazdaságtani megállapítással kapcsolatban, amely szerint egy ország gazdagodása a dolgozó szegények számától függ, Marx – többek között – Mandeville-re hivatkozik. Mandeville abból indul ki, hogy a tulajdonosoknak nehezebb lenne szegények nélkül, mint pénz nélkül élni. Ahhoz, hogy a társadalom – vagyis a tőkések, a földtulajdonosok, továbbá ezek ügynökei és politikai képviselői – mind gazdaggá, mind boldoggá tudjon válni, a dolgozók pedig nyomorúságukban is elégedettek legyenek, az utóbbiak szorgalma és tudatlannak maradása szükséges. Mivel az ország gazdagsága feltételezi dolgos szegények sokaságát, a nemzetnek érdeke gondoskodni arról, hogy többségük mindig találjon munkát, de mindig el is költse teljes jövedelmét – azaz mértékletes életet élve reprodukálja munkássorsát. Szorgalmukat folyamatosan biztosítja a mérsékelt munkabér, amely egyaránt hivatott szükségleteiket enyhíteni és újratermelni. „Amit Mandeville, ez a becsületes ember és világos fő még nem ért meg – kommentálja Marx Mandeville említett nézeteit –, az az, hogy magának a felhalmozási folyamatnak a mechanizmusa a tőkével együtt szaporítja a 'dolgos szegények' tömegét, azaz a bérmunkások tömegét, akik kénytelenek munkaerejüket a növekvő tőke növekvő értékesítési erejévé változtatni és éppen ezáltal megörökíteni függőségi viszonyukat saját, a tőkésben megszemélyesített terméküktől." (MEM 23 576)

Az értéktöbblet élvezői közötti kompromisszummal hozza Marx összefüggésbe, hogy A méhek meséjében Mandeville kimutatja minden lehetséges foglalkozás, tevékenység társadalmi szükségességét, termelő voltát. Egyúttal hangsúlyozza: Mandeville „végtelenül bátrabb és becsületesebb volt, mint a polgári társadalom filiszterlelkű apologétái". (MEM 26/I, 353)[67]

Mandeville-hez hasonlóan David Hume is Locke tanításából indul ki, gazdaságtani nézetei azonban főként Locke utáni közgazdászok (Vanderlint, Massie) hatását mutatják. Közgazdaságtannal az enciklopédikus tudás egy ágaként foglalkozik, a politikai gazdaságtan területén nem eredeti kutató. Írásainak korabeli hatása mégis igen jelentős, ami semmiképpen sem magyarázható csupán világos és szellemes stílusával. „Tanulmányai – mondja Marx – valójában az ő idejében felvirágzó ipar és kereskedelem, más szavakkal az akkoriban Angliában gyorsan feltörő tőkés társadalom haladó-optimista feldicsőítése voltak, s e társadalomnál ezért 'tetszésre' kellett találniok." (MEM 20, 649) Az államkötvényesek és a földbirtok megadóztatása ellen, a gazdagokat és a földtulajdonosokat tehermentesítő közvetett adórendszer mellett érvel. A whigek párthíveként magas és jól jövedelmező politikai hivatalokat érdemel ki; „a polgári szerzemény iránti bámulata korántsem volt tisztán platónikus". (MEM 20, 649)[68]

Hume a szabadkereskedelem „kissé félénk" és kevéssé következetes híve. Korában anakronisztikus módon, még mindig a kereskedőt tartja a termelés fő mozgatójának, aki a

[67] MEM 23, 575–576, MEM 26/I, 140, 353

[68] MEM 20, 643–644, MEM 23, 479, 120, MEM 3, 405, MEM 20, 648, 649–650. „'Of Taxes' tanulmányában ... többek közt ezt mondja: 'Ezeknek' (tudniillik a fogyasztási adóknak) 'csakugyan nagyon súlyos és nagyon oktalanul kivetett adóknak kell lenniök ahhoz, hogy a kézműves magamagától ne legyen képes megfizetni őket fokozott iparkodással és takarékossággal anélkül, hogy munkája árát fel ne emelje.' Az ember itt magát Robert Walpole-t véli hallani, kivált ha még hozzáveszi azt a helyet az 'Of Public Credit' tanulmányban, ahol a fundholderok megadóztatásának nehézségére vonatkozólag azt mondja, hogy 'jövedelmük csökkenését ... nem palástolná el az a látszat, hogy ez a fogyasztási adónak vagy a vámoknak egy tétele'" (MEM 20, 649)

szükségleteknek – a termelés ösztönzőinek – felébresztéséről gondoskodik, illetve akinek tevékenysége következtében sok pénzkölcsönző, ezáltal alacsony kamatláb jön létre. Az orvosokat és az ügyvédeket viszont nem-termelőknek minősíti, akik mások rovására szerzik vagyonukat, így a nemzeti gazdagságot nem növelik.

Hume nincs tisztában az érték természetével. Locke-nak azt a nézetét, amely szerint a nemes fémeknek csak társadalmi megállapodásból származó képzelt értékük van, még tévesebbé fejleszti azáltal, hogy csupán fiktív értéket tulajdonít nekik, mondván: az arany és az ezüst értékét saját mennyiségük és az árumennyiség közötti arány szabja meg. A pénzt, amelynek ily módon nincs immanens értéke, puszta értékjelnek tekinti. Ez a nézet szolgál forgalomelmélete alapjául.[69]

Hume a legjelentősebb képviselője annak a forgalomelméletnek, amely szerint az árakat a forgalomban levő pénzmennyiség – és ezzel összefüggésben a munkabérek magassága – határozza meg. Ez az elmélet azt vallja, hogy az országon belül az összes árut az ott forgalomban levő pénz képviseli. Ha a pénztömeg nő, kevesebb árut képvisel, ezért az árak a forgó pénzmennyiség gyarapodása arányában növekednek. És megfordítva: az áruk számának gyarapodásával az árak esnek, így a pénz értéke emelkedik. A pénzfelesleg tehát dráguláshoz vezet, ami nem kedvez a kereskedelemnek. A szegényebb országok ugyanis olcsóbb áruval tudnak megjelenni a külső piacokon. (Hume nézete szerint egyébként mindig természetes úton kialakul a különböző országok kereskedelmi mérlegének gazdasági pozícióikhoz mért egyensúlya.)

Hume téved, amikor nem különbözteti meg a pénz értékmérő és forgalmi eszköz funkcióját. Mivel – hibásan – úgy gondolja, hogy a bankpénz és a különböző értékpapírok befolyásolják az árakat, elutasítja a hitelpénzt. További tévedése, hogy a forgalomban nem adott csereértékű árukkal számol, hanem puszta használati értékekkel.

Amikor Hume a pénztömeg és az árak közötti összefüggést elemzi, a nemes fémek elértéktelenedésének hatását írja le: olyan egyedi gazdasági jelenség magyarázatát, mint az arany és az ezüst XVI. és XVII. századi értékcsökkenése, a pénzforgalom területén keresi. Mivel nem vizsgálja, hogy a nemes fémek változatlan értéken történő behozatala miképpen hat az árakra, helytelenül azonosítja a pénz mindennemű gyarapodását elértéktelenedésével. Vagyis „filozófiája alapelveivel teljes ellentmondásban, egyoldalúan megfigyelt tényeket kritikátlanul általános tételekké változtat át" (MEM 13, 126) és ahhoz a látszathoz kötődik, hogy az árak a pénzmennyiség megváltozásával változnak. „Az áruáraknak az amerikai bányák felfedezése óta bekövetkezett, a fémpénz megszaporodásával egyidejű emelkedése alkotja elméletének történelmi hátterét – mondja Marx –, mint ahogy a monetár- és a merkantilrendszer elleni polémia adta a gyakorlati indítékát." (MEM 13, 123–124) Mindamellett Marx azt is megjegyzi, hogy Hume-nak még nem álltak rendelkezésére a pénzforgalom részletes tanulmányozásához szükséges dokumentumok – hiszen azok csak a banküg kifejlődésével keletkeznek.[70]

[69] MEM 20, 643–644, 648, 644, MEM 26/I, 338, MEM 13, 126, MEM 20, 648, MEM 13, 127, MEM 20, 648, MEM 13, 126, 132, MEM 20, 643

[70] MEM 13, 123, 125, 126, MEM 20, 644, MEM 13, 125, MEM 20, 644, MEM 13, 125, MEM 20, 643, MEM 13, 125, MEM 20, 644, MEM 13, 142, MEM 20, 645, MEM 13, 143, 123, MEM 20, 645, MEM 13, 123, „Hogyan gondolja tehát Hume ezt az áruk tömege és az arany tömege közötti cserét? Beéri azzal a fogalomnélküli homályos képzettel, hogy mindegyik áru mint az összes árutömeg hányada az aranytömeg megfelelő hányadával cserélődik ki. Az áruk folyamatszerű mozgása tehát –

Hume megfigyeli, hogy azokban az országokban nő legkevésbé az ipari termelés, ahol a nemes fémeket bányásszák, ahol tehát külön termelői szorgalom nélkül is sok pénz található. A jelenséget abból magyarázza, hogy az áruk ára nem közvetlenül követi a pénz gyarapodását, hanem bizonyos időt igényel, amíg valamennyi rétegnél érvényesíteni tudja hatásait. Ebben az átmeneti időben viszont jótékonyan hat az iparra és a kereskedelemre azáltal, hogy minden egyén szorgalmát megnöveli, mielőtt még a munkabéreket emelné. Hume helyesen veszi észre, állapítja meg Marx, hogy a nemes fémek elértéktelenedése „az áruáraknak csak fokozatosan lefolyó kiegyenlítődése mellett csak végső fokon" növeli a munkabért, „tehát a munkások költségére . . . hoz nyereséget a kereskedőknek . . . és serkent 'szorgalomra'". (MEM 20, 645)

Mivel Hume tapasztalja, hogy az árak nem egyenletesen követik a nemes fémek gyarapodását az országban, arra a következtetésre jut, hogy az árakat nem egyszerűen az országban levő, hanem csak az országban forgalomban levő pénzmennyiség befolyásolja. Ezért az árak alacsonyan tartásához szükségesnek tekinti a pénz egy részének kivonását a forgalomból és kincsként való felhalmozását.

Hume nem elemzi a profit természetét, de felismeri, hogy a kamat a profit részét képezi. Locke-kal vitázva kifejti, hogy nem a forgalomban levő pénz mennyisége, hanem a profitráta szabályozza a kamatlábat; így az alacsony profit és a magas kamat vagy fordítottja kizárják egymást. Nézete szerint a kereskedelemből származó profit magasságától függ a kamatláb, bár a kölcsönzők kínálata és a kereslet, továbbá – összefüggésben azzal, hogy mindent csak munkával lehet megvásárolni – a munka- és árukészlet is befolyásolja. (Mivel, idézi Marx Hume-ot, valójában „ezeket vesszük kölcsön, amikor pénzt veszünk kölcsön kamatra" (MEM 26/I, 337).) Kimutatja, hogy a kamatláb szempontjából a pénz értéke is közömbös, minthogy a kamat és a pénztőke közötti arány adott.

A locke-i tévedés egyes nemzetek példájából fakad, mondja, amelyekhez idegen hódítások révén hirtelen sok nemes fém áramlott be és ezzel párhuzamosan csökkent a kamatláb. A beáramló pénz kevesek kezében halmozódott fel, akik földvásárlás vagy kamatra kölcsönzés útján értékesítették. Így hamarosan annyira lesüllyedt a kamatláb, mintha az ipar és a kereskedelem fellendülése következett volna be. Egy idő múlva azonban a kamatláb visszaáll az eredeti magasságra. Hume fejtegetésének kifejezett célja leleplezi azt a tévedést, amely a pénzt fosztogató nemzetek példájából származik. A hibás locke-i elképzelést, állapítja meg Marx, Hume azért tudta helyesbíteni, mert „a tőkének sokkal magasabb fejlődése volt már a szeme előtt" (MEM 26/III, 489).[71]

Az elmaradott ipar és kereskedelem tüneteként kezeli Hume a magas kamatot és a magas profitot. Az olyan országban ugyanis, ahol főleg földbirtokos nemesek és parasztok vannak, magas a kamat, mivel sok a kölcsönvevő, lévén hogy a csak élvező gazdagság unalmában a gyönyöröket hajhássza. A kereskedelem térhódításával azonban „a nyerészkedés szenvedélye teljesen hatalmába keríti a kereskedőt. 'Nem ismer nagyobb élvezetet,

---

mely csereértéknek és használati értéknek az árukban foglalt ellentétéből fakad, a pénz forgásában megjelenik és a pénz különböző formameghatározottságaiban kikristályosodik – kihuny, és helyét elfoglalja az egy országban található nemes fémek súlytömege és az egyidejűleg meglevő árutömeg közötti képzelt mechanikus egyenlősítés." (MEM 13, 127), MEM 13, 145, 124–125

[71] MEM 20, 644, MEM 13, 124, 126, MEM 20, 644, 645, MEM 25, 355, MEM 26/I, 337, MEM 20, 645, MEM 26/I, 338, 337, MEM 20, 646–647, MEM 46/II, 310, MEM 26/I, 338, 339

mint látni, hogy napról napra növekszik a vagyona.'" (MEM 26/I, 338) A földbirtokosok között a tékozlók, a kereskedők között viszont a fösvények vannak többségben; az üzletelés megköveteli a takarékosságot. Ez pedig leszorítja a kamatlábat. Eredetileg a kereskedelemből származik az alacsony kamat: azok a kereskedők, akik felhagynak az üzlettel, tőkéjüket kamatra kölcsönzik. A kereskedők közötti üzleti versengés csökkenti a profitot, ami megintcsak a kamatláb mérséklésének irányában hat. Bár a kiterjedt kereskedelemből és iparból ered az alacsony profit és kamat, de egyúttal vissza is hat rájuk: serkenti a fogyasztást, ezáltal az ipart és a kereskedelmet. Ily módon, idézi Marx Hume-ot, „a kamat az állam igazi barométere, s a kamat alacsonysága csaknem csalhatatlan jele egy nép virágzásának". (MEM 26/I, 339)

Annak ellenére, hogy a klasszikus közgazdaságtan kezdetei korábbra nyúlnak vissza, rendszerként először a fiziokratizmus foglalja össze az ökonómiát; elsőnek elemzi a tőkés termelést, így valójában a modern politikai gazdaságtan létrejöttét jelenti. Maga a hasznossági elmélet is csak itt kapja meg tényleges tartalmát. A fiziokraták a termelő tőke álláspontjára helyezkednek és a tőkét nem a termelés egy különös társadalmi formájaként, hanem természetes örök természeti formaként kezelik. A tőkés termelés lényegét az értéktöbbletben látják, fő feladatuknak az értéktöbblet jelenségének megmagyarázását tekintik: „a tőke és a bérmunka fogalmának kérdése ... az alapvető kérdés, amely a modern társadalom rendszerének küszöbén felvetődik". (MEM 46/I, 221) Nem az érdekli őket, hogy a konkrét vagy az elvont társadalmi munka teremt értéket, hanem az, hogy milyen munka teremt értéktöbbletet. („A problémát tehát bonyolult formájában tárgyalják, mielőtt elemi formájában megoldották volna." (MEM 13, 37)) Határozottan megkülönböztetik a pénztől a tőkét, amikor felismerik, hogy az utóbbi önmagát gyarapítja, értékesíti a termelésben a bérmunka által. Alapvető érdemüknek tartja Marx, hogy érdeklődésük elméleti: magát a tőkeviszonyt vizsgálják, az értéktöbblet természetének titkát kutatják és nem érik be gyakorlati növelési eszközeinek keresésével. Megcáfolva a merkantilistáknak az elidegenítésből eredő profitról vallott elképzelését, túl tudnak lépni azon a nézetükön is, amely szerint az értéktöbblet csak viszonylagos, az összértéket nem növelő.

Elemzésük a termelésből indul ki: a politikától, szubjektivitástól független objektív természeti törvényeket tételeznek fel benne. A forgalmi folyamatot a tőkés újratermelési folyamat részeként kezelik, ennek megfelelően – a merkantilrendszerrel szembefordulva – nem az elidegenítésből, a forgalomból, hanem a termelésből származtatják az értéktöbbletet. Így a polgári társadalom működési mechanizmusának vizsgálatakor mind az érték pénzformájának – úgymond – kizárólagos fontosságától, mind a külkereskedelemtől el tudnak vonatkoztatni. A tőke tudományos elemzésének megalapozását azonban csak ez a váltás teszi lehetővé, amely a kereskedőtőke helyett a termelő tőkét állítja érdeklődése középpontjába. Alapvető érdemüknek tartja Marx, hogy vizsgálják a tőkés termelés tárgyi alkotórészeit, a tőke újratermelési és forgalmi folyamata közötti összefüggést, az álló- és forgótőke viselkedését a forgalomban.[72]

[72] MEM 3, 402, MEM 26/I, 17, MEM 24, 328, MEM 26/I, 12, MEM 25, 739, MEM 46/I, 221–222, MEM 3, 402, „A fiziokratáknak nem lehet szemrehányást tenni azért, hogy – amint összes követőik is – ezeket a tárgyi létezési módokat – mint szerszám, nyersanyag stb. – elválasztva a társadalmi feltételektől, melyek közt a tőkés termelésben megjelennek, röviden abban a formában, amelyben

A fiziokraták – álláspontjukról helyesen – csak a többletértéket eredményező munkát tekintik termelőnek. Pontosabban: a mezőgazdasági többletterméket eredményező munkát – az akár nem mezőgazdasági, akár nem a tőke szolgálatában végzett tevékenység eleve improduktív. Így szerintük az egyetlen tőke a járadékot hozó mezőgazdasági tőke; a földjáradék képezi az értéktöbblet egyedüli, ezért általános formáját, a nemzeti gazdagságot. Mezőgazdasághoz való kötődésük abból fakad, hogy itt érthető meg a legkönnyebben az értéktöbblet: itt megjelenik, kézzelfogható alakot ölt. Marx rámutat arra, hogy a tőkés termelés tárgyalásának történelmileg a mezőgazdasággal, ember és természet cseréjével kell kezdődnie, mert csak ez gondolható el a forgalom nélkül – a fiziokraták pedig az egyszerű termelésből magyarázzák az értéktöbbletet. Ez a kiindulópont annyiban is érthető, hogy minden értéktöbblet-termelés természeti alapzata a mezőgazdaság termelékenysége: a manufaktúrában dolgozók száma is a mezőgazdasági termékfölöslegtől függ. Amikor a még egészen fejletlen manufaktúrával szemben a mezőgazdaságot tekintik az értéktöbblet alapjának, nézetük relatív helyességének az a bázisa, hogy „a mezőgazdaságban a föld a vegyi stb. hatásában maga is gép már, amely a közvetlen munkát termelékenyebbé teszi és ezért előbb ad többletet, mert itt előbb dolgoznak géppel, tudniillik egy *természeti* géppel". (MEM 46/II, 65)[73]

A fiziokraták szerint a mezőgazdaságban a természet gondoskodik a befektetett munka értékesítéséről: több anyagot, terményt ad vissza. A termelőerő növekedése, a többlettermék tehát itt a természet adományaként jelentkezik: a természeti erők alkalmazásából, a talaj termelőerejéből származik. Magát az értéktöbbletet is olyan tiszta jövedelemként

---

egyáltalában-valóan a munkafolyamat elemei, függetlenül annak társadalmi formájától, fogják fel tőkeként, és ezzel a termelés tőkés formáját a termelésnek örök természeti formájává teszik. Szemükben a termelés polgári formái szükségszerűleg a termelés természeti formáiként jelennek meg. Nagy érdemük az volt, hogy ezeket a formákat a társadalom fiziológiai formáiként fogták fel, magának a termelésnek a természeti szükségszerűségéből eredő formákként, melyek az akarattól, a politikától stb. függetlenek. Ezek anyagi törvények; a hiba csak az, hogy egy meghatározott történelmi társadalmi fok anyagi törvényét elvont, minden társadalmi formán egyaránt uralkodó törvényként fogják fel." (MEM 26/I, 12); MEM 26/I, 17, 31, MEM 13, 37, MEM 46/I, 222, MEM 25, 739, MEM 26/I, 36, 348, 31, 36, 12, MESZ 49, 261, MEM 26/I, 13, „A fiziokraták ... az elsők, akik a pénz visszaáramlását kiindulópontjához mint a tőke forgalmának lényeges formáját, mint az újratermelést közvetítő forgalom formáját emelik ki." (MEM 24, 311); MEM 26/I, 16, MESZ 49, 261, MEM 26/I, 16, 13, MEM 25, 739, MEM 26/I, 12, MEM 26/II, 543

[73] MEM 24, 328, MEM 26/I, 13, 138, 14, MEM 24, 203, MEM 26/I, 15, MEM 46/I, 222, MEM 26/I, 118, MEM 25, 739, MEM 23, 474, 180, MEM 25, 739, MEM 26/I, 14, 15, 319, MEM 23, 474, MEM 25, 739, MEM 46/I, 223, MEM 26/II, 512, MEM 26/I, 18, 16, 14, 17, vö.: „De hogyan hoz létre a tőke, azaz meglevő értékek, értéktöbbletet a munka közvetítésével? Itt egészen elejtik a formát és csak az egyszerű termelési folyamatot vizsgálják. Ezért csak az a munka lehet termelő, amely olyan területen megy végbe, ahol a munkaszerszám természeti ereje kézzelfoghatóan megengedi a munkásnak, hogy több értéket termeljen, mint amennyit elfogyaszt. Az értéktöbblet ezért nem a munkából mint olyanból ered, hanem a természeti erőből, melyet a munka felhasznál és irányít – a mezőgazdaságból." (MEM 46/I, 222); MEM 25, 740, MEM 26/II, 333, „Minthogy a mezőgazdasági munka így természeti bázisa ... nemcsak a saját szférájában keletkező többletmunkának, hanem minden más munkaág önállósulásának, tehát az ezekben teremtett értéktöbbletnek is, ezért világos, hogy a mezőgazdasági munkát kellett az értéktöbblet teremtőjeként felfogni mindaddig, amíg egyáltalában meghatározott, konkrét munkát, nem pedig az elvont munkát és mértékét, a munkaidőt fogták fel az érték szubsztanciájaként." (MEM 26/I, 16)

fogják fel, amely természeti formában jelenik meg: használati értékek többletévé változik át. Az értéktöbbletet puszta terméktöbbletként kezelő nézet, mondja Marx, „azon nyugszik, hogy agrár állapotokban az ember majdnem kizárólag a mezőgazdasági termékből él és az ipar maga is, a manufaktúra, falusi mellékmunkaként jelenik meg, amelyet a természet helyi termékén végeznek". (MEM 26/II, 325) A fiziokraták mezőgazdasághoz való kötődéséből persze több elméleti ellentmondás következik. Éppúgy ilyen ellentmondás az, hogy egy sajátosan társadalmi jelenséget, az értéktöbbletet a természet puszta ajándékaként fognak fel, mint az, hogy az értéket a használati értékkel azonosítják – miközben ennek a mennyiségét tartják fontosnak. Ezek a tévedések lényegében arra vezethetők vissza, hogy nem ismerik fel az érték természetét és elméletükben a használati érték az alap. Az értéket a használati értékre, ezt a természeti anyagra redukálják és az anyag szaporodását az érték gyarapodásaként kezelik. Ahogy a földjáradékot nem a társadalomból, hanem a földből, úgy az értéket sem a munkából, hanem a természetből eredeztetik. Használatiérték-centrizmusuk több forrásból táplálkozik. Egyrészt tudatos távolságteremtés a merkantilrendszer pénzkultuszával szemben, amely csak a nemes fémeket tekinti gazdagságnak. Másrészt összefügg azzal a korabeli pénzromlással is, amelynek során a kis fedezettel kibocsátott Law-féle papírpénz elértéktelenedett és csak a földnek, valamint termékeinek értéke mutatkozott szilárdnak.[74]

A fiziokraták észreveszik, hogy a földtől, a termelési eszköztől való elválasztás előfeltételezi a tőkét, vagyis – a közgazdaságtan történetében először – a bérmunkával, idegen munka elsajátításával hozzák kapcsolatba az értéktöbblet keletkezését. A feudális földtulajdonos tőkésként lép szembe a mezőgazdasági munkással – aki náluk a bérlőt jelenti. Valójában azonban az egész gazdasági mozgást a tőkés bérlőosztály vezeti, ő alkalmazza bérmunkásként a föld közvetlen megművelőjét. A fiziokraták azzal az előfeltevéssel dolgoznak, hogy egyenértékcsere történik: a dolgozó munkaképességének mint árunak az ellenértékét kapja meg. Mivel a napi munkaidőt természettől adottnak veszik, magyarázatot tudnak találni az értéktöbblet létrejöttére: a munkás – a természet segítségével – többet termel, mint amennyit elfogyaszt. Következtetéseik elvont helyessége abból fakad, hogy a munkabér minimumával számolnak: az alapvetően szükséges létfenntartási eszközöket történelmileg állandónak tekintik, mondván, hogy azokat a természet határozza meg. Így a munkabér minimumát a munkások változatlan alapkiadásaival azonosítják.

A fiziokraták szerint amennyit az ipari osztályok (a munkások és a munkáltatók) termelnek, annyit el is fogyasztanak – így ők a földtulajdonos puszta bérezettjeiként kezelendők. Az ipari munkás tevékenysége, vallják, nem növeli a gazdagságot, szerepe csak abban áll, hogy hasznos formákat ad a tárgyaknak. „Akkoriban – állapítja meg Marx e nézet hátteréről – még nem fejlődött ki a természeti erők alkalmazása az iparban, sem a munka megosztása stb., amely magának a munkának a természeti erejét megnöveli." (MEM 46/I, 223) Az ipari profitot ezért az élvező gazdagságot halmozó földtulajdonosok értéktöbbletéből való részesedésnek, a földjáradékból való levonásnak, az értéktöbblet újraelosztásának, vagyis puszta munkabérnek, jövedelemnek tekintik. Kuporgatásával,

[74] MEM 26/I, 14, MEM 24, 196, MEM 46/I, 223, MEM 26/I, 17, 19, 35, MEM 26/III, 102, MEM 26/II, 512, MEM 26/III, 102, MEM 46/I, 222, MEM 26/I, 138, 118, 19, 13, 31, 14, 31, MEM 23, 84, MEM 26/I, 14, MEM 46/I, 29, MEM 26/I, 33, 27

fogyasztásának visszafogásával magyarázzák az iparos és a kereskedő megtakarítását, felhalmozását.

A földjáradék és a profit, a mezőgazdaság és az ipar ilyen hierarchiáját a fiziokrata elméletben Marx a korabeli Franciaország korlátozott termelési viszonyaival magyarázza. Amikor, mondja, a fiziokraták a földjáradékot még feudalisztikusan a természetből származtatják, de kiemelik a feudális burokból, vagy amikor az értéket a használati értékkel azonosítják, de már a mennyiségi szempontokat tartják fontosnak, a feudalizmusból éppen kiszabaduló tőkés termelés ellentmondásait reprodukálják. Ez a történelmi háttér az alapja annak is, hogy a fiziokratizmus „mint a feudális rendszernek, a földtulajdon uralmának polgári reprodukálása jelenik meg... Ebben az ábrázolásban ezért a földtulajdonos úgy jelenik meg, mint a tulajdonképpeni tőkés, vagyis a többletmunka elsajátítója. A feudalizmust így a polgári termelés nézőpontja alatt újratermelik és magyarázzák... Azáltal, hogy ily módon a feudalizmus polgáriasul, a polgári társadalom feudális látszatot kap. Ez a látszat... megfelel a polgári társadalomnak abban a korszakban, amelyben ez a hűbériségből kitör. A kiindulópont ezért Franciaországban van, egy túlnyomóan földművelő országban, nem Angliában, egy túlnyomóan ipari, kereskedelmi és tengerhajózó országban." (MEM 26/I, 17–18)[75]

A fiziokratáknál látszólag a földtulajdonos érdekében emancipálódik a polgári társadalom „a hűbéri társadalom omladékain létesült abszolút monarchia alól". (MEM 26/I, 20) A földtulajdon látszólagos előnyben részesítésével egyidejűleg azonban tagadását is végrehajtják: mivel kizárólag a föld termel értéktöbbletet, ezért egyedül a földjáradék adózik. Neki kell fedezni minden állami kiadást, az egyházi kiadásokat (köztük az iskolákat), a bérlők részesedését, a földművelésben szükséges tőkét. Vagyis „a tőke első prófétái csak a nem-tőkést, a feudális földtulajdonost fogják fel a polgári gazdagság képviselőjének. De a következmény, hogy minden adót a járadékra hárítanak, ez aztán teljesen a polgári tőke előnyére van. Csak azért került sor a feudalizmus polgári felmagasztalására az elvben..., hogy a gyakorlati alkalmazásban tönkretegyék." (MEM 46/I, 223) Az ipar ily módon adómentessé válik és megszabadul az állami beavatkozástól.

A fiziokraták az olcsó ipari termelés érdekében egyáltalában a monopóliumok kiküszöbölésére és a szabad konkurrencia biztosítására törekszenek. Minthogy a külkereskedelem korlátozása drágítja az iparcikkeket, ami csökkenti a mezőgazdasági árakat és ezáltal visszaveti a mezőgazdaságot, a laissez faire, laissez passez-t támogatják – történelmileg helyesen. A colbertizmussal ellentétben létrejövő gazdasági liberalizmusuk végül is megdönti a colbertizmust.

Magát az államot egészen a társadalom pórusaiba akarják visszaszorítani. Ez azonban egyáltalán nem jelent náluk szakítást a nemzetben való gondolkodással. Alapvetően

[75] MEM 26/I, 19, 118, 19, MEM 25, 575, MEM 24, 328, MEM 26/I, 18, 13, 36, vö.: „Ha... hibáztak is abban, hogy ezt a minimumot változhatatlan nagyságként fogták fel, melyet náluk teljesen a természet határoz meg, nem a történelmi fejlődési fok, amely maga is mozgásoknak alávetett nagyság – ez következtetéseik elvont helyességén mit sem változtat, minthogy a munkaképesség értéke és értékesítése közti különbség a legkevésbé sem függ attól, hogy az értéket nagynak vagy kicsinek vesszük-e." (MEM 26/I, 13); MEM 26/I, 187, MEM 26/II, 145, MEM 26/I, 15, 187, MEM 26/II, 512, MEM 26/I, 29–30, 31, 55, 19–20, vö.: „Mindezek annak a tőkés termelésnek az ellentmondásai, amely éppen kiszabadítja magát a feudális társadalomból és ez utóbbit immár csak polgári módon értelmezi, de a maga sajátságos formáját még nem találta meg." (MEM 26/I, 19–20)

fontosnak tartják a – többlettermékkel azonosított – nemzeti gazdagság növelését, amely feladat megvalósításához a mezőgazdasági munkás munkájával, az iparos és a kereskedő megtakarításával járulhat hozzá.

Marx megállapítása szerint a fiziokraták feudális látszatuk ellenére az enciklopedistákkal karöltve dolgoznak a polgári forradalom előkészítésén.[76]

A fiziokratizmus megalapítója XV. Lajos udvari orvosa, Francois Quesnay az abszolút monarchia híve volt, de már „a francia burzsoázia küszöbönálló és biztos diadalát" (MEM 4, 120) képviselte. Gazdasági táblázata tette valóban tudománnyá a politikai gazdaságtant, amennyiben először kísérelte meg, hogy egy nemzet egész gazdaságának éves újratermeléséről adjon képet a forgalom szempontjából: bemutatja, hogy az ország termelése hogyan oszlik el a forgalom révén. Quesnay szerint a nemzet három osztályból áll: a földtulajdonosokból, a termelő osztályból (vagyis a mezőgazdasági bérmunkásokból és bérlőkből), valamint a meddő osztálynak nevezett többiekből (mindazokból, akik nem mezőgazdasági munkával foglalkoznak, tehát iparosok, kereskedők).

A Gazdasági táblázat több olyan módszertani elvonatkoztatással dolgozik, amely elősegíti a tényleges mozgástörvények feltárását. Így az évi egyszerű újratermelésből indul ki, illetve az egyes csereügyletek sokaságát „rögtön összefogja jellegzetes társadalmi tömegmozgásukká – a társadalom nagy, funkcionálisan meghatározott gazdasági osztályai közötti forgalommá". (MEM 24, 327) Továbbá eltekint az egyes osztályokon belüli forgalom vizsgálatától is. Quesnay azzal az előfeltevéssel él, hogy a nagybani mezőgazdaság és a bérleti rendszer általános – amihez néhány francia tartomány korabeli állapota szolgáltatott példát. A bérlő szerepel a mezőgazdaság irányítójaként: ő képviseli a valódi mezőgazdasági dolgozókat is.[77] Quesnay tőkés termelést akar a mezőgazdaságban és tőkésként kezeli a bérlőt, aki a földtulajdonosnak pénzjáradékot fizet. Ezzel a pénzzel vásárol azután a bérlőtől termékeket a többi osztály. A bérlő így valójában azt a pénzt vásárolja vissza többlettermékével, amelyet korábban ő fizetett ki járadék formájában.

A bérlő csak azért előlegez tőkét mezőgazdasági befektetéseihez, mert a mezőgazdaság többlettermeket biztosít számára. Ezért többlettermeke nem is a nemzeti nettóhozadékhoz, hanem a bérlő egyszerű jövedelméhez számít, hiszen az érte kapott összeg – Quesnay szerint – főképpen a termelés újbóli beindítására fordítódik (helyreállítások, a befektetett tőke megújítása, tartalékalap, talajjavítás stb.). Az évi össztermék egy része, mondja Marx,

[76] MEM 26/I, 20, MESZ 49 493, „Azáltal, hogy az adót teljesen a földjáradékra hárítják, mert ez az egyetlen értéktöbblet– tehát más jövedelmi formák minden megadóztatása csak kerülőúton, tehát csak gazdaságilag káros úton, a termelést gátló módon a földtulajdont adóztatja meg –, az adókat és ezzel minden állami beavatkozást elhárítanak magáról az iparról és ezt így minden állami beavatkozástól megszabadítják. Állítólag ez a földtulajdon javára történik, nem az ipar érdekében, hanem a földtulajdon érdekében." (MEM 26/I, 20); MEM 26/I, 35, 20, 135, MEM 46/II, 121, MEM 26/I, 27, 35, 187, 32, 35

[77] MEM 26/I, 34, vö.: „Quesnay az abszolút monarchia pártján. 'A hatalom . . . egyetlen legyen . . . az egy kormányzaton belüli ellentétes erők rendszere végzetes tanítás; csak a nagyok közti egyenetlenségről és a kicsik elnyomásáról tanúskodik.'" (MEM 26/I, 34); MEM 4, 120, MESZ 49, 214, MEM 24, 327, MEM 26/I, 21, MEM 20, 657, MEM 24, 336, MEM 20, 656, az egyes osztályokon belüli forgalommal kapcsolatban Marx megjegyzi: „szem előtt kell tartani, hogy Quesnay Franciaországában mint többé-kevésbé egész Európában, a nem a létfenntartási eszközök kategóriájához tartozó paraszti szükségleti cikkeknek egy nagy, sőt a legtetemesebb részét a falusi háziipar elégítette ki, melyet emiatt a mezőgazdaság magától értetődő tartozékának előfeltételeznek." (MEM 20, 656), MEM 20, 655

„nem forog, hanem termelőinek, a bérlőosztálynak a kezén marad, hogy ott tőkeszolgálatát újra megkezdje. Az évi terméknek ebbe az állandó tőkerészébe Quesnay oda nem tartozó elemeket is belefoglal, de a fő dologra rátapint, hála korlátozott látókörének, amelyben a mezőgazdaság az emberi munka egyetlen értéktöbbletet termelő befektetési területe, tehát a tőkés szempontból az egyetlen valóban produktív terület. A gazdasági újratermelési folyamat, bármilyen is sajátos társadalmi jellege, ezen a területen (a mezőgazdaságban) mindig egybefonódik egy természeti újratermelési folyamattal. Ez utóbbinak kézzelfogható feltételei felderítik az előbbinek a feltételeit és megóvnak a gondolkodásnak azoktól a tévútjaitól, amelyekre csak a forgalom káprázata csábít." (MEM 24, 327)

Quesnay azonosítja a mezőgazdasági termeléshez szükséges előlegeket és a tőkét; a termelés fő előfeltételének tekinti a tőkék felhalmozását. Az értéktöbblet növelését azonban végső fokon nem a földből, hanem olyan társadalmi jellegű intézkedésekből (vizek, gépek, állatok stb. alkalmazása) származtatja, amelyek a munka termelékenységét növelik.[78]

Quesnay szerint a földtulajdonosok képviselik az értéktöbbletet, jelentőségük az értéktöbblet elsajátítása. A földtulajdonosokat költekező osztálynak nevezi, mivel anélkül vesznek, hogy bármit is eladnának. A természetes jog szerint, úgymond, a földtulajdonosok funkciója: tulajdonuk igazgatásáról és fenntartásáról gondoskodni, ami felöleli a bérletek azon berendezésekkel való ellátását is, amelyek „a bérlőt képessé teszik arra, hogy egész tőkéjét kizárólag a valóságos művelés ügyletének szentelje". (MEM 20, 659) Így egészen helyénvaló, ha a földtulajdonosok kiadásainak nagyobbik része meddő kiadás. Quesnay álláspontjáról az egész iparral vagy kereskedelemmel foglalkozó meddő osztály csak bért kap munkájáért, amely bér létfenntartási eszközeinek értékével egyenlő. Akár tőkés tehát valaki, akár bérmunkás, „a termelő osztály és a földtulajdonosok zsoldjában áll". (MEM 20, 657)

A Gazdasági táblázat főképpen azáltal tett nagy hatást kortársaira, hogy benne a pénzforgalom (valójában a tőke forgalmi folyamata) úgy szerepel, mint amelyet pusztán az áruforgalom és az áruújratermelés határoz meg. Quesnay itt a tőke egész termelési folyamatát újratermelési folyamatként és a forgalmat a termelési folyamat mozzanataként, egyik formájaként értelmezi. Ennek révén sikerül az egész gazdaság működésének alaptörvényeit összegeznie. Gazdasági táblázata, állapítja meg Marx, „a XVIII. század második harmadában, a politikai gazdaságtan gyermekkorában felettébb zseniális ötlet volt, vitathatatlanul a legzseniálisabb, amely eleddig a politikai gazdaságtan számlájára írható". (MEM 26/I, 305) Quesnay elutasítva azt a merkantilista nézetet, hogy a kereskedelemből ered az értéktöbblet, kimutatja: az áruk árát a kereskedelemtől független okok határozzák meg; már az adás-vételt megelőzően kialakul az ár. Ily módon egyenértékek cseréje történik a forgalomban, amely nem értéknövelés érdekében jön létre, hanem azért, hogy a cserélők kölcsönösen elérjenek olyan élvezeteket, amelyekhez csak

[78] MEM 26/I, 33, 295, MEM 20, 655, MEM 24, 311, MEM 26/I, 276, MEM 20, 656–657, vö.: „A landlord a bérlőnek a bérlőtől egyenérték nélkül kapott pénzzel fizet." (MEM 26/I, 276) Így a bérlő hitelezőjeként jelenik meg mindenki, „aki többletének társtulajdonosa. Például: a termelők minden adót pénzben fizetnek. A pénz itt az ő számukra fizetési eszköz az állammal szemben." (MEM 26/I, 277); MEM 20, 660, MEM 26/I, 345, „A tőkék növelése tehát – idézi Marx Quesnayt – fő eszköze a munka gyarapításának és legnagyobb érdeke a társadalomnak" (MEM 26/I, 345); MEM 26/I, 34

így juthatnak hozzá. „Nagy és helyes érzékre vall," mondja Marx (MEM 24, 93), hogy Quesnay pénztöbblet helyett árutöbbletben gondolkodik. A kereskedelem költségeit szükséges de terhes kiadásoknak tekinti, hiszen a kereskedők költségeit a termelők viselik: profitjuk veszteség a termelők és a fogyasztók számára.

A tőkés termelés érdekében lép fel Quesnay, szorgalmazza a földek nagy tőkés bérletekké való egyesítését (mondván, hogy így jelentősen csökkenthetők az olyan közvetlenül nem-termelő kiadások, mint a fenntartások, a gazdasági építkezések költségei), de közben nem kérdőjelezi meg a hagyományos formákat: a feudális földtulajdon, az abszolút monarchia stb. szükségességét. Ily módon az a helyzet áll elő, amelyben egy elméleti rendszer magát a megalkotóját is becsapja. „Quesnay és legközelebbi tanítványai hittek a maguk feudális cégérében." (MEM 24, 327)[79]

A fiziokratizmus legfejlettebb képviselője Anne-Robert Turgot. Nála már teljesen eltűnik a feudális látszat és „a fiziokrata rendszer mint a feudális társadalom keretein belül utat törő új, tőkés társadalom jelentkezik". (MEM 26/I, 18) Elődeitől eltérően ő a mezőgazdasági munka elsőbbségét nem hierarchikus (megbecsülésbeli) elsőbbségnek tartja. Számára ez csak azt jelenti, hogy a mezőgazdasági termelés minden egyéb munkának természeti előfeltétele és bázisa. (A mezőgazdaság ilyen értelmű elsőbbségében fontos szerepet játszik, hogy a háziasított állatok mint korai szerszámok alkalmazása alapvető jelentőségre tesz szert a mezőgazdasági kultúra kialakulásában.)

A mezőgazdaság tőkés kiaknázását tartja a legelőnyösebbnek, de rámutat, hogy ez már gazdag országot, előzetesen felhalmozott tőkét (Turgot szavaival „felhalmozott ingó értékeket") feltételez. Világosan látja: az értéktöbblet a forgalomban realizálódik ugyan, de a termelésben keletkezik, és olyan gazdagság, amelyet a tulajdonosnak mint többletet nem kellett külön megvásárolnia. Értéktöbbletet szerinte is csak a mezőgazdasági munkás termel, viszont a többlettermékét helyenként már nem a természeti erőkből, hanem a többletmunkából vezeti le.[80]

A többlettermék idegen elsajátítását abból magyarázza, hogy a munkás nem rendelkezik saját termelési eszközökkel – a munkafeltételek, a termelési eszközök egy másik osztály tulajdonát képezik. Ez az állapot Turgot szerint a következő módon jön létre. Eredetileg a föld tulajdonosa és művelője azonos volt, hiszen mindenki bőven talált szabad földet a maga számára. A továbbiakban azonban, amikor már az összes földterületet elfoglalták, a földtulajdonosoknak lehetőségük nyílt arra, hogy olyan embereket fogadjanak fel, akik fizetségért elvégzik helyettük a korábbi teendőiket, miáltal a földtulajdon elválik a földművelés munkájától.

Turgot nem tekinti értéktöbbletnek a kamatot, de megállapítja róla, hogy birtokosa számára mégis többletértékként viselkedik, mivel valójában a földtulajdonosok értéktöbbletében való részesedést jelent. Védelmébe veszi a pénzkamatot, mondván, hogy ha a pénztulajdonos földet vásárolna, akkor földjáradékhoz jutna – ezzel egyenértékű kamat szedése tehát indokolt. „A tőkés termelés kezdetén – kommentálja Marx ezt a levezetést – a földtulajdon számított a magántulajdon eredeti és tiszteletre méltó formájának.

[79] MEM 26/I, 21, 34, 343, MEM 20, 658–659, MEM 24, 122, MEM 26/I, 344, MEM 20, 657, MEM 26/I, 274, 304–305, 345, MEM 24, 122, MEM 26/I, 34, MEM 24, 327

[80] MEM 26/I, 21, 18, 21–22, *MEGA* II, 2. 1 87, MESZ 47, 409, MEM 23, 170, MEM 26/I, 25, 22–23, MEM 23, 497, MEM 26/I, 30, 21, 22, 24–25

Ezért Turgot a földjáradék létezéséből vezette le a kamat jogosultságát." (MEM 25, 591)[81]

Turgot határozottan kimondja, hogy minden üzletember pénzbefektetéseit a várható többletérték motiválja. Ennek megfelelően ő már gyakran nem választja el egymástól a bérlők, valamint az ipari tőkések tőkeelőlegeit. Hangsúlyozza fontosságukat: az előlegezett és visszaáramló tőkék mozgása az a hasznos forgalom, amely a társadalmat és az államot élteti. Az ipari vállalkozóknak ezért a termékek árában meg kell kapni mind a nyersanyagra stb. előlegezett tőkéjüket, mind azt a profitot, amelyet pénzük földbirtokba fektetése biztosítana nekik, mind saját munkabérüket, ami a kényelmesebb jövedelemszerzéssel szemben tevékenységre ösztönzi őket. A bérmunkás viszont, akár az iparban, akár a mezőgazdaságban dolgozik, – kényszerhelyzete következtében – csak a bérminimumot kapja: a létfenntartásához feltétlenül szükséges eszközök egyenértékét. A bérlőhöz és az ipari tőkéshez hasonlóan a kereskedő célja is a tőkésítés. Azért vásárol, hogy eladjon, vagyis olyan ügyletet bonyolít le, amelyben a befektetett pénz tőkeként funkcionál.[82] Marx olyan radikális burzsoá miniszternek tekinti Turgot-t, aki „igyekezett előlegezni a francia forradalom rendszabályait" (MEM 26/I, 35) és akinek tevékenysége a polgári forradalom közvetlen előkészítését, bevezetőjét jelentette. Eltörölte a céheket, a parasztok robotmunkáját az útépítéseken, síkraszállt a szabad konkurrenciáért, kísérletet tett arra, hogy az állam csak a földjáradékot terhelje adóval.[83] „Azok közé az intellektuális hősök közé tartozott, akik a régi rendszert megdöntötték." (MEM 15, 353) Turgot, szögezi le Marx, „nagy ember volt, mert megfelelt korának". (MEM 3, 525)

## RESUMÉE

*László Tütő: Marx von der Ideologie der Manufakturperiode*

Marx nennt Manufakturperiode die Periode, die von Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum letzten Drittel des achtzehnten in der klassischen Entwicklung währt. Diese Schrift sammelt die hauptenden marx'schen Ansichten betreffend auf die Ideologiegeschichte dieser Epoche zusammen. Diese Ansichten enthalten ständige. Hinweise auch auf die Gesellschaftsgeschichte der Ideologie der Manufakturperiode.

Die Schrift stellt das von Marx gegebene Bild von dem patriarchalischen Standpunkt und der Entwicklung des bürgerlichen Standpunkts der untersuchten Epoche vor, bezeigt die marx'schen Meinungen im Zusammenhang von dem Monetarsystem, Merkantilsystem, von Morus, Francis Bacon, Hobbes, Descartes, Boisguillebert, Petty, Locke, Mandeville, Hume, von den Physiokraten und den anderen. Die Schrift betont, dass die marx'sche Anschauung mehrere Gesichtspunkten enthält: sie macht gleichzeitig die theoretische und die geschichtliche Wertung geltend.

[81] MEM 26/I, 21, 23, 23–24, 15, MEM 3, 524, MEM 26/III, 436

[82] MEM 32, 88, MEM 24, 175, 328, 311, MEM 26/I, 26, 24, MEM 23, 294, MESZ 49, 121, *MEGA* II, 3.1 41, MEM 32, 88 *MEGA* II, 3.1 24

[83] MEM 26/I, 305, 35, MEM 3, 524

# GOTTLOB FREGE JELENTÉSELMÉLETÉNEK IRODALOMELMÉLETI VONATKOZÁSAI

BERNÁTH ÁRPÁD

Az irodalomelmélet – s ezen belül a narrativika – egyik alapvető kérdése az irodalmi mű és a valóság kapcsolata. Hogyan vonatkozik a szöveg, ha irodalmi mű, a valóságra? Kézenfekvő a feltételezés, hogy más módon, mint a nemirodalmi szöveg. Egy irodalomelméleti szempontból is releváns szemantikának rendelkeznie kell azokkal a fogalmakkal, amelyek *lehetővé* teszik a különbségtételt. Gottlob Frege szemantikaelmélete, ahogy többek között *Az értelem és a jelentés vizsgálata* (Über Sinn und Bedeutung, 1892) c. tanulmánya alapján rekonstruálhatjuk, kielégíti ezt a feltételt. Pontosabban: csak bizonyos módosításokkal elégíti ki, mert Frege kísérlete, hogy az irodalmi szövegek jeleit (kijelentő mondatait, „tulajdonneveit") a nemirodalmi szövegek jeleitől megkülönböztesse, idézett tanulmányában ellentmondásokhoz vezet. Kimutatható ugyanis, hogy Frege más értelem- és jelentésfogalommal dolgozik, amikor a szétválasztásra sort kerít, mint amikor bevezeti a kérdéses fogalmakat. Az ellentmondások kiküszöbölésével viszont olyan szemantikai koncepcióhoz juthatunk el, amely jó *alapul* szolgálhat a gondolatmenetünket elindító kérdés megválaszolásához.

Hogy az ellentmondást feltárhassuk, lehetőség szerint pontosan rekonstruálnunk kell Frege gondolatmenetét, s különös tekintettel az irodalom és nemirodalom megkülönböztetésénél szerepet játszó meggondolásokra.

Mint már megjegyeztük, Frege nem általában irodalmi és nem-irodalmi szövegek között tesz különbséget, hanem kijelentő mondatok, „tulajdonnnevek" között. Így kísérlete csak annyiban általánosítható, amennyiben feltételezzük, hogy minden bennünket érdeklő szövegben vannak „tulajdonnevek", illetve elfogadjuk, hogy csak azok a szövegek érdekelnek bennünket, amelyekben vannak „tulajdonnevek". Mivel a feltétel teljesülése – mint a későbbiekből belátható lesz – egyben ahhoz is szükséges, bár nem elégséges, hogy egy szöveget narratív szövegnek nevezhessünk, szűkebb hatókörű kérdésfeltevésünk szempontjából ez a korlátozás csekély mérvű és elhanyagolható.

Eddig a „tulajdonnév" kifejezést mindig idézőjelbe tettük, s kivételesen nem azért, mert – mint e mondatban – magáról a jelről akartunk beszélni. Az idézőjellel azt kívántuk kifejezni, hogy Frege nem a szokásos értelemben használja ezt a szót, továbbá azt, hogy kétséges, vajon a tulajdonnevek mellett nincsenek-e látszat-tulajdonnevek is. De hát végül is mit ért Frege „tulajdonnéven"? Azokat a mesterséges és természetes nyelvi *jeleket* (írásjeleket, szavakat, szókapcsolatokat), amelyekhez a nyelvi konvenció alapján egy – a szó igen általános értelmében vett – *tárgy* rendelhető. A tulajdonnév ebben az értelemben tehát megkülönböztetendő a tulajdonképpeni tulajdonnévtől, mint amilyen például az „Arisztotelész" szó.

A tulajdonnév meghatározása lehetőséget ad egy újabb fontos fregei fogalom bevezetésére: azt a *tárgyat,* amelyet egy meghatározott tulajdonnév jelöl, a tulajdonnév *jelentésének* nevezzük.

A jelentés definíciója máris megengedi, hogy különbséget tegyünk két tulajdonnév között: nyilvánvaló, hogy két tulajdonnév különböző, ha különböző a jelentésük. Frege szerint azonban pusztán a jelentéssel nem jellemezhetjük kielégítően a tulajdonneveket. Még két szemantikai kategóriát vezet be velük kapcsolatban, s így összesen három vonatkozásban tud közöttük eltéréseket megállapítani. Ezek szerint:

(1) Két tulajdonnév lehet csupán annyiban különböző, hogy különböző *képzeteket* kelt a befogadóban.

(2) Különbözők lehetnek azonban abban is, hogy azok az *értelmek,* amelyeket a befogadó számára kifejeznek, különbözőek.

(3) Végül – mint már mondottuk – nemcsak a képzetek és az értelmek, hanem a *jelentés* tekintetében is különbözők lehetnek: akkor, ha a tárgyak, amelyeket a jelek a befogadó számára jelölnek, különbözőek.

Ezek után nézzük meg, mit mond a szerző a képzetről és az értelemről a jelentéssel való összefüggésükben. „A tulajdonnév jelentése maga a tárgy, amelyet a tulajdonnévvel jelölünk; a hozzá kapcsolódó képzet teljesen szubjektív; közbülső helyet foglal el az értelem, amely ugyan nem szubjektív, mint a képzet, de nem is maga a tárgy."[1]

Az idézet után is az a fogalom marad homályban, amelyik feltehetőleg eddig is a leghomályosabb volt: az értelem fogalma. Mit jelent az „értelem" közbülső helye? Kövessük Freget, aki egy hasonlattal is megvilágítja a képzet, értelem és jelentés viszonyát. „Valaki távcsövön szemléli a Holdat. A Holdat magát a jelentéshez hasonlítom, a Hold annak a megfigyelésnek a tárgya, amelyet a tárgylencsén, a távcső belsejében létrejövő valós kép és a szemlélő recehártyáján kirajzolódó kép közvetít. Az előbbit az értelemhez, az utóbbit a képzethez (. . .) hasonlítom."[2]

Ezek szerint, ha két tulajdonnév csak különböző képzeteket kelt fel, akkor ennek oka a *befogadóban* van.

Ha két tulajdonnév különböző képzetek felkeltése mellett különböző értelmet is fejez ki a befogadó számára, akkor ennek oka az értelmet közvetítő *nyelvben* van. (Ami azonban nem jelenti azt, hogy a nyelv minden változása módosítaná az értelmet is.)

[1] A közérthetőség kedvéért egynyelvűségre törekszünk. Az idegen nyelvű idézeteket ezért lefordítva adjuk, illetve a meglévő fordításokkal helyettesítjük. Mivel a fordítás a fordított szöveggel szükségszerűen nem egyenértékű, esetenként – ahol az eltérés szempontunkból zavaró volt – módosítottuk az átvett fordítást. Az idézeten belül használt zárójelek ezt a módosítást jelölik. Az idézetekben a kihagyásokat zárójelbe tett három ponttal, saját kiemeléseinket aláhúzással, az idézett szerző kiemelését ritkított írásmóddal adjuk meg. Az idézet forrását vagy fordításunk alapját a jegyzetekben közöljük. A jegyzetekben az első adat egy évszám, amely az idézett tanulmány keletkezésének vagy első megjelenésének évére utal, s egyben a szóbanforgó tanulmány címének és bibliográfiai adatainak, esetleges fordításainak jele, amelynek feloldása az irodalomjegyzékből visszakereshető. Az évszámot és a kettőspontot követi a második adat: a forrásként használt kiadvány oldalszáma. Ha a német nyelvű eredetit nem mi fordítottuk magyarra, akkor két szám áll az évszám után: a pontosvessző előtti szám a magyar fordítás, a pontosvessző utáni szám a német szövegkiadás oldalszámát adja meg. Ha az idézet a forrásban a következő oldalon vagy oldalakon folytatódik, akkor ezt a magyar fordításra vonatkozóan az oldalszám után, k betűvel jelöljük, a német szövegkiadásra vonatkozóan pedig a szokásos f betűvel. Első idézetünk forrásai tehát: 1892: 141; 44

[2] 1892: 141; 45

Ha két tulajdonnév a képzetek és az értelmek különbözősége mellett jelentés tekintetében is különböző, akkor ennek oka a jelölt *tárgyakban* van.

Frege az irodalmat a nemirodalomtól először azzal különíti el, hogy megkülönbözteti a képzetek vonatkozásában a tulajdonnevek két típusát. Az első típust azok a tulajdonnevek alkotják, amelyek erős és sokféle képzetet képesek felkelteni, a másodikat pedig azok, amelyek nélkülözik ezt a tulajdonságot. Ezek után megállapítja, hogy az irodalomban az első típus dominál. Tehát az irodalom élvezetében igen fontosak a képzetek, „az értelem árnyaltabb és színesebb"[3] befogadása, de, tehetjük hozzá, a képzetek kutatása aligha lehet az irodalomtudomány alapvető feladata, mivel a képzetek, bár az emberi képzetalkotás feltehetően nem nélkülözi a rokonvonásokat, a meghatározásból adódóan szubjektívek és végső soron összehasonlíthatatlanok. Ezért szükség van újabb szétválasztó kritérium keresésére.

Mielőtt megvizsgálhatnánk, hogy miben találja meg a kérdéses kritériumot a szerző, meg kell ismernünk még néhány fogalmat, amelyek Fregének az irodalomra vonatkozó meggondolásaiban szerepet játszanak. Frege ugyanis az irodalom és nemirodalom megkülönböztetésének lehetőségét nemcsak a szavak és szókapcsolatok szintjén, hanem a mondatok – és amit ez a kérdésfelvetés magába foglal: mondatkapcsolatok vagyis szövegek – szintjén is keresi.

A mondatról – és a szövegről, fűzhetnénk hozzá – való gondolkodás úgy jelenik meg a fregei rendszerben, hogy felteszi a szerző a kérdést: lehet-e mondat tulajdonnév, abban az értelemben, hogy van jelentése.

A vizsgálódás közelebbi tárgya a kijelentő mondat. Minden kijelentő mondat kifejez egy gondolatot. A kérdés most már az, hogy a gondolat a mondat értelme-e vagy a jelentése. (A kérdés tehát itt csak azt feltételezi, hogy a mondat vagy jelentéssel vagy értelemmel rendelkezik, bár nem zárja ki azt sem, hogy jelentése is, meg értelme is van.)

Frege abból indul ki, hogy a mondatnak jelentése van, s így a mondathoz hozzárendelhető gondolat a mondat jelentése. Ha ez így van, akkor igaznak kell lennie a következő állításnak; ha a mondatban egy tulajdonnevet egy vele *azonos jelentésű,* de *eltérő értelmű* tulajdonnévvel helyettesítünk, akkor ennek az eljárásnak nem lehet semmi kihatása a mondat *jelentésére.* „Azt látjuk azonban, hogy a gondolat ilyenkor megváltozik; mert hiszen a következő mondatban: *‚A hajnalcsillag a Nap által megvilágított test'* kifejezett gondolat különbözik a másik mondatban *‚Az esthajnalcsillag a Nap által megvilágított test' kifejezett gondolattól."*[4] Ugyanis olyan valaki, aki nem tudja, hogy az „esthajnalcsillag" jelentése azonos a „hajnalcsillag" jelentésével, az egyik gondolatot igaznak, a másikat hamisnak tarthatja. „A gondolat tehát nem lehet a mondat jelentése, hanem indokoltnak tűnik, hogy a gondolatot a mondat értelmeként fogjuk fel."[5]

Bár kiderült, hogy a gondolat a mondat *értelme,* Frege nem mond le annak feltételezéséről, hogy a mondatnak lehet jelentése is. A gondolatmenet folytatásában már az értelem megléte és a jelentés hiánya elfogadhatatlan a szerző számára, hiszen az eddig tárgyalt nem mondatszintű tulajdonnevekről sem tételezhettük fel, hogy nem rendelkeznek jelen-

[3] 1892: 142; 45
[4] 1892: 143; 47
[5] 1892: 143; 47

téssel. Mivel a tulajdonnévnek minősülő szavak és szókapcsolatok rendelkeznek jelentéssel, miért ne rendelkeznének vele olyan kifejezések is, amelyekben tulajdonnevek kijelentő mondattá kapcsolódnak össze? A kérdés tehát az, hogy vajon a tulajdonnevek mondattá szerveződése pusztán szintaktikai jelenségként kezelhető, vagy pedig szemantikai szempontból is.

Láttuk, hogy a kijelentő mondat értelemként egy gondolatot fejez ki. Ez lehetőséget ad arra, mondja Frege, hogy feltegyük a kérdést, mi a gondolatnak az igazságértéke? Ahogy a nem-mondatértékű tulajdonnév jelentése után kérdezünk, úgy kérdezünk most a gondolatot kifejező mondat igazságértéke után. „Ez arra késztet bennünket, hogy a mondat igazságértékét a mondat jelentésének ismerjük el. A mondat igazságértékén azt a körülményt értem, hogy a mondat igaz, vagy hogy a mondat hamis. Több igazságérték nincs."[6]

Az eddig elmondottakból most adódó kérdés feltevése, nevezetesen, hogy van-e *minden* kijelentő mondatnak jelentése, vezet el Frege tanulmányában az irodalminak a nemirodalmitól való újabb megkülönböztetéséhez.

Frege szerint annak feltétele, hogy a kijelentő mondatnak jelentése legyen, az, hogy az őt felépítő valamennyi tulajdonnévnek legyen jelentése. Ha tehát vannak olyan nem mondatszintű tulajdonnevek, amelyeknek nincs jelentése, képezhetők olyan mondatok is, amelyeknek nincs jelentése. Frege példája: *„A mélyen alvó Odüsszeuszt Ithakában tették partra'* mondatnak nyilvánvalóan van értelme. Mivel azonban kétséges, hogy a benne előforduló ‚Odüsszeusz' névnek van-e jelentése, így az is kétséges, hogy az egész mondatnak van-e jelentése. Mindenesetre biztos, hogy az a valaki, aki a mondatot ténylegesen igaznak vagy hamisnak tartja, az ‚Odüsszeusz' névnek is jelentést tulajdonít, s nem csupán értelmet: hiszen a név jelentéséhez kapcsoljuk vagy vitatjuk el az állítmányt. Aki egy jelentés létezését nem ismeri el, az nem kapcsolhat hozzá, de nem is vitathat el tőle állítmányt. De talán fölösleges is a név jelentéséig való előrehatolás; megelégedhetnénk az értelemmel, ha a gondolatnál nem megyünk tovább. Ha csak a mondat értelme, a gondolat az értékes, szükségtelen egy mondatrész jelentésével törődni; a mondat értelme szempontjából a mondatrésznek csak az értelme, s nem pedig a jelentése jöhet számításba. A gondolat ugyanaz marad, akár van az ‚Odüsszeusz' névnek jelentése, akár nincs. (. . .) Azért és csak annyiban fontos a jelentés is, amennyiben a mondat igazságértéke érdekel bennünket. De nem mindig ez áll fenn. Ha például egy eposz előadását halljuk, akkor a nyelv dallamosságán kívül kizárólag a mondatok *értelme* és az ezáltal keltett *képzetek* és érzelmek ragadtak meg minket. Az igazság kritériumának felvetésével elhagynánk a műélvezetet és a tudományos vizsgálódáshoz fordulnánk. Ezért közömbös számunkra, hogy például az ‚Odüsszeusz' névnek van-e jelentése, mindaddig, amíg a költeményt műalkotásként fogjuk fel."[7]

Az irodalmi szövegek tehát – amellett, hogy különösen erős és sokféle képzetet képesek felkelteni – abban különböznek a nemirodalmiaktól, hogy értelmük van, de *nem tulajdonítunk nekik*, mint az utóbbiaknak, *jelentést* is. Így választja szét Frege a két szövegtípust.

[6] 1892: 145; 48
[7] 1892: 143; 47

Kielégíthető-e ez a szétválasztás? Ha azt várjuk tőle, hogy objektív kritériumot adjon a kezünkbe egy meghatározott szövegnek az egyik vagy másik szövegtípusba való besorolásához, akkor semmiképpen. Ha csak elismerésünktől vagy tagadásunktól függ, hogy egy adott szövegben előforduló tulajdonnévnek van-e jelentése vagy sem, akkor minden szöveget lehet irodalminak is, meg nemirodalminak is tekinteni. De miért nem úgy választja szét Frege az irodalmat és a nemirodalmat, hogy az előbbi a jelentés és az értelem közül csak az értelmet fejezi ki, míg az utóbbi a jelentést is jelöli? Ennek két közelebbi oka van.

Először is, hogy egy tulajdonnévnek kell-e jelentést tulajdonítani vagy sem, nem dönthető el magáról a tulajdonnevet képviselő jelről. Ezért Frege kívánatosnak is tartja, hogy az értelmezés teljes önkényességének gátat szabva külön nevet adjunk azoknak a jeleknek, amelyeket irodalmi jelként kell befogadnunk. Az elnevezésre javaslatot is tesz: legyen az értelemmel rendelkező, de jelentéssel nem bíró jel neve *kép*. (Javaslatával azonban üres kapukat dönget, hiszen bizonyos szövegeknek az „eposz", „tragédia" stb. névvel való minősítése – történjék ez a szerző vagy bárki más részéről – épp ezt a szerepet tölti be.)

Másodszor, ha el is dönthető egy jelről, hogy tulajdonnév-e vagy kép, ez még nem írja elő, hogy miként kell értelmeznünk. Legalábbis egy esetben biztosan nem, akkor ugyanis, ha a jel tulajdonnév.

Bár Fregének vannak olyan kijelentései is, amelyek alapján azt tarthatnánk álláspontjának, (1) hogy egy jelnek vagy van jelentése vagy a költészethez tartozik – tertium non datur – mégis, ott, ahol részletesebben beszél az irodalom és a nemirodalom megkülönböztetéséről, azt hangsúlyozza, (2) hogy a jelentéssel bíró tulajdonneveket is lehet képeknek tekinteni. És ezt a felfogást még tovább finomítja.

Az első típushoz tartozó kijelentésre épp az Odüsszeusz-példa újbóli elemzésénél bukkanhatunk, amelyre Frege az *Einleitung in die Logik* (1906, Bevezetés a logikába) c. tanulmány-töredékében kerít sort. A példa szövegkörnyezetében ugyancsak a jelentés és az értelem megkülönböztetéséről van szó. „Tételezzük fel, meggyőződünk arról, hogy az ‚Odüsszeusz'-név az Odüsszeiában – korábbi hiedelmünkkel ellentétben – mégiscsak egy embert jelöl. Vajon akkor az ‚Odüsszeusz' nevet tartalmazó mondatok más gondolatokat fejeznének ki? Azt hiszem, nem. A gondolatok tulajdonképpen ugyanazok maradnának; *csak a költészet területéről átkerülnének az igazság területére.*"[8] Úgy gondoljuk azonban, hogy félreértenénk Fregét, ha a fentiekből azt a következtetést vonnánk le, hogyha egy jel tulajdonnév, akkor már nem tekinthető képnek. A példánál maradva: hogy az Odüsszeiát többé nem olvashatnánk eposznak. A feltételezés elfogadásával csak annyi történt, hogy az *Odüsszeia* szövegét immár mint történeti művet *is* tanulmányozhatjuk, tudva, hogy az eposz-hős Odüsszeusz neve egy történeti személyével *azonosan hangzik*. Két ‚Odüsszeusz'-név van tehát ebben az esetben – és épp ez jelenti a korábbi nézet további finomítását –, de hogy az ‚Odüsszeusz' betűsor melyiket reprezentálja, ennek eldöntése *az olvasótól függ*.

Fregének ez az álláspontja egyértelműen kiviláglik a második típushoz tartozó kijelentéseiből. Példát a *Logik* (1897, Logika) című töredékéből idézünk. „Ha Schiller *Don Carlosát* történelemként kellene felfognunk, a dráma legnagyobbrészt hamis lenne. De a

[8] 1906: 310; 86

költészet műveként egyáltalán nem célja, hogy ily módon komolyan vegyék, hiszen játék. A tulajdonnevek is itt látszat-tulajdonnevek, bár *megegyeznek* történelmi személyek tulajdonneveivel."[9] A Don Carlosról szóló történetnek lehet jelentése, s így igaznak vagy hamisnak minősülhet, de tragédiaként jelentés nélküli, vagyis se nem igaz, se nem hamis.

Összegezve: Frege nem vagy csak korlátozott mértékben ad objektív kritériumot kezünkbe egy meghatározott szövegnek az egyik vagy másik szövegtípusba való besorolásához, a megkülönböztetés jelentősége abban áll, hogy megmondja, mit teszünk, ha egy szöveget irodalminak tekintünk. Nem mást, mint eltekintünk igazságértékétől.

Kielégítő-e ez a meghatározás? Bizonyos meggondolások arra kényszerítenek bennünket, hogy a kérdésre tagadó választ adjunk. Legalábbis egyes értelmezések fenntartása mellett. Amíg ugyanis eddig példáink azt mutatták, hogy tulajdonnevek esetében választhatunk aközött, hogy tulajdonnévnek vagy csak képnek tekintjük-e őket, addig ez a választási lehetőség kizártnak tűnik abban az esetben, ha egy jelről kiderül, hogy kép. Ezzel azonban az irodalom fogalma túlságosan tággá válna, hiszen alá kellene rendelni számos tudományos – pontosabban: egykor tudományosnak tartott – munkákat is. Olyan mondatokról, mint például „Az éter az elektromágneses hullámok közvetítője', valószínűleg azt kellene mondanunk, hogy irodalmiak.

További problémát jelent, mint példáinkból is kitűnik, hogy a megkülönböztetéssel látszólag értékítélet is összekötődik, s valóban, Frege maga is megállapítja *Az értelem és jelentés vizsgálata* c. tanulmányában: „A gondolat veszít értékéből, mihelyt felismerjük, hogy egyik részének nincs jelentése."[10] S azt már tudjuk, ha egyik részének nincs jelentése, akkor az egésznek sincs. Az irodalom tehát csupa ilyen értékét veszített gondolatból állna?

Kérdésünkre Frege valószínűleg arra emlékeztetne, hogy a gondolat csak a tudomány vagy még közelebbről a logika szempontjából válik értéktelenné, ha nem jelent igazságértéket; ettől függetlenül értékes lehet az esztétika vagy még közelebbről az irodalom befogadói számára, ha megfogalmazva képes gazdag és változatos képzeteket felkelteni, ha tehát szép.

Frege feltételezett válasza, amelyet nemcsak az érdeklődésünk középpontjában álló tanulmány alapján konstruáltunk, hanem más írások figyelembevételével is (pl. Logika), egyszerre két kifogásunkat is kiküszöböli. Az esztétikai érték párhuzambaállítása a logikai értékkel, az igazságérték-vesztés kiegyenlítése a szép-értékkel nemcsak a „puszta" gondolatnak adta vissza a rangját, de azt is megmutatta, hogy az irodalom túl tágnak tartott meghatározása hogyan szűkíthető. Nem elég ugyanis a fentiek értelmében a gondolat igazságértékétől eltekinteni; ahhoz, hogy egy szöveg irodalminak minősülhessen, szükséges azt is kikötni, hogy az előbbi értelemben szép legyen.

Ezzel azonban visszajutottunk egy korábban már felmerült problémához, a képzet szubjektív voltához. Miközben Frege fogalomrendszerének segítségével lehetővé tettük az irodalom meghatározását, egyben megszüntettük azt a tudományt, amelynek erre a definícióra oly nagy szüksége volt, az irodalomét. Legalábbis, ha elfogadjuk, hogy tudományos vizsgálat eredményes – tudniillik ellenőrizhető – csak akkor lehet, ha tárgya nem csupán egyetlen egy megfigyelő számára elérhető.

[9] 1897: 44
[10] 1892: 144; 47 f

Frege a *Logika* című töredékében kifejti, hogy gondolatrendszerében lehetetlen megalapozni a szép tudományát. Hogy az igazság és a szépség más tulajdonságú dolog, már abban is megmutatkozik, mondja a szerző, hogy az utóbbinak fokozatai vannak, míg az előzőnek nincsenek. Egy gondolat ugyanis kelthet szebb képzeteket, mint a másik, de két gondolat, ha igaz, csak egyformán lehet igaz. Sőt: a gondolatok igazsága független attól, hogy elismerjük-e vagy sem, míg szépségük csak a mi elismerésünktől függ. Ezért ha valaki két gondolat közül az egyiket szebbnek tartja, mint a másikat, másvalaki ítélhet fordítva is anélkül, hogy vitájuk eldönthető lenne. Hiszen tulajdonképpen nem a gondolatok szépek, hanem a képzetek, amelyeket a gondolatok kiváltottak. A képzet azonban mindig *valakinek* a képzete, és más számára mint olyan, hozzáférhetetlen. A képzet szubjektivitását azáltal sem lehet megszüntetni, hogy az egyén képzetét az „átlagember" képzetével azonosítjuk. Kérdéses ugyanis, hogy kinek az „átlagát" kell keresni és hogyan történjék a képzetek összehasonlítása. Minden objektívnek végül is a szubjektív szép lenne az alapja. „Nem tűnik tehát megalapozatlannak az a nézet", foglalja össze Frege véleményét, „hogy a tulajdonképpeni műalkotás egy bennünk lévő képzet-alak, s hogy a külső dolog (...) csak eszköz ahhoz, hogy bennünk a tulajdonképpeni műalkotást létrehozza. Ezek szerint a művészet minden élvezőjének saját műalkotása van, s így a szépségről kialakított különböző ítéletek között semmiféle ellentét nincs. Ezért: de gustibus non disputandum!"[11]

Valaki ellenvethetné, hogy talán mégsem kellene Fregének erre a következtetésre jutnia. Legyen bár a „tulajdonképpeni műalkotás" csak egyedi és csak hordozója számára megismerhető, az, ami őt létrehozza, a gondolat, Frege rendszerében objektív létező. Már *Az értelem és a jelenség vizsgálata* c. fejtegetéseiben egy lábjegyzetben megemlíti a szerző, hogy „gondolaton nem a gondolkodás szubjektív cselekvését, hanem annak objektív tartalmát értem, *amely többek közös tulajdona lehet.*"[12] Később ezt a felfogását még többször részletesebben is kifejti, így például a *Der Gedanke* (1918, A gondolat) c. tanulmányában. Így van az irodalomtudománynak objektív tárgya: a jelentés nélküli gondolatokat kifejező szöveg, amely ugyan csak szubjektív kritériumok alapján választható ki más jelentés nélküli szövegek közül – szép képzeteket keltenek-e vagy sem a kiválasztóban –, de immár mindazok számára hozzáférhető, akik megértik.

Ezt az ellenvetést el is fogadhatnánk, s az elfogadással végre egy kicsit előbbre is jutnánk az irodalom és a nemirodalom szétválasztásában és az irodalomtudomány tárgyának kijelölésében. Nehézséget „csak" az okozna, hogy milyen megismerési érdekből kellene tanulmányozni a jelentés nélküli gondolatokat, ha azt, ami értéket adott nekik, nem vizsgálhatjuk. De nem szükséges itt ezt a kérdést részletesen megvizsgálnunk, mert az ellenvetés más okból sem fogadható el.

Ha *Az értelem és a jelentés vizsgálata* című tanulmányból nem is tűnik ki egyértelműen, Frege későbbi írásaiból – s épp azokból, amelyek megindokolják, hogy miért szükséges rendszerében a gondolatok objektív létének elfogadása – megtudhatjuk, hogy csak az a gondolat létezik a gondolkodástól függetlenül, amelyik igaz vagy hamis lehet. *A gondolat* c. munkájában olvashatjuk: „Anélkül, hogy meghatározást kívánnék adni, gondolatnak nevezek valamit, aminél az igazság egyáltalán kérdéses lehet."[13] És így

[11] 1897: 46 f
[12] 1892: 558; 46
[13] 1918: 33

pontosítja (vagy módosítja? ) *Az értelem és jelentés vizsgálata* c. tanulmányában kifejtett álláspontját: „Következésképpen azt mondhatom: a gondolat egy mondat értelme anélkül, hogy ezzel azt is állítani kívánnám, *hogy minden mondat értelme gondolat.*"[14] Azokat a mondat-értelmeket, amelyek sem igazak, sem hamisak nem lehetnek, a *Logikában* pedig egyenesen „látszat-gondolatnak"[15] nevezi, s ezzel épp azokat a gondolatokat zárja ki az objektív létezők birodalmából, amelyek – ha szép képzeteket keltenek fel – az irodalomhoz tartoznak és csak az irodalomhoz. De még tovább kell mennünk. Már megmutattuk, hogy Frege abban az értelemben finomította gondolatrendszerét, hogy azokat a gondolatokat is csak látszatgondolatoknak nevezi, amelyek ugyan rendelkezhetnének jelentéssel, s így az objektív léttel is, de amelyeknek jelentéséről a befogadó eltekint. Így tehát csak megismételhetjük a korábbi kijelentést: Frege szerint az irodalmi szövegek – amellett, hogy különösen erős és sokféle képzetet képesek felkelteni – abban különböznek a nemirodalmiaktól, hogy értelmük van, de nem tulajdonítunk nekik, mint az utóbbiaknak jelentést is, de közben már más jelentéssel használjuk az „értelem" kifejezést. A terminus immár az irodalom vonatkozásában nem a gondolattal, hanem a látszatgondolattal azonos. Ebből következően többé azt sem tarthatjuk magától értetődőnek, hogy a látszat-gondolatok, mint valós párjuk, összekapcsolhatóak. Ezért a megkülönböztetést így tudjuk egyértelműbbé tenni: Az irodalmi szövegekben szereplő kijelentő mondatok azon osztálya, amelyekben legalább a logikai alany helyén látszat-tulajdonnév szerepel – amellett, hogy különösen erős és sokféle képzetet képesek felkelteni –, abban különböznek a nemirodalmi szövegekben előforduló, tulajdonnevet tartalmazó kijelentő mondatoktól, hogy értelmük csak látszatgondolat, szemben az utóbbiakkal, amelyeknek értelme jelentéssel rendelkező gondolat.

De hogyan kell az értelem fogalmát felfognunk, ha gondolatok és látszat-gondolatok egyaránt alája rendelhetők? Ha az értelem lehet se nem igaz, se nem hamis, akkor ez nem azt vonná maga után, hogy ez az értelem – értelmetlenség? Miképpen alkothatnának ilyen értelmetlenségeket kifejező mondatok szemantikai kritériummal is meghatározható szöveget? Hogyan és milyen megismerési érdekből válhatnának a látszat-gondolatok tudományos vizsgálódás tárgyává? Hogyan lehetne őket – hogy kiinduló kérdésünket megismételjük – a valóságra vonatkoztatni? Ezek a kérdések arra kényszerítenek bennünket, hogy még egyszer megvizsgáljuk, mit ért Frege pontosan értelmen.

Ezúttal azonban nem az értelemnek a képzethez és a jelentéshez való viszonyában megadott meghatározásból indulunk ki, hanem azt vizsgáljuk meg, hogy egyáltalán miért vált szükségessé az értelem fogalmának bevezetése. *Az értelem és a jelentés vizsgálata* c. írásában. Vissza kell térnünk Frege tanulmányának kezdetéhez, ahol a szerző az azonossághoz kapcsolódó problémákat tárgyalja.

A „=" jelet az azonosság jeleként használva Frege szerint kétféle módon jelölhetjük azt, hogy az azonosság esete forog fenn: a jel mindkét oldalán azonos tulajdonnevet írva vagy pedig különbözőket. Pl. a = a vagy a = b. Nem mindegy azonban, hogy melyik jelölési módot használjuk, mert a különböző jelölések különböző ismeretértékkel rendelkeznek. A kanti filozófia fogalmi rendszerét használva azt mondhatjuk, hogy az előbbi típusú mondatok a priori érvelések és analitikusak, az utóbbi típusúak pedig „gyakorta

[14] 1918: 33
[15] 1897: 43

ismereteink igen értékes kibővítését tartalmazzák és a priori nem mindig alapozható meg."[16] Mégis, ha a = b igaz, akkor az „a" és a „b" tulajdonnév ugyanazt jelenti, vagyis a mondat tulajdonnevei anélkül, hogy jelentésük megváltozna, egymással így helyettesíthetők: a = a vagy b = b. Az következne ebből, hogy a tulajdonnevek különbségének csak addig van jelentősége, amíg feltételezhetem a mondat hamisságát is? Semmiképpen, állítja Frege. A tulajdonnevek különbözősége megfelel annak a különbözőségnek, *ahogy a jelentés,* vagyis a tulajdonnév által jelölt tárgy *a tulajdonnév használója számára adott.* Egy példával megvilágítva: „Legyenek *a, b* és *c* azok az egyenesek, amelyek egy háromszög szögeit a szemközti oldalak felezési pontjával összekötik. Ebben az esetben *a* és *b* metszéspontja egybeesik *b* és *c* metszéspontjával. Tehát itt ugyanazon pont megjelölésére különböző kifejezésekkel rendelkezünk. A szóban forgó nevek [*a* és *b* metszéspontja, *b* és *c* metszéspontja egyúttal a jelölt advalevőségek módjára] is utalnak, s ezért az azonosságot kifejező mondat itt valóságos ismereteket tartalmaz."[17]

A tulajdonnevek közötti teljes azonosság tehát nem jön létre a jelölt tárgyak azonossága révén, mert a tulajdonnevek nemcsak annyiban tulajdonnevek, amennyiben képesek egy tárgyat jelölni, hanem annyiban is, amennyiben képesek kifejezni, hogy a tárgy számunkra ilyen módon van adva!

„Mármost kézenfekvő", írja Frege, hogy a tulajdonnév értékű jellel „[nemcsak a jelölt tárgyat, amelynek a jel *jelentése* legyen a neve, hanem azt is összekapcsoljuk, amit a jel *értelmének* szeretnénk nevezni, ami azt tartalmazza, hogy a jelölt hogyan van adva.] Így a fenti példában az ‚*a* és *b* metszéspontja' valamint a ‚*b* és *c* metszéspontja' kifejezések jelentése ugyan megegyezik, értelmük azonban nem."[18]

Ez tehát a Frege-tanulmánynak az a szakasza, ahol a szerző bevezeti a dolgozatának címében szereplő fogalmakat. A tulajdonnév jelentése és értelme első meghatározásánál azt láthatjuk, hogy az *értelem feltételezi a jelentést!* Mert hogyan is beszélhetnénk valaminek arról a módjáról, ahogy adva van, anélkül, hogy valamiképp lenne? Szeretnénk emlékeztetni a tényállást jól megvilágító fregei távcsőhasonlatra: hogyan jelenhetne meg az értelem hasonlító valós Hold-kép a távcső tárgylencséjén, ha nem volna a megfigyelés tárgya, a jelentéshez hasonlított Hold? Frege a hasonlathoz fűzött megjegyzéseiben maga erősíti meg, hogy fejtegetéseit így is lehet értelmezni. „Az idealisták és a szkeptikusok talán már régen megtették a következő ellenvetést: ‚Te itt minden további nélkül úgy beszélsz a Holdról, mint egy tárgyról; hogy a ‚Hold' névnek van-e egyáltalán jelentése, honnan tudod, hogy van-e egyáltalán valaminek jelentése? ' Erre válaszolom, hogy ha a ‚Holdról, beszélünk, nem az a szándékunk, hogy a Holdról alkotott *képzetünkről* beszéljünk, és nem elégszünk meg az *értelemmel* sem, hanem *feltételezzük* a *jelentést.*"[19]

De egy olyan fontos mondatszemantikai és szövegszemantikai fogalom, mint a szinonimia sem határozható meg a fregei rendszerben a jelentés kiküszöbölésével. Két tulajdonnév ugyanis akkor és csak annyiban helyettesítheti egymást, amennyiben a jelentésük azonos. Hogy „Nero" és a „véres költő" valamint „az öreg császár" és „Claudius" képek vagy látszattulajdonnevek között szinonim szemantikai viszony van Kosztolányi *Nero, a*

[16] 1892: 137; 40
[17] 1892: 138; 41
[18] 1892: 138; 41
[19] 1892: 142 k· 46

*véres költő* című regényének egy mondatában, azt csak akkor tudom megmondani, ha tulajdonnévnek tekintem őket és feltételezem, hogy azonos személyt jelentenek. Továbbá: „A dormitoriumban feküdt az öreg császár, Claudius" és a „Most ébredezett" mondatok közötti koherenciát is csak annak a feltételezésével tudom megteremteni, hogy mindkét *gondolatot* kifejező mondatnak *ugyanaz a jelentés* az alanya. Feltehető, hogy az elmondottak a mondatértékű kifejezésekre is érvényesek: vagyis egy mondat értelméről sem beszélhetünk anélkül, hogy ne feltételeznénk jelentését, azaz igazságértékét. De egyáltalán beszélhetünk-e feltételezett igazságértékről Frege rendszerében?

Vizsgáljuk meg ezért még egyszer, hogy miért kellett elfogadnunk a gondolatot a mondat értelmeként. Frege, mint emlékezhetünk rá, abból a belátásból indul ki, hogy ha a mondatban egy tulajdonnevet egy vele azonos jelentésű, de eltérő értelmű tulajdonnévvel helyettesítünk, akkor ennek az eljárásnak nem lehet semmi kihatása a mondat jelentésére. A „hajnalcsillag" és az „esthajnalcsillag" (meg a „vacsoracsillag" – a két kifejezés közötti nagyobb eltérés kedvéért az utóbbival, s nem az „esthajnalcsillag"-gal fordítja pl. Kelemen János az „Abendstern"-t) megfelelnek a fenti követelményeknek: azonos jelentésű tulajdonnevek, de értelmük eltérő. Miért is? Mert a „hajnalcsillag" megjelöl egy tárgyat, amely így hajnalcsillagként adott számunkra, az „esthajnalcsillag" is megjelöl egy tárgyat, amely így esthajnalcsillagként adott számunkra, a „vacsoracsillag" is megjelöl egy tárgyat stb., és mi *tudjuk,* hogy mindhárom tárgy *azonos.* Tehát ha a felsorolt tulajdonneveket egy mondatban egymással helyettesítjük, akkor ez nem lehet kihatással a mondat jelentésére. Frege elvégezve a helyettesítést, mint ismeretes, arra a következtetésre jutott, hogy a művelet *megváltoztatja* a gondolatot, s ez a változás épp azzal ragadható meg, hogy *megváltozhat* az, amit később a mondat jelentéseként határozott meg, vagyis az igazságértéke. Ezért a gondolat nem lehet a mondat jelentése, hanem csak értelme.

Vajon elegendő volt a kiinduló belátás és a behelyettesítés művelete ahhoz, hogy Frege a fenti eredményre jusson? A korábbi elemzésben megemlítettük, hogy szükség volt annak a feltételezésére is, hogy a gondolat vagy a mondat jelentése, vagy az értelme. De ez még mindig nem elegendő. Tudnunk kell azt is, hogy milyen feltételek mellett rendelhető igazságérték egy mondat hordozta gondolathoz. Frege idevonatkozó kijelentései alapján három lehetőséget kell meggondolnunk.

Először: ahhoz, hogy egy mondathoz az igazságértékek egyikét rendelhessük, szükségünk van a benne előforduló tulajdonnév jelentésének ismeretére.

Másodszor: erre nincs szükség, nem is kell figyelembe venni a jelentést.

Harmadszor: a jelentést nem kell ismerni, de fel kell tételezni.

Melyik előfeltevéssel élt Frege a fenti gondolatmenetben? Ami az első esetet illeti: ha szükségünk volna a tulajdonnevek jelentésének ismeretére ahhoz, hogy a vele alkotott mondathoz igazságértéket rendeljünk, akkor a fentebb felsorolt tulajdonnevek anélkül is helyettesíthetik egymást egy mondatban, hogy a jelentés megváltozhatna. De ha a jelentés nem változhat meg, azt sem tudjuk megmondani, hogy a gondolat megváltozott-e. Legalábbis addig, míg más kritériumot nem találunk a változás megállapítására. Az első feltevés alapján tehát nem juthatott Frege ismert következtetésére.

De hamar belátható, hogy a második alapján sem. Már többször megmutattuk, hogy Frege jó okkal hangsúlyozza: „Aki egy jelentés létezését nem ismeri el, az nem kapcsolhat

hozzá, de nem is vitathat el tőle állítmányt."[20] Ezért, ha egy jelnek nem vesszük figyelembe a jelentését, akkor az nem tulajdonnév, hanem kép, s a képekkel alkotott mondatok maguk is képek, s amit kifejeznek: „látszat-gondolatok", s ezek nem lehetnek sem igazak, sem hamisak. Így aztán bárhogy is cseréljük egy mondatban a képeket, a mondat jelentése nem változhat meg, mert nincs ami megváltoznék. S innét kezdve ugyanúgy érvelhetünk, mint előbb: de ha a jelentés nem változhat meg, azt sem tudjuk megmondani, hogy a gondolat megváltozott-e.

A megfogalmazott kiinduló belátásokat a harmadik előfeltevéssel összekapcsolva juthatunk el ahhoz a következtetéshez, hogy a „hajnalcsillag" helyettesítése az „esthajnalcsillaggal" megváltoztathatja a velük alkotott mondatnak az értelmét. Csak ha abból indulunk ki, hogy ahhoz, hogy egy mondathoz igazságértéket rendeljünk, nem kell ismernünk a benne előforduló tulajdonnév jelentését, de fel kell tételeznünk, hogy van jelentése, vélhetjük, hogy például „A hajnalcsillag Nap által megvilágított test" igaz, ezzel szemben „Az esthajnalcsillag Nap által megvilágított test" hamis. Aki a két mondat közül az egyiket igaznak, a másikat hamisnak tartja, nem tudhatja, hogy az egymással felcserélt tulajdonnevek jelentése azonos, mégis fel kell tételeznie, hogy tulajdonnevek, tehát van jelentésük. De ebből következően az adott esetben az egyik vagy másik mondatot igaznak vagy hamisnak tartani szintén csak feltételezés. A „hajnalcsillag"-példa elemzéséből tehát két következtetést vonhatunk le. A gondolatot mint a mondat értelmét sem ismerhetjük teljesen a jelentés feltételezése nélkül; hogy két gondolat azonos-e vagy sem, az attól függ, hogy csak azonos vagy eltérő igazságérték is rendelhető hozzájuk. Továbbá: meg kell különböztetni Frege rendszerében a tényleges igazságértéket a feltételezettől.

A megkülönböztetés újabb problémákat vet fel. Meg kell válaszolnunk a kérdést: vajon csak annak tulajdoníthatunk igazságértéket, aminek ténylegesen van, vagy annak is, aminek ténylegesen nincs. A válasz keresése visszavezet bennünket még egyszer a nem-mondatértékű tulajdonnevekhez: azoknak mikor tételezhetünk fel jelentést? Két alapeset lehetséges itt is. Az egyik esetben a feltételezett tárgy ténylegesen meglevő ugyan, de nem szükségszerűen azonos a tulajdonnév tényleges jelentésével. A második esetben a feltételezett tárgy léte is csak feltételezett, virtuális, és így nem szükségszerű, hogy a tulajdonnévnek ténylegesen is legyen jelentése.

Maradjunk az „esthajnalcsillag/hajnalcsillag" példájánál. Ha az első esetet tartjuk érvényesnek, akkor a példához három értelmezést adhatunk.

Első változat: az, aki „Az esthajnalcsillag Nap által megvilágított test" mondatot hamisnak, „A hajnalcsillag Nap által megvilágított test" mondatot viszont igaznak tartja, az tudja, vagy jól hiszi, hogy a hajnalcsillag a Vénuszt jelöli, ugyanakkor azt feltételezi, hogy az „esthajnalcsillag" egy csillagot, mondjuk a Sziriuszt jelöli. Ha megtudja, hogy az „esthajnalcsillag" is a Vénuszt jelöli, mindkét mondatot igaznak fogja tartani, mint ahogy mindkét mondat ténylegesen igaz.

Ugyanennek az esetnek a másik változata – s Frege valószínűleg hallgatólagosan ezt vette alapul –: valaki tudja, hogy a „hajnalcsillag" is meg az „esthajnalcsillag" is a Vénuszt jelöli, de azt hiszi, hogy két Vénusz van, az egyiket az ekliptikától keletre lehet látni, a másik ettől nyugatra van. S mivel feltételezi, hogy az ekliptikától nyugatra látható

[20] 1892: 143; 47

Vénusz nem bolygó, hanem csillag, az első mondatot hamisnak tartja. Ha megtudja, hogy csak egy Vénusz van és az bolygó, akkor mind a két mondatot igaznak fogja tartani, mint ahogy mind a két mondat ténylegesen igaz is.

Harmadik változatként az is elképzelhető, hogy valaki mindkét mondatot igaznak fogja tartani, de legalább az egyik mondat mégsem úgy lesz igaz, ahogy a másik. Amíg pl. a „hajnalcsillagról" tudja, hogy az a Vénusz, az „esthajnalcsillag" jelentésének a Marsot hiheti. (A harmadik változat arra világít rá, hogy a gondolat nemcsak akkor változik meg, ha megváltozhat az igazságértéke, hanem akkor is, ha más tényállások tehetik igazzá.) Ha a példánkban szereplő valaki megtudja, hogy a két tulajdonnév egyaránt a Vénusz jelöli, akkor azt fogja tartani a mondatokról, hogy azokat ugyanaz a tényállás teszi igazzá, mint ahogy ténylegesen ugyanaz a tényállás teszi igazzá. Belátható, hogy ezt a változatot kidolgozhatjuk arra az esetre is, amikor valaki mindkét mondatot hamisnak tartja. De ennek a gondolatmenetnek sem lesz a korábbiakétól eltérő a végkövetkeztetése: ha az, aki mindkét mondatot hamisnak tartotta, megtudja, hogy egyik tulajdonnév sem csillagot jelöl, hanem mindkettő ugyanazt a bolygót, akkor mind a két mondatot igaznak fogja tartani, mint ahogy mind a két mondat ténylegesen igaz is.

Mindhárom változatban, mint láttuk, az a közös, hogy a feltételezett igazságérték csak addig térhetett el a ténylegestől, illetve a mondat kifejezte gondolatot csak addig tehette a ténylegestől eltérő tényállás feltételesen igazzá vagy hamissá, amíg a mondatban szereplő tulajdonnév jelentéséről ismereteink hiányosak voltak. Ha azonban a feltételezett tárgy ténylegesen meglévő, akkor ismereteink nem szükségszerűen hiányosak. Ebből következően a fenti értelemben irodalmi szöveg által kifejezett gondolatok végül is ténylegesen igazak vagy hamisak lennének, s hogy milyen igazságértéket tulajdoníthatunk nekik, az egyedül attól függne, hogy ismereteink hogyan bővülnének a gondolatok részét kifejező tulajdonnevek jelentéséről. „A mélyen alvó Odüsszeuszt Ithakában tették partra" mondatot tehát csak addig tarthatnánk igaznak vagy hamisnak, amíg nem tudjuk, hogy az, akit Odüsszeusznak tartunk ténylegesen Odüsszeusz-e, vagy valaki más, és hogy mély álmában és Ithakában tették-e partra vagy sem. Vagyis irodalmi és nemirodalmi szövegek között ismételten nem lenne másban különbség, mint az általuk keltett képzetek milyenségében. De erről a megkülönböztető jegyről már kimutattuk, hogy az irodalomtudomány számára elfogadhatatlan.

Úgy látszik, hogy az irodalmi és a nemirodalmi szövegek megkülönböztetésének nem pusztán szubjektív – és feltehetőleg egyéb szempontból is kielégítő – kritériumához akkor jutunk, ha annak a nem mondatértékű tulajdonnévnek is feltételezünk jelentést, amelynek ténylegesen nincs jelentése, s így annak a mondatnak is, amelynek ténylegesen nincs igazságértéke. Másképpen fogalmazva: nemcsak tulajdonnév és látszat-tulajdonnév, gondolat és látszat-gondolat van, hanem jelentés és látszat-jelentés is – és épp így tudjuk pontosan meghatározni, hogy mi a látszat-tulajdonnév és a látszat-gondolat: az előbbiről akkor beszélünk, ha a tulajdonnév egy feltételezett és ténylegesen nem létező tárgyat (látszat-tárgyat) jelöl; az utóbbiról pedig akkor, ha a gondolathoz egy feltételezett igazságértéket (látszat-igazságértéket) rendelünk.

Mielőtt megvizsgálnánk, hogy maga Frege miért nem vezette be a látszat-jelentés fogalmát, illetve hogy mit nyer az irodalomtudomány a látszat-jelentés bevezetésével – különös tekintettel arra, hogy hogyan világítható meg valóság és irodalom kapcsolata a

jelentés és a látszat-jelentés segítségével –, válaszolnunk kell arra a kérdésre, hogy mit kell értenünk látszat-jelentésen. Mi az, amit fel kell tételeznünk?

Mindenesetre csak „látszat-eredményt" értünk volna el, ha a látszat-jelentést nem tudnánk másképp meghatározni, mint azt a képzetet, amelyet a jel kivált. Ez a meggondolás nem kizárt, hiszen maga Frege is figyelembe veszi *Logika* c. töredékében: „Bár megkísérelhetnénk, hogy minden mondatot úgy értelmezzünk át, hogy azok a képzetekről szóljanak. Ezzel azonban teljesen megváltoztatnánk értelmüket és egy teljesen új tudományhoz jutnánk. És ez az új tudomány a pszichológia egyik ága lenne."[21] De mint már többször hangsúlyoztuk, nem fogadjuk el az irodalomtudománynak a pszichológia speciális ágává való *redukcióját.*

Mit értsünk hát látszat-jelentésen? Hogy javaslatunkat megtehessük, szükségünk van újabb Frege-terminusok bevezetésére. Frege szemantika-elméletében ugyanis nemcsak tulajdonnevek vannak, amelyekről eddig beszéltünk, hanem úgynevezett *fogalomnevek* is. A tulajdonnevek és a fogalomnevek viszonyának megértéséhez emlékeznünk kell arra, hogy Frege megkülönbözteti a tulajdonnevek két osztályát: a *tulajdonképpeni tulajdonneveket* (amelyeknek tagjai: „Arisztotelész", „Hajnalcsillag", „Don Carlos" stb.) és a tulajdonképpeni tulajdonneveket is magukba foglaló *tulajdonnevekét,* (amelynek nemcsak „Arisztotelész", „Hajnalcsillag" stb. a tagja, hanem az ilyen kifejezések is: „a főváros", „a német birodalomnak fővárosa", „Az esthajnalcsillag Nap által megvilágított égitest" stb.). A tulajdonképpeni tulajdonnevekre és a tulajdonnevekre egyaránt áll, hogy pontosan egy tárgyat jelölnek meg, legyen ez a tárgy élőlény, dolog vagy igazságérték.

A tulajdonneveket azonban véleményünk szerint másképp is felosztathatjuk, s anélkül, hogy ne Frege szellemében járnánk el, mégpedig két olyan osztályra, amelyek kizárják egymást. Ezek szerint egy tulajdonnév vagy *egyszerű* vagy *összetett.* Frege szellemében járunk el, mert felosztásunk igen közel áll a tulajdonképpeni és a nem-tulajdonképpeni tulajdonnevekre való osztáshoz, bár nem tudjuk megmondani, hogy ezzel ténylegesen egybeesik-e, mivel a kérdés eldöntéséhez Frege nem nyújt elegendő támpontot. Frege szellemében járunk el továbbá azért is, mert a szerző a tulajdonnevek egyik osztályával, az összetettekével, többek között a Funktion und Begriff (1981, Függvény és fogalom) c. tanulmányában – a megnevezés használata nélkül – részletekbe menően foglalkozik. Itt megállapítja, hogy összetett tulajdonneveket, így például „kijelentő mondatokat általában (. . .) két részre bontva gondolhatunk, amelyek közül az egyik önmagában lezárt, a másik pedig kiegészítésre szorul."[22] Így például „Az esthajnalcsillag Nap által megvilágított test" mondatot „az esthajnalcsillag" és a „Nap által megvilágított test" kifejezésekre lehet bontani. „A második rész kiegészítésre szorul, egy üres helyet hordoz, s csak azáltal, hogy ezt a helyet egy tulajdonnév kitölti, (. . .) tűnik elő lezárt értelem."[23]

Frege a kiegészítésre szoruló részt fogalomnévnek nevezi, amely nem tárgyakat, hanem *fogalmakat* jelölnek. A fogalom pedig nem más, mint egy olyan *függvény,* amely ha egy *argumentummal* kiegészül, akkor tulajdonnévvel egészül ki.

Mielőtt gondolatmenetünket folytatnánk, az újonnan bevezetett fogalmakkal pontosabban megmagyarázhatunk két fregei alapfogalmat. A fentiek alapján *„tárgy*

[21] 1897: 43
[22] 1891: 29
[23] 1891: 29

mindaz, ami nem függvény, amelynek kifejezése tehát nem hordoz üres helyet".[24] Ugyanígy a „*fogalomterjedelmek*" szintén tárgyak"[25], csak maguk a fogalmak nem.

Folytatva az előbbi gondolatsort, belátható: ha a fogalmak függvények, akkor a magukkal hordozott üres helyet meghatározott tárgyat mint argumentumot jelölő tulajdonnévvel kitöltve meghatározott függvényértéket kell kapnunk. Frege megállapítja, hogy függvényértékként mindig jelentést (tárgyat) kapunk, azaz a függvény értelmezési tartományát (őstartományát, kezdőhalmazát) és értékkészletét (képtartományát, véghalmazát) egyaránt jelentések (tárgyak) képezik.

Nézzünk egy példát. „Az esthajnalcsillag Nap által megvilágított test" mondatban az *esthajnalcsillag* az argumentum, a *Nap által megvilágított test* a függvény. Függvényértékként az igazat kapjuk. Ugyanez a függvény *Sziriusz* argumentummal hamis függvényértéket ad.

Természetesen nemcsak igazságértékek lehetnek függvényértékek, mivel nemcsak mondatértékű tulajdonnevek bonthatók tovább fogalomra és újabb tulajdonnevekre. Összetett tulajdonnév például „a német birodalomnak a fővárosa" is, hiszen „a német birodalomnak . . . a" és „a főváros" kifejezésekre bontható, melyek közül az előbbi egy fogalom (függvény) neve, az utóbbi pedig egy tárgyé (argumentumé), függvényértékként pedig ugyancsak tárgyat kapunk: Berlint.

Frege azonban ebben a gondolatmenetben elmulasztja a következő kérdés feltevését: meddig bonthatjuk a tulajdonneveket fogalomra és újabb tulajdonnevekre? Vagy saját terminusunkkal élve: mikor tekinthető egy tulajdonnév egyszerűnek? A kérdés egyáltalán nem triviális. A válaszadáshoz szükségünk van annak pontosabb megértéséhez is, hogy mit is teszünk tulajdonképpen akkor, amikor egy összetett tulajdonnevet a fenti értelemben két részre bontunk. Annál is inkább szükségünk van erre, mert a probléma megoldása fényt vethet arra a bennünket régóta foglalkoztató, egyszer már-már nyugvópontra, s egyben zsákutcába jutó vizsgálódásainkat újra elindító kérdésre is, hogy mikor mondhatjuk: értünk egy tulajdonnevet, legyen az tényleges vagy csak látszattulajdonnév, fejezzen ki tényleges vagy csak látszat-gondolatot. Van-e pontosabb meghatározása a tulajdonnév értelmének, mint az, hogy kifejezi, hogyan van számunkra a tulajdonnév által megjelölt tárgy adva? Mindenesetre az egyszerű és összetett tulajdonnevek megkülönböztetés lehetővé teszi, hogy a következő új szempontból vizsgáljuk meg a kérdést: mi az összetett és mi az egyszerű tulajdonnevek értelme?

Célszerűen az összetett tulajdonnevek vizsgálatával kezdjük a válasz keresését. Amikor egy összetett tulajdonnevet további tulajdonnévre és fogalomra bontunk, akkor ezzel abban az értelemben is felfedtük a kifejezés szerkezetét, hogy megmutattuk: az egyik részét képező tulajdonnév jelölte *tárgy* a másik részét képező fogalomnév jelölte *fogalom alá sorolandó*. Az összefüggést Frege maga fedi fel, például a *Logik in der Mathematik* (1914, Logika a matematikában) c. terjedelmesebb töredékében, amikor ott a kijelentő mondatokról beszél: „Azt a viszonyt, amelyet a mondat a tárgy és a fogalom között hoz létre, a tárgy fogalom alá történő *szubszumciójának* nevezzük."[26] Az alásorolást (szubszumciót) – s ez magyarázza nehézkes szóhasználatunkat is – meg kell különböztetnünk

[24] 1891: 30
[25] 1891: 30
[26] 1914: 154

az *alárendeléstől,*[27] amelyet Frege időnként *szubordinációnak* is nevez, s amely viszony nem tárgy és fogalom, csak fogalom és fogalom között állhat fenn. A *Logika a matematikában* c. tanulmányból vett példával élve: „A ‚Cato halandó' mondatban szubszumcióról van szó, a ‚Minden ember halandó' mondatban viszont szubordinációról."[28] (A megkülönböztetés azért fontos, mert a két reláció különböző tulajdonságokkal rendelkezik. Ennek kifejtéséről itt azonban lemondhatunk, mivel a továbbiakban csak az első viszonnyal foglalkozunk.)

De mit jelent egy tárgyat egy fogalom alá sorolni. Nem mást, mint részesíteni abból a tulajdonságból, amit a fogalom tartalmaz. Nem más, mint besorolni a tárgyat a fogalom terjedelmét alkotó tárgyak közé. Ezért például egy kijelentő mondat mint összetett tulajdonnév azt fejezi ki, hogy a részét alkotó tulajdonnév által megjelölt tárgy a részét alkotó fogalomnév által megjelölt fogalom terjedelméhez tartozik.

Azonos lenne ez a mondat értelmével, és a mondat értelme azonos a gondolattal? Nem szükségszerűen. Hiszen tudjuk, a mondatértékű tulajdonnév részét képező tulajdonnév ugyancsak lehet összetett, s ezért tovább bontható tulajdonnévre és fogalomra, s ez az összetett jel ismét azt fejezi ki, hogy a tulajdonnév által jelölt tárgy a fogalom terjedelméhez tartozik. Az így kapott összefüggés ugyancsak ahhoz a gondolathoz tartozik, amelyet az a mondatértékű tulajdonnév fejez ki, amelynek a szóbanforgó összetett tulajdonnév része. Egy példa megvilágíthatja állításunkat. „Az 1800-as évek végén világvárossá fejlődött" fogalomnevet kiegészíthetjük a „német birodalomnak a fővárosa" tulajdonnévvel, amelyről már viszont tudjuk, hogy összetett. Így „A német birodalomnak a fővárosa az 1800-as évek végén világvárossá fejlődött" mondat értelme nem redukálható arra, hogy a főváros azok közé a tárgyak közé sorolandó, amelyek az 1800-as évek végén világvárossá fejlődtek; a mondat kifejezi azt is, hogy a főváros, amelyről szó van, a német birodalomhoz tartozik. A fenti megfogalmazásból az is kitűnik azonban, hogy „a főváros" sem tekinthető egyszerű tulajdonnévnek. Bár ha csak annyit tudnánk a tulajdonnevek szétbontásáról, hogy ennek eredményeképpen az egyik résznek önmagában lezártnak és a másik résznek kiegészítésre szorulónak kell lennie, akkor habozhatnánk, vajon az „a" jelentése lezárt-e. De nyelvismeretünk alapján tudjuk, hogy a határozott névelő azzal teszi zárttá a „főváros" fogalomnevet, hogy kijelöl egy bizonyos tárgyat azok közül, amelyek a főváros tulajdonságából részesülnek. S épp ezért „a főváros" kifejezés szerkezete azonos az összetett tulajdonnevekével. És az a tárgya, amelynek az „a" határozott névelőként a tulajdonneve, nem más, mint a tárgy minden közelebbi meghatározottság nélkül, röviden: a puszta tárgy. Amin pontosan azt értjük, hogy olyan tárgy, amely (még) nem részesült egyetlen tulajdonságban sem. Amely egyetlen fogalom alá sincs sorolva.

Ez a felismerés lehetőséget ad arra, hogy kísérletet tegyünk az egyszerű tulajdonnév közelebbi meghatározására. Nevezzük azokat a tulajdonneveket egyszerűnek, amelyeknek a jelentése puszta tárgy. Az egyszerű tulajdonnév fogalmának segítségével a korábbinál immár pontosabban meg tudjuk azt is mondani, hogy mit értünk a tulajdonnév értelmén. Szorítkozzunk előbb az összetett tulajdonnév (legyen mondatértékű vagy sem) értelmének meghatározására. Szemben az eddigi definícióval, mely szerint egy nem-mondatértékű összetett tulajdonnév értelme azt tartalmazza, hogy „a jelölt hogyan van adva", kijelent-

[27] Vö. 1892, 1895: 30
[28] 1914: 109

hetjük: egy összetett tulajdonnév értelme azt fejezi ki, hogy milyen tulajdonságokban részesül a részét képező egyszerű tulajdonnév által jelölt tárgy. Vagyis „*A német birodalomnak a fővárosa az 1800-as évek végén világvárossá fejlődött*" mondatnak a teljes értelme megegyezik a következő kifejezés értelmével: „*az* (a tárgy), *amely (az 1800-as évek végén)* részesül a *főváros*-tulajdonságból *és (az 1800-as évek végén)* részesül *a német birodalomhoz tartozik*-tulajdonságból *és* részesül *az 1800-as évek végén világvárossá fejlődött*-tulajdonságból."[29]

Milyen további következtetések vonhatók le az összetett tulajdonnév értelmének meghatározásából? Ha egy összetett tulajdonnév teljes értelme csak a részét képező és esetlegesen egymásnak alárendelt fogalomnevek jelentésétől függ, akkor az egyszerű tulajdonnévnek vagy nincs értelme, vagy az nem része az összetett tulajdonnév értelmének.

Melyik álláspontra helyezkedjünk? A kérdést eldöntendően vizsgáljuk meg, milyen következményekkel jár egyik vagy másik feltételezés elfogadása.

Induljunk ki abból, hogy az egyszerű tulajdonnévnek nincs értelme, csak jelentése. Figyelembe véve, hogy az egyszerű tulajdonnév jelentése korábbi meghatározásunk szerint a tárgy minden közelebbi meghatározottság nélkül, el kell fogadnunk azt a tételt is, hogy az egyszerű tulajdonnevek jelentései mint jelentések megkülönböztethetetlenek egymástól. Más szóval: minden egyszerű tulajdonnévnek ugyanaz a jelentése! Nem arra figyelmeztet ez az eredmény, hogy az egyszerű tulajdonnevek egész koncepcióját fel kell adni? Értelmezhető a szóbanforgó tétel Frege rendszerében? Megállapíthatjuk, hogy a jelentések azonosságának feltevése nem távolít el bennünket Fregenek a jelentésről alkotott elképzeléseitől. Sőt! Amikor ugyanis Frege *Az értelem és jelentés* c. tanulmányában a nem mondatértékű tulajdonnevek elemzéséről áttér a mondatértékűekére, maga állapítja meg, hogy a *mondat* jelentésében a megkülönböztető jegyek elmosódnak: „egyrészt valamennyi igaz mondatnak, másrészt valamennyi hamis mondatnak ugyanaz a jelentése."[30] Tehát, ha kijelentjük, hogy nemcsak a mondat jelentése nélkülöz minden közelebbi meghatározottságot, ebből a szempontból nem ellentmondásossá, hanem teljesebbé tesszük a fregei rendszert. Más kérdés azonban megállapítani, hogy egy új tétel nem mond ellent az elmélet más tételeinek, s megint más kérdés magának az elméletnek az értelmezhetősége. Hogy értsük például azt, hogy valamennyi igaz mondatnak azonos a jelentése. Az következne ebből, hogy minden igaz mondatot felcserélhetnénk egymással anélkül, hogy a mondat jelentése megváltoznék? Frege minden bizonnyal azt válaszolná erre, hogy igen. A *Függvény és fogalom* c. tanulmányában például kijelenti, hogy „a ‚$2^2=4$', ‚$2>1$', ‚$2^4=4^2$ kifejezések *ugyanazt jelentik*, mármint az igazat, *s ezért* a $(2^2=4)=(2>1)$ egyenlet *helyes*" [31] Frege azonban azt is hangsúlyozza, hogy mivel a jelentésben minden egyedi elmosódik s így önmagában nem nyújthat új ismeretet, érdeklődésünk nem korlátozódhat a mondat jelentésére. *Az értelem és jelentés vizsgálata* c. tanulmányában kifejti, hogy csak a jelentés és az értelem összekapcsolásával „tűnnek elő" az egyedi jegyek: „azt is mondhatnánk, hogy az ítélet megfogalmazása annyi mint (. . .) részeknek az igazságértéken belül történő megkülönböztetése (. . .) Minden egyes,

[29] 1892: 138; 41
[30] 1892: 146; 50
[31] 1891: 26

egy adott igazságértékhez tartozó értelem a szétbontás egy sajátos módjának felel meg."[32]

Azt látjuk tehát, hogy az értelemmel rendelkező igaz tulajdonnevek (mondatok) az „igaz birodalmából" már nem szükségszerűen ugyanazt a részt jelenítik meg, s így az igazi igazságértékkel rendelkező mondatok csak addig azonosak egymással, amíg értelmüktől eltekintünk. S belátható, hogy ugyanez vonatkozik a hamis mondatokra is.

Visszatérve kiinduló kérdésünkhöz: csak akkor nem ugyanaz minden egyszerű tulajdonnév jelentése (csak akkor különböztethető meg egy rész a tárgyon belül), ha az egyszerű tulajdonnévnek értelme is van! De mi lehet az egyszerű tulajdonnévnek az értelme, ha az nem változtatja meg az őt magában foglaló összetett tulajdonnév értelmét, vagyis ha nem lehet tulajdonképpeni fogalom? A tárgy egy részének (talán szerencsésebb lenne mondani: elemének vagy: annak a meghatározott tárgynak) *a neve.* Figyelembe véve az értelem korábbi meghatározását, azt mondhatjuk, hogy a név is tulajdonságban részesíti a tárgy(részt), s megfordítva: ahogy egy tárgy(rész) nemcsak egy – fogalom alá sorolható, úgy egy tárgy(résznek) is lehet több neve, de a név mégsem tulajdonképpeni fogalom, mert annak terjedelmét több tárgy is képezheti, míg a név mindig csak egy meghatározott tárgy(rész) neve – akkor is, ha néhány név azonos hangzású. Továbbá: a tulajdonképpeni fogalmak alárendelhetők egymásnak, a nevek azonban nem, s a név ebben az összefüggésben csak akkor név, ha fogalom alá van rendelve. Ezért a név által kifejezett tulajdonság más osztályba tartozik, mint a tulajdonképpeni fogalom által kifejezett; az egyszerű tulajdonnevek értelme másképp „adja meg" számunkra a tárgyat, mint az összetett tulajdonneveké. Korábbi példánkat tovább elemezve: amikor fentebb „A német birodalomnak a fővárosa . . ." mondatot átalakítottuk egy teljesen azonos értelmű nem mondatértékű tulajdonnévre, akkor az *„az,* amely . . ." kifejezésben az „az" az általa megjelölt tárgyrész neve. (Amikor a továbbiakban meghatározott tárgyakról beszélünk, mindig tárgyrészeket értünk rajtuk anélkül, hogy ezt külön jelölnénk.) A példaként bemutatott átalakítás – s ezzel az összetett tulajdonnév értelmének meghatározása – azonban újabb meggondolandó problémát vet fel.

Ha elfogadjuk, hogy a két kifejezés értelme ugyanaz, akkor el kell fogadnunk azt a Frege szemantika elméletében explicit meg nem fogalmazott tételt is, hogy mondatértékű és nem mondatértékű tulajdonnévnek *azonos* lehet az *értelme,* vagyis *a mondatértékű tulajdonnevek átalakíthatók azonos értelmű nem mondatértékű tulajdonnevekre.* Tételünk mégis első pillanatra meghökkentő, korábban már elfogadott megállapításoknak ellentmondó következményekhez vezet. Tudva, hogy Frege elméletében a mondatértékű tulajdonnevek jelentése igazságérték, a nem mondatértékűeké viszont tárgy, arra a belátásra kell jutnunk, hogy *azonos értelemhez* – az értelmet hordozó kifejezés szintaktikai szerkezetétől függően – *különböző jelentést* kell rendelnünk: amíg az egyik forma egy puszta *tárgyat* sorol a fogalom (fogalmak) alá, addig a másik forma *igazságértéket* rendel az értelemhez. A jelentés különbözőségének feltételezése azonban nem egyeztethető össze az értelem korábbi meghatározásával: ha az értelem azt fejezi ki, hogy egy meghatározott tárgy milyen tulajdonságokban részesül, akkor az értelem megváltozása nélkül nem változhat meg a jelentés.

[32] 1892: 146 k; 50

Közelebbről megvizsgálva a kérdést azonban beláthatjuk, hogy az ellentmondás csak látszólagos, s ezzel az észrevétellel jelentősen előbbre jutunk a jelentés vizsgálatában is. Mielőtt megmutathatnánk az ellentmondás látszólagosságát, meg kell erősítenünk a látszatot; meg kell világítanunk, hogy miért is tűnik kényszerűnek feltenni, hogy azonos értelmű kifejezések jelentése bizonyos feltételek mellett különbözők. Azért, mert Frege különös szóhasználata szerint nemcsak a nem mondatértékű tulajdonnév jelentése tárgy, hanem az igazságérték is tárgy. Bár merészen feltételezhetnénk, hogy az igazságérték és a puszta tárgy azonos, de ezt a lehetősége kizárja, hogy az értelemtől elvonatkoztatva – mint fentebb láttuk – puszta tárgy csak egy van, igazságérték pedig kettő: az igaz és a hamis. Ha a puszta tárgy az egyikkel azonos, akkor nem lehet azonos a másikkal. Ezt a tényleges ellentmondást azáltal sem tudjuk megszüntetni, hogy az igazat mint tárgyat és a hamisat mint tárgyat a puszta tárgy két részének fogjuk fel. Ugyanis a jelentés megváltozása – feltételezve, hogy egy tulajdonnév nem lehet egyszerre igaz is meg hamis is – így is fennállna: amíg az egyik forma minden közelebbi meghatározottság nélkül a puszta tárgyat követeli meg, a másik csak ennek egy részét.

De épp ez az utóbbi gondolat figyelmeztet arra, hogy meg kell kérdeznünk: vajon a mondat *mint forma* egyaránt megkövetelheti-e az igazat is meg a hamisat is. Fregével válaszolhatunk: nem. Csak az igazat! Idézünk *Az értelem és a jelentés vizsgálata* c. írásból: „Vonzónak tűnhetne az a meggondolás is, hogy a gondolatnak az igazzal alkotott viszonyát ne az értelemnek a jelentéssel, hanem az alanynak az állítmánnyal alkotott kapcsolatával hozzuk összefüggésbe. Hiszen azt is mondhatjuk: ‚Az a gondolat, hogy az 5 törzsszám, igaz." De ha pontosan szemügyre vesszük a dolgot, észrevehetjük, hogy ezzel voltaképpen nem mondtunk többet, mint a következő egyszerű mondattal: ‚Az 5 törzsszám.' *Az igazság állítása mindkét esetben a kijelentő mondat formájában rejlik.*"[33]

Így tehát mégiscsak feltételezhetjük, hogy a puszta tárgy az igazságértékkel mint tárggyal azonos, mivel élhetünk azzal a megszorítással, hogy csak egy igazságérték van, amit a kijelentés formája megkövetelhet, s ez az igazságérték. Ezzel megszűnt az ellentmondás: kijelenthetjük, hogy *azonos értelem mindig azonos jelentés értelme.*

Meggondolandó azonban a következő probléma: mindegy volna a fentiek értelmében, hogy egy adott értelmet mondatértékű tulajdonnév fejez ki? Vagy fordítva: a tárgy és az igaz igazságérték (mint tárgy) megkülönböztetése felesleges ebben az értelemben? Úgy látszik, hogy maga a mondat-forma is értelmet hordoz. Vagyis így kell fogalmaznunk: az egyik esetben a puszta tárgy puszta tárgyként adott, a másik esetben pedig igaz igazságértékként. De hogy értsük ezt: „a puszta tárgy igazságként adott . . ." És hamisként nem lehet adott . . .

Először is abból kell kiindulnunk, hogyha a mondatforma értelmet fejez ki, akkor a mondatforma fogalomnév. Feladatunk tehát az, hogy meghatározzuk, mit jelent a mondatforma mint fogalomnév.

Legyen „x" mint egyszerű tulajdonnév a tárgynak mint olyannak a neve. Összetett tulajdonnevet úgy képezhetünk belőle, hogy egy fogalom alá soroljuk, amelyet „f( )"-lel adunk meg. Összetett tulajdonnevünk tehát így hangzik: „f(x)". Alakítsuk át ezt a nem mondatértékű tulajdonnevet egy azonos értelmű mondatértékű tulajdonnévvé. Eredmény: „f(x)=y", ahol az „=y" formáját tekintve fogalom, s mint látható, nem jelent mást, mint

[33] 1892: 145; 49

azt, hogy az f tulajdonságban részesülő tárgy azonos önmagával. Amit úgy is kifejezhetünk, hogy f(x) igaz – de semmiképpen sem úgy, hogy hamis –, vagy hogy f(x) van, létezik.

Ez a belátás nem idegen a fregei gondolkodástól, ha természetesen nem is egyeztethető össze Frege különböző dolgozataiban kifejtett szemantika-elméletének minden tételével – lévén az elmélet, mint már egyéb vonatkozásban is láttuk – ellentmondásos vagy legalábbis helyenként homályos. Mindenesetre már Frege egy viszonylag korai feljegyzésében, amelyet hagyatékának kiadói *Dialog mit Pünjer über Existenz* (1884 előtt, Beszélgetés Pünjerrel a létezésről) címmel láttak el, a következő meggondolásokat olvashatjuk: jelölje A a puszta tárgyat, vagyis „a jelentés, amit A-nak adok, ne legyen semmilyen megkötésnek alávetve. Ha valamit erről ki kell jelentenem, akkor ez csak valami magától értetődő lehet, mint pl. A = A."[34] Továbbá: a „létezni" ige csupán a nyelv segédeszköze nem mondatértékű kifejezések mondatértékűvé való átalakításához. Ezért mindazoknak a mondatoknak a jelentése és értelme – vagy ahogy Frege ebben az összefüggésben mondja: tartalma –, amelyekben a „létezni" ige előfordul, „nem a ‚létezni' szóban van, (. . . mivel) helyette azt is mondhatjuk: önmagával azonos. ‚Vannak emberek' ugyanazt jelenti mint ‚Néhány ember önmagával azonos' vagy ‚Néhány önmagával azonos ember'. Az ‚A magával azonos' mondatból éppúgy nem tudunk semmi újat az A-ról, mint az ‚A létezik' mondatból. A két mondat közül egyik sem tagadható."[35]

Frege kijelentései természetesen behatóbb elemzést igényelnének. Pontosabban meg kellene mutatnunk, amit itt csak jelezni tudunk: hogy álláspontját milyen kontextusban fejti ki. Így világosabbá válhatna tételeinek érvényességi köre is. Adott vonatkozásban azonban csak arra kívántuk felhívni a figyelmet, hogy Frege bizonyos feltételek mellett maga is azonosnak tekintette a „létezni" értelmét „az önmagával azonosnak lenni"-vel. S az a viszony, mely szerint minden tárgy önmagával azonos – mivel „a p r i o r i érvényes és Kant nyomán analitikusnak nevezhető"[36] – szükségszerűen igaz is, vagy másképpen szólva: ez a tárgynak vagy annak egy részének szükségszerűen igaz megadási módja.

A fentiek értelmében azonban módosítanunk kell Frege egyik alaptételnek tekinthető kijelentését, mert az igazat – lévén fogalom – nem tekinthetjük többé tárgynak. Csak terjedelmét képezi tárgy: a puszta tárgy vagy annak egy része.

Számolnunk kell azonban a következő ellenvetéssel: ha az igaz fogalom, akkor hogyan lehetséges az, hogy nem változik meg a nem mondatértékű tulajdonnév értelme, amikor átalakítjuk mondatértékűvé. Hasonló problémával már találkoztunk. Hasonlóan hangzott a kérdés, amikor arra kellett válaszolnunk, hogy miért nem változtatja meg az egyszerű tulajdonnévnek az értelme az őt magába foglaló összetett tulajdonnév értelmét. Hasonló lesz feleletünk is, amennyiben megállapíthatjuk, hogy nemcsak a név, hanem az igaz is a fogalmak egy sajátos osztályát képezi. Csakhogy amíg a név azért különíthető el a tulajdonképpeni fogalmaktól, mert csak fogalom alá rendelve válik névvé és alája egy fogalom sem rendelhető, addig az igaz különössége abban áll, hogy önmagával azonos értelemben a legáltalánosabb fogalom és így minden más fogalom vagy tárgy alárendelhető, illetve alásorolható. Mindkét fogalomra vonatkozó megszorítás azonban azonos

[34] 1884: 12
[35] 1884: 16 f
[36] 1892: 137; 40

eredményre vezet: se a név, se az igaz nem lehet alkotórésze annak az értelemnek, amely megkülönböztet egy részt a puszta tárgyból. A név csak megnevezi a megkülönböztetettet, az igaz pedig csak kijelenti a megkülönböztetettről, hogy van, hogy önmagával azonos.

Gondolatmenetünk ezen a pontján végre megtehetjük javaslatunkat a látszat-jelentés meghatározására. A látszat-jelentés a puszta tárgy. Minden összetett tulajdonnév tehát a látszat-jelentés szétbontásának egy sajátos esete, amelyet ha kijelentő mondatformában fejezünk ki, akkor igaz.

Kézenfekvő az ellenvetés: és ha azt mondjuk, hogy „A nem A" vagy „Copilco gúlája gömbölyű" vagy – hogy egy regényből idézzünk – „Otthon abban a fekete ruhában feküdt az ágyon, amelyik barna volt, de ha elment, akkor a másik fekete ruhába öltözött, a szürkébe", akkor ezek a mondatok igaznak tekinthetők? Igen. Amennyiben látszat-jelentésre vonatkoztatjuk őket, s ennek megfelelően a kifejezéseket úgy elemezzük, hogy „A", „Copilco gúlája", „barna" és „szürke" (valamint az implikált „Ő") egyaránt egyszerű tulajdonnevek, vagyis értelmük neve. A példaként felsorolt összetett mondatértékű tulajdonnevek csak akkor lennének értelmetlenek, ha a „nem A", a „gömbölyű" és a „barna" illetve „szürke" elhagyásával kapott rész nem különböztetne meg egy részt a puszta tárgytól, ha nem értenénk a neveket meghatározó, a neveknek fölérendelt fogalmakat.

A puszta tárgy azonosítása a látszat-jelentéssel eloszlatja azt a feltevést is, hogy ki akarjuk iktatni Frege módosított szemantika-elméletéből a hamis igazságértéket. A tényleges jelentésre vonatkoztatva természetesen nemcsak igaz mondatok vannak, hanem hamisak is. Azt jelentené ez, hogy más igazság-fogalommal dolgoznánk ebben az esetben, mint korábban? Nem. Az igaz továbbra is azt jelenti, hogy bizonyos tulajdonságokkal rendelkező tárgy azonos önmagával. Csak a hamisat kell meghatároznunk. Hamis egy kijelentés, ha nincs olyan tárgy, amely rendelkezne azokkal a tulajdonságokkal, amelyek a mondatértékű kifejezés értelmét meghatározzák. Nincs tehát az, ami önmagával azonos lehetne. Mint fejtegetéseinkből látható, a látszat-jelentésről áttérni a tényleges jelentésre annyi, *mint a fogalom elsőbbségét felváltani a tárgy elsőbbségével.* Ahhoz, hogy meghatározzuk egy kifejezés értelmét és jelentését, a kifejezést felépítő fogalmakat kell ismernünk, ahhoz pedig, hogy megmondjuk, hogy van-e vagy nincs olyan tárgy, amely részesül a kérdéses tulajdonságokból azt a tárgyi világot kell ismernünk, amely a fogalmak terjedelmét meghatározza. Visszakanyarodva egy korábbi példánkra: „az, amely az 1800-as évek végén főváros és a német birodalomhoz tartozik és világvárossá fejlődött" kifejezésnek, mint megmutattuk, tudunk látszat-jelentést tulajdonítani, ha ismerjük az „az"-t meghatározó fogalmakat, de ha a tárgyak világát is ismerjük, akkor hozzátehetjük, hogy „ Berlin", hogy a kifejezés tényleges jelentése Berlin, s ezzel azt is kijelentettük, hogy a nem mondatértékű kifejezés átalakítható ténylegesen igaz mondatértékű kifejezéssé, mert van olyan tárgy, amely a kifejezés értelmét meghatározó valamennyi fogalom terjedelméhez tartozik, s így ez a tárgy természetesen önmagával is azonos.

De zárjuk le ennek a problémakörnek a tárgyalását, annak tudatában, hogy még számos részprobléma megvilágítandó, illetve kidolgozandó lenne. Csak példaként utalunk egyre: a tulajdonképpeni tulajdonnév, ha a tényleges jelentésre vonatkoztatjuk a kifejezést, szintén az értelem meghatározójává válik s ezért a gondolat, amely lehet igaz is meg hamis is, nem teljesen azonos a tárgynak egy részét meghatározó értelemmel, amely

így csak látszat-gondolat stb. Lezárjuk a tényleges jelentés problémakörét, annál is inkább, mert számunkra a „látszat-jelentés" természetének a megismerése a fontos, hiszen amíg a nem-irodalom tárgya közvetlenül a tárgyak világa, addig az irodalomé csak közvetve, közvetlenül pedig a puszta tárgy pontosabban a tárgyból megkülönböztetett részek. Frege szemantika elméletében csak implicite van jelen a látszat-jelentés fogalma, mert ő szinte teljes figyelmével a tényleges jelentés világára figyelt. Mert annak a lehetőségnek a kiküszöbölésén fáradozott, hogy a tudomány költészetté váljék, hogy olyan tárgyakat építsenek fel a nyelv természetétől félrevezetve, amelyek a forma szerint igazak, de valójában hamisak. A költészet, az irodalom általában pedig éppen ebben a tudomány számára oly káros lehetőségben találja meg igazolását és célját; fogalmakból új tárgyakat épít, amelyek – figyelembe véve a fogalmak másodlagosságát a tényleges tárgyakkal szemben – a tárgyak világának az át- és újrarendezésének eredményei. Ami az irodalomtudomány lehetőségét illeti: az új tárgyak, a tárgy meghatározott részei, nem a képzet tartományába tartoznak, *mert oly mértékben interszubjektívek, mint az őket meghatározó fogalmak.* Ezért azt mondhatjuk, hogy ezek a tárgyak nem az egyes tudatban, hanem a kifejezés, a mondat, a szöveg világában azonosak önmagukkal. Természetesen nem minden mondatkapcsolat ad szöveget, ezért a mondatnál nagyobb egységek felvétele – ideértve bizonyos típusú összetett mondatokat is – további kérdéseket von maga után. De ezeknek a problémáknak a végiggondolása már nem ennek a dolgozatnak a feladata. Itt csak azt kívántuk megmutatni, hogy Frege szemantika elméletében hogyan lehet az irodalmi szöveg mondatainak jelentését és értelmét mint az irodalomtudomány közvetlen tárgyát meghatározni. A szövegvilág rekonstruálása lehetővé teszi, hogy feltegyük majd a kérdést: mi a szövegvilág és az adott szövegtől függetlenül is létező valós világ viszonya. Értékelni ezt a viszonyt akkor fogjuk tudni, ha a szövegvilágot a valós világhoz képest lehetséges világnak ismerhetjük fel.

## IRODALOMJEGYZÉK


Gottlob Frege írásait az alábbi kiadások alapján idézzük:

1884 előtt *Dialog mit Pünjer über Existenz* (Beszélgetés Pünjerrel a létezésről), In: Frege (1973) 3–24.

1891 *Funktion und Begriff* (= Függvény és fogalom) In: Frege (1966a) 18–38.

1892 *Über Sinn und Bedeutung*, In: Frege (1966a) 40–65. Magyarul némi rövidítéssel: Az értelem és jelentés vizsgálata. Ford.: Kanyó Zoltán In: Horányi Özséb–Szépe György (Szerk.): A jel tudománya, Gondolat, Budapest, 1975. 135–150 és 558k.

1892–1895 *Ausführungen über Sinn und Bedeutung* (= Fejtegetések az értelemről és a jelentésről), In: Frege (1973) 27–36.

1897 *Logik.* (= Logika) In: Frege (1973) 37–74.

1906 *Einleitung in die Logik* (= Bevezetés a logikába), In: Frege (1973) 75–92. A töredék utolsó része (84–92), amely a *Sinn und Bedeutung* címet viseli olvasható magyarul is: Értelem és jelentés. Ford.: Bonyhai Gábor, Helikon. Világirodalmi Figyelő, 2–3/1973, 310–312.

1914 *Logik in der Mathematik* (= Logika a matematikában), In: Frege (1973) 93–165.

1918 *Der Gedanke.* (= A gondolat), In: Frege (1966b), 30–53.

1966a *Funktion, Begriff, Bedeutung, Fünf logische Studien.* (Hrsg. v. Günther Patzig) 2. Aufl. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen

1966b *Logische Untersuchungen.* (Hrsg. v. Günther Patzig) Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen
1973 *Schriften zur Logik. Aus dem Nachlass.* (Lizenzausgabe mit einer Einleitung v. Lothar Kreiser) Akademie-Verlag, Berlin.

## SUMMARY

*Árpád Bernáth: Literary Theory and Gottlob Frege's Theory of Meaning*

In Frege's semantic studies the distinction between literature and non-literature can be found again and again. This means that the assertive sentences of the former texttype have only sense ("Sinn"), and reference ("Bedeutung") cannot be assigned to them; as opposed to the assertive sentences of the latter that have both sense and reference. According to the author this distinction seems problematic from two points of view: the separation of sense and reference leads to a contradiction in Frege's semantics, namely that the sense of proper names (expressions, assertive sentences) is defined as the way in which the significatum i. e. the referenc is given ("die Art des Gegebenseins des Bezeichneten"). If, after the abolition of this contradiction, this separation of sense and reference were possible according to Frege's intention, it would bring another problem to the front: How a literary science can be established that sets the task of dealing with only sense, in Fregean terminology: with quasi-thoughts ("Scheingedanken"). The author makes another distinction between the assertive sentences of literature and those of a scientific text, namely on the level of reference. The introduction of "quasi-reference" (Scheinbedeutung) makes the distinction between sense and reference, which led to the contradiction, unnecessary, and allows the building of a semantics of literary texts which is able to determine the conditions of its research, and to ground its relevance.

# MEGJEGYZÉSEK A KÖZÉPKOR ESZTÉTIKÁJÁRÓL

REDL KÁROLY

„Vonulj vissza önmagadba s ott láss – vagy hogyha magadat még nem látnád szépnek, tégy úgy, mint a szobrászművész, aki, ha azt akarja, hogy szép legyen a szobra, mindaddig elvesz és lecsiszol belőle, simítgatja és tisztogatja művét, amíg csak egy szép arcot ki nem hozott belőle."

Plótinosz

A kereszténység, amely egyfajta válasz volt az antik világ válságát, a régi közösségi formák – a városállam, a nemzetségi társadalom, a földközösség – bomlását átélő és elszenvedő ember, különösen a társadalom alsó rétegeinek tagjai számára, saját új boldogság-eszményének megfelelően kialakította a maga szépség-koncepcióját is.[1] Mivel e boldogság-eszmény egy dualisztikus valóság- és ember-képen alapult, az evilág és túlvilág, a „testi" ember és a „lelki" ember ellentéteinek keretei között fogalmazódott meg, s az értékhangsúlyt az evilágról a túlvilágra, a testi, külső emberről a lelki belső emberre helyezte, ezért szépség-koncepciójában is domináltak a transzcendens és spirituális vonatkozások. Természetesen ez az új szépség-eszmény, amely az isteni és lelki szépség jegyében állt, a kereszténység története során korántsem maradt változatlan,[2] de bizonyos alapvető meghatározások az egész középkoron át mindig újra reprodukálódtak az elméletben. Ennek okát a társadalmi alapok fejlődésének a naturális gazdálkodás korszakára jellemző lassúságán kívül abban is kell keresnünk, hogy bár a középkor esztétikáját nem lehet teljességgel azonosítani a kereszténység esztétikájával, s nincs teljes mérvű megfelelés a középkori művészet, s a műalkotásokban involvált esztétika valamint a keresztény gondolkodók által kifejtett esztétikai nézetek között, mégis az egyház, mint a

[1] Engels „Az őskereszténység történetéhez" c. tanulmányában, párhuzamba állítva a korai kereszténységet a modern munkásmozgalom kezdeteivel, a következő módszertanilag is méltó megjegyzést teszi a felbomlás és keletkezés történelmi dialektikájára vonatkozóan: „Mindazok az elemek, amelyeket a régi világ bomlási folyamata felszabadított, vagyis kivetett magából, sorra a kereszténység vonzási körébe kerültek, ugyanis a kereszténység volt az egyetlen olyan elem, amely ennek a bomlási folyamatnak ellenállt – éppen mert annak saját szükségképpeni terméke volt – amely ezért fennmaradt és növekedett, míg a többi elem csak kérészéletet élt." Marx és Engels: *A vallásról.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1961, 255. o. – A keresztény szépségideálról lásd L. N. Sztolovics: *A szép kategóriája és a társadalmi eszmény.* Gondolat, Budapest 1974, 69. o. skk.

[2] A szép-koncepció változásainak egyik mozzanatát láthatjuk pl. abban, hogy míg a patrisztikában, nem utolsósorban a dualista manicheizmussal való polémia kapcsán, az egyházatyák hangsúlyozzák a teremtett *világ* szépségét (pankalia), addig a XIII. században, az ugyancsak dualista kathar eretnekséggel folytatott harc szükségleteinek megfelelően, a szép már a transzcendentaliák, a legegyetemesebb *lét*-meghatározottságok között jelenik meg. Változások mentek végbe isten szépségének felfogásában is. A patrisztikában pl. vitatott volt, hogy Krisztust lehet-e szépnek tartani. Mária szépségének a témája a XIII. században nyomul előtérbe. Lásd W. Tatarkiewicz: *History of Aesthetis.* II. Medieval Aesthetis. Mouton-PWN, 1970, 17–19., 288. o. és Jánosi Béla: *Az aesthetika története.* II. A középkortól Baumgarten fölléptéig. A Magyar Tudományos Akadémia kiadása, Budapest, 1900, 14. o.

középkori társadalom legfőbb szentesítője és általánosítója, hosszú ideig nemcsak a művészi „termelés" legszámottevőbb megbízójaként léphetett fel, hanem az esztétikai elvek egyedüli megfogalmazója is volt, s így érvényesíthette az elméleti meghatározásokban a tanbeli követelmények jogait.

Ha röviden körvonalazni kívánjuk az új szemléletmód legáltalánosabb sajátságait, akkor célszerűnek mutatkozik a keresztény esztétikai gondolkodás két legfontosabb forrásvidéke felé tájékozódnunk: az egyik a kereszténység szent könyveinek gyűjteménye, a Biblia, a másik pedig a későantik filozófia, különösen az újplatonizmus.

A Biblia heterogén – különböző korokban keletkezett, tartalomra és formára nézve változatos – anyagának megfelelően, esztétikai vonatkozásban is különböző tendenciájú nyilatkozatokat foglal magába, melyeket később, a mindenkori ideológiai szükségletek szerint, s nemegyszer az allegórikus értelmezés emeltyűjéhez folyamodva, eltérő álláspontok alátámasztására lehetett felhasználni. Eltekintve most attól a kérdéstől, hogy a görög (Septuaginta), ill. későbbi latin nyelvű fordítások mennyiben adják vissza pontosan, vagy módosítják a héber eredeti kifejezéseit és szemléletét, az Ószövetségben esztétikai szempontból nagy vonalakban két réteget különböztethetünk meg: 1. egy görög hatást mutató réteget, mely elsősorban a hellénizmus korában (i.e. 3–1. sz.) keletkezett könyvekben (Ecclesiastes, Ecclesiasticus, Bölcsesség könyve) figyelhető meg; 2. az ószövetségi héber kultúra sajátos szépségeszményének rétegét.[3]

Az első réteg, mely főként a Bölcsesség könyvében fejeződik ki, esztétikai optimizmust mutat, dicséri a teremtés szépségét, mint isten alkotásait, melyből a teremtő megismerhető, de a természet szépsége mellett említést tesz az emberi alkotások szépségéről is. Megjelenik itt egy sajátos eszme is, mely a görög filozófia, közelebbről a püthagoreus–platonikus gondolatkör hatására utal. A szóban forgó hely így hangzik: „Te mindent módjával és szám szerint és mértékkel rendeltél el."[4] Ez a gondolat nagy jelentőségűvé vált a középkori esztétika számára, mert a Biblia tekintélyére hivatkozva lehetett foglalkozni az esztétika püthagóreus hagyományokhoz kapcsolódó, számelméleti oldalával.

A másik réteg fontos sajátossága, hogy a szépséget a külső megjelenés helyett inkább azokban a tulajdonságokban keresi, amelyekben a belső nyilvánul meg. Az ószövetségi héber szemlélet hajlik a szimbolizmusra: a látható csak mint a láthatatlan jele a fontos. A szépséget a mozgással, dinamizmussal, aktivitással, az erővel és életteljességgel kapcsolják össze. A tiszta, vegyítetlen, elemi minőségek a szépek, valamint a tulajdonságok (fény, hang, szín, illat) intenzitása. Ennek megfelelően a szépség inkább abban a hatásban áll, melyet a dolgok tulajdonságai a szubjektumra gyakorolnak. A mózesi vallás a bálványimádás veszélyének elkerülése végett tiltja isten és bármiféle élőlény ábrázolását,[5] s így nem kedvez a szobrászat és festészet fejlődésének.[6] Sőt, hangot kap a szépség iránti morálisan motivált bizalmatlanság is.[7] A zene értékelésében viszont jóval pozitívabb

[3] Vö. Tatarkiewicz, i. m. 4–12. o.

[4] Latinul: „Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti." Bölcsesség könyve, 11, 21; vö. Ecclesiastius 1, 9.

[5] Pl. 2.Móz. (Exodus) 20,4 és 24; 3.Móz. (Leviticus) 26,1; 5.Móz. (Deuteronomium) 4,15–18. – A monoteista vallásokban mindig újra fellép a vallási tárgyak ábrázolásának szükséglete és a képtilalom közötti ellentét. Így nemcsak a zsidó vallásban, hanem később a kereszténységben és az iszlámban is.

[6] Ismeretes kivételek pl. a Dura-Europosban feltárt zsinagóga ábrázolásai.

[7] Példabeszédek könyve, 31,30.

álláspontal találkozunk.[8] Az Énekek Énekét, ezt a testi szépséget pompás képekben dicsőítő dramatizált szerelmi költeményt és nászéneket, a középkori kommentárok Krisztus és az egyház, ill. a lélek viszonyának allegóriájaként magyarázzák. Az újszövetségi könyvek a természet szépsége mellett a morális szépséget emelik ki, s az új Jeruzsálem szépségének leírása a Jelenések Könyvében még sokáig visszhangot kelt.

A keresztény hit elméleti kidolgozásának és alátámasztásának növekvő szükséglete az egyházatyák figyelmét az antik filozófiai iskolák felé fordítja, s a velük való polémia során veszi kezdetét az a „kritikai recepció", melynek eredménye bizonyos antik filozófiai tanoknak, elsősorban a Plótinosz-féle újplatonizmusnak, a keresztény vallásba való beépítése, asszimilálása.

Plótinosznál[9] az esztétikai gondolkodás olyan fordulatot vesz, amely eltávolodást jelent az antik esztétika arisztotelészi hagyományaitól, viszont fogódzó pontot kínál a keresztény gondolkodók számára. Az ábrázolás mimetikus felfogásával szemben itt egyfajta *kifejezés*-esztétika formálódik ki.[10] E felfogás szerint az emberi lélek gazdagabb, mint a valóság, a művész több, mint a mű, a művészet szépsége nagyobb, mint az alkotásé. A megalapozást egy vallásos jellegű metafizikai koncepció szolgáltatja, amelynek jellemző vonása a létfokozatok hierarchiája, s amely lényegében véve a „munkafolyamat elszigetelt pszichológiáján" (Lukács Gy.), ill. az introspektív tudatelemzések ontologizálásán alapul.

A hierarchia csúcspontján a létezés legintenzívebb fokát jelentő „Egy" (istenség, Jó) áll, mely mint olyan megismerhetetlen. Ebből, mint erőcentrumból, áradnak ki a létezés különböző fokai, az emanációk: a Nusz, a Világlélek, az Érzéki Világ, az Anyag. Minden fok a középponttól való távolsága szerint egyre kisebb értékű létezést képvisel. A legfőbb szépség eszmei jellegű, „intelligibilis szépség." Minél távolabb helyezkednek el az emanációk az őseszmétől, minél kevésbé eszmei jellegűek, annál kisebb a szépségük is. Plótinosz szerint még az érzéki szépség is szellemi tartalmakon múlik, a „belső forma" (eidosz) következtében jön létre, úgyhogy az anyag ebben az eszmék világából származó belső formában részesedik, s nem a részek helyes arányától, szimmetriájától függ, mint azt a sztoával vitatkozva kifejti. A szépség a lélekben azért kelt olyan erős visszhangot, azért élvezi azt, mert maga is a szellemi világból származva, ráismer a szép tárgyban erre a belső rokonságra. Plótinosz rendszerében az ismeretelmélet, etika és esztétika egyaránt csupán felvezető utak a legfőbb intellektuális szépség szemléletéhez. Innen már csak misztikus eksztázis, a szubjektum és objektum minden különbségének megszűnése által juthatunk el a legfőbb célhoz, az Egyhez, amely mint Jó: fölötte áll minden szépségnek. Az esztétikum tehát csupán mint az etikum eszköze, a „jó ruhája" (Lukács Gy.), jut szerephez. Az újplatonikus rendszerben valójában nincs sem etikai, sem esztétikai fejlődés: a lélek tökéletes formája, valamint az ábrázolás igazi tárgyai (az ideák) az eszmék ideális világában már eleve adva vannak.[11]

[8] Pl. Zsoltárok könyve, 150, 3–5; Királyok 2. könyve 3, 15–16.

[9] Plótinosz esztétikájához ld. Magyary Zoltánné Techert Margit: *A hellén újplatonizmus története.* Az Akadémia Filozófiai Könyvtára 8. Budapest 1934, 124–127. o.; uő. *Plotinos esztétikája. Esztétikai Szemle,* 1942, 1–2, 3–10. o.

[10] Ld. Szigeti József: *Bevezetés a marxista-leninista esztétikába.* Kossuth, 1971, 40–41. o.

[11] Vö. Jánosi Béla: *Az aesthetika története.* I. A görögök aesthetikája. Budapest 1899, 420. o.: „A belső látás, mely egész rendszerében olyan rendkívüli fontosságú, tulajdonképpen csak a felfogásban, de nem az alakításban mutatkozik, tehát reproductív, és nem productív természetű lelki tevékenység", és Magyary Zoltánné Techert Margit: *A hellén újplatonizmus története.* Jelzett kiad., 123. o.

Plótinosz kifejezés-esztétikája ennek megfelelően a szépet a belső, az elevenség, az életteljesség megnyilvánulásában látja: „A szobrok közül az életteljesebbek a szebbek, s ha egy élőlényt egy szoborral hasonlítunk össze, az élő a szebb."[12]

Szépség-koncepciójuk tekintetében tehát, minden különbségük ellenére, mind a vallási monoteizmus, mind pedig az újplatonikus idealista monizmus – melyek azonban egyaránt morális motivációjú dualisztikus struktúrát rejtenek magukban – bizonyos konvergenciát mutatnak. A földi szépség háttérbe szorul a szépség szellemi, lelki, morális értelmezése mellett. A szépség két fajtája ellentétes, hierarchizált pólusokká fejlődik, melyek között szimbolikus viszonyrendszer közvetít: a lényeges, a magasabbrendű a belső, lelki szépség, az érzéki szépség alacsonyabbrendű és veszélyeket rejt magában. Az etikum (melynek tartalma egyébként szintén megváltozik) egyre jobban maga alá rendeli az esztétikumot. Az alkotó fontosabbnak tűnik a műnél. A világ, a természet a maga egészében, mint isten alkotása, szép; a rút, melynek jelenlétével számolni kell, az egész szempontjából igazolható. Az újfajta szépség felfogásához a szubjektumnak sajátos diszpozícióba („intellektuális szemlélet") kell kerülnie, melynek alapvető feltétele az aszkézis útján elért erkölcsi megtisztulás. Ez a konvergencia, kombinálódva a hellenisztikus görög ill. római esztétika bizonyos elemeivel, sajátos szintézisekké ötvöződik Augustinus és Dionysius Areopagita elméleteiben, melyek messzemenően befolyásolták a középkori esztétikai gondolkodást.

A szemléleti változás nyomon követhető az egyes esztétikai kategóriák módosulásában is. Így pl. megváltozik a *mérték* kategóriájának a tartalma, amely összekapcsolódva egy sor más kategóriával (harmónia, szimmetria, ritmus stb.) az antik esztétikai tudatban központi szerepet játszott.[13] A mérték egyetemessége, tárgyi-testi jellege, valamint a végtelennel szemben mindig a végest, körülhatároltat, a végletekkel szemben a középet, előnyben részesítő irányultsága a görög esztétikai szemlélet alapvető jellemzői közé tartozik, mely az antik termelési mód és az antik polisz sajátosságaiban leli meg magyarázatát. Arisztotelész például ezt írja: „Továbbá: mivel a szép – akár élőlény, akár bármiféle dolog – bizonyos részekből tevődik össze, nem akárhogy összerakottnak kell lennie, hanem megfelelő nagyságúnak. A szépség ugyanis a megfelelő nagyságban és rendben van, s ezért sem a túl kicsi élőlény nem lenne szép, mert a szemlélet az érzékelhetetlenhez közeledve végül összezavarodik, sem a túl nagy, mert ekkor meg a szemlélet nem is tud működni, s a szemlélő elől az egység és teljesség eltűnik . . ." (Poétika, 1450 b).[14]

Plótinosz, mintegy 500 évvel Arisztotelész után, közfelfogásként jellemzi ezt a nézetet: „Úgyszólván mindenki azt mondja, hogy a részeknek egymáshoz és az egészhez való helyes viszonya, valamint a színnek hozzájáruló szépsége teremti meg a szépet a látás számára, s hogy ezek a dolgok, mint általában minden más csak akkor szépek, ha arányosak és pontosan kimértek."[15] Ő azonban már bírálja ezt a felfogást. Nála az ideákban való részesedés mérve szabja meg a szépség fokát. A minden szépség forrását

[12] VI. Enneász, 7. könyv, 22. fej. Ld. Plotinos Istenről és a hozzá vezető utakról. Ford. Magyary Zoltánné Techert Margit. Officina Könyvtár 66/67. Budapest 1944, 56–57. o.

[13] A mérték-kategória történetéhez ld A. F. Loszev–V. P. Sesztakov: Isztorija eszteticseszkih katyegorij. Moszkva 1965, 13. és köv. o.

[14] Arisztotelész: *Poétika.* Ford. Sarkady János, Magyar Helikon, 1974. 19. o.

[15] I. Enneász, 6. k., 1. fej. Ld. Plotinos A Szépről és a Jóról. Fordította Techert Margit, Budapest 1925, 16. o.

jelentő ősvalóság pedig szépség feletti szépség, nem alkalmazhatók rá a mérték és mértéktelenség kategóriái, noha ő minden más dolog mértéke. Ez az ősszépség formátlan, alaktalan, határtalan.[16]

Ezzel lényegében az antik mérték-elv felbomlasztásához jutottunk, ami a fiatal Marxnak a keresztény művészetről szóló traktátusa szerint a keleti és a keresztény vallásos művészetnek egyik jellemző sajátossága.[17] A dolgok inherens mértékét meghaladó transzcendencia, az abszolútum túlhatalma, a fenséges, kolosszális, nyomasztó előnyben részesítése, megbontja az antik mérték belső egyensúlyát: állandó ingadozás alakul ki a szélsőséges, személytelen objektivitás és a szélsőséges, de függőségének tudatában elfogódott szubjektivitás között.[18] Az antik mérték-elv továbbél a középkorban is, összefonódva az új koncepcióval. A XIII. században (pl. Ulrich von Strassburg) a mértéket kapcsolatba hozzák a forma fogalmával, és így felfogva annyit jelent, hogy a dolognak saját szubsztanciális formájával összhangban (arányban) kell állnia: minél inkább így van, annál szebb a tárgy.

Átalakul a *katarzis* fogalmának tartalma is, noha az esztétikum kapcsolatban marad az etikummal, sőt annak nagymértékben alárendelődik, de közben megváltozott magának az etikumnak a tartalma: már nem az antik poliszt és polgárát összekapcsoló éthoszról van szó, hanem az egyént a transzcendens istenhez fűző viszonyról. Ez a viszony szabja meg, közvetíti a többi emberhez fűző kapcsolatainkat is. A szépnek a lelket isten felé kell vezetnie a belső morális megtisztulás és tökéletesedés útján. Ha nem ezt teszi, hatása elítélendő.

Az antik színházzal, ünnepi és kultikus játékokkal, tömeglátványosságokkal a keresztény gondolkodók szembenálltak, elsősorban a pogány vallási kultusszal való összefüggésük, valamint a bűnös szenvedélyeket felszító káros hatásuk miatt. Kifogásolták a színpadi cselekmény fiktív jellegét is. Tertullianus, akit eltölt „az egész világkor megvetése", „A látványosságokról" (De spectaculis) szóló értekezésében azokhoz a keresztényekhez intézi intelmeit, akik az efféle előadásokhoz, keresztényekhez nem illő módon, vonzódnak. A látványosságok valamennyi fajtáját, köztük a színházat is, mint „Venus szentélyét" és „Liber (Bacchus) lakását", elítéli. „Az ördög magasította meg a színészeket is a kothurnussal – csak azért, hogy rácáfoljon Krisztusra, aki szerint: „senki sem növelheti meg termetét egy arasszal". S maga az álarc-öltés is – kérdem én – tetszhet-e istennek, ki tiltja, hogy bármiről is hasonmást készítsünk – hát még ha valaki ezt isten saját képmásából csinálja? Az igazság szerzője nem szeret semmi hamisságot; minden csinálmány paráznaság előtte. Ezért nem szenvedheti azt sem, ha valaki mássá hazudja hangját, nemét, korát, sem, ha valaki színlel: szerelmet, gyűlöletet, jajgatást, könnyet, kárhoztat minden képmutatást."[19] Tertullianus elveti az egész antik irodalmi kultúrát, és

[16] VI. Enneász, 7. k., 32. fej. Lásd Plotinos Istenről és a hozzá vezető utakról. Jelzett kiad., 69. o.

[17] Mihail Lifsic: *Marx és az esztétika.* Stúdium Könyvek 53. Gondolat kiadó, 1966, 63–73. o.

[18] A korai keresztény képzőművészetre és zenére vonatkozóan ld. Max Dvořak, Katakombenmalereien. Die Aufänge der christlichen Kunst in: M. Dvořak, *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte.* Studien zur abendländischen Kunstentwicklung. R. Piper & Co. Verlag, München 1924, 6–25. o. és Zoltai Dénes: *A zeneesztétika története.* I. Éthosz és affektus. Zeneműkiadó, Budapest 1969, 67–71. o.

[19] Tertullianus: *A látványosságokról.* XXIII. fej. Az idézeteket Ruttner Tamás kéziratos fordításából vettük. – Gorgiász annak idején a polisz-éthosz szempontjából a tragédia hatását merőben

a tragédiákat és komédiákat a bűn és kéjvágy „véres és buja, kegyetlen és tékozló szülőméheinek" nevezi.[20]

A színház elítélésében Ágoston is egyetért Tertullianusszal, akinél intenzívebben aligha élte át más keresztény gondolkodó a vallásos tudatnak a művészettel és a széppel kapcsolatos meghasonlottságát. A „Vallomásokban" több helyen plasztikus leírását találjuk annak, hogyan veszi a moralizáló reflexió kritikai bonckés alá a művészi élményt, a szépség élvezetét, sőt egyáltalán az érzékelést. Például a III. könyvben előadja, hogy mennyire elragadták korábban a színjátékok, az antik tragédiák, s milyen élvezetét lelte az általuk keltett katharzisban. „Hogy van az" – kérdezi –, „hogy az ember bánkódni akar, amikor olyan gyászos és tragikus eseményeket néz végig, miket elszenvedni mégsem volna hajlandó? És mégis a fájdalmat kívánja belőlük elszenvedni a néző, s a fájdalom az ő gyönyörűsége." A szenvedésnek ez a vágya olyan erős, hogy a néző „e fantáziák szerzőjének annál jobban tapsol, minél jobban fáj a szíve. S ha az emberek régmúlt vagy képzelt szenvedéseit úgy játsszák el, hogy nézőjük nem szenved, unottan és bírálgatva megy el a színházból, ha ellenben szenved: ottmarad, figyel és élvez. Tehát a könnyeket szereti és a szenvedéseket." Akkoriban a színházban ő is együtt örült a szerelmesekkel, „amint vétkeken át élvezetet leltek egymásban, noha csak a képzelet műve volt ez a látványos játékban. Ha pedig elvesztették egymást, mintegy könyörületből velük bánkódtam – s öröm és bánat: mindkettő mégis gyönyörűséget szerzett." Most azonban már „nyomorúságos esztelenségnek" tartja ezt a lelkiállapotot, mert a tragédia keltette könyörület és részvét feltételezi azt, hogy szeressük a szenvedéseket, s ez végső soron egyfajta „rosszszándékú jóakarathoz" vezetne, amely épp a könyörületesség érdekében azt kívánná, hogy legyenek nyomorultak, akiknek megkönyörülhessen. Morális szempontból viszont arra kell törekednünk, hogy segítsünk a szerencsétleneken. Ebben az esetben azonban sajnálkozásunk és részvétünk a fájdalom iránt nem fog gyönyörűséget okozni nekünk.[21]

Átalakul a görög esztétikai gondolkodás másik centrális fogalma az utánzás, *mimézis* is, mely nem annyira a természet utánzására, mint inkább az ember mint közösségi-erkölcsi lény, világának ábrázolására, az éthosz lényeges tartalmaira vonatkozott. Platónnál már az utánzásnak a valóság látszatbirodalma felett álló ideák, ősminták az igazi tárgyai. Ebben az irányban megy tovább Plótinosz, amikor ezt mondja: „Ha valaki viszont azért nézné le a művészeteket, mert azok a természetet utánozzák, akkor annak először is azt kell megmondani, hogy a természet szépségei is mást utánoznak. De különben tudnunk kell, hogy a művészek a látottakat nem egyszerűen utánozzák, hanem felemelkednek a logoszokhoz, ahonnét a természet származik."[22] A keresztény gondolkodók csak annyiban

---

másként ítéli meg, éppen a fikció mozzanatára utalva: „A tragédia ámítás (apaté), amelyben a csaló igazságosabb, mint aki nem csal, és a megcsalt bölcsebb, mint a meg nem csalt." Ld. Jánosi Béla, i. m. 42. o.

[20] *A látványosságokról.* XVII. fej. – Megjegyzem, hogy a „De spectaculis" egyik helyét (XVI. fej.) Lukács György után (*Az esztétikum sajátossága.* II. köt. Akadémiai Kiadó, Budapest 1965, 643–644. o.) Tertullianus katarzis-ellenes nyilatkozataként szokták magyarázni. A szóban forgó hely, mint a szövegösszefüggés világosan mutatja, valójában a cirkuszi versenyek által a nézőkben kiváltott szélsőséges, az őrjöngéssel határos érzelemnyilvánításokra (dühöngés, átkozódás – tetszésnyilvánítás, ujjongás) vonatkozik. Így a katarzisra közvetlenül nem értelmezhető.

[21] *Szent Ágoston Vallomásai.* I. köt. Ford. Balogh József, Parthenon, 1944, 78–82. o.

[22] V. Enneász, 8. k., 1. fej. Lásd Plotinos A Szépről és a Jóról. Jelzett kiad., 36. o.

módosítják ezt a felfogást, hogy míg Plótinosznál ezeket a logoszokat, ideákat a Nusz (az Ész), azaz a második hiposztázis tartalmazza, addig a keresztény teológusoknál a valóságos dolgok ősmintái (ideák, szubsztanciális formák) az isteni értelemben találhatók. Az utánzás valójában ezekre a természetben magában ható isteni eszmékre irányul. Aquinói Tamás is ezt írja (In Phys. II. 4.): „A művészet a természetet utánozza; annak pedig, hogy a művészet a természetet utánozza, az az oka, hogy a művészi tevékenység elve a megismerés. A természeti dolgokat pedig azért utánozhatja a művészet, mert egy bizonyos értelmi elv az egész természetet célja felé irányítja úgy, hogy a természet műve egy értelem művének látszik, minthogy meghatározott eszközök révén biztos célok felé halad: ez az, amit a művészet tevékenysége során utánoz." Aquinói Tamásnál a teleologikus mozzanat jobban kidomborodik, határozottabb. Ez talán a városi polgárság helyzetének a XIII. század folyamán bekövetkezett megerősödésével, a kézműves iparos réteg határozottabb „teleologikus öntudatával" függ össze. Plótinosz még antik módra túlságosan lebecsüli a fizikai munkát ahhoz, hogy nyíltan teleologikus struktúrát alakítson ki. Alighanem a „meghatározott eszközök"-re való hivatkozásban kell látnunk az egyik fontos új mozzanatot.

Az esztétikai elvek spiritualista tendenciái, valamint a korai kereszténységnek a művészettel szembeni bizalmatlansága ellenére, mégis kialakult a keresztény művészet, amelynek az egyház már csupán mint pedagógiai eszköznek is teret kellett hogy engedjen.[23] „Ami az olvasni tudóknak az írás, a tanulatlan szemlélőnek ugyanaz a festészet, hogy azok, akik a betűket nem ismerik, legalább a falakon nézelődve olvassák azt, amit a kódexekben nem tudnak elolvasni" – így fogalmazza meg Nagy Gergely pápa Serenushoz, Massilia püspökéhez írt levelében a művészet „társadalmi megbízatását".[24]

Ennek a művészetnek éppen keresztény jellegét, a vallási kultusszal való összefonódását vonták kétségbe a középkoron végighúzódó, meg-megismétlődő rigorista irányzatok és radikális képromboló mozgalmak. Így a Bizáncban kibontakozó nagy képrombolási vita (8–9. sz.) után találkozunk ilyen tendenciákkal a reformációt előkészítő valdens eretnekeknél,[25] majd magában a reformációban is. Ezekben a mozgalmakban nem általános művészetellenességről van szó, hanem kifejezetten csupán a vallásos, egyházi művészetet támadják.

[23] Arról a folyamatról, hogyan honosodott meg a templomokban a vallásos tárgyú festészet mint erkölcsi nevelőeszköz, érdekes képet ad leveleiben Nolai Paulinus az V. század elején. Ld. Éber László: *Művészettörténeti olvasmányok.* Budapest 1909, 5–10. o.

[24] Ld. *A középkori művészet világa* (Marosi Ernő szöveggyűjteménye). Gondolat, 1969, 36. o.

[25] Egy eretnek tévedés-listában a következő valdens tételeket olvashatjuk:

„Továbbá elítélik és kárhoztatják az egyházi éneklést (cantum ecclesiasticorum).
Továbbá elítélik és kárhoztatják az orgonálást (cantum organum).
Továbbá elítélik és kárhoztatják a képek tiszteletét.
Továbbá elítélik és kárhoztatják az ereklyék csókolgatását.
Továbbá elítélik és kárhoztatják a papok ornátusait és felszereléseit.
Továbbá elítélik és elvetik a főpapok mindenfajta jelvényét (insignia pontificum).
Továbbá azt mondják és hiszik, hogy istállóban és csűrben éppúgy kell imádkozni, mint a templomban, és a templomban nem inkább, mint bárhol másutt."

Ld. Ign. v. Döllinger: *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters.* Zweiter Theil: Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer. München 1890, 307–308. o.

A bizánci vita hullámai átcsaptak Nagy Károly udvarába is, ahol valószínűleg Alkuin, az ún. „Karoling reneszánsz" vezető ideológusa, a Libri Carolini-ben megfogalmazza azt az álláspontot, amely szerint a képek nem szentek, de hasznosak, mert okulásul szolgálnak: „Mi semmit sem ellenzünk a képeken imádásukon kívül, hiszen a bazilikákban a szentek képeit nem imádás végett, hanem viselt dolgaik emlékezetére és a falak díszítésére engedjük meg..."[26] Felsejlik a művészet autonómiájának gondolata is. A művészet önmagában véve nem vallási jellegű, vallásilag adiaphoron, mint a Libri Carolini (IV. 16.) egyik példája frappánsan megvilágítja: „A képimádók valamelyikének például két szép asszony felirat nélküli képeit hozzák, melyeket az lebecsül és eldob, s valamely helyen heverni hagyja őket. Valaki ezt mondja neki: Azok közül az egyik Mária képe, nem kell eldobni; a másik Venusé, ez feltétlenül elvetendő. Erre a festőhöz fordul, megkérdezvén tőle, mivel mindenben nagyon hasonlítanak, melyikük Mária és melyik Venus képe. Amaz egyiknek a Mária feliratot adja, a másiknak pedig Venusét; s azt, mivel felirata az Isten szülőanyjáé, megbecsülik, emezt pedig elátkozzák, noha mindkettő hasonló formájú, s ugyanolyan anyagokból csinálták őket, csupán feliratuk tér el."[27]

A középkori művészet természetesen még sokáig túlnyomórészt vallásos jellegű maradt. A vallási, transzcendens szférával való kapcsolatot a művészet a szimbolikus és allegórikus módszer kiadós alkalmazása révén igyekezett biztosítani, melyben jelentős szerepet játszottak a már Arisztotelész által bírált püthagoreus eredetű számelméleti kombinációk, egy sajátos misztikus aritmetika.[28] Nem kell azonban azt gondolni, hogy ez a speciális nyelvezet és módszer, melynek elvi alapjait a bibliai hermeneutikára vonatkozóan már Ágoston kidolgozta „A keresztény tanításról" szóló művében, ne lett volna alkalmas, minden velejáró önkényesség ellenére, nagyon is meghatározott és differenciált világnézeti tartalmak, tendenciák, vagy akár konkrét történeti, politikai mondanivalók kifejezésére és közlésére, azok számára, akik a rejtjelzés nyitját, e különleges, allúziós technikájú nyelv jelrendszerét ismerték.[29] Egy még nyers tudat és barbár fantázia logikáját és gondolati technikáját is kell e módszerben látnunk, mely annak a kornak az embere számára, melyben még eleven volt a nemzetségi társadalom világszemléletének számos eleme (pl. a mikrokozmosz-makrokozmosz párhuzam), nem volt híján az esztétikai élvezet mozzanatainak sem.[30]

Ha a középkori keresztény esztétika első nagy periódusának az antik kultúrával való vita, a „kritikai recepció", a sajátos keresztény álláspont kidolgozásának és érvényrejuttatásának a patrisztika idejébe visszanyúló és nagyjából a „Karoling-reneszánszig" tartó

[26] Ld. *A középkori művészet világa.* Jelzett kiad., 39. o.

[27] Uo.

[28] Arisztotelész: *Metafizika,* I. k. 5. fej. 985 b–986 a; XIV. k., 6. fej. 1093 a–1093 b, Ld. Aristoteles: *Metafizika.* Ford. Halasy–Nagy József. Az Akadémia Filozófiai Könyvtára 8. Budapest 1936, 7–49, 366–368. o.

[29] Ld. Kalmár Lajosnak az ikonográfiában módszertanilag is úttörő jelentőségű tanulmányát a szimbólumrendszer világnézeti tartalmának funkcióváltásáról a középkor és reneszánsz határán: *A Victorinus-Corvina madárábrázolásainak intellektuális háttere.* Az Egyetemi Könyvtár Évkönyvei. VI. köt. Budapest 1973, 171–203. o.

[30] A barbár, valamint a keresztény-neoplatonikus szimbolizmusra vonatkozóan ld. A. J. Gurevics: *A középkori ember világképe.* Kossuth Könyvkiadó, 1974, 49. o. s köv., 68–74. o. Uo. a makrokozmoszról és mikrokozmoszról.

korszakát tekintjük, akkor a második nagy periódust a XII. és XIII. század gondolati fejleménye jelenthetik. Mielőtt ezek ismertetésére rátérnék, nem hagyhatjuk említés nélkül azt a hátteret, amely nélkül e korszaknak sem művészeti, sem elméleti megnyílvánulásai nem értelmezhetők igazi jelentőségükben.

A XI. századtól kezdve nagy társadalmi és gazdasági változások mennek végbe: a feudalizmus megszilárdulása és kiépülése, a lovagrend felemelkedése, s vele a nemesség osztálytudatának kikristályosodása, a kereskedelem és a pénzgazdálkodás kibontakozása (melynek következményeit nagy erővel juttatják kifejezésre Walter Mapes költeményei),[31] az ipart űző és kereskedő városi polgárság megjelenése és fokozatos megerősödése. Ezek a változások a XII. és XIII. század folyamán teljesednek ki, s feltételéül szolgálnak a középkori keresztény kultúra nagy felvirágzásának, melyben már megjelennek meghaladásának, a kultúra laicizálódásának, világivá válásának, a XIV. századra megsokasodó előjelei. A művészeti „termelés" nagy megnövekedésének lehetünk tanúi nemcsak az építészetben és képzőművészetekben, ahol a román, majd gótikus stílus virágkora köszönt be, még kultikus célokhoz kötődve, hanem az irodalomban is, mely pl. a lovagi költészetben vagy vágánsköltészetben már világivá válik. Mindezt természetesen nem részletezhetjük. Annyit szeretnénk csupán kiemelni, hogy a társadalmi változások nem pusztán mint szociológiai keretfeltételek fejtik ki hatásukat a művészetre, nem csupán – mondjuk – a megbízó és megrendelő, a művész és a közönség viszonyának megváltozásában jutnak kifejezésre, hanem benyomulnak a művek tartalmi és formai mozzanataiba is és meghatározzák azokat. A trubadúrok „homályos stílusa" pl. összefügg a lovagság arisztokratikus elhatárolódási vágyával, a lovagi szerelmi költészetben a nőhöz való viszony a vazallus-hűséggel; vagy az a körülmény, hogy a lovagregények már olvasó és nem hallgató közönség számára készülnek, mint a korábbi hősi epika, strukturális változásokat idéz elő az elbeszélő technikában. Vagy pl. egy olyan munkaszervezési kérdés, hogy

[31] Walter Mapes – a csereérték problematikájával Szolón és Shakespeare között állva – „A pénz hatalmáról" szóló költeményében ezt írja:

„Kérelemben ugyanis szépen szól a pénzmag,
jóerkölcsöt predikál és sok szép erényt ad,
általa lesz az úrból szolga, és szegény nagy,
küllemet és nemet ő, a királynő adhat: a pénz csak.
.....
Semmi határt nem ismer a kapzsiság szomja."

(Rónai György fordítása)

Vagy „A pénzvágyó világ" című költeményben:

„Pénz a jó tanácsadó,
pénz miatt mos kéz kezet;
pénztől lesz út járható,
pénz old ellentéteket;
törvénynél a pénz szebb."

(Kálnoky László ford.)

Ld. „Deákok és lovagok". Versek a XI–XIII. századból. (Mezey László). Gondolat, Budapest 1961, 44–45, 47. o.

a munka a mű rendeltetési helyén folyik-e vagy attól távol, stílusjegyek egész sorának megváltozásához vezethet.[32] A társadalmi viszonyok különböző közvetítések révén hatékonyak magukban a művek konstitutív elveiben is.

Ami számunkra ezúttal különösen fontos, az a következő: az egyén helyzetének az a megváltozása, önállóságának megnövekedése, amely a társadalmi viszonyok változásának következményeként a művészetekben ez idő tájt megfigyelhető és realista tendenciák jelentkezésében nyilvánul meg, az esztétikai elméletben is kitapintható. Áttételesen itt is jelzi a változást olyan megfontolások jelentkezése, melyek a szubjektum szerepének, a szép öncélúságának, a művészetek önállóságának az eddigiektől eltérő hangsúlyozását mutatják.

A XII. századi kultúrának három fontos központja volt Franciaországban, melyek az esztétika története szempontjából különleges érdeklődésre tarthatnak számot: A clairvaux-i cisztercita kolostor, a Párizsban működő szent-viktori iskola és a chartres-i iskola. Bár a cisztercita iskola jelentősége az esztétikai elmélet tekintetében inkább negatív. A rend vezéralakjaja, a konzervatív teológus Clairvaux-i Bernát támadja Cluny és általában a bencés kolostorok világiasságát és fényűzését, valamint zenei gyakorlatát. Egyik levelében találó leírását és moralizáló kritikáját adja az érett romanika művészetének és annak a hatásnak, melyet ez a kolostorokban elterjedt művészet a szerzetesekre gyakorol: „De azután a kerengőkben, az olvasó testvérek szeme előtt mit keres az a nevetséges szörnyűség, a csodálatosan rút szépség és szépséges rútság? Mit akarnak a tisztátalan majmok, a vad oroszlánok, az iszonyú kentaurok, a félig emberek, a foltos tigrisek, a küzdő katonák, a kürtöt fújó vadászok? Egy fej alatt több test látható, és viszont, egy testen több fej. A négylábún itt kígyófarok látható, amott a halon a négylábú feje. Amott egy hátulról félig kecskeformájú vadállat elöl lovat ábrázol; emitt egy szarvas hátul lótestet visel. Tehát a különféle formák oly gazdag és oly bámulatos változatossága jelenik meg mindenütt, hogy inkább akarózik a márványok közt olvasni, mint a kódexekben, s egész napot ezek egyenkénti megcsodálásával tölteni, mint azzal, hogy Isten törvényén elmélkedjünk. Az Istenért, ha nem szégyellik a hiábavalóságokat, miért nem sajnálják a költségeket? "[33] A „változatosságnak" és „sokféleségnek" a művészeti gyakorlatban térthódító elvével Bernát éppúgy szembeszáll, mint a vele közös tőről fakadó, mert az individualitás iránti fokozódó érdeklődést mutató, korai nominalizmussal: megérezte bennük a vallásos világszemléletre háramló veszélyt.[34]

Pozitív tartalmánál fogva jóval fontosabb az az elméleti előretörés, amellyel a szentviktori iskola legjelentősebb alakjánál, Hugo de Sancto Victore-nél találkozunk.[35] A látható és láthatatlan szépség megkülönböztetése ugyan nála is megvan, s esztétikai szimbolizmusa hatással volt a korai gótika nagy építtetőjére, Suger apátra, mindamellett „Didascalicon" című művében behatóan foglalkozik az érzéki szép problémájával is. Kitágítja a szépség fogalmát: nemcsak a látható dolgok lehetnek szépek, hanem valamennyi érzékszervünk számára hozzáférhető valamiképpen a szépség. Vagyis az érzékel-

[32] Ld. Arnold Hauser: *A művészet és az irodalom társadalomtörténete.* I. k. Gondolat, 1968, 171, 176–178, 197–198. o.

[33] A levelet ld. *A középkori művészet világa.* Jelzett kiad., 125–128. o.

[34] Vö. Zoltai Dénes, i. m. 87–88. o.

[35] A viktoriánus esztétikához vö. Tatarkiewicz, i. m. 190–203. o.

hető világ valamennyi formájában van valami szavakba nehezen foglalható szépség, harmónia, melynek jelölésére Hugo a suavitas (édesség), dulcedo (kellemesség), aptitudo (megfelelőség) szavakat használja, míg a látható szépséget a pulchritudo (szépség) szóval jelöli. A szépség csupán az egyik ok, amiért a dolgokat csodáljuk, de ez a csodálat és élvezet más okokból is létrejöhet.[36] Hugónál tanúi lehetünk annak a folyamatnak, hogy a platónikus–neoplatónikus esztétikára jellemző mozgás, mely az abszolút szépség tételezése miatt a szép fogalmát igyekszik elválasztani a kellemesség és hasznosság szférájától, hogyan fordul meg, hogyan vált át ellenkező irányba, egyelőre a transzcendens kereteken belül.

A művészetek (artes) kérdésében, melyeknél korábban elsősorban a tudás mozzanatát hangsúlyozták, s csak az „artes liberales"-t a „szabad művészeteket" tartották igazi művészeteknek, Hugo mint lényeges szempontot kiemeli az anyagban való realizálhatóság mozzanatát is: a művészet nemcsak tudás, hanem tevékenység (operatio) is.[37] Ennek megfelelően a mechanikai művészeteket (mesterségeket „artes mechanicae") szintén valódi művészeteknek tartotta, s a gyakorlat és tevékenység fontosságának felmutatásával közeledett a középkorban sokáig mellőzött arisztotelészi felfogáshoz. Hugo megkülönbözteti az elméleti és gyakorlati beállítottságot: vannak, akik „értekeznek a művészetről" (agunt de arte) és vannak, akik „alkotnak a művészet által" (agunt per artem). A mechanikai művészetek között helyet kap a korábban nem szereplő „theatrica", azaz a tág értelemben vett szórakoztatás művészete (scientia ludorum).[38] Ennek említése nyilván kapcsolatban van a korabeli Franciaországban feléledő színjátszással is. Ez a művészeti kategória, melyet a XIII. század egyik legjelentősebb tudományosztályozással foglalkozó munkája, Robert Kilwardby „De ortu et divisione philosophiae" c. műve negatívan értékel, a XV. század végén ismét előfordul a mi Temesvári Pelbártunknál.[39]

[36] *Didascalicon,* II, 12 és 13. (Patrologia Latina 176, c. 821.) Lásd Tatarkiewicz, i. m. 198. o. *Didascalicon,* VII. (Patrologia Latina 176, c. 819.) Ld. uo: „A dolgok formái többféle módon keltenek csodálatot: nagyságukkal vagy kicsinységükkel, olykor mivel ritkák, máskor mert szépek, egyébkor mivel megfelelően csúnyák, és alkalomadtán, mert egyformák a sokban vagy sokfélék az egyben."

[37] *Didascalicon,* II. (Patrologia Latina, c. 761.) Ld. Tatarkiewicz, i. m. 198–199. o. „A művészetet nevezhetjük tudásnak, mely előírásokból és szabályokból áll ... Vagy nevezhetjük művészetnek valamilyen valószínű és feltehető dolog megtárgyalását. Tudomány a művészet akkor, ha olyan dolgokról, melyek nem lehetnek mások, mint amilyenek, igaz fejtegetésekben értekezik. Vagy művészetnek mondhatjuk azt, amit az anyagban valósítunk meg és cselekvés által fejlesztünk ki, mint például az építészetet."

[38] Ld. a felsorolást *A középkori művészet világa.* Jelzett kiad., 46–47. o.

[39] Ld. Ludwig Baur: *Dominicus Gundissalinus,* De divisione philosophiae. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. IV. H. 2–3. Münster 1903, 358–360. o., ahol Hugóval kapcsolatban kiemeli, hogy tudományosztályozásában az arisztotelészi alapelvet követi: „tot esse philosphiae partes, quot sunt rerum diversitates, ad quas ipsam pertinere constiterit. Robert Kilwardby szerint az „ars theatrica" nem „ars pro catholicis", nem a katolikusok javára szolgáló művészet. (Uo. 373. o.) Temesvári Pelbárt Rosariumának III. részében, az „Ars et scientia" címszónál, Antoninus Florentinus és Vincentius Bellovacensis nyomán tárgyalja az „artes mechanicae"-t, köztük az „ars theatriá"-t és annak fajtáit, negyedikként említve a tulajdonképpeni színházat: „Septima species (sc. artis mechanicae) dicitur theatria, quae continet ludos diversi generis, ut est primus ludus gymnicus, qui in gymnasio exercetur, aut saltu aut cursu, aut iactu aut virium fortitudine in corporis pondere, vel agilitate, aut luctatione. Secundus ludus dicitur Agon, ut saltandi peritia: Ad citharam quoque, vel tybias, chorea, et gestus incendendi, decantandi modulatio, et huiusmodi. Tertius ludus dicitur

Igen fontos a szükségletek szempontjának hangsúlyozása mind a művészetek keletkezésének, mind pedig fokozatainak vizsgálatában. Ami az első pontot illeti, az emberi természet különböző fogyatékosságoktól szenved: tudatlanságtól, bűntől, kifejezési nehézségektől, anyagi nyomorúságtól. A művészetek segítségével az ember ezeket a fogyatékosságokat pótolja: a teoretikus művészetek legyőzik a tudatlanságot, a gyakorlatiak a bűnt, a logikaiak felszabadítják a nyelvet, a mechanikaiak pedig enyhítik a nyomorúságot és könnyebbé teszik az emberi életet.[40]

Másrészt a művészetek sajátos fokozatokra oszlanak funkciójuk szerint. Hugo ebből a szempontból egy négyes felosztást ad, melyet a dolgok fajtáira alapoz. Ezek ugyanis lehetnek szükségesek, megfelelőek, alkalmasak és szépek. Ezek a célok fontosságuknak megfelelően sorrendet alkotnak. Elsődleges cél a szükségletek kielégítése, ezt szolgálják a szükséges dolgok (necessaria). A vitális szükségletek kielégítése után kezdjük a kényelmet keresni, és ezért olyan dolgokat készítünk, amelyek biztosítják ezt (commoda). Ezután igyekszünk a dolgokat olyan alkalmassá és jóvá tenni, amennyire csak lehetséges (apta, congrua). Végül arra törekszünk, hogy tetszetősek, szépek (grata) legyenek. A szükségletek kielégítéséből kiinduló termelés így négy fokozaton halad keresztül: a hasznosságra irányuló termelő tevékenység olyasmibe csúcsosodik ki, ami már nem szolgál hasznos célt. A negyedik fokozat (grata) a tulajdonképpeni esztétikai szintet jelenti. Az ide tartozó dolgok azok, amelyek gyönyörködtetnek, esztétikai élvezetet okoznak. Hugónál tehát, bár a „szépművészetek", mint külön osztály, nem jelennek meg, de minden mesterség elérheti azt a fokot, ahol már szépséget hoz létre.[41]

A szent-viktori iskola felfogása szerint a mesterségek ill. művészetek a természet működéséből indulnak ki, innen veszik eredetüket, ezen alapszanak, s a természet munkáját a maguk részéről tökéletesebbé teszik, jobbá alakítják, mint azt az iskola másik nagy alakja, Richardus de Sancto Victore kifejti, aki különben a szemlélet (contemplatio) elemzése kapcsán az esztétika pszichológiai vonatkozásaira is kitér.[42]

---

circensis, quia circum eundo sic vocatus est. Quartus ludus est scenicus, qui est locus intra theatrum ad modum domus, ubi cantabantur in pulpito tragediae et comedie, et saltabant histriones. Quintus dicitur ludus gladiatorius, quo in amphiteatro gladiis, aut pugnis hastis, aut armis quibusvis inter se concertare discebant, aut contra bestias incedere, et huiusmodi. Sextus est ludus aleae: qui taxillis luditur, in quo fraus et mendacium vel periurium nunquam abest, et damnum rerum, propterea legibus est interdictus. Septimus est ludus scachorum et huiusmodi etc." Megítélésüket illetően ezt mondja: „Quibus modis autem liceat hominibus ludere, aut quiubus causis, scilicet convivii, vel exercitii vel recreationis ac huiusmodi, et quibus circumstantiis adhibitis, ne quis in talibus peccet, hic amore brevitatis pertranseo, cum sufficienter tractentur in summis pluribus confessionalibus. Sufficiat mihi dicere, quod scire quaecunque inquantum scientiae est, est donum a Dei charitate, sed tamen abutitur homo etc."

[40] *Didascalicon*, II. (Patrologia Latina 176. c. 745) Ld. Tatarkiewicz, i. m. 199. o.: „Minden emberi cselekvés és a bölcsesség által kormányozott foglalatosság céljának és szándékának vagy arra kell irányulnia, hogy természetünk épségét (integritas) helyreállítsa, vagy pedig arra, hogy azokat az elkerülhetetlen hiányosságokat, melyeknek a jelen élet alá van vetve, mérsékelje."

[41] *Didascalicon*, VII. (Patrologia Latina, c. 813) Ld. uo.: „A teremtmények hasznossága (utilitas) a szépségükben (gratum), illő voltukban (aptum), alkalmasságukban (commodum) és szükségességükben (necessarium) áll. Szép az, ami tetszik, illő az, ami megfelel, alkalmas az, ami hasznunkra van, szükséges az, ami nélkül egy dolog nem lehet meg." Vö. Tatarkiewicz, i. m. 193–194. o.

[42] Richardus de Sancto Victore, Benjamin Maior II, 5 (Patrologia Latina 196, c. 83.) Ld. Tatarkiewicz, i. m. 199–200. o.: „Más ugyanis a természet működése és más az iparkodásé (indust-

A harmadik jelentős centrum, a chartres-i iskola, amely Platón Timaioszára támaszkodó kozmológiájában nyomatékosan kiemeli a világ, a természet önmagában való (és nem csupán szimbolikus) szépségét, matematikai elveken alapuló harmóniáját, organikus egészként felfogott rendjét és ragyogó ékességét.[43] Bernardus Silvestris, a kiváló pedagógus, Salisbury János szerint az antikokra célozva azt mondta: „Törpék vagyunk, akik óriások vállain ülünk, hogy többet és messzebbre láthassunk náluk, nem azért, mintha annyira éles volna a látásunk, vagy kiváló a testünk, hanem mivel az ő gigászi nagyságuk a magasba emel és fenntart minket." Ugyanő „De mundi universitate. Megacosmus et Microcosmus" c. művében megkülönböztette a világ teremtését (creatio) és feldíszítését (exornatio).[44] Alanus de Insulis szerint Isten építőművész, aki „a világ csodálatos szépségű királyi palotáját építette fel."[45]

A XII. században kezd a forma-fogalom jelentése megváltozni: az arisztotelészi metafizika forma-fogalma mellett, amely valójában a szubsztanciális formát, a dolgok teleologikus lényegét jelölte, most kezd megjelenni a dolgok külső, érzékelhető oldalát, külső elrendezését jelölő forma-fogalom.[46]

A forma metafizikai fogalma azonban korántsem ment ki a divatból, sőt a XII. századi skolasztikához, az arisztotelészi művek iránti érdeklődés megnövekedésének idején, mintegy reneszánszát éli, s fontos szerepet játszik Albertus Magnus és Aquinói Tamás gondolatrendszerében. Ulrich von Strassburg, Albertus Magnus tanítványa, a forma- és fénymetafizikát kombináló „De pulchro" című esztétikai értekezésében, melyet Tatarkiewicz „az esztétikai transzcendentalizmus kvintesszenciájának" nevez, egyenesen a formára vezeti vissza a szépséget: „A forma alkotja minden dolognak a jóságát, mivel a forma nem más, mint az a tökéletesség, amelyre a tökéletesedésre törekvő lény vágyik. Hasonlóképpen a forma a forrása minden dolog szépségének is, mivel forma-mivoltával járó nemessége következtében olyan, mint a megformált dolgot elárasztó ragyogó fény – amint Dionysius mondja. Ez abból is világos, hogy a Filozófus (ti. Arisztotelész) a formától megfosztott anyagot rútnak mondja, amely úgy vágyódik a forma után, mint a rút a jó, vagy a szép után ... Mivel pedig a forma fénye csak a vele arányban álló megformált dolog fölött ragyog, ezért a szépség is anyagilag azoknak az arányviszonyoknak az összhangjában rejlik, amelyek a tökéletesség és a tökéletesedésre törekvő között

---

riae). A természet működését (operatio naturae) könnyen felismerhetjük az olyan dolgokban, mint a füvek, fák, állatok ... A mesterséges mű (opus artificiale), tudniillik az iparkodás terméke (opus industriae) a szobrokban, festményekben, az írásban, a földművelésben és a többi mesterségesen létrehozott műben vehető szemügyre, melyek mindegyikében számtalan okot találunk, amelyekért méltán csodálnunk és tisztelnünk kell ennek az isteni adománynak a méltóságát. Ezért hát a természeti mű (opus naturale) és a mesterséges mű (opus artificiale) egymással együttműködik, egymással mintegy szorosan összekapcsolódik és egymás kölcsönös szemléletében mintegy egységet alkot ... Annyi legalábbis bizonyos, hogy az iparkodás műve a természeti működésből veszi eredetét, azon alapszik és abból meríti erejét, és a természeti működés az iparkodás révén éri el, hogy jobbá váljék."

[43] Vö. Tatarkiewicz, i. m. 203–206. o.

[44] Johannes Saresberiensis, Metalogicus, III, 4: „Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeros insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea."

[45] Ld. Tatarkiewicz, i. m. 209. o.

[46] Vö. uo. 207–208. o.

állnak fenn. Ezért Dionysius szerint a szépség összhang (consonantia) és világosság (claritas)... Isten nem csupán tökéletesen szép önmagában, az önmagában vett szépség kiteljesedésének fokán, hanem emellett még minden teremtett szépség ható oka, mintaoka és cél-oka."[47]

Az arisztotelészi filozófia, mely a XIII. század folyamán az egyház minden kezdeti ellenállása ellenére feltartóztathatatlanul tért hódított a középkori egyetemeken, az újplatonikus eszmék továbbra is érvényesülő hatásával szemben jótékony ellensúlyt jelentett: a transzcendens szépség magasztalása mellett nagyobb jelentőségre tesz szert a földi szépség. Aquinói Tamás pl. a szép fogalmának meghatározását a Summa theologiae-ban földi, látható szépre alapozza és a szubjektumra vonatkoztatja. („Szép dolgok azok, amelyeknek a látása tetszik." „Szép dolgok azok, amelyeknek maga a megragadása, észlelése tetszik.")[48] A szépség objektív tartalmát pedig a következő híres fogalmazásban adja meg: „A szépséghez három dolog szükséges: először is, teljesség, vagyis tökéletesség, mivel azok a dolgok, amelyek töredékesek, ezért rútak is; másodszor a kellő arány, vagyis összhang; továbbá világosság, ezért azokat a dolgokat, melyeknek ragyogó színe van, szépnek mondják."[49] Az általános szemléleti változást tömören kifejezi Tamás egyik kijelentése: „Isten minden dolognak örvend, mert mindegyik összhangban van az ő lényegével."[50]

Az esztétikum szféráját Tamás több oldalról is igyekszik elhatárolni. Így megkülönbözteti a jó és szép területét. A jó törekvésünk tárgya, a szép pedig szemléletünk tárgya. A Jóról tulajdonképpen a vágyott dolog tekintetében beszélünk. Szépről pedig a megismerő erő vonatkozásában. Szépnek mondjuk azokat a dolgokat, amelyeknek a látványa tetszést kelt. A jó iránti vágy a jó birtoklásával elégíthető ki, a szépség esetében elegendő a szép dolog képmásának birtoklása. A szép és jó ugyan végső soron Tamásnál is összefügg, de a szépet a jótól fogalmilag az különbözteti meg, hogy a szép a megismerésre vonatkozik, és a határozottan megismerő jellegű érzékekkel (látás, hallás) áll kapcsolatban.[51]

A szép tárgy által keltett gyönyör érzelem, amelynek gyökerei azonban az észlelésben vannak. Az észlelésnek, bár érzékelési aktus, van intellektuális oldala is. („perceptio est quaedam ratio"). Tehát a szubjektum a szép megragadásában nemcsak érzékszerveit

[47] Ulrich von Strassburg értekezését kiadta M. Grabmann „Des Ulrich Engelberti von Strassburg O.P (+ 1277) Abhandlung De pulchro. Untersuchung und Texte. Sitzungsbesichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrgang 1925, 5. Abhandlung, München 1926, 73–84. o.

[48] Summa theologiae, I. q. 5. a. 4. ad 1. Ld. *A középkori művészet világa.* Jelzett kiad., 27. o.: „A szép és a jó valamely alanyban azonos, mert ugyanazon a dolgon, tudniillik a formán alapulnak, és ezért a jó szépnek mondatik; de okuk különböző, mivel a jó sajátosan a kívánságra vonatkozik, jó ugyanis az, amit mindenek kívánnak, és ezért célokkal rendelkezik, mert a kívánság egyben valamely indíték a cselekvésre. A szép pedig a megismerő erőre vonatkozik; szépnek mondjuk azokat, amelyeknek a látványa tetszik, amiért a szép a meghatározott arányban áll, mivel az érzékek a meghatározott arányú dolgokban gyönyörködnek, mint hozzájuk hasonlókban, mert az érzék is valamely ok és teljességgel megismerő erő. És mivel a megismerés hasonulás útján történik, a hasonlóság pedig a formára vonatkozik, a szépség sajátosan a formális ok fogalmára vonatkozik." Vö. Summa theol., I-a II-ae, q. 27 a. 1 ad 3.

[49] Summa theol., I. q. 39 a. 8. Ld. Tatarkiewicz, i. m., 261. o.

[50] Idézi M. Dvořak, i. m., 95., és 115. o., 1. jegyz.

[51] Summa theol., I-a II-ae, q. 27 a. 1 ad 3. Ld. Tatarkiewicz, i. m. 258. o.

használja, hanem értelmét is. S ezen a ponton Tamás rendkívül fontos megjegyzést tesz, amely jelzi a világnézeti tartalom tendenciájának irányát. Ezt mondja: „Pontosabban szólva, nem az érzékek és nem az ész ragadja meg (a szépet), hanem az *ember* ragadja meg, érzékein és eszén keresztül. Hasonló értelemben konkretizálja kérdésfelvetését az emberre Grocheo, a kor legjelentősebb zeneesztétája is.[52]

Egyébként pl. a lengyel származású Vitelo, aki átdolgozta az arab Alhazen optikai művét, Perspectivá-jában, ahol teljesen empirikus álláspontról vizsgálja a szépet, szintén igen figyelemre méltó észrevételeket tesz az észlelési aktusban működő értelmi aktivitásról.[53]

Tamás az esztétikai élvezet elemzésében is fontos disztinkciót tesz, amennyiben elkülöníti az életfenntartásra irányuló biológiai-vitális szükségletek kielégítéséhez kapcsolódó élvezetet az esztétikai élvezettől: „Az oroszlán örül, ha szarvast lát vagy hallja a hangját, a táplálék miatt. Az ember azonban más érzékszerveivel is élvez, és nemcsak a táplálék miatt, hanem az érzéki benyomások harmóniája miatt is. És amikor az egyéb érzékszervekből származó érzéki benyomások gyönyört okoznak harmóniájuk miatt – mint például, amikor az ember élvezetét leli a jól harmonizáló hangokban –, ez az élvezet nem vonatkozik az élet fenntartására (ad conservationem naturae)."[54]

Tamás szerint „csak az ember gyönyörködik az érzékelhető dolgok mint olyanok szépségében".[55] Megkülönbözteti a tisztán esztétikai érzéseket, melyeket önmagukért (secundum se) élvezünk, és a kevert, biológiai és esztétikai jellegű érzéseket, amelyek nemcsak a különböző érzéki benyomások harmóniájából erednek, hanem a természetes szükségletek és vágyak kielégítéséből is. Ilyen kevert, elegyes gyönyört érez a férfi a nő által használt illatszer illatára („non delectantur odoribus secundum se, sed per accidens"), és általában ilyenfajta élvezetet keltenek a női szépség és díszei („pulchritudo et ornatus feminae").[56]

Igen fontos fejlemény továbbá az is, hogy az alkotónak a műhöz képest abszolút elsődlegességének újplatonikus tétele, valamint a művészetnek kizárólag mint tudásnak a hangsúlyozása, megfelelő korrekcióban részesül. Tamás kiemeli magának a műnek a jelentőségét, valamint a gyakorlat fontosságát. „A művészetben jónak nem magát a művészt tekintjük, hanem a művet (terméket), mivel a művészet a létrehozható dolgok

[52] Lásd Tatarkiewicz, i. m. 249. o. Vö. Zoltai Dénes, i. m. 91–92. o.

[53] *Vitelo Opticá*-nak is nevezett művében a látásról ezt mondja: „Minden látás (visio) vagy egyszerű rátekintés (aspectus) vagy beható szemlélés (intuitio) által keletkezik. Először, egyszerű rátekintésnek azt az aktust nevezzük, amelynek révén a szem felülete egyszerűen befogadja a látott dolog formáját; szemlélésnek pedig azt az aktust nevezzük, amely által a látás, beható szemügyrevétel mellett, a dolog formájának megragadását keresi, nem elégedve meg az egyszerű befogadással, hanem mélyen vizsgálva a dolgot." (*Optica,* III, 51.) „A puszta látó érzék, eltekintve a fényektől és színektől, semmit sem ragad meg a látható dolgokból." *(Optica,* III, 59.) „A látható formák minden igazi megragadása vagy csak a szemlélés által történik, vagy az előzetes tudással párosuló szemlélés által." (*Optica,* III, 62.) „A látás ... mindig egyszerre sok egyedi észlelést (intentiones particulares) foglal magába, amelyek csak a képzelet által különböztethetők meg a megkülönböztető erő segítségével (auxilio virtutis distinctivae per imaginationem)". (*Optica,* IV, 2.) Ld. Tatarkiewicz, i. m. 267. o., vö. 263–264. o.

[54] Summa theol., II-a II-ae, q. 141 a. 4 ad 3. Ld. Tatarkiewicz, i. m. 259. o.

[55] Summa theol., I, q. 91 a. 3 ad 3.: „Solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam." (Ld. uo.)

[56] Tatarkiewicz, i. m. 250. o.

helyes fogalma: a külső anyagot alakító tevékenység ugyanis nem a készítő tökéletessége, hanem a létrehozott dologé. A művészetben nem az szükséges dolog, hogy a művész helyesen járjon el, hanem az, hogy jó művet alkosson."[57]

A művészet (ars) a benne rejlő kognitív mozzanatok ellenére különbözik a tudományoktól is, mert ezekhez képest az „operativitás" többletével rendelkezik („ars non solum est cognitiva, sed factiva eorum, quae secundum artem fiunt"). Másrészt különbözik a moráltól is, mert noha a morál a cselekvés birodalmához tartozik, de az emberi élet általános céljára vonatkozik, míg az „ars" mindig valamilyen specifikus célra irányul.[58]

Bár az „ars" fogalma még Tamásnál is nagyon tág, nála már elkülönül az ábrázoló művészetek fogalma („artes figurandi"). Ide tartoznak az irodalmi (scriptiva), festői (pictura) és szobrászati (sculptiva) művészetek[59]. Különben a művészetek metafizikai rangja még itt is meglehetősen alacsony. Tamás ugyanis minden művészi formát járulékosnak tekint („Omnes formae artificiales sunt accidentales").[60] Ami annyit jelent, hogy – miként azt a plótinoszi esztétikában láttuk – a művészet nem teremt új formákat; tehát nem lehet szó igazi esztétikai fejlődéséről.

Az ábrázolás vonatkozásában megkülönbözteti – mint Bonaventura is[61] – az ábrázolt tárgy szépségét és az ábrázolás szépségét. Az ábrázolás pontossága, hűsége, a szépség feltétele: „Látjuk, hogy valamely képmást akkor mondunk szépnek, ha tökéletesen ábrázolja a dolgot, mégha az csúnya is."[62] A puszta dekorativitás és artisztikus öncélúság elvével szemben rámutat a funkcionális szempont elsődlegességére: „Minden művész arra törekszik, hogy művébe a legjobb elrendezést vigye bele, nem ugyan általában véve, hanem a célhoz viszonyítva. És ha ez az elrendezés bizonyos hiányosságokat hoz magával, ezzel a művésznek nem kell törődnie. Ha például a mester egy fűrészt készít vágás céljára, vasból fogja elkészíteni, hogy alkalmas legyen a vágásra; és nem gondol arra, hogy üvegből csinálja, amely pedig szebb anyag, mert az ilyenféle szépség akadályozza a cél elérését."[63]

Végül még egy új jelenséget említenénk meg e korszak esztétikai gondolkodásában. Nevezetesen azt, hogy az esztétikai elméletben megjelenik a „szociológiai" nézőpont. A munkamegosztásban és a társadalmi tagozódásban rejlő összhang megragadta már a XI. századi zeneteoretikus, Emmerami Otloh figyelmét is. Johannes Grocheo (1300 körül) arisztotelikus szellemű, a középkorban uralkodó zenematematikát elutasító zeneelméletében már az új zenei formák esztétikai-szociológiai rendszerét dolgozza ki. A zenei műfajokat, amelynek legfőbb, legáltalánosabb céljuk, „hogy az ember veleszületett bajait

[57] Summa theol., I-a II-ae, q. 57 a. 5. ad 1. Ld. Tatarkiewicz, i. m. 261. o.

[58] Summa theol., I-a II-ae, q. 21 a. 2 ad 1. Ld. uo.

[59] Tatarkiewicz, i. m. 254. o.

[60] Uo., 255. o.

[61] Bonaventura, I Sent. D. 31 p. 2 a. 2 q. 1 (Quaracchi, I, 544). Ld. Tatarkiewicz, i. m. 239. o.: „Pulchritudo ita refertur ad prototypum, quod nihilominus est in imagine pulchritudo, non solum in eo cuius est imago. Et potest ibi reperiri duplex ratio pulchritudinis . . . Quod patet quia imago dicitur pulchra, quando benne protracta est; dicitur etiam pulchra, quando bene repraesentat ullum, ad quem est."

[62] Summa theol., I., q. 38 a. 8 Ld. Tatarkiewicz, i. m. 263. o.: „Videmus quod aliqua imago dicitur pulchra, si perfecte repraesentat quamvis turpem."

[63] Summa theol., I., q. 39 a. 8. Ld. Tatarkiewicz, i. m. 262. o.

enyhítsék", a különböző társadalmi rétegek számára való jelentőségük szerint osztályozza, s rámutat a kompozíció emberközpontúságára, emberi mértékére.[64]

A már említett Vitelo pedig észreveszi az esztétikai ítéletek szociológiai feltételezettségét: „Sok esetben a formák megszokása a szépség alapja. Ezért minden szép a megszokott formát olyannak fogadja el, mint amelyet, a szépség körén belül, abszolút szépségnek tekint. Az emberi test részeinek és a festményeknek más színeit és arányait fogadja el a mór és másokat a dán, és ezek között a végletek között, hozzájuk közel állva, a germán a mértéktartó színeket, testi termetet és szokásokat. Mert ahogyan mindegyiküknek megvannak a saját szokásai, úgy mindegyikük a maga módján ítéli meg a szépséget is."[65]

Az ítéletalkotás és a munkamegosztási ágakban ill. társadalmi tagozódásban, osztályhelyzetben elfoglalt hely közötti összefüggés tényére pedig a feudális nemesség keményszavú kritikusa és a népnyelv költői kiválóságának hirdetője, Dante, mutat rá: „Az önálló ítéletalkotás fényétől főleg a nép fiai vannak megfosztva, mivel életük kezdetétől fogva valamilyen mesterséggel foglalkoznak, kényszerűségből lelküket arra irányozzák, mással nem törődnek."[66]

A nép, legtehetségesebb fiaitól eltekintve, akiket az egyház általában a maga szolgálatába tudott állítani, a történelmi fejlődésnek ebben a szakaszában ki volt zárva a magasabb kultúrából. De megvolt a maga művészete, amely a hivatalos kultúra szintje alatt mégis élte a maga életét, noha a két szint között korántsem hiányoztak a kétoldalú, kölcsönös kapcsolatok és hatások.

Az egyház általában elítélte ezeket a keresztény erkölcsi normákkal szembenálló vagy ellentétesnek tűnő és osztályelfogultságok alapján amúgyis lenézett népművészeti megnyilvánulásokat. Mégis alapjában véve kénytelen volt eltűrni őket, ill. rákényszerült arra, hogy a különböző eredetű kultúrhagyományok egymásbaolvasztásának, szinkretizmusának kultúrpolitikai módszerét alkalmazza. Különösen érdekesek ebből a szempontból azok a direktívák, amelyeket Nagy Gergely pápa 601-ben az angol egyház számára dolgozott ki. Gergely, aki egyébként a művészet „társadalmi megbízatásának" már idézett klasszikus megfogalmazását adta, a pogány kultuszok és népszokások „megkeresztelésének", krisztianizálásának politikáját hirdette meg. Beda Venerabilisnek az angol nép történetét tárgyaló munkájából tudjuk, hogy Gergely azon az álláspontón volt, hogy a pogány templomokat Britanniában „semmiképpen sem szabad lerombolni." A bálványokat ugyan le kell rombolni, „de a templomokat magukat meg kell szórni szenteltvízzel és oltárokat kell felállítani, bennük kegytárgyakkal . . . Ilyen módon reméljük, hogy a nép, amikor látja, hogy templomait nem rombolják le, talán felhagy a bálványimádással és ugyanúgy tér meg ezen helyekre, mint korábban és ismerni és imádni kezdi az igaz Istent. És mivel az a szokásuk, hogy ökröket áldoznak az ördögnek, vegye hát át ennek helyét valamely másfajta ünnepély, mint például a Felszentelés napja, vagy a szent mártírok ünnepei . . . Ha ily módon az embereknek lehetőségük nyílik valamicske evilági örömre, csak annál készségesebben jönnek, hogy a szellem örömeit is élvezzék. Mert

[64] Ld. Zoltai Dénes, i. m. 84–85., 91–92. o.

[65] *Vitelo Optica*, IV, 148. Ld. Tatarkiewicz, i. m. 271. o.

[66] Dante, Vendégség, Első értekezés, XI. fej. Ld. *Dante Alighieri Összes Művei.* Magyar Helikon, 1965, 177. o.

minden bizonnyal lehetetlen kitörölni egycsapásra minden téveszmét a makacs agyakból, és bárki kíván felhágni a hegytetőre, fokozatosan lépésről lépésre teszi azt, s nem egyetlen ugrással."[67]

A folklór művészet, amely az esztétikatörténet meglehetősen elhanyagolt területét jelenti, s a középkori esztétikával foglalkozó munkákban általában nem kap helyet, noha az idevágó részletkérdésekkel foglalkozó irodalom egyébként jelentős, s az ilyen irányú vizsgálódások elvi kérdéseit már Hegel körvonalazta Esztétikájában, a művészet fejlődésének három stádiumára vonatkozó koncepciójával, melyből különösen a szimbolikus művészet fázisát taglaló fejtegetései jönnek itt tekintetbe.[68]

Folklór művészeten társadalomtörténetileg a kizsákmányolt osztályok művészetét értjük, s mint ilyen természetesen a középkorban is jelen van és jelentős szerepet játszik. Jelentősége nem utolsósorban abban áll – legalábbis ami a folklór költészetet illeti –, hogy közvetlenül képes kifejezni az adott társadalom életfolyamatát, a társadalmi ellentéteket és harcokat, egyáltalán az alávetett osztályok szemléletét és vágyait, mindazt, amit az uralkodó osztályok művészete általában mellőz, hatalma pedig igyekszik a felszín alá szorítani.

Esztétikai szempontból különösen fontos, hogy a folklór művészetben az esztétikai kategóriák mintegy in statu nascendi, kialakulásuknak a teljes önállósodást megelőző szakaszában figyelhetők meg. A folklór művészet vizsgálata fontos a hivatásos művészet értelmezése szempontjából is, hiszen ezen ellentét fennállásának egész idején mindkét oldal között sokszoros és kölcsönös kapcsolat szálai szövődnek.

A folklór művészetben sajátos, a „klasszikus" esztétikai normáktól és kánonoktól eltérő szemléletmóddal találkozunk, amelyet az esztétikai kutatás csak újabban kezdett alaposabban vizsgálni (Bahtyin)[69]. A „klasszikus" kánonok szerint a test befejezett, zárt, egyéni egész, amely elhatárolódik a külső valóságtól, a többi testtől. A testi folyamatok, változások, a külső világgal való összefüggés folytonosságának, a test és az anyagi világ egységének ábrázolása háttérbe szorul. A népi szemlélet viszont a testet mint „groteszk testet" ábrázolja és fogja fel, amely „nincs pontosan elhatárolva a világ többi részétől, nem magába zárt, nem befejezett, nem kész, hanem túlnövi önmagát, kilép saját kereteiből".[70] Ez a naiv dialektikus és materialista szemlélet az anyagi életfolyamatok, születés és halál, a különböző testeknek egymással és a világgal való, ellentétekben mozgó egységét emeli ki. A „groteszk realizmus" (Bahtyin) a középkor és a reneszánsz népi kultúrájának egyik centrális kategóriája volt, amelynek létfeltételeit a közösségeket felbomlasztó újkori fejlődés szüntette meg.

[67] Beda Venerabilis, Historia ecclesiastica gentis Anglorum. Idézi: E. R. Service–M. D. Sahlins–E. R. Wolf: *Vadászok, törzsek, parasztok.* Kossuth Könyvkiadó, 1973, 441–442. o.

[68] A folklórról mondottakhoz ld. Voigt Vilmos: *A folklór esztétikájához.* Esztétiaki Kiskönyvtár, Kossuth Könyvkiadó, 1972, 50., 57., 106–131., 160–172., 173. skk. 234., 315. o.

[69] M. M. Bahtyin 1965-ben megjelent, François Rabelais alkotóművészetét elemző könyvének a „groteszk realizmusról" szóló fejezetét lásd a *Korszerűség és hagyomány.* Mai szovjet esszék (Modern Könyvtár 242. Európa Könyvkiadó) c. kötetben, 25–68. o. Lásd még M. M. Bahtyin: *A szó esztétikája* (Válogatott tanulmányok, Gondolat, Budapest 1976) c. kötet „A népi neveléskultúra és a groteszk" c. fejezetét (303–352. o.)

[70] Ld. i. m. 35. o.

Rövid áttekintésünket itt be kell fejeznünk. A reneszánsz korai képviselőinél, Petrarcánál és Boccacciónál felmerül egy olyan közvetítő formula, amely már jelzi az esztétikai gondolkodás készülő nagy fordulatát, s útját egyengeti annak a folyamatnak, melynek során a művészet kilép a „teológia szolgálóleányának" jól-rosszul mímelt szerepéből,[71] egyre inkább autonómmá és emberközpontúvá válik. Ez a formula, mely Arisztotelésznek arra a kitételére utal, hogy a költők voltak az első „hitbölcselők", azaz teológusok, egy olyan megfordítást tartalmaz, amelynek kritikai éle és evilági tendenciája félreismerhetetlen. A gondolat felmerül már Petrarcánál, de Boccacciótól való a frappáns fogalmazás: „Nemcsak a költészet: teológia, de a teológia is: költészet."[72]

## RÉSUMÉE

*Karl Redl: Anmerkungen zur Ästhetik des Mittelalters*

Die Studie befasst sich mit den folgenden Themen: die Quellen des christlichen spiritualen Schönheitsideals (die Bibel, der Neuplatonismus), die christliche Umdeutung einiger ästhetischen Kategorien (das Mass, die Katharsis, die Mimesis), der pedagogische Charakter und der Symbolismus der christlichen Kunstauffassung, und die rigoristischen und ikonoklastischen Tendenzen. Weiterhin wird die Bedeutung der Veränderungen untersucht, die im Verlauf der 12–13. Jahrhunderten in den gesellschaftlichen Verhältnissen und in der Stellung des Individuums zustande gekommen sind, mit einer besonderen Hinsicht darauf, wie sie die Gestaltung der ästhetischen Theorie (die Schule von Sankt Viktor, die Schule von Chartres, die aristotelianische Scholastik) beeinflusst haben. In der Artikel sind noch die ästhetischen Ansichten Ulrichs von Strassburg, Thomas's von Aquin, Witelos berührt. Schliesslich, geht sie auf die Fragen der kirchlichen Beurteilung der Volkskunst, der Kulturpolitik der Kirche, und des sog. "grotesken Realismus" (M. Bachtin) der Volkskultur ein.

[71] Feuerbach „Az újkori filozófia története Bacontól Spinozáig" c. munkájában a középkori művészetet „álszentnek" nevezi: „Álszent a művészet, azért, mert alázata csupán látszat; mert miközben az egyháznak látszik szolgálni, csak saját érdekében dolgozik." Ludwig Feuerbach: *Válogatott filozófiai művei.* MTA, Filozófiai Írók Tára, Új Folyam III. köt. Akadémiai Kiadó, 1951, 10–11. o.

[72] Francesco Petrarca, Levél Gherardo Petrarca karthausi szerzeteshez és Giovanni Boccaccio, Dante életrajza. Ld. *Az olasz reneszánsz irodalomelmélete* Koltay-Kastner Jenő–Bán Imre). Az irodalomelmélet klasszikusai. 2. Akadémiai Kiadó, 1970 47., 61. o.

# 175 ÉVE SZÜLETETT *A DEMOKRÁCIA AMERIKÁBAN* ÍRÓJA: *Clerel Alexis de Tocqueville*

VIKOL KATALIN

Clerel Alexis de Tocqueville gróf *A demokrácia Amerikában* írója azon kevés társadalomtudós közé tartozik, akit nemcsak életében övezett Franciaország határán túl is elismerés, de halála után egymásután fedezik fel műveit az újabb és újabb nemzedékek.*

Tocqueville műveire hivatkozni ma minden amerikai szociológus számára úgyszólván kötelező. Műveit, – de elsősorban az amerikai demokráciáról szólót – egyetemisták ezrei tanulmányozzák, s az amerikai szociológusok egyre több művet szentelnek a francia szerző munkásságának. Nemcsak a „tömegtársadalom", „tömegkultúra" kutatói hivatkoznak lépten-nyomon a több mint száz esztendővel ezelőtt meghalt francia tudósra, de a politikai szociológia művelői is. Hogy csak a legismertebbeket említsük: Seymour Martin Lipset Marx és Saint-Simon mellett Tocqueville-t tekinti a modern politológia megalapítójának, s témaválasztásait, kérdésfeltevéseit a huszadik századi kutatók számára is követendőnek tartja. *A magányos tömeg* írója: David Riesmann a francia szerző Amerikáról adott „kórképét" annyira pontosnak érzi, hogy megállapításait forrásértékűnek tekinti, és a XIX. század eleje óta bekövetkezett társadalmi változásokat a Tocqueville által megrajzolt demokrácia-képhez viszonyítja. Kis túlzással azt is mondhatnánk, hogy *A magányos tömeg* nem más, mint Tocqueville könyvének egyfajta „kontroll-vizsgálata", vagyis a francia szerző által először regisztrált jelenségeknek teljes virágzásukban, hanyatlásukban, átalakulásukban való bemutatása.[1]

Sokféle módon, sokféle szemszögből értelmezhető életmű Tocqueville-é. S ez nemcsak a XX. században volt így. Már Tocqueville életében a szellemi örökösök sorába számította magát a szabadversenyes kapitalizmus egyik legismertebb teoretikusa Stuart Mill, és a

*E cikk rövidített s elsősorban a francia gondolkodó magyarországi hatásával foglalkozó változatát lásd a *Világosság* 1981 februári számában

[1] P. Birnbaum: *Sociologie de Tocqueville,* Paris 1970; C. Wright Mills: *Az uralkodó elit,* 2. kiad. Bp. 1972; D. Riesmann: *A magányos tömeg,* 2. kiad., Bp. 1973; S. M. Lipset: *L'homme et la politique.* Paris 1960 (54), id. Birnbaum i. m. (136); J. P. Mayer: Tocqueville aujourd'hui Autour d'un centennaire. *Le Monde* 1959. ápr. 18 (9); J. P. Mayer: *Alexis de Tocqueville Prophet des Massenzeitalters.* Stuttgart 1959, id. J. Feldhoff: *Die Politik der egalitären Gesellschaft Zur soziologischen Demokratie-Analyse bei A. Tocqueville,* Köln u. Opladen 1968; E. Mireaux: Tocqueville et la Democratie. *Revue des Deux Mondes* 1960/1, (24–32); O. Wossler: Alexis de Tocqueville, *Freiheit und Gleichheit.* Frankfurt a. M. 1973; A. Schiefedecker: *Ein Vergleich den Anschauungen Edmund Burkes u. Alexis de Tocqueville über die französische Revolution.* Augsburg 1971; Raymond Aron: *August Comte et Alexis de Tocqueville, Juges d'Angleterre.* Oxford 1965; Golo Mann: Tocqueville und das Amerika von heute 1959 (In: *Geschichte und Geschichten.* Frankfurt am Main 1961).

fajelméletet megalapító Arthur Gobineau; később szívesen hivatkozott rá a tömeglélektant, tömegpszichológiát kutató G. Tarde, a szellemtudományi-szellemtörténeti irányt megalapító Wilhelm Dilthey, vagy a francia szociológiai iskolát megteremtő Emil Durkheim. A pozitivista áramlatokra tehát Tocqueville éppúgy hatott, mint az irracionalistákra: Gobineau-ra és Ortega y Gasset-ra, a frankfurti iskolára (Habermas) éppúgy, mint az angol marxistákra (Hobsbawm).[2]

S utoljára, de nem utolsósorban Tocqueville-nak a reformkori magyar liberálisokra tett hatását kell megemlítenünk. A szerző Amerikáról írott művét nemcsak a magyar liberalizmus élvonalába tartozók: Kossuth, Eötvös, Szalay és Trefort, vagy az Athenaeum írógárdája tanulmányozta, de a francia eredetit pár esztendővel követő magyar fordítás mondhatni az egész magyar reformnemzedék „katekizmusa" lett.[3]

Mi adja a Tocqueville-i gondolatoknak ezt az „örökérvényűségét"?

Mi teszi a szerző megállapításait különböző korok ideológiai áramlatai számára is elfogadhatóvá és továbbfejleszthetővé? Ez annál is érdekesebb kérdés, mivel a nem túl terjedelmes életmű – a posthumus levelezést és memoárt leszámítva alig pár kötet – eszmeileg teljesen egységes, nincsenek benne látványos ideológiai fordulatok, egymásnak homlokegyenest ellenkező gondolatok.

Hogy közelebb jussunk a kérdés megoldásához, lássunk egy példát!

Napjaink polgári szociológiájának egyik szívesen választott témája Tocqueville és Marx társadalombírálatának összevetése, kettejük politikai prognózisának rokonítása, méginkább szembeállítása.

A francia szociológia egyik neves képviselője: Raymond Aron szerint, amíg Tocqueville társadalomrajza gyökereiben mutatja be a második világháború után bekövetkező változásokat, addig Marx sokkal rosszabb jósnak bizonyult.

A „tömegkorszak" igazi prófétája Tocqueville és nem Marx – vélik a polgári társadalomtudósok közül sokan, azok is, akik a beteljesedett jóslatként, s azok is, akik a

[2] J. Stuart Mill: Alexis de Tocqueville über die Demokratie in Amerika 1840 (In: *John Stuart Mill's Gesammelte Werke.* 11. k. Leipzig 1875); A. de Tocqueville: Correspondance d'Alexis Tocqueville avec Henry Reeve et John Stuart Mill. *Oeuvres Complètes* VI/1, Paris 1954; A. de Tocqueville: Correspondance d'Alexis de Tocqueville avec d'Arthur Gobineau. *Oeuvres Complètes* IX, Paris 1959; Lukács György: *Az ész trónfosztása.* 4. kiad., Bp. 1974. (519–520); J. Ortega y Gasset: *La Révolte des Masses.* Paris 1961. (27); J. Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása.* Bp. 1971. (187, 190–193, 200–202); E. J. Hobsbawm: *A forradalmak kora* (1789–1848). Bp. 1964. (33, 123, 258, 324).

[3] Tocqueville első könyvéről alig egy évvel a megjelenés után ismertetést közölt a Tudománytár Toldy Ferenc tollából (*Du systéme pénitentiaire aux États-Unis et de son application en France par G. de Beaumont et A. de Tocqueville,* Paris 1833.) *Tudománytár IV, 1834. (105). A demokrácia Amerikában* első két kötetét a megjelenés után két esztendővel ismerteti a *Figyelmező* (1837. június 27). A könyv első két kötete 1841-ben, a harmadik és negyedik kötet 1843-ban jelenik meg magyar nyelven, de a fordító: Fábián Gábor már 1839-ben közöl belőle szemelvényeket az Athenaeumban. (Tocqueville Elek: *A demokrácia Amerikában* ford. Fábián Gábor, Buda I–IV. 1841–1843). Tocqueville magyarországi hatásáról l. Bényei Miklós: *Eötvös József olvasmányai.* Bp. 1972; Sőtér István: *Eötvös József.* Bp. 1967; Szabad György: Kossuth az Amerikai Egyesült Államok politikai berendezéséről. *Századok* 1975.) 3–4. sz.; Várkonyi Ágnes: *A pozitivista történetszemlélet a magyar történetírásban.* I–II. Bp. 1973; Vikol Katalin: *Szalay László pályakezdete* (Bölcsészdoktori értekezés). Bp. 1975.

szabadversenyes kapitalizmus nevében mondott kritikaként értelmezik a szerző „próféciáit."[4]

Az összevetés – a mögötte meghúzódó nyilvánvaló szándék ellenére – mégsem indokolatlan. Tocqueville írásai számos ponton maguk kínálják a lehetőséget erre az összehasonlításra. Tocqueville két főművének az amerikai demokráciáról és a francia ancien régime-ről szóló munkájának túlzott állami befolyás veszélyeiről szóló fejezeteiben ugyanarra a problémára keresi a választ, mint Marx a *Zsidókérdésről*, vagy *A hegeli jogfilozófiáról* szóló írásában, vagy a *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikájá*-ban. Mindketten a polgári társadalom működési zavarait mutatják be.

A mai polgári szociológia, amely egyre nagyobb érdeklődést mutat a társadalom úgynevezett diszfunkcionális zavarai és látens folyamatai iránt, megújult érdeklődéssel fordul Marx és Tocqueville műveihez.

S. M. Lipset, aki a politológia feladatának éppen a Marx és Tocqueville által leírt és értelmezett „diszfunkcionális zavarok" feltárását tekinti, a két értelmezés közül Tocqueville-ét fogadja el. Úgy véli, hogy Marx tévedett, amikor az állam elhalásában és ennek előfeltételében a szocialista társadalomban bízott, mialatt idősebb kortársa: Tocqueville, szinte szünet nélkül az államhatalom erősödésének tendenciájára hívta fel a figyelmet. Az idő – mint mondja – Tocqueville-t igazolta, hiszen még a szocialista országokban is az államhatalom megerősödésének lehetünk tanúi.[5]

Ebből a példából talán világosan látható, hogy a liberális szerző műveinek – elsősorban a polgári gondolkodók körében kimutatható – valóságos reneszánsza mindenekelőtt Tocqueville gondolatainak aktualizálásából fakad. Filozófusok, szociológusok, politikusok és újságírók gyakran idézik a Demokrácia Amerikában második kötetének zárósorait:

„Két nagy nép van már ma a világon, melyek különböző pontból indulván ki, azon egy cél felé haladni látszanak, s ezek: az oroszok és az angol-amerikaiak. Mindketten homályból nőttek fel s míg az emberek szemei más felé függöttek, ők egyszerre a nemzetek első rangjába (sorába) léptek, és a világ születésüket és nagyságukat majd azon egy időben vette észre . . . Induláspontjuk és útjaik különbözők; mégis mindegyik a gondviselés titkos végzete által arra hivatva lenni látszik, hogy egykor kezében tartsa a fél világ sorsát."[6]

Tocqueville gondolatainak aktualizálásától még az olyan kiváló tudósok sem mentesek, mint Raymond Aron professzor, aki pedig Marx műveinek alapos ismerője, és a tudományos szocializmus atyjáról éppoly elismeréssel ír, mint a *Demokrácia Amerikában* szerzőjéről. Még ő is megjegyzi, hogy második világháború utáni fejlődés inkább Tocqueville prognózisát igazolta, jóllehet, az 1930-as években Marx próféciája tűnt valószínűbbnek.[7]

[4] R. Aron: A. de Tocqueville (In: *Les étapes de la pensée sociologique.* Paris 1967.); H. Bart: A. de Tocqueville. *Neue Zürcher Zeitung* 1959. ápr. 11 (8); J. P. Mayer idézett cikke uo.

[5] Kulcsár Kálmán: Az államigazgatási szervek szociológiai vizsgálatának lehetőségei (In: *Olvasókönyv a politikai szociológia tanulmányozásához.* Bp. 1969.); S. M. Lipset: Politikai szociológia (uo.).

[6] A. de Tocqueville: *Égalité sociale et liberté politique.* Vál. P. Gibert, Paris 1977. (81–82); Tocqueville Elek i. m. II. 400–401; az idézet eredetére és utóéletére l. Feldhoff, i. m. és Hobsbawm, i. m. (325).

[7] R. Aron, i.m. (229).

Ahhoz, hogy aktualizálásoktól és félremagyarázásoktól mentesen vizsgálhassuk meg a XIX. századi liberális gondolkodó demokráciáról, a francia forradalomról, a polgári társadalom akkori jelenéről és jövőjéről – azaz mai múltjáról és jelenéről – adott koncepcióját, az eszmerendszer kialakulásával kell kezdenünk.

*

Alexis de Tocqueville visszaemlékezéseiben és több kötetre terjedő levelezésében nem egyszer utal rá, hogy milyen fontos szerepet játszott szellemi orientációja szempontjából arisztokrata származása. Henry Reeve-nek az Edinbourgh Review kiadójának írta: „egy hosszú forradalom végén jöttem a világra, mely miután minden régi állapotot felforgatott, semmi újat nem teremtett. Az arisztokrácia már meghalt, mikor élni kezdtem és a demokrácia még nem létezett. Ösztönöm tehát nem vihetett vakon se az egyik, se a másik felé. Oly országban laktam, mely negyven évig mindenből próbált egy keveset anélkül, hogy valamiben megállapodott volna. Nem voltam tehát egykönnyen fogékony a politikai illúziókra. Hazám régi arisztokráciájának magam is tagja, természetesen nem volt bennem se gyűlölet, se féltékenység az arisztokrácia iránt; de ez az arisztokrácia eltöröltetvén, természetesen szeretet sem volt bennem iránta, mert csak ahhoz lehet erősen ragaszkodni, ami él. Elég közel álltam ahhoz, hogy ismerhessem, elég távol, hogy megítélhessem. S ugyanezt mondhatom a demokrata elemről. Semmi érdek sem keltett bennem természetes és szükséges vonzalmat a demokrácia iránt. Én személyesen semmi bántást nem tapasztaltam a demokrácia részéről. Nem volt semmi különös okom azt szeretni, vagy gyűlölni . . ."[8]

Tocqueville tehát nem a polgárság s nem is a nemesi értelmiség soraiból jött, hanem egy a rendi ellenzék tradícióit őrző arisztokrata család sarjaként látta meg a napvilágot.[9] S hogy ez lényeges szerepet játszott életében, azt nemcsak sokat emlegetett pártatlansága, – valójában éppen osztályhelyzete által determinált kívülállása – bizonyítja legjobban, de a kortársak tanúbizonysága is: „Ön számomra egy legyőzött arisztokrata, aki tudomásul vette saját kudarcát" – mondta neki állítólag Guizot 1848 elején a francia parlamentben, s hasonlóképpen nyilatkozott róla Saint-Beuve is.[10]

Arisztokrata mivolta mindvégig kiérződött a sorok mögül. Miközben egyedülálló éleslátással fedezi fel a polgári társadalomban végbemenő változások mozgatórugóit, s egy újabb társadalmi forradalom elkerülhetetlenségét, e szükségszerűségek felismerése nála soha nem jelent szellemi azonosulást: a társadalmi mozgalmak, forradalmak jogosságának elismerését.

A Montesquieu eszméin nevelődő fiatalember, aki a Nagy Francia Forradalomnak is csak az első időszakát, az Alkotmányozó Nemzetgyűlés működését tartotta „ízléséhez" közelállónak, nem mutatott lelkesedést az 1830-as forradalom eszméi iránt. Mialatt a polgári liberális államférfiak és tudósok majdnem kivétel nélkül lelkesen fogadják az 1830-as eseményeket, és támogatják Lajos Fülöp polgárkirályságát, a 22 esztendős fiatal

[8] A. de Tocqueville Henry Reeve-nek, Paris 1837. március 22. A. de Tocqueville: *Correspondance* Paris 1867. (67–69).

[9] Trefort Ágoston: *Emlékbeszédek és tanulmányok.* Bp. 1881. (45–46).

[10] Guizot szavait idézi H. Barth, i. m. uo.

arisztokratát látszólag hidegen hagyják az események. De ez érthető is. Számára minden újabb forradalom újabb pozícióvesztést jelentett. Ne csodáljuk tehát, hogy sohasem lelkesedett a forradalmakért. Tocqueville egész élete folyamán a társadalom és törvényhozás békés átalakítása mellett tett hitet és Anglia példáján bizonyította, hogy egy „ideális" társadalomban nincs szükség „erőszakos és kegyetlen változtatásokra". „Ha a társadalom és törvényhozás teljes átalakítását értjük forradalom alatt, akkor Angliában mindenképp forradalom ment végbe, mivel az arisztokrácia helyére más társadalmi osztályok léptek és a demokrácia elve győzött a törvényhozásban" – írja angliai tapasztalatai nyomán.[11]

Az „Észak-amerikai Egyesült Státusok"-ban tett utazása során is az ejti ámulatba, hogy Amerika már élvezi „a nálunk még csak készülődő demokráciai forradalom következményeit, anélkül, hogy magában a forradalomban részt vett volna".[12]

Miután Tocqueville számára kétségtelennek látszott, hogy ez a „demokráciai forradalom" Franciaországban is elkerülhetetlen, elhatározta, hogy könyvet ír amerikai tapasztalatairól. *A demokrácia Amerikában* 1835-ben megjelent első kötetében azt írja, hogy bár nem hisz a társadalmi törvények általános jóságában – hiszen mindent a hely és körülmény szab meg, s így nem lehet általános receptet adni a történelmi fejlődésre –, mégis kénytelen bevallani: „én Amerikában többet láttam Amerikánál: én ott magának a demokráciának, hajlamainak, jellemének, előítéleteinek és szenvedelmeinek rajzát kerestem... hadd tudjuk legalább, mit kell tőle reménylenünk, vagy miért kell tőle félnünk."[13]

Tocqueville-t ugyanis Amerikában tett utazásai arra is ráébresztették, hogy a polgári fejlődés ún. „békés", angolszász változatának is megvannak a veszélyei, s a liberális szerzők között elsőként hívja fel a figyelmet a közvélemény túlzott kibővülésének fenyegető rémére.

„Azon új tárgyak közt, melyek az Egyesült Státusokban létem alatt figyelmemet magukra vonták, egy sem ötlött elevenebben szemeimbe, mint az állapotok egyenlősége (l'égalité des conditions) – írja. – Könnyű volt észrevennem a csoda befolyást, melyet az első lett dolog (ma úgy mondanánk: tény) a társaság (társadalom) haladására gyakorol... Csakhamar meggyőződtem, hogy ugyane körülmény befolyását a politikai erkölcsök – s törvényeken túl messze kiterjeszti, és hogy hatalma nem kisebb a polgári társaságon, mintsem a kormányon; véleményeket teremt, érzeteket szül, szokásokat csúsztat be, s megmódosít mindent, mi nem tőle ered".[14]

De Tocqueville azt is látta, hogy Franciaország még előtte áll ennek a fejlődésnek. „Ha visszatekintek egy pillanatig, mi volt Franciaország hét század előtt, felosztva látom azt csekély számú családokra, melyek földét bírják és lakosait kormányozzák... Az embereknek egymásra hatásukra egyetlen eszközük az *erőszak;* a hatalomnak csupán egy forrására találunk, s ez a *földesúri tulajdon*..."[15]

Az egyenlőség felé vezető úton – Tocqueville szerint – az első lépést az egyház tette meg, s „az ki mint földhözragadt jobbágy örök rabszolgaságban tengődött, mint pap a

[11] A. de Tocqueville: Voyage en Angleterre. *Oeuvres Complètes* V/2, idézi P. Birnbaum, i. m. (90).
[12] Tocqueville Elek, i. m. I. (22).
[13] Uo. (23).
[14] Uo. (7).
[15] Uo. (8).

nemesek között foglalt helyet." „Ha a XI. századtól kezdve vizsgáljátok, mi történik Franciaországban egyik ötven évtől a másikig, ezen időszakok mindegyikének végén kettős változást (une double révolution) fogtok észrevenni a társaság állapotjában. A nemes alább szállt a társasági lépcsőzeten, a polgár feljebb emelkedett azon . . . Minden fél század közelebb viszi őket egymáshoz és nemsokára összeérendenek . . ."[16]

Igaz – jegyzi meg Tocqueville – ez nemcsak a francia fejlődés sajátossága, – hiszen „bármerre vetjük szemeinket, ugyanazon változást vesszük észre". De az angolszász országoktól eltérően Franciaországban a társadalom „anyagi részében végbement forradalmat" nem követte a törvényhozás, – az eszmék – és a szokások forradalma. „Egyik félnél voltak a javak, erő, kényelmek, és velük a fényűzés minden találmányai: az ízlés finomsága, szellem gyönyörei . . . Másiknál a munka, durvaság és tudatlanság."[17]

S bár a Nagy Francia Forradalom újabb jelentős lépéssel hozta egymáshoz közelebb a francia társadalom kiváltságos és kiváltságnélküli rétegeit, a távolság még mindig jelentős volt. Tocqueville, aki az 1830-as forradalom tapasztalataiból megérthette, hogy a polgári forradalommal csak felgyorsult de nem ért véget a társadalom kiváltságnélküli rétegeinek jogi és politikai egyenjogúságáért folyó küzdelme. A kor Amerikájában egy olyan társadalmat tanulmányozhatott, amely a „demokratizmus" területén túlment minden európai mértéken: már nemcsak a polgárság művelt és vagyonos rétegei számára biztosította a politikai jogokat, de a bevándorolt telepesek – farmerek –, s a városi lakosság szegényebb rétegei számára is.[18]

Tocqueville nem titkolta aggodalmait. Mi lesz – úgymond –, ha Franciaországban is győz a „demokráciai forradalom"? Mi lesz, ha a korábbi kiváltságosok elvesztik kiváltságaikat, s kiszolgáltatottjai lesznek az államhatalomnak? Amíg Amerika helyi önkormányzatai, államberendezkedése, törvényei és szokásai lehetetlenné teszik, vagy legalább megnehezítik az állam „mindenhatóvá" válását, a francia centralizált államberendezkedés, a helyi önkormányzatok hiánya egyenesen elősegíti ugyanezt. Erős helyi önkormányzatok és a polgári szabadságot biztosító intézmények nélkül a „demokrácia" Franciaországban zsarnokságot fog eredményezni – jósolta Tocqueville.

„Demokrácia" és „szabadság". Ez a két leggyakrabban használt fogalom Tocqueville műveiben. A „demokrácia" Tocqueville számára az esetek többségében a társadalom és a hatalom egy bizonyos típusát jelöli, máshol egy folyamatot, a társadalmi viszonyok kiegyenlítődésének folyamatát. Akkor demokratikus egy társadalom – mondja Tocqueville –, ha nincsenek benne többé osztály – és rendi különbségek, ha – legalábbis társadalmi tekintetben – minden ember egyenlő.

Marxszal ellentétben Tocqueville nem hisz a gazdasági egyenlőség megteremthetőségében. Jól látja, hogy egy új arisztokrácia van születőben: a pénz arisztokráciája, de nem hiszi, hogy ez az új uralkodó osztály valaha is olyan öröklődő hatalomra tehessen szert, mint a régi. Úgy véli, amíg a világ világ, lesznek az emberek között gazdasági egyenlőtlenségek, hiszen „a szerencse forgandó".[19]

[16] Uo. (11–12).
[17] Uo. (15).
[18] Hobsbawm, i. m. (123–124).
[19] R. Aron, i. m. (224–229); *Feldhoff*, i. m. (17–19).

Tocqueville számára a demokrácia az esélyek egyenlőségét jelentette, vagyis jogi és politikai értelemben vett egyenlőséget. De azt is csak elvben. Az általános választójoggal kapcsolatos bíráló megjegyzései arra vallanak, hogy a francia gondolkodó nemcsak a gazdasági egyenlőséget nem tartotta a „demokrácia" elengedhetetlen feltételének, de nem volt híve a politikai értelemben vett jogi egyenlőségnek sem.[20] S amíg a szerző demokráciáról alkotott fogalma a Nagy Francia Forradalom úgynevezett alkotmányozó időszakának felfogását idézi, szabadságról adott definíciója Montesquieu felfogásával mutat rokonságot.

A szabadság egyenlő az önkény hiányával (l'absence de' arbitraire) – mondja, ami leginkább úgy biztosítható ha „a hatalom határt szab a hatalomnak". Montesquieu hatalommegosztási elvét továbbfejlesztve Tocqueville a teljes politikai pluralizmus mellett tesz hitet. Szerinte ennek a politikai pluralizmusnak köszönhető, hogy az amerikai „demokráciai elvek" Amerikában nem eredményezték az egyéni szabadság elvesztését, az államhatalom monstrummá növekedését.[21]

Az Egyesült Államokban számos egyedi és véletlen tényező segítette a demokrácia elvének győzelmét és fennmaradását. Az amerikai gyarmatok már alapításuk idején demokratikusabb elvekre épültek, mint az Óvilág társadalmai. Igaz, hogy ez a demokratikus szellem az anyaországtól való függés miatt eleinte arra szorítkozott csupán, hogy „a megyei gyűléseken és főleg a községekben rejtőzködjön", de itt hallatlan mértékben megerősödött. Mind szélesebb tömegek kapcsolódtak be a helyi önkormányzatok munkájába, s mire kitört a forradalom, „a népfelség elve" a társadalom minden rétegében visszhangra talált: „minden osztály kompromittálta magát ezért az ügyért; nevében harcoltak, nevében győztek; a törvények törvényévé lett."[22]

A demokrácia elvének megszilárdulását újabb egyedi és véletlen tényezőkkel magyarázza Tocqueville. Más európai nemzetekkel szemben – úgymond – az államnak itt alig voltak külső ellenségei, s így az államhatalom védelmi funkcióinak ellátása nem követelte meg a demokrácia elvét veszélyeztető túlzó központosítást. A bevándorlókból kialakult amerikai társadalom szerkezetében is jócskán eltért a kontinensbeliektől: a feudalizmusból öröklött rétegek között például nemcsak a jobbágyság, de az arisztokrácia is hiányzott. Az államberendezkedés és a társadalom szerkezetének vizsgálata mellett a francia szerző sok időt szentel könyvében a vallás és a hagyományok szerepének. Amerikának az az egyedülálló szerencséje – írja –, hogy majdnem töretlenül sikerült megőriznie az alapítók hitét és erkölcseit.[23]

A vallásos hit, bármely felekezethez tartozást jelentsen is, itt sohasem lett az államhatalom szövetségese – mondja. Amerikában a vallás magánügy és éppen ezért nem vált sohasem a demokrácia ellenségévé, hanem éppen megfordítva: ezek oltalmazója lett, akár az államhatalom ellenében is.

[20] A. de Tocqueville W. R. Gregnek Saint-Cyer 1853. júl. 27. L. *Correspondance d'A. de Tocqueville.* Paris 1867. (213–220), id. *Trefort,* i. m. (51–52).

[21] R. Aron, i. m. (228), Feldhoff, i. m. (58–59).

[22] A. de Tocqueville: *A demokrácia Amerikában* (részletek), ford. Balassa Péter (in: *A szociológia története 1917-ig.* Szöveggyűjtemény III. k. Bp. 1972.) (38–39).

[23] R. Aron, i. m. (233–236).

Tocqueville, aki a francia ancien régime-ről írt munkájában is abban látja majd az újkori európai forradalmak, és főleg a Nagy Francia Forradalom fő hibáját, hogy megingatta a régi vallásos hitet, és hagyománytiszteletet, Amerikában a hit és az erkölcs megtartó, konzerváló erejét magasztalja.[24]

Mindez természetesen nem jelentette azt, hogy Tocqueville Amerikában, a demokrácia e mintaállamában, látta volna a jövő ideális társadalmát. Ő, aki az amerikai községrendszert a polgári szabadság legfőbb garanciájaként értékelte, és a nép politikai nevelésének legfőbb eszközeként magasztalta, úgy gondolta, hogy a közvélemény túlzott kibővülése, a politikai jogok kiterjesztése révén hamarosan egy újabb zsarnokság fog születni: „a többség mindenhatósága".[25] Vagyis a társadalom művelt rétegeinek korábban vitathatatlan vezető szerepe veszélybe kerülhet. Véleménye szerint Amerikában „a polgári szabadság a demokrácia szárnyai alatt is minden vész ellen biztosítva nincs", mert a közvélemény zsarnoki hatalma és a többség uralma magát a polgári rendszer fennállását is veszélyezteti. A megváltozott helyzetben még a polgári szabadság legfőbb biztosítékai is alá vannak vetve a közvélemény uralmának. „Ha az Egyesült Államokban egy ember vagy egy párt jogtalanságot szenved, kihez forduljon? A közvéleményhez? Hiszen éppen ez az, ami a többséget alkotja. A törvényhozó testületekhez? Ez a többséget képviseli és vakon engedelmeskedik. A végrehajtó hatalomhoz? Ezt a többség nevezi ki: . . . a közrendhez? Ez nem egyéb, mint a fegyveres többség. Az esküdtekhez? Az esküdtek kollégiuma a többség."[26]

A polgári nyilvánosság körének túlzott kiszélesedéséről, a többség uralmának fenyegető réméről szóló, Tocqueville által elsőként papírra vetett gondolatokkal évtizedek múlva John Stuart Mill: On liberty (A szabadságról) című híres munkájában találkozhatunk újra. Ez nem véletlen. Mill nemcsak Tocqueville munkájának fordítója, de egyben egyik legnagyobb tisztelője is volt.[27] A francia szerző azonban úgy vélte, hogy még a közvélemény kibővülésénél is nagyobb veszélyt jelent egy demokratikus társadalomra és mindenekelőtt a művelt kisebbségre nézve, ha megerősödik az állami befolyás. Ezáltal válik ugyanis igazi zsarnoksággá a közvélemény hatalma. A folyamat elkerülhetetlen – vélte Tocqueville, de amíg Amerikában az állami befolyás növekedését még jó ideig ellensúlyozhatják a helyi önkormányzatok, a szövetségi kormány túlsúlyát az egyes államok-, az elnök túlkapásait pedig a szenátus mérsékelheti, Franciaországban nincsen olyan erő, ami gátat vethetne az állam mindenhatóvá válásának, vagy ahogy Tocqueville nevezi „a kormányzati hatalom központosításának". Az állam, mint „egy óriási gyámhatalom emelkedik" az állampolgárok fölé, „hogy kényelmüket biztosítsa és létükre ügyeljen. Abszolút, részletekbe menő, szabályszerű, előrelátó és jótékony ez a hatalom. Az atyai hatalomhoz lehetne hasonlítani, ha éppúgy mint ennél az volna a cél, hogy felnőtt emberré neveljen; de éppen ellenkezőleg arra törekszik, hogy az embert megmásíthatatlanul gyermeki állapotban tartsa."[28]

[24] A. de Tocqueville: L'Ancien Régime et la Révolution. *Oeuvres Complètes* II/1 (83–90).

[25] Tocqueville Elek, i. m. II. (124–131).

[26] Tocqueville: *Das Zeitalter der Gleichheit.* Stuttgart 1954. (44), idézi Habermas, i. m. (193).

[27] J. St. Mill: *A szabadságról.* ford. Kállay Béni, Pest 1867; J. St. Mill: *A képviseleti kormány.* ford. Jánosy Ferenc, Pest 1867.

[28] Tocqueville Elek, i. m. I. (206), idézi Habermas, i. m. (200).

Marx, aki 1852-ben III. Napóleon államcsínyéről szóló írásában Tocqueville szóhasználatával szintén „a kormányzati hatalom központosításának" nevezi ezt a folyamatot, szintén súlyos veszélyt látott az államhatalom megerősödésében. Franciaországban – írja – „a végrehajtó hatalom több mint félmillió egyénből álló hivatalos sereg felett rendelkezik, tehát az érdekek és az egzisztenciák óriási tömegét tartja állandóan a legfeltétlenebb függőségben, ahol az állam a polgári társadalmat a legátfogóbb életmegnyilvánulásaitól egészen a legjelentéktelenebb megmoccanásig, a legáltalánosabb létezési módjaitól egészen az egyének magán egzisztenciájáig behálózza, ellenőrzi, rendszabályozza, szemmel tartja és gyámkodik felette, ahol ez az élősdi test a legrendkívülibb központosítás folytán olyan mindenütt-jelenvalóságra, mindentudásra, olyan gyors mozgási képességre és rugalmasságra tesz szert, amely csak a valóságos társadalmi test tehetetlen önállótlanságában, zilált idomtalanságában lel analógiára . . ."[29] De amíg a francia központosítás feudális gyökereit kutató Tocqueville pusztán államelméleti kérdésnek tekinti Franciaország példátlanul centralizált államberendezkedését, fiatalabb kortársa, Marx meglátja a francia polgárság legkülönbözőbb rétegeinek az állami központosításban való érdekeltségét: „A francia burzsoázia *anyagi érdeke* éppen a legbensőbben össze van szövődve ennek a széles és sokfelé elágazó államgépezetnek a fenntartásával. Itt helyezi el fölös népességét és egészíti ki állami fizetések formájában azt, amit profitok, kamatok, járadékok és tiszteletdíjak formájában nem vághat zsebre. Másrészt *politikai érdeke* arra kényszerítette, hogy az elnyomást, tehát az államhatalom eszközét és személyzetét napról napra növelje, miközben egyidejűleg szakadatlan háborút kellett viselni a közvélemény ellen és a társadalom önálló mozgásszerveit bizalmatlanul csonkítania, bénítania kellett mindenütt, ahol nem sikerült azokat amputálni."[30]

S amíg Tocqueville – és könyve nyomán sok liberális politikus – megpróbálta a törvényhozás és az államhatalom reformjával megoldani a társadalomban jelentkező ellentmondásokat, Marx nem hitte, hogy az államformában vagy az államberendezkedésben kell keresni az állam és a társadalom között egyre mélyülő szakadék okait. Azokkal az elméletekkel szemben, amelyek Tocqueville-hez hasonlóan egyenlőségi jelet tettek az állam és a társadalom közé, Marx az államot olyan politikai szervezetnek tekintette, amely csak hivatalos kifejeződése a polgári társadalomnak, pusztán koncentrálódása a politikai hatalomnak. Nem bízott tehát abban, hogy az államforma átalakításával megállítható vagy visszafordítható lenne a törvényszerű folyamat: az állam elidegenedése a társadalomtól, a polgárnak „burzsoára" és „citoyen"-re, azaz magánemberre és közemberre való szétválása. Az olyan államokban mint az Amerikai Egyesült Államok, ahol a politikai állam elérve teljes kiforrottságát, ez az ellentmondás Marx szerint még nyilvánvalóbb. „A kiteljesedett politikai állam, lényegét tekintve az embernek *emberi nemi élete* [*Gattungsleben*], *ellentétben* anyagi életével . . . Ahol a politikai állam elérte igazi kialakultságát, ott az ember nemcsak gondolatban, a tudatban, hanem a *valóságban,* az *életben* is kettős életet él, egy égit és egy földit, a *politikai közösségben* [*Gemeinwesen*] való életet, amelyben önmaga előtt *közösségi lénynek* számít [*Gemeinwesen*], és a *polgári társadalomban* való életet, amelyben *magánemberként* tevékenykedik, a többi embert eszköznek tekinti, önmagát eszközzé alacsonyítja le és idegen erők játékszerévé válik."[31]

[29] Karl Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. *MEM* 8, Bp. 1962. (140–141).

[30] Uo.

[31] Karl Marx: A zsidókérdéshez. *MEM* 1, (356–357).

Mindezek alapján joggal tűnik indokolatlannak a polgári szociológia – már a bevezetőben idézett – sommás ítélete, miszerint Marx Tocqueville-nál sokkal kisebb jelentőségűnek ítélte a politikai állam és a polgári társadalom konfliktusát. Az elmondottakból nyilvánvaló, hogy az államhatalom egyéni szabadságot fenyegető rémével nemcsak a francia gondolkodó nézett szembe. Igaz, hogy Marx még a Kommunista Kiáltványban is csak a liberalizmus korlátozott államhatalmával számolt, de már a fiatalkori műveiben *(A zsidókérdéshez, A hegeli jogfilozófia kritikájához)* megtaláljuk csíráit a *„Louis Bonaparte"*-ben kifejtett gondolatoknak, amelyek azután a Nemzetközi Munkás Szövetség Főtanácsának a Párizsi Kommünnel kapcsolatban írt üzenetében nyernek végső megfogalmazást. Itt Marx már létfontosságúnak tartja a „mindenütt jelenlevő szerveivel, az állandó hadsereggel, a rendőrséggel, a bürokráciával, a papsággal és a bírói karral" rendelkező központosított államhatalom ártalmatlanná tételét és nyíltan kimondja, hogy „a munkásosztály nem veheti egyszerűen birtokába a kész államgépezetet és nem hozhatja azt működésbe a saját céljaira" anélkül, hogy át nem alakítaná.[32]

A bürokratikus államgépezet szétzúzásáról – később Lenin által továbbfejlesztett – gondolatot Marxnak nem kellett Tocqueville „demokrácia"-jából kölcsönöznie – bár hivatkozásaiból tudjuk, hogy olvasta a könyvet. Már csak azért sem, mivel az állam szerepéről, a központosítás előnyeiről és hátrányairól számos liberális államtudományi mű szólt akkoriban. De amíg a liberális szerzők szinte kivétel nélkül egyenrangú tényezőként mutatták be a központosítás előnyeit és hátrányait, sőt a francia szerzők többsége inkább centralizáció-párti volt, Tocqueville az első, aki egyértelműen a központosítás, az állami mindenhatóság ellen foglal állást.[33]

S bár a kérdés egyetlen lehetséges megoldását ő sem találta, vagy találhatta meg, mert mint Marx írta „még a radikális és forradalmár politikusok sem az állam *lényegében* keresik a baj okát, hanem egy meghatározott *államformában,* amelynek helyébe ők egy másik államformát akarnak tenni", Tocqueville mégis megelőzte kortársainak többségét a problémafelismerésben.[34]

Elemzőkészsége, politikai érzéke az 1848-as forradalmak küszöbén mutatkozik meg leginkább. 1848 januárjában – a Kommunista Kiáltvány megjelenése előtti hetekben –, Tocqueville nagyhatású beszédet tartott a francia nemzetgyűlésben. A Nagy Francia Forradalom – mondta – a tulajdonjog kivételével eltörölt minden privilégiumot. A tulajdonjog mint „az arisztokrácia korának, egy szétrombolt világnak az utolsó maradéka" most a további támadások egyedüli céltáblája lesz. A harc tulajdonosok és nem tulajdonosok között elkerülhetetlen – jósolta Tocqueville. „Vulkánon alszunk", hiszen

[32] Karl Marx: A polgárháború Franciaországban. *MEM* 17, Bp. 1968. (306–307), idézi Habermas, i. m. (202).

[33] Karl Marx: A zsidókérdéshez c. tanulmányában egyszerre hivatkozik Tocqueville művére, *A demokrácia Amerikában*-ra és Tocqueville forrására: Hamilton: *Die Menschen und die Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika.* Mannheim 1834. l. *MEM* 1, (354); a kor legismertebb államelméleti szerzői: L. Cormenin, Cherbuliez, Laboulay stb. l. (Cormenin): Timon: *De la centralisation.* Paris 1842; Cherbuliez: *Théorie des constitutionelles.* 1838; É. R. Laboulay: *L'état et ses limites suivi d'essais politiques sur Alexis de Tocqueville l'instroduction publique etc.* 1863. 5. éd. Paris 1871.

[34] Karl Marx: Kritikai széljegyzetek egy porosz cikkéhez. *MEM* 1, Bp. 1957. (400), idézi August Cornu: *Marx és Engels 1844–45.* Bp. 1969. (100).

egy ismeretlen új osztály nőtt fel: a munkásosztály, amely már nem a törvényeket, nem is a kormányt, hanem magát a társadalmat akarja felforgatni.[35]

A képviselők többsége nem vette komolyan Tocqueville szavait. Kár, hogy így eltúlozta a dolgot – mondták –, így semmi hatása nem volt beszédének.

De az események Tocqueville-t igazolták. Pár hét múlva kitört a forradalom.

Tocqueville közvetlenül az események után, s pár évvel később is, több ízben megkísérelte, hogy pontosan meghatározza a forradalom okait. A februári forradalmat, mint minden hasonló eseményt, mindenekelőtt általános okokra lehet visszavezetni – mondta. Igaz, hogy egy 1848. április 10-én kelt levelében azt írja: „ami a forradalom kitörését okozta, az a véletlen" –, de a véletlen tényezők mögött Tocqueville megpróbálta az általános okokat is megkeresni. Melyek voltak ezek? Mindenekelőtt az ország sajátos centralizált államberendezkedése, amely „Franciaországot egy merénylettől teszi függővé", s amely lehetővé teszi, hogy „Párizs, bárki szóljon nevében, a diktatúrának bizonyos nemét gyakorolja az ország fölött."[36]

A centralizációnak köszönhető az is – írja –, hogy a tömegek körében elterjedt egy olyan balvélekedés, miszerint „csupán az államtól függ, hogy őket nemcsak a nyomortól megmentse, hanem a kényelmet és jólétet biztosítsa számukra". Tocqueville az utóbbit a túlzásba vitt központosítás talán legsúlyosabb következményének tartotta, mivel szerinte „a nemzet zömének csodálatos tudatlansága a társadalmi jólét és a termelés feltételeit illetően" talán egyik legfontosabb kiváltója volt a 48-as eseményeknek. „Nem annyira a politikai, mint a nemzetgazdasági balnézetek tesznek bennünket annyira beteggé – írta egyik levelében. – Nem a szükségek, hanem az eszmék idézték elő a nagy felforgatást."[37]

A júliusi monarchia bukásának, s a 48-as eseményeknek egy másik fontos kiváltó okára világít rá Tocqueville egy 1853-ban írt levelében. Ő, aki korábban is abban látta a francia fejlődés fő sajátosságát és forradalmakat hozó momentumát, hogy a „társadalom anyagi részében végbement forradalmakat" nem követte a törvényhozás gyökeres reformja, ebben a levelében egyenesen „a fölötte kevés számú választókra" alapozott törvényhozást tartotta a júliusi monarchia legfőbb hibájának, véleménye szerint ez okozta a monarchia bukását.

„... Innen következett, hogy a választó testület nemsokára egy kis polgári oligarchiává nőtte ki magát, elfogulva saját érdekeiben, elkülönítve a néptől, mellyel semmit sem gondolt, mint viszont az sem gondolt vele. A nép megszűnt legcsekélyebb rokonszenvvel viseltetni cselekedetei iránt, míg a régi magasabb osztályok, melyeket a kormányzástól félénken visszautasított, megvetették azt, s kizárólagos felsőbbségét türelmetlenül viselték. Ezúton majdnem az egész nemzet ama hitre jutott, hogy a képviseleti rendszer oly politikai gépezet, amely csak bizonyos magánérdekek érvényesítésére való, s arra, hogy a hivatalok bizonyos számú családok kezére jussanak."[38] Mindez természetesen nem jelenti

[35] A. de Tocqueville: *Égalité sociale et liberté politique* (Vál. R. Gibert). Paris 1977. (191).

[36] R. Aron: Les sociologues et la Révolution de 1848. (In: *Les éptapes de la pensée sociologique.* Paris 1967.) (279–280).

[37] A. de Tocqueville Madame Grote-hoz, Paris 1842. február 27. L. *Correspondance d'A. de Tocqueville* (142–146), id. Trefort, i. m. (46–47).

[38] Tocqueville W. R. Gregnek Saint-Cyer, 1853. júl. 27. L. *Correspondance d'A. de Tocqueville* (213–220), id. Trefort, i. m. (51–52).

azt, hogy Tocqueville egyetértett volna a 48-as forradalom fő követeléseivel: az általános választójog bevezetésével. Annak ellenére, hogy elsők között ismerte fel a társadalmi egyenlőtlenségek felszámolásáért folyó küzdelem, – ma úgy mondanánk: osztályharc – megállíthatatlanságát, úgy gondolta, hogy ezek az egyenlőtlenségek még jó ideig a dolgok természetes rendjéhez fognak tartozni. Épp ezért súlyos kritikával illette mindazokat, akik akarva vagy akaratlanul gyorsítani igyekeztek a megítélése szerint amúgy is túlságosan felgyorsult társadalmi folyamatot.

A nép kegyeit kereső liberális politikusokat éppúgy nem kímélte, mint a 48-as események többi főszereplőjét. Különös szigorúsággal nyilatkozott az Ideiglenes Kormány szocialista tagjairól. Marxhoz teljesen hasonlóan ő is úgy ítélte, hogy a szocialista vezetők nem álltak helyzetük magaslatán. Nem használták ki a februártól májusig terjedő időszak kedvező lehetőségeit, s a döntő pillanatban magukra hagyták az általuk vezetetteket. Igaz, hogy Marx-szal ellentétben Tocqueville a júniusi „lázadókkal" sem rokonszenvezett, annyira azonban mégsem volt elfogult, hogy ne ismerte volna el a reguláris csapatokkal szemben hősiesen küzdő párizsi munkásság bátorságát. És mindenképpen figyelemreméltó az a megjegyzése is, hogy a szocialista vezérek mégsem tudták teljesen lejáratni a párizsi munkásság mozgalmát. Tocqueville, aki származásánál, mérsékelt liberális elveinél fogva mindenképpen elítélte a fennálló rendszert és a tulajdon elvét veszélyeztető „lázadásokat", nem zárta ki annak a lehetőségét, hogy az 1848-ban vereséget szenvedő szocialisták valamikor, a távoli jövőben győzni fognak, és saját képükre formálhatják a társadalmat.[39]

Marxhoz hasonlóan ő is észrevette, hogy 1848-cal egy új típusú forradalom kezdődött, amely már elsősorban nem politikai, hanem társadalmi jellegű. S bár Tocqueville az egyéni szabadság és a liberális elvek nevében katasztrofálisnak tartott minden forradalmat – sőt akár maga is kész lett volna felvenni a harcot a polgári rend védelmében –, ugyanakkor azt is látta, hogy a jövő nem az ő liberális elképzeléseit fogja megvalósítani. Ennek ellenére továbbra is aktívan részt vett a második köztársaság politikai életében: La Manche képviselője volt a Nemzetgyűlésben, s tagja volt az új alkotmány szerkesztésével megbízott parlamenti bizottságnak, 1849 májusától pedig Odillon Barrot külügyminisztere lett. III. Napóleon államcsínye után – amelyet minden lehetséges alkalommal súlyos kritikával illetett – vonult csak vissza a közéleti szerepléstől, s hátralévő éveit a tudományos munkának szentelte.[40]

Érdeklődése – sok liberális kortársáéhoz hasonlóan – ekkor fordul a Nagy Francia Forradalom eseményei felé. De amíg a liberális történetírók és politikusok szinte kivétel nélkül 1848 felől próbálják 1789-et megérteni, Tocqueville nem a következményeket, hanem az előzményeket és az okokat kutatja.

*L'Ancien Régime et la Révolution* című munkája arra a kérdésre keresi a választ, miért éppen Franciaországban robbant ki az Európa-szerte érlelődő társadalmi forradalom? Melyek voltak a francia fejlődésnek azok a sajátosságai, amelyek az európai államoktól eltérő útra kényszerítették az országot? A későbbi fejlemények, s így az 1848-as forradalom is – Tocqueville véleménye szerint – csak következményei egy többszázéves folyamatnak. A Nagy Francia Forradalom azért egyedülálló az emberiség történetében,

[39] R. Aron, i. m. (281–286).
[40] Uo.

mert „nem volt soha nagyobb esemény, amely inkább elő volt készítve, s amelyet kevésbé láttak előre."[41]

S bár elismeri, hogy a különböző osztályok között fennálló ellentétekben kell keresni a forradalom egyik legfőbb okát, tagadja, hogy ez az ellentét gazdasági eredetű lett volna. Nem igaz – írja –, hogy a parasztság rosszabbul élt volna Franciaországban a forradalom előtt, mint bárhol másutt Európában. Amíg Németország legtöbb részén még a XIX. század elejéig fennmaradt a jobbágyi függés, a francia parasztság zöme már a forradalom előtt is önálló birtokos volt. A kisparaszti birtokok kialakulása tehát nem a Nagy Francia Forradalom következménye, mint azt sokan hitték, a forradalom csak tovább erősített egy korábban megindult folyamatot. Tocqueville számos dokumentumot hoz annak bizonyítására, hogy a súlyos adóterhek ellenére Franciaország forradalom előtti parasztsága jobban élt, mint 40 évvel korábban. Általában véve az a húsz vagy huszonöt év, ami a forradalmat megelőzte – írja –, Franciaországban a rendkívüli haladás és jólét korszaka volt. Az sem igaz – teszi hozzá –, hogy a nemesség és a klérus részvétlenül szemlélte az adókkal és közmunkával sújtott parasztság helyzetét. A papság és a nemesség nagyobbik része, amely a szabadság védelmében (ma úgy mondnánk: az abszolút monarchia rendi ellenzékeként) lépett fel, segíteni akart a népen is. Örökre sajnálnunk kell – írja Tocqueville –, hogy ezt a nemességet és papságot a forradalom lesöpörte a politika porondjáról. Ha tehát a francia parasztság sem szegényebb, sem jogfosztottabb nem volt korabeli európai társainál, s a nemesség és a klérus is „belátó" volt irányában, mi vezetett a forradalomra? – kérdezi a szerző. Tocqueville szerint egyedül és majdnem kizárólag Franciaország központosított államberendezkedése és a társadalmi változásokhoz nem igazodó törvényhozás.[42]

A francia gondolkodó először is azt az elterjedt nézetet akarja megcáfolni, hogy a forradalmakra és ellenforradalmakra egyaránt lehetőséget teremtő központosított államberendezkedés a Nagy Francia Forradalom „találmánya" lett volna. Hosszú fejezeteken át, dokumentumok egész sorával bizonyítja, hogy a központosított közigazgatás már az Ancien Régime idején is fennállott, s úgyszólván ez volt az egyetlen eleme a régi politikai szervezetnek, amely a forradalmat túlélte. „A középkori intézmények árnyéka alatt csaknem észrevétlenül egy új adminisztratív testület alakult, mely a trón mellett állva, a *királyi tanács* neve alatt, lassacskán minden valóságos hatalmat körébe vont."[43]

Montesquieu nyomán Tocqueville is abban látta az abszolút monarchia fő hibáját, hogy az ország összes hatalma: az igazságszolgáltatás, a törvényhozás és a közigazgatás egy kézben összpontosult. Mindez természetesen nemcsak az abszolutizmus szinte korlátlan önkényére adott lehetőséget, – de miután a helyi (városi vagy községi) önkormányzatok már párszáz évvel korábban elsorvadtak – Párizs az ország egyetlen politikai tényezője lett. Így a közigazgatás reformja a forradalom előtti évtizedek egyik legégetőbb kérdésévé vált. Mégsem ez volt az egyedüli feszítő erő. Miközben az ország birtokállományának több mint a fele a nem nemesek kezére jutott, s „miután az ipar által meggazdagodott polgár a

[41] A. de Tocqueville: L'Ancien Régime et la Révolution. *Oeuvres Complètes* II. (l. k. Paris 3. ed. 1952.) (80), id. Eötvös József: A francia forradalom okai (In: *Eötvös József Művei.* Reform és hazafiság. II. k. Bp. 1978. (581).

[42] A. de Tocqueville, i. m. (217–218).

[43] Uo. (107–114), ill. idézi Eötvös, i. m. (583–593).

vagyonra nézve a főnemességgel egy sorba és sokszor magasabbra emelkedett", tehát a nemesek és nem nemesek szokásban, erkölcsben, ízlésben és anyagiakban is egyre közelebb kerültek egymáshoz, a nemesi kiváltságok fenntartását immáron semmi sem indokolta.[44]

Tocqueville barátaival való levelezésében több ízben is visszatér arra a kérdésre, miben különbözött Franciaország és Anglia fejlődése. A különbség abban áll, írja, hogy amíg az angol arisztokrácia attól sem zárkózott el, hogy a polgári értelmiség vagyontalan, de tehetséges képviselőit sorai közé engedje, a francia nemesség szinte kaszttá merevedve őrizte privilégiumait.[45] Ez végül is elkerülhetetlenné tette a forradalmat, aminek romboló hatását csak fokozta, hogy a politikai és társadalmi átalakulást egy „vallási forradalom" is kísérte. A francia klérus a forradalom következtében elvesztette földbirtokait, azután állami támogatásra szorult, s ezzel mintegy az államhatalom részévé vált. *A demokrácia Amerikában* kedvenc gondolata tér itt vissza. A vallás – amely az angolszász országokban a szabadság és a rend őrzője maradhatott anélkül, hogy szövetségesévé vált volna az államhatalomnak – Franciaországban mindörökre elvesztette tekintélyét és önállóságát.[46]

A szerző végkövetkeztetése világos, Franciaország már több mint száz esztendővel a Nagy Francia Forradalom előtt megindult azon az úton, amely az egyéni szabadság felszámolásához, az állami befolyás megnövekedéséhez és ezzel a forradalomhoz vezetett. A Nagy Francia Forradalom s az azt követő újabb és újabb politikai földcsuszamlások – beleértve III. Napóleon államcsínyét is – csak következményei ennek a sajátos történelmi fejlődésnek.

Tocqueville ideálja továbbra is az angolszász demokrácia és elsősorban Anglia marad. Halála előtt két évvel írja egyik levelében: „Sok mondanivalóm volna Angolországról, melyet húsz év eltelte után, másodízben láttam. Ez a legnagyobbszerű látvány, mely a világon létezik, habár ott sem minden nagy. De látni ott főleg oly dolgokat, melyek egyebütt Európában egészen ismeretlenek, s melyek látása könnyített rajtam. Nem kétlem, hogy ott is az alsóbb osztályokban léteznek bizonyos ellenséges érzelmek a többi osztályok ellen, de nem látni azokat, hanem mindenben látni a felvilágosodott osztálybeliek közt, az alsóbb polgárságtól kezdve a legmagasabb arisztokráciáig szövetkezést és egyetértést arra nézve, mint kell védeni és közös erővel szabadon vezetni a társadalmat. Nem irigyeltem Angliától sem gazdagságát, sem hatalmát, hanem az irigylém tőle, s szabadon lélegzettem, hogy annyi évek után kívül találtam magamat az osztályok gyűlöletén s versengésein, melyek minden nyomorúságunk forrásai voltak, s végre szabadságunkat semmivé tették."[47] Egy másik levélben arról panaszkodik, hogy idegennek érzi magát honfitársai – kortársai között. Avult eszmék hirdetőjének, egy új világ közepette. Tocqueville – nagyszerű politikai érzéke, kiváló megfigyelőképessége, pontos elemzései dacára – egy kicsit az Anciem Régime embereként éri meg a XIX. század második felét. Próféciái, bármilyen éleslátásról tanúskodnak is, süket fülekre találtak a francia liberálisok körében. Így érthető, hogy első igazi sikereit sem Franciaország határain belül aratta, –

[44] A. de Tocqueville, i. m. (146), idézi R. Aron, i. m. (243).

[45] A. de Tocqueville Mde Corselle-hez Tocqueville, 1857. júl. 29. L. *Correspondance d'A. de Tocqueville* (393–395), ill. M. W. Seniorhoz Saint-Cyr prés Tour, 1853. júl. 2. uo. (208–212), id. Trefort, i. m. (50–51, 56–57).

[46] A. de Tocqueville, i.m. (83), id. *Eötvös*, i. m. (615–621).

[47] L. Tocqueville levelét M. de Corcelle-hez Tocqueville, 1857. júl. 29. – A. de Tocqueville, i. m.

saját hazájában csak halála után fedezik fel újra – s az is érthető, miért éppen az erős rendi hagyományokkal rendelkező Magyarországon bontakozik ki a szerző egész generációkat nevelő eszméltető hatása. Amíg a korabeli francia olvasó számára Tocqueville Amerikája, vagy Anciem Régime-je csak egyike volt a francia fejlődést erős kritikával illető elemzéseknek, s az angol közönség számára is alig nyújthatott többet kellemes önigazolásnál, a polgári átalakulás küszöbére érkező magyar nemesség és polgári értelmiség saját jövőjét próbálta kiolvasni a lapok közül.

Alexis de Tocqueville, vagy ahogy akkor nevezték Tocqueville Elek így a magyar reformnemzedék legtöbbet idézett szerzője lett, akinek nevével, gondolataival léptennyomon találkozunk korabeli magyar folyóiratokat és napilapokat forgatva. S bár aligha találhatnánk térben és időben távolabb eső fogalmakat, mint az 1830/40-es évek Ausztriája (értsd: Magyarország) és az Amerikai Egyesült Államok vagy Franciaország, a korabeli közgondolkodástól nem álltak távol Tocqueville gondolatai. A 40-es évek elején már szép számmal akadtak olyan magyar utazók, akik nemcsak Franciaországba, de az Egyesült Államokba is eljutottak, s így az angol-amerikai és a francia polgári intézményeket saját tapasztalataik alapján összevethették. Állásfoglalásuk nem is késett sokáig. A magyar liberálisok többsége – részben személyes tapasztalataik, részben olvasmányaik hatására – az angol polgárosodást részesítik előnyben. Az angol és amerikai polgári intézményekben, s mindenekelőtt a Tocqueville által is sokat magasztalt községi önkormányzatokban a magyar megye megfelelőjét vélik felfedezni, olyan intézményt, amely szabad politikai cselekvési kört biztosít tagjainak, és így elkerülhetővé teszi a forradalmi megrázkódtatásokat. Csak az alkotmányos intézményekben találjuk meg „azon nyiladékot, miben a birodalmakban megingatható érzemények s erők kipárologhatnak – érvel Szemere Bertalan – hasonlítom a vulkánhoz, amelyen kirohan azon tűz, mely benn maradva s befojtva a földet elpattantaná."[48] A magyar liberálisok számára ebből a megokolásból kiindulva mindvégig az angol alkotmány a követendő példa, s nem a francia: „... míg a némaságra kínszerített franc szellem erőszakos kitörésekben keres utat, az angol nép fölgerjedt lelke a gyülekezetekben ártatlan kisóhajtja magát, s a száraz mennydörgések azt hirdetik, hogy a lég kitisztul."[49] A magyar megyét – mondják Tocqueville első magyar olvasói – az angol-amerikai szabadság mintájára a felülről érkező abszolutizmus és az alulról jövő népforradalom nyomása ellen egyaránt fenn kell tartani. A nézet eleinte annyira általános, hogy még a tizenkét pont majdani megfogalmazója, a francia központosítás leglelkesebb hazai híve: Irinyi József is osztozott benne. A megyei élet nyilvánosságára szükség van, mondja, mert „ha a státuspolgárok többsége, kiknek a helyhatósága rendszerben cselekvési kör nyílik valamely lépést ... békés úton is kivihetnek" ez a „belháborút" szükségtelenné teszi. Tocqueville-lel együtt ő is úgy véli, hogy ameddig Franciaországban „ezen rendszer, mely mind a felülről, mind az alulról jövő erőszakolásokat meghiúsítani legalkalmasabb eszköz meg nem honosíttatik", addig az egymást követő forradalmak folyamatát megállítani nem lehet. Kövessük tehát az angol és amerikai példát – mondja annyi más honfitársával együtt a fiatal Irinyi is –, tartsuk fenn a megyét mint a liberális értelemben vett szabadság legfőbb biztosítóját.[50]

[48] Szemere Bertalan: *Utazás külföldön.* Pest 1840. II. (32–33).

[49] Uo.

[50] Irinyi József *Német-, francia- és angolországi útijegyzetek.* Halle 186. c. művében a francia központosítást tartja követésre méltónak. Az 1842-es *Athenaeum* 67. és 68. számában közzétett

Voltak azonban a francia szerző könyvének nem kevésbé lelkes, de értőbb magyar olvasói is. Ilyen volt Kossuth, Pulszky és nem utolsósorban a *centralisták*, akik elsőként emeltek szót az angol-amerikai községrendszer és a magyar megye – Tocqueville könyve alapján is mindinkább meggyökeresedő – azonosítása ellen. A centralista Szalay László figyelmét nem kerüli el, hogy a „rokonítók" egy polgári értelmiségi elemekkel kibővült, de még alapvetően rendi fórumot hasonlítanak egy egyre szélesedő újabb és újabb elemekkel bővülő polgári nyilvánossághoz, s azt is észreveszi, hogy a rendi szabadság és a polgári szabadság nem azonos fogalmak. Tudja azt is, ami az amerikai demokráciáért lelkesedők figyelmét gyakran elkerülte: a polgári társadalom is új korszakába lépett. Ő az, aki látja, hogy Tocqueville könyve nemcsak a szabad polgári intézmények dicsérete, hiszen a szerző főképp az amerikai demokrácia veszélyeiről ír, s a klasszikus kapitalizmus közvéleményfelfogása nevében a polgári nyilvánosság körének túlzott kibővülése ellen foglal állást. Mindaddig, amíg a Tocqueville-fordító Fábián Gábor úgy véli, hogy „az amerikai demokráciától nincs mit irigyelniük a magyaroknak", mivel a „legkorlátlanabb demokrácia elemeit magában foglaló amerikai alkotmány nálunk nem fenntartó, hanem felforgató" szerepet töltene be, a centrista Szalay más következtetésre jut. Véleménye szerint nálunk a közvélemény uralmáról még korai lenne beszélni akkor, amikor a polgári nyilvánosság megteremtése a soron következő feladat.[51] Éppen ezért nekünk még sok tanulnivalónk lehet az amerikai demokráciától és Tocqueville-től – vélik a centralisták, Szalay László, Eötvös József, Trefort Ágost, Csengery Antal. Ők, akik az 1840-es évek derekától – Kossuth-tal ellentétben – egyre inkább a megyei önkormányzatokban látták a hazai polgári átalakulás legfőbb akadályát, Tocqueville-t hívták segítségül, hogy bebizonyítsák: a polgári szabadságjogokat csak egy valóban polgári intézmény tud biztosítani. Így Tocqueville nyomán a feudális megye lebontásában, új községi önkormányzatok kiépítésében látták a reformmozgalom legfontosabb feladatát.

Érdekes módon a megyei visszaéléseket mindig súlyos kritikával illető, de a megyerendszer fenntartását mindvégig támogató Kossuth is Tocqueville-hez kapcsolódik, amikor 1842-ben azt írja: a magyar megyék csak akkor tekinthetők majd az amerikai községekhez hasonló, valóban demokratikus intézményeknek, ha a népképviselet elve győzedelmeskedik. „Csak adassék helyhatósági szerkezetünknek azon alap, mely fejlődő viszonyainknak természetes posztulátuma, más szóval csak fejlődjön népképviseleti szerkezetté, mely egy nemzeti középrend alapján emelkedett, bátran állíthatjuk, hogy azon gyarlóságok, melyek a municipális országrendszer absztrakt eszméjében tagadhatatlanul benne foglaltatnak, nálunk gyakorlatilag a legkisebb mértékre szoríthatók."[52]

Tocqueville népszerűsége a szabadságharc bukása után sem csökkent. Másik nagy művéről, az Ancien Régime-ről Eötvös írt értő tanulmányt, s halála előtt egy esztendővel 1858-ban a Magyar Tudományos Akadémia tagjává választották.

---

Naplótöredékek még más álláspontot tükröznek: ezekben az angol helyhatósági rendszer mellett tesz hitet Irinyi.

[51] Szalay László: Journalistica. *Pesti Hírlap* 1841. (In: *Publicistai dolgozatok.* Pest 1847. I. (93–98); valamint l. Eötvös, Trefort, Szalay és Csengery Pesti Hírlapban megjelent cikkeit.

[52] L. Kossuth szerkesztői megjegyzéseit Pulszky Ferenc *Központosítás és középítés* c. cikkéhez, *Pesti Hírlap* 1842. (157–159).

# JELELMÉLETI KÉRDÉSEK LUKÁCS GYÖRGY FILOZÓFIÁJÁBAN

EGYED PÉTER

Lukács György életművének kutatói felfigyelhetnek arra, hogy munkásságának különböző időrendi és elméleti korszakaiban a filozófus bizonyos problémák megoldására jelelméleti meggondolásokat használt. Ebben nincs semmi különös: ismeretes módon, a filozófia adott kérdések felvetésében és tárgyalásában sokszor a jelelmélethez nyúl. Csak a legkiemelkedőbb mozzanatokat említve, ez a helyzet Platónnál, a sztoikus logikusoknál, a Port Royal logikusainál-grammatikusainál, de hasonlóképpen olyan modern gondolkodóknál, mint amilyen Locke vagy Hegel. Egészen természetes tehát, hogy a filozófiatörténeti hagyománynak ez a modellje Lukácsra is jellemző. Különös és vizsgálatra méltó azonban az, ahogyan és ahol ő szemiotikai természetű megoldások felvázolására vállalkozik filozófiai kérdések tárgyalásakor. De ez még mindig a filozófiatörténethez tartoznék, kimondottan szemiotikatörténeti probléma azáltal lesz, hogy Lukács a tulajdonképpeni szemiotika vizsgálati területéhez tartozó spekulatív jelelméletet fejt ki. Ennek kutatása pedig a magyar szemiotika története szempontjából is érdekes, ugyanis bár diszciplínatörténetileg a lukácsi elmélet semmiképpen nem előzménye, a kísérlet elméleti komolysága és kifejtettsége miatt mégis számot tarthat az érdeklődésre.

Tanulmányunk célja Lukács szemiotikai felfogása problémakörének vizsgálata, jellemzése, fő szempontjainak rekonstrukciója. Eközben egyes nézeteit kritikailag kívánjuk összevetni és értelmezni mai jeltudományos szempontokkal.

1. Elöljáróban jegyezzük meg, hogy a lukácsi szemiotika problémái a jelezés (szemiózis) természete és mozzanatai köré csoportosulnak. Első gondolkodói periódusában (1902–1918) jelelmélete művészetfilozófiai vételű; kisebb írásaiban különösen a műfajok (elsősorban a dráma) sajátos szimbolikus természete foglalkoztatja, *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* (1912–1914) pedig a műalkotás közlésének és létrehozásának vizsgálatára alkalmaz jelelméleti szempontokat. E filozófiai jelelmélet világnézetileg itt megszakított folyamatában a következő jelentős mozzanat *Az esztétikum sajátossága* (1963), ahol az esztétikai észlelés magyarázatára vezet be jelelméleti hipotézist. Harmadsorban pedig utolsó művében, *A társadalmi lét ontológiájá*ban nyúl szemiotikai érvekhez, főként a társadalmi lét közvetítettségének mint a társadalmiságot immanensen létrehozó komplexusnak a genetikus leírása céljából.

2.0. *A kommunikációs dilemma, avagy a jel-lét kérdésessége. A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* jelelméleti kérdéskörének kiindulópontja kommunikációs természetű. Ahhoz, hogy a műalkotás közölhető legyen – fogalmazza meg Lukács a kardinális kiindulópontot –, elsősorban az alapjául szolgáló élményvalóságnak kell közölhetőnek lennie. „Ha viszont egy egyén közölni akarja egy másik egyénnel valamely meghatározott

színélményét, napvilágra kerül a jel és a jelölt Gorgiász által felismert diszkrepanciája: ekkor a jel absztrakt, elvont valami, amely épp ahhoz nem tud hozzáférni, ami a lényeg, ami az átélés élményjellegét adja: sajátos minőségéhez. Itt tehát semmiféle biztosíték vagy ellenőrzés nem lehetséges arra nézve, hogy az élményét kifejező ember csakugyan az élményét fejezte-e ki, s vajon megértették-e közlését; mert ha, mondjuk, valaki – és ez a legprimitívebb eset – felhívja a másik egyén figyelmét magára az élménykeltő tárgyra, akkor bizonyítható módon csupán annyi történt, hogy két egyén egyugyanazon tárgy kapcsán átélt valamit, és élményeiket történetesen ugyanazokkal a szavakkal jelölik. A szavak azonban minden élményminőség kifejezésére egyformán inadekvátak, és mindig bizonyíthatatlan marad, hogy ők ketten ebben az esetben ugyanazt élték-e át, vagy legalább valami megközelítőleg hasonlót. Csak akkor érhetünk el egyértelműséget, ha tudatosan lemondunk e minőség közléséről, és a közlés hozzá képest elvont, fogalmi vehikulumát mint olyat akarjuk; ha egyértelmű és egynemű maximák által meghatározott szféra jön létre."[1] Ezt a lényegi kommunikációs dilemmát a művészet sem tudja megoldani, specifikus jellege azonban enyhíti hatását: „A művészet jelei is csak jelek, és a jel lét ugyanazon zavart keltő átkát viselik magukon, és hatásuk – az élményvalóság szemszögéből nézve – csupán intenzitás tekintetében múlja felül a többi élményt; egyébként a művészet nem hord magában semmiféle biztosítékot arra nézve, hogy azt, ami mögötte áll, amit ‚kifejez', az élmény ‚lényegét', valóban és hamisítatlanul ki is fejezte."[2] (Túlságosan messzire vezetne e szélsőséges álláspont kialakulási okainak elemzése, ehelyett Tullio de Mauro véleményére utalunk, aki szerint a kommunikáció lehetetlenségét valló álláspontoknak, a szemantikai szolipszizmusnak a gyökerei a romantikában keresendők.)[3]

Lukács e korszakában – némiképpen önmagával ellentmondásban is – az intuitivista esztétikák egyik szélsőséges következményét tekintik kiindulási alapnak, azt ugyanis, hogy az élményvalóság tökéletes és mindenoldalú kommunikációja lehetetlen. Az állítás mellett szóló szemiotikai argumentum az, hogy a jel maga típus, absztrakt, a megértés tehát a puszta konvenció lehetőségein alapul. Alkotó és befogadó jelentésuniverzuma végletesen különbözik, a különbség részleges áthidalása is csak a puszta közlési aktus tényére korlátozódik. Nem nehéz felismerni, hogy e spekulatív álláspont nem számol a művészi szemiózis egyik alapmozzanatával, amelynek alapján a műalkotás jelrepertóriuma a befogadói helyzetben pontosan az alkotó és befogadó szempontjából azonos elemeket mozgósítja. Másodsorban: a jelentésuniverzumok különbségét a műalkotás szintaktikailag úgy igyekszik áthidalni, hogy a jelentések skáláját rendkívül nagy mértékben differenciálja, jelentős szerepet juttatva a szituatív-konkrét jelentéseknek, a műalkotás „éppígyléte" konkrét, jelenvaló érzékiségének, amely alkotó és befogadó élményközösségét hivatott megvalósítani. Végső soron ennek alapja a közös empíria, a társadalmi tapasztalat normatív egyneműsége.

2.1. *A jelrendszerek alapvető paradoxona.* Hogy a kommunikáció lehetetlenségének tételezéséből adódó elméleti zsákutcát elkerülje, Lukács logikai megoldást választ. Ez

[1] Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete.* Magvető Kiadó, Budapest 1975, 25. o.

[2] Uo. 33. o.

[3] Tullio de Mauro: *Introducere in semantica.* Editura stiintifica si enciclopedica. Bucuresti 1978, 143. o.

pedig a paradox: természete szerint a kifejezőeszközként szolgáló jelrendszer paradox valóság. A kifejezőeszközök paradoxona a következő: „ha ezek az eszközök rendelkeznek az egyértelműség és az ellenőrizhetőség tendenciájával, akkor elvontak, fogalmak és nem felelnek meg a tisztán minőségi tartalomnak; ha viszont mint minőségileg színezett, tisztán a minőség kifejezésére szolgáló jelek és utalások adekvátak vele, akkor nincsen lehetőség annak megállapítására, hogy ezek az eszközök – egyértelműen, összetéveszthetetlenül és hamisítás nélkül – csakugyan azt közlik, amit közölni szándékoztunk velük."[4]

A jelrendszerek alapvető paradoxonának csak e szétválasztás keretein belül van értelme, megfigyelhető azonban, hogy Lukács eléggé mesterségesen sarkít, ugyanis a kommunikációs aktusban – a kommunikáció törvényeinek megfelelően és a szemiózis természetéből következően – az elvont és konkrét jelek bizonyos komplexusa működik, soha csak az egyik vagy csak a másik. Lukács e tényt a művészi forma fogalmának bevezetésével igyekszik tiszteletben tartani, mégpedig eléggé mechanikusan, az absztrakt jeleknek „negatív kommunikációs státust" jelölve ki: „az elvont, szándékolt és ellenőrizhető közlésformák csupán merőben gyakorlati célokra, tehát az élményszféra legalacsonyabb rendű és legredukáltabb funkcióira alkalmasak."[5]

2.2. *A jelrendszerek paradoxonának áthidalása.* Mindenféle elméleti aggállyal szemben tény, hogy valami közölhető, bármilyen jel-intenciónak van hatása, jóllehet kommunikációs hatékonyságára és értékére vonatkozóan nem állíthatunk semmi bizonyosat. Megoldás lenne az, kérdezi Lukács, hogy az egyéni szemiózisok, a jel-hierarchiák változtatásával, a kommunikációs nyelvezet gesztuális, mimikai, proxemikai – egyszóval metalingvisztikai – elemeinek variálásával, kihasználásával sajátos kommunikációs sémákat és ráhatásokat igyekeznek elérni? A válasz negatív: a variáció még nagyobb eltérést jelent a közlendő állandótól. (Az 1'jelzőrendszer hipotézisének bevezetésével – többek között – ezt a kérdést igyekszik megoldani *Az esztétikum sajátossága.*) Ezzel szemben az egyéni szemiózis erőfeszítési egy mozzanatban csúcsosodnak ki, és ez az élmény intenzitásának közlése, jóllehet magára az élményminőségre vonatkozóan az intenzitás közlése nem mond semmit. Ebből a következtetésből Lukács több mást is származtat, mégpedig kiindulópontjának merevségét enyhítőeket: felsejlenek a jelhasználó közösség elméleti körvonalai, feltűnik a szemiózis társadalmi dimenziójának egyetemessége: „Mindenesetre az a tény, hogy az élmény intenzitása egyáltalán átadható, mintha azt jelezné, hogy az átélő szubjektumok elszigeteltsége mégsem olyan tökéletes, mint ahogy elemzéseinkben látszott. És ha itt újra hangsúlyoznunk kell is, hogy az intenzitásélmény is csupán a saját intenzitás élménye, úgy tűnik, hogy mégis megállapíthatunk itt bizonyos fajta közösséget, amely arra utal, hogy az átélés általában vett feltételei, vagy legalábbis egy részük általános és minden szubjektumnál közös."[6] A továbbiakban a kommunikáció problémája tulajdonképpen meg is szűnik, ugyanis Lukács a jelenséget a psziché területére utalja át: „Ám nem szabad elfelejteni, hogy az intenzitás átvihetősége szintén szuggesztió, nem pedig közlés . . ."[7] Ezzel a logikai kitérővel a szemiózis szubjektuma végképp az individuum marad, semmi nem tudja áttörni „az egyéniség börtönét".

[4] Lukács György, i. mű, 28. o.
[5] Uo. 35. o.
[6] Uo. 37. o.
[7] Uo. 52. o.

Úgy tűnhetnék, hogy ezzel le is zárul a fejtegetés, hiszen kimondatott a kommunikáció (és a közösségi szemiózis) viszonylagos lehetetlensége. Azonban a közlés mozzanatát Lukács „visszaveszi", mégpedig a következőképpen: ha a kommunikáció lényege (szubsztancialitása, társadalmisága) révén nem lehetséges, akkor a közlés kellésének normatív-etikai mozzanatában mégis szükségszerű, alapvető vágy. A fenomenológiai elemzés etikailag központi értékként tételezi a kommunikációt: „Az esztétikai magatartás azonban nem számolja föl a szubjektumok lényegbeli különbségét, ellenkezőleg, ez a különbözőség és a szubjektumok elérhetetlen azonossága utáni vágy szükségszerű előfeltételei számára; a forma esztétikai művet konstituáló fogalma éppen a közlés sémájából jön létre, nem pedig annak felszámolásából."[8]

2.3. *A műalkotás mint zárt jelstruktúra.* Ha nem lehetséges műalkotás, mint a kommunikáció és közösségi szemiózis mozzanata, ha tehát a műalkotásnak nincsenek a külsőleges jelkörnyezet felől meghatározott aspektusai, akkor – az etikai kiindulópont természetének megfelelően – a műalkotás a kommunikációs és jelszerű viszonylatokat belsőleg kell megvalósítsa. A szellemfilozófiai formafelfogásnak megfelelően – Cohen, Rickert és elsősorban Lask logikáinak elemeit használva, beépítve saját fenomenológiai premisszáiba –, Lukács a tárgyiasult formára, a műalkotásra koncentrál: „A mű tehát most úgy jelenik meg számunkra, mint élményeket inadekvát módon kivetítő sémák rendszere, amely oly tökéletesen magába zárult, hogy általánosnak és szükségszerűnek szánt hatását kizárólag saját elemeinek egymáshoz való immanens viszonyai hordozzák."[9] Logikailag itt azonnal a történetiség kérdése merül fel, ha ugyanis kiiktatódik a szemiózis társadalmi-diakronikus vonása, akkor lényegében a jelrendszerek – és ezen belül a művészi jelrendszerek –

[8] Uo. 58. o.

[9] Uo. 60. o. A jellemzett felfogás megértéséhez talán nem felesleges egy elmélettörténeti érdekességű tény megjegyzése. 1910-ben, Babitsnak válaszolva, Arról a bizonyos homályosságról című írásában Lukács Keyserlinget igenlően idézve mondja Schopenhauerről, hogy „rendszerének világos és áttekinthető szépsége csak architektonikus, hogy világos fogalmai csak addig világosak, amíg egy konkrét dolgot világítanak meg, egymással való mélyebb összefüggésük, igazi jelentőségük a lehető leghomályosabb." (Lukács György: *Ifjúkori művek (1902–1918).* Magvető Kiadó, Budapest 1977, 780. o.) Keyserling idézett tanulmányában a következőket mondja: „Si parfaites que soient les proportions des éléments et leur conformité au but, sa loi lui est imposée du dehors; il n'a en lui ni son fondement ni son explication, Les matériaux ne sont pas engendrés par la forme, comme c'est le cas de tout etre vivant; ils constituent, par rapport au plan de construction, des contingences extérieures. Or on entend souvent prétendre que la caractéristique de l'art réside précisément dans l'indépendence de la forme a l'égard de la matiére, mais cette assertion n'est vraie que des arts plastiques. Le peintre et le sculpteur – et encore non sans exception – peuvent mettre en oeuvre leurs éléments en les considérant comme une matiére inerte dont ils peuvent disposer a leur guise, car ils sont chez lui dépourvus de sens propre, ce qui n'est pas le cas en poésie et en philosophie: dans tous les arts de matiére purement spirituelle, les éléments sont vivants. Pensées et sentiments ne se laissent pas traiter comme des pierres de construction. Qu'on les renverse, voilá leur sens anéanti, et plus rien n'en subsiste. Un poeme qui n'aurait qu'une perfection purement architectonique ne serait pas regardé comme une création poétique, car ce genre de perfection peut exister indépendamment du sens des éléments, alors que, dans le royaume de l'esprit, la signification est tout, puisqu'elle est proprement la créatrice des faits empiriques. Dans un poeme, idée et moyens d'expression sont de meme ordre. Eta plus forte raison dans un systeme d'idées! (Keyserling: *Figures symboliques.* Párizs 1928, 111. o.) Lukács álláspontja tehát saját korábbi érvéhez képest is szélsőséges; érdekes ugyanakkor, hogy az ekkori szélsőséges formalista álláspontjával szembeni – szó szerint – kézenfekvő ellenérvekre nem tér ki, bár, amint e hosszan idézett Keyserling-szöveg is mutatja, minőségileg is elég értékes ellenérveket ismert.

kontinuitása is elképzelhetetlen. A probléma megoldása érdekében Lukács a zseni által megragadott kultúrszimbólumok egyetemességére hagyatkozik: „Amíg a jel a mindennapi élettől gátolt individualitása még embertől emberig sem fejeződhet ki adekvátan, s így kimondhatatlanul és ismeretlenül kell eltűnnie, addig minden emberek legszemélyesebbikének, a zseninek a műveiben az élmény örök életre kel, s idők és emberek változásai felett mindig érthető jelekben válik világossá."[10]

E meglehetősen elnagyolt megállapítás mellett azonban a perspektíva azt is lehetővé teszi Lukácsnak, hogy a mai szemiotikai felfogás egyik közkeletű tételével azonosan fogalmazza meg mű-axiómáját: „A mű, amelyet e folyamat (a művész alkotófolyamata) alkot, abban különbözik minden más emberi közlésformától, hogy a kifejezés vehikuluma céllá, önálló szubsztanciává vált benne, amiért aztán a műre törő akarat is szükségszerű ismertetőjegyként kell magán viselje a mű szubsztancialitásának és immanenciájának akarását, sőt, csakis az akarat ilyen iránya révén határozható meg."[11]

Természetesen itt az a genetikus kérdés is felmerül, hogy a mű mint az alkotásfolyamat terméke, hogyan lép kapcsolatba a hozzá képest külsőleges adottsággal, a valósággal, hogyan adott annak oldaláról. A vehikulum ugyanis csak belső strukturális egyneműségét biztosítja, de nem a műalkotásban szükségszerűen adott strukturális-hierarchikus elkülönböződéseket. Lukács ezt a kérdést úgy oldja meg, hogy bevezeti a „nézőpont" fogalmát, mint olyan perspektíváét, amely az adottságok szelekcióját hajtja végre, egy későbbi, Lucien Goldmanntól származó kifejezéssel élve, lehetővé teszi az adottságok jelentéshordozó struktúrákként való működését: „... a nézőpont által kiválasztott elemek pedig szimbolikusakká válnak; vagyis azon kívül, amik magukban véve voltak, jelentések hordozóivá is válnak. Létrejön az a fikció, hogy a kiválasztott elemek mindazt jelenthetik, szimbolizálhatják, vagy jobban mondva: felkelthetik élményként a befogadóban, ami a „nézőpontra" – amelynek rendszerként zárt teljessége elért művé kerekedik – vonatkoztatható, de magukban az elemekben – mint az élményvalóság bármennyire is megtisztított részeiben – még nem volt benne."[12]

A megtisztított élményelemek szimbolikussá válása teszi lehetővé a műalkotás anyagának és formájának prestabilizált harmóniáját, amely mint belső viszonylatok szintaktikailag létrehozott egyneműsége jelentkezik. A zárt mű – jelviszonyok rendszere: „Az elemek kapcsolatait megteremtő elvont viszonylatok arra törekszenek, hogy tiszta vonatkozások önmagában zárt rendszerét hozzák létre, olyan világot építsenek fel, amelynek szubsztanciája jelek egynemű, a lehető legtartalmatlanabb koherenciájából képződik, jelekéből, amelyek sem önmagukban, sem önmagukon kívül nem kell, hogy bármit is jelentsenek, hanem érvényességüket és valóságosságukat kizárólag tiszta jel-jellegük, a közöttük lehetséges vonatkozások korlátlansága és végtelensége s a közöttük megvalósult vonatkozások harmóniája és lezártsága hordozza."[13] A létrejött termék azonban Lukács szerint saját szubsztancialitásának transzcenzusát is megvalósítja, amennyiben minőségileg más rendszerként, műalkotásként kezd működni. Ez pedig a valósághoz való sajátos viszonyt is jelent: „Ám a viszonylatok elvontsága ezzel elveszítette elvont jellegét, hiszen e jelleg is

[10] Lukács György, i. mű, 75. o.
[11] Uo. 90. o.
[12] Uo. 102. o.
[13] Uo. 102. o.

csak jelek és viszonylatok egy meghatározott, minőségét tekintve általuk mégis inadekvátan kifejezett valósághoz való viszonyát nyilvánítja ki; ha a stilizálás felszámolja egy ilyen, a jelekhez képest transzcendens valóság lehetőségét, azzal, ha bármiféle valóságra vonatkoztatják is ezt a jelvilágot, e vonatkozás mégis mindig és mindig ugyanazzal az abszolút szükségszerűséggel csak szubjektív-reflexív,-akkor jelek és kapcsolataik sui generis világgá válnak, amelyben egységes, egyetlen középpontra irányuló mozgás során kizárólag beteljesülések lehetségesek."[14]

Ha a műalkotásról szólva Lukács azt a jelekkel és kölcsönviszonyaikkal határozta meg, természetszerűen meg kell határoznia a jeleket is. Definíciójában – és ezzel be is fejeződik *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* kifejezett szemiotikája – a jelek szintaktikai vonatkozását emeli ki; a jelet a műalkotás jelrendszere határozza meg, e jelrendszerben az egyes jelek funkciós értéket kapnak: „Mivel ebben a világban (az összehasonlítható mennyiségekre redukált elemekből álló építmény) megszűnt a dologszerűség, minden jel csak érzékileg kifejezésre jutó megjelenésének kompozíciós értékével rendelkezik, tehát bizonyos fokig magától értetődően kínálkozik a matematikai racionalizálásra: minden jel egyrészt önmagában egység másrészt más jelekhez való viszonyában, vagy az általuk képviselt egység egy részét, vagy egységek egy csoportjának ekvivalensét képviseli."[15]

Szintézis ez, de elvont; csak később nyílik meg egy másfajta – nem prestabilizált – szintézis felé az az út, amelyet Goethe így jellemez *Bevezető panasz* című versében: „Mi az életben nagy közökben, / egymástól távol született, / az olvasó egybe kötötten, / egy fedél alatt kapja meg." (Rónay György fordítása) Egyelőre Lukácsot csak az utóbbi két mondat érdekli. Ezt a spekulatív elválasztást tükrözi a jel strukturális meghatároza is: „A ‚jel' már nem osztható tovább; azaz belebocsátkozhat a legkülönbözőbb csoportokba és kapcsolatokba, esetleg még bizonyos arányosság szerint tagolódhat is, mégis oszthatatlan valami, mint olyan, önmagában és önmaga számára jelentős, saját minőséggel (felismerhetőségének érzéki hatáslehetőségével és formájának anyagiságával) telített végső valami, mondá."[16] Absztrakt, csak a konstrukció céljait szolgáló jelfogalom ez. Sem tárgyjel, sem szimbólum.[17] A meghatározás lényegében a műalkotás felfogásának korollárium, tehát ahhoz képest nem sok újat hoz. Mégis, szintetikusan is jellemezheti Lukács e korai szemiotikáját, amelynek legfontosabb jegye, hogy nincs sem szemantikája, sem pragmatikája. A szemiotika itt szintaktikai dimenziójával azonosul, mégpedig egy hermetikus műalkotás-struktúra sajátos szintaktikájával.

2.4. Lukács fentebbiekben jellemzett felfogása korai és partikuláris változatának tekinthető *A dráma formája* című tanulmányvázlatának egyik fő gondolata. Eszerint „A dráma mindig szimbolikus. Tehát nem szerepel benne senki és semmi önmagáért; nincs olyan mozdulat, olyan akció, ami ne vonatkoznék többre, mint amit jelent. Minden szimbolikus benne, de semminek sem szabad csak szimbolikusnak lenni. A dráma minden egyes mozzanata egyszerre és elválaszthatatlanul élet és szimbólum. Hogy éri el ezt? Tudjuk, hogy a dráma stilizál, rövidít, hogy minél többet bírjon szűk keretei közé foglalni; konstruált benne minden. Minden atomja szoros kapcsolatban az összes többi

[14] Uo. 106. o.
[15] Uo. 104. o.
[16] Uo. 106. o.
[17] Vö. Voigt Vilmos kizáró tipológiájával.

atomokkal A legkisebb mozgásnak erős, mély rezonanciája támad mindenütt. Nincs benne véletlen ötlet, epizód. Az első szónak az utolsó adja meg csak igazi értelmét. Végtelenül finom, komplikált, matematikai pontossággal megszerkesztett hálózat."[18] Nem könnyű e fentebbi jelelméleti drámafelfogást értékelni. Talán nem érdektelen azonban felhívni a figyelmet arra, ahogyan Peter Brook leírja a drámai nyelv megújításának kísérletét, éppen az egyes kifejezőeszközök funkciós értékének növelése alapján. Brook szerint nem minden dráma szimbolikus, „Beckett drámái a szó legszorosabb értelmében jelképek."[19] Továbbá az, ahogyan Brook a formát és a szimbólumot kapcsolatba hozza, szintén nem áll távol Lukács felfogásától. „Az igazi szimbólum sajátos forma, egy bizonyos igazság egyetlen megjelenési formája."[20] Valószínűleg, hogy Lukács jelfelfogásának (amely, amint rámutattunk, műalkotásszintaktika) kialakulását a drámai forma fent jellemzett felfogása érteti meg leginkább; ez a műalkotásszintaktika az adott perspektívában a drámai forma egyik aspektusának, az elemek közötti strukturális összefüggés természetének elméleti általánosításából született.

Persze, különösen a dráma esetében lehetetlen csak annak szintaktikai szerkezetéről beszélni. Lukács a pragmatikai és szemantikai vonatkozásokat, filozófus lévén, az e periódusbeli irányulására jellemző életfilozófiai keretbe ágyazza. „Konkrét szimbólum a dráma – mondja –, és mind a két szót szabad hangsúlyozni; egy darab élet a dráma, amely mégis az egész életet jelenti . . ."[21]

3.0. *Az esztétikum sajátosságá*nak jelfelfogása az implicit lukácsi szemiotikának második nagy rendszeres mozzanata. Filozófiai analízis lenne annak kimutatása, hogy a visszatükrözés lenini álláspontja és a pavlovi reflexológia (a radikális szemléleti változás mellett), mint e felfogás alappillérei, mennyiben módosították a korai periódus esztétikai problémarendszerét. Csak jelzésszerűen említjük meg, hogy még csak nyomokban sem marad meg az adekvát kommunikáció lehetetlenségét tételező korai álláspont, eltűnik a kifejezőeszközök-jelrendszer alapparadoxona, továbbá a műalkotás szintaktikai viszonyainak spekulatív-fenomenológiai felfogását felváltja a totalitás és a részek dialektikája. A művészet nem etikailag, hanem nembelileg-ontologikusan szükségszerű. Mindazonáltal, véleményünk szerint a korai és késői esztétikai felfogásban kontinuus elemek is vannak, ilyen például a témánk szempontjából fontos *közvetítés* problémája. Ha a korai felfogásban a közvetítés az intenzitás szuggesztiója révén valósul meg, *Az esztétikum sajátosságá*ban alapja egy sajátos percepciós rendszer, az 1'jelzőrendszer. Rendkívül fontos megjegyezni, hogy ez a teória egyben teljes szakítást is jelent a korai periódus szimbolikus felfogásával; a visszatükrözési elmélet álláspontjára helyezkedve Lukács még csak utalásszerűen sem céloz a régebbi, főként neokantiánus eredetű jelproblémákra. Sőt, egy Gehlen-idézet eléggé kritikátlan átvétele kapcsán lapalji jegyzetben mereven elhatárolja magát a szimbólum-kérdés felvetésétől.[22]

[18] Lukács György: A dráma formája. *Ifjúkori művek (1902–1918).* Jelzett kiad., 107. sk. o.
[19] Peter Brook: *Az üres tér.* Európa Könyvkiadó (é. n., h. n.), 70. o.
[20] Uo. 70. o.
[21] Lukács György: *Jegyzetek Szélpál Margitról.* I. mű, jelzett kiad., 228. o.
[22] Lukács György: *Az esztétikum sajátossága.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1969, 75. o.

3.1. *Az l'jelzőrendszer problémája.*[23] Ismeretes, hogy Lukács módszertani okokból vezette be az l'jelzőrendszert, kritikusainak véleménye szerint ez több problémát okoz, mint amennyit megold, még az esztétikai rendszeren belül is. A jelrendszerek jellemzésében döntő a jelrepertóriumok, a jeltárgyak, a jelek lehetséges valencia-fokozatainak ismerete, a jelalak, az ekvivalencia- és transzformációs szabályok megadása. Enélkül aligha tudunk felépíteni és működésbe hozni egy jelrendszert. Nos, Lukács éppen az l'jelzőrendszerhez tartozó komplexus jellemzőinek maximális polivalenciájáról, szituatív értékükről, elvi rögzíthetetlenségükről beszél. A komplexusnak az a legfőbb jellemzője, hogy a logikai koherencia átlagos szintjén jellemezhetetlen. Ez bizonyos sajátosságaiból fakad, a sajátosságok kimutatásában Lukács az összehasonlítást használja: „De amíg a beszéd kezdettől fogva egyértelműen felismerhető módon, önállóan testesül meg, az l'jelzőrendszer felettébb változatos, heterogén, megjelenési módjai szétszórtak, objektiválatlanok maradnak, és csak az átélő szubjektum kapcsolja őket össze. (Ez is a korai felfogás műalkotás-percepciójáról vallottakat idézi.) Mint látni fogjuk, csak a művészet hozza létre e jelzések viszonylagos objektivációját."[24] Ennek következményeképpen az l'jelzőrendszernek nincs egyetemes jelrepertoárja, a kérdésnek csak az egyes művészeti szférák történetileg változó empíriáinak fényében van létjogosultsága. A jeltárgy „szétszórt", „heterogén", „objektiválatlan".

3.2. *Az l'jelzőrendszer jelrepertóriuma.* Az l'jelzőrendszer alapvető sajátossága az, hogy – az érzéki és fogalmi jelzőrendszerek szféráival összehasonlítva – plurális, némiképpen a művészi jelrepertórium fejlődésének történelmi alapja. „Az l'jelzőrendszernek (. . .) a művészet a megfelelő objektivációja, de ez lényegéből kifolyólag nem válhat a jelzőrendszer ilyen egyetemes objektivációjává. A művészet e jelzések legmagasabbrendű, legadekvátabb megjelenésmódja, jelentőségét, kialakulását és kibontakozását nem lehet elég sokra becsülni. Maguk a jelzések azonban – a művészettől viszonylag függetlenül – magában az életben alakulnak ki, és a jelzéseknek ez az önálló felnövekedése, az iránt kifejlődő új szükségletek, a már meglevő jelzések kifinomodása stb. egyúttal a művészet fejlődésének feltételei közé is tartozik. De ez mint legmagasabbrendű objektiváció sem tudja legyőzni e jelzések életében megmutatkozó többneműségét."[25]

Az l'jelzőrendszer – hangsúlyozza Lukács –, a műalkotás egynemű közegének lélektani alapja és ekvivalense.[26] Az értelmezésben tehát ebből kell kiindulnunk, és mivel ez a rendszer egyben a különösség esztétikai szférája elemeinek appercipiálását teszi lehetővé, sajátosságai is kimondottan az embernek, mint a művészet esztétikai és normatív-etikai alanyának társadalmi viselkedésproblémáit érintik. Ezzel kapcsolatban Lukács elsősorban azt szögezi le, hogy „az l'jelzőrendszer főként az ember megismerését szolgálja".[27] A társadalmilag működő jelrendszerekben pedig van egy olyan sajátos státusú jelcsoport, amely sem az érzéki, sem a fogalmi értelmezés számára nem adott közvetlenül. Ezek

[23] Tanulmányom e ponttól párhuzamos Kelemen János „Lukács és a nyelvprobléma" (*Valóság*, 1975/12) című dolgozatával. Elkerülhetetlen párhuzamosság, amely elsősorban a szemiotika és a nyelvfilozófia diszciplináris kapcsolatával magyarázható. (Ezzel kapcsolatban lásd Kelemen János: „Szemiotika és nyelvi analízis. *A társadalom jelei.* NPI. Budapest 1971.)

[24] Lukács György, i. mű, 65. o.

[25] Uo. 90. o.

[26] Uo. 95. o.

[27] Uo. 60. o.

bizonyos metalingvisztikai funkciók,[28] amelyek olyan nyelvezet-rendszerekben konstituálódnak, mint amilyen a modor által normativizált viselkedés, ez ugyanis sem kimondottan érzéki, sem csak fogalmi eszközökkel dolgozó rendszer, jóllehet értelmezése és tanítása fogalmi. (Többek között Wallon és Piaget kutatásai mutattak rá arra, hogy – szimbolikus készségeink alapján – e sajátos jelnyelvek elsajátítása és működtetése viselkedésünk szimbolikus funkcióit szervezi hierarchikus rendszerbe. Lélektanilag tehát a két alapvető kognitív funkció ilyen éles elválasztása és egy harmadik – egynemű – tételezése a fentebbi alapokon nem indokolt.

*A társadalmi lét ontológiájáról* című művében Lukács rámutat arra, hogy az 1'jelzőrendszer bevezetése ontológiailag és nyelvfilozófiailag is lehetséges. Ha a nyelvet a teleológiai tételezések érvényesítésére szolgáló társadalmi eszköznek fogjuk fel, akkor törvényszerűen adódik az a feltételezés, hogy a közvetítések bonyolódásával új szimbolikus funkciók alakulnak ki, amelyek új jelzőrendszerek társadalmi tételeződéséhez vezetnek. Ezzel kapcsolatban írja: „Minél közvetettebbé válik a társadalmi fejlődés során az a szükséglet, hogy más embert teleológiai tételezésekre bírjanak rá, minél inkább átalakul a tisztán partikuláris egyedekből álló eredeti közösség egyéniségek, személyiségek közösségévé, annál inkább kell a nyelvi kifejezésnek is az individualizálásra irányulnia. Ebből a célból nyelvi kifejezési formák egész sora alakul ki (. . .) itt fontos és hatékony szerepet játszik a szó szoros értelmében véve nem nyelvi kifejezési eszközök alkalmazása is, így például a beszéd-nyelv hangsúly-árnyalatai, a kísérő taglejtések, arckifejezések stb. A beszélésben és odafigyelésben is fokozódik az árnyaltság és ezt *Esztétiká*mban az emberismeret területének (az egyedi partner helyes ismeretének) mondtam, és ennek szerveként ott az 1'jelzőrendszer kifejezést használtam. Ennek az a következménye, hogy a nyelven belül belső harc folyik törvényszerű általánossága ellen, hogy a nyelv az egyedi-egyedülálló kifejezése felé közeledhessen."[29] De más szemiotikai rendszereknek, mint amilyen a nevetés, vagy a hangulat jelzői is vannak olyan rendszeres szemiotikai tulajdonságai, amelyeknek percepciója az 1'jelrendszer segítségével történik.

3.3. *A metalingvisztikai jelek interpretánsa* Lukács szerint az intuíció vagy a fantázia, az interpretáció mechanizmusának legfontosabb jellemvonása a mimetikus felidézés. A felidézés, a mimetikus funkció perceptív előtérbe-helyeződése végképp meghatározza a szubjektum esztétikai irányulását, végképp elkülöníti a művészetet az élettől: „az 1'jelzőrendszer szerepe mind a produkció, mind a befogadás szempontjából mennyiségileg és minőségileg megnövekszik: míg korábban a valódi gyakorlatnak pusztán csak szolgáló résztvevője volt, most a létezésben és a mimézis egyes mozzanatainak összekapcsolódásában irányító és vezető, meghatározó erővé változott."[30]

Az 1'jelzőrendszer ismerete egy kulturális szemantikai kód ismeretét is feltételezi szubjektumainak részéről, az interpretátor következésképpen e jelzőrendszer révén is közösségi szubjektum: „Az 1'jelzőrendszer működése következtében létrejövő elmélyülés és gazdagodás nemcsak abban rejlik, hogy az objektív valóság eddig nem tudatosított új jellemvonásai, összefüggései nyilvánvalóakká válnak, hanem egyúttal abban is, hogy a

[28] Vö. különösen i. mű, 34. o.

[29] Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról.* II. Magvető Kiadó, Budapest 1976, 193. o.

[30] Lukács György: *Az esztétikum sajátossága.* Jelzett kiad., 91. o.

szubjektum egy közösség – értelemszerűen – tudatos részévé bővül ki."[31] Az 1'jelzőrendszer elemei másrészt rögzülnek, objektiválódnak, ennek következtében ismételten felidézhetők. Ez a tulajdonságuk csak a művészetre jellemző, annak sajátos hatásmechanizmusát konkretizálja. Az 1'jelzőrendszer egyik sajátossága ezért – amint Lukács mondja –, „ellenállhatatlan egyetemessége", arra való törekvése, hogy „a művészet területén autonóm és megfelelő szervet alkosson".[32]

3.4. *Deszignációs problémák az 1'jelzőrendszerben.* Az 1'jelzőrendszer jel és tárgy kapcsolatát is sajátos módon valósítja meg, mégpedig oly módon, amely egyszeri és megismételhetetlen, éppen ezért szintaktikus kapcsolatokról általában beszélni, a műalkotás általános szintaktikus törvényszerűségeiről, nem is lehetséges. (Ez álláspont radikális ellentétben van korai jelfelfogásával, amely a műalkotást csak szintaktikai struktúrának tekintette.) „A beszédet – mondja erről – a szó pontos értelmében meg lehet és meg kell tanulni; noha nem kevés szónak van több jelentése, mégis minden szóval belénk vésődik az a tárgykomplexum, amelyet mint jelzések jelzése kifejez. Az 1'jelzőrendszerben a jel és a tárgy között nem fordulhat elő ilyen egyértelmű kapcsolat, mivel az itt szándékolt ábrázolás már az életben is – és főként a művészetben – éppen a jelenségek egyedülálló voltában megnyilvánuló újdonságra, egyéniségre, specifikusan tipikusra irányul. Ehhez járul még, hogy minden jel a szubjektumra vonatkozik és felidézésre törekszik, úgyhogy csak a produkcióra és a befogadásra való készenlétet és készséget lehet megtanulni, de az itt lehetséges jelzések és összefüggések ábécéjét, mondattanát stb. nem."[33] Jel és tárgy összefüggésének kapcsán Lukács kitér az 1'jelzőrendszer jeleinek jellemzésére is, ennek alapján azt mondhatjuk, hogy e jelet sajátos humán-idexként képzeli el: „az 1'jelzőrendszer tulajdonképpeni tárgya semmiképp sem azonos egyszerűen azzal, amely a szubjektumra gyakorolt közvetlen behatásával ennek reagálását előidézi".[34] Lukács szerint éppen azért beszélhetünk ez esetben jelekről, mivel az ingerhez olyan kulturális jelentés is tapad, amely a jelhelyzet szituatív vonatkozása és nem a közvetlen reakciót, hanem a jelhelyzetben adott probléma megoldását váltja ki. Végeredményben csak mindezen tényezők együttesen magyarázzák azt a kiinduló hipotézist, amely szerint az 1'jelzőrendszer tulajdonképpen a jelzések jelzéseinek rendszere.

4.0. Térjünk rá most Lukács kései szemiotikájának elemzésére. *A társadalmi lét ontológiájáról* szisztematikus fejezeteiben tovább kíván lépni a nyelv keletkezésének egyszerűsítő magyarázatán, azokon a felfogásokon, amelyek a nyelv létrejöttét pusztán biológiai finalitással magyarázzák. Lukács szerint a társadalmi lét meghaladja az egyszerű közvetlenség szintjét, olyan közvetítések rendszerén alapul, amelyek éppen a társadalmiságot konstituálják. A történelem, a társadalmiság kontinuitása csak úgy lehetséges, ha a „tudatot a társadalmi lét tényleges alkotóelemének" tekintjük. A tudatot a társadalmi lét kontinuitási közegének tekintve szükségképpen eljutunk a nyelv problémájához. Bár nem tartozik szűk értelemben vett elemzésünk kérdésköréhez, mégis fel kell hívnunk a figyelmet egy fontos módszertani észrevételre: a nyelv ontológiai keletkezéstörténetét elemezve Lukács abból indul ki, hogy létezik néhány olyan társadalmi szükséglet, amelyet a

[31] Uo. 99. o.
[32] Uo. 105. o.
[33] Uo. 110. sk. o.
[34] Uo. 42. o.

nyelvnek ki kell elégítenie, ennek alapján pedig olyan nyelvi funkciók is tételeződnek, amelyek segítségével a nyelv eleget tesz e szükségleteknek. A nyelv genetikája tulajdonképpen az e funkcióknak való egyre tökéletesebb megfelelést mutatja. Ezt illusztrálandó, Lukács néhány kimondottan szemiotikai jellegű értékelésbe, illetve fejtegetésbe bocsátkozik.

4.1. *Nem-kontinuus szemiotikai rendszerek.* Hangsúlyozza, hogy pl. bizonyos zooszemiotikai rendszerek (mint amilyen a méhek tánca) a biológiai reprodukció szükségletei igen magas fokának felelnek meg. A társadalomban sem tűnnek el bizonyos feltétlen reagálást megkívánó jelzések, sőt funkció-körük szélesedik, mivel adottak olyan társadalmi szükségletek, amelyek az auditív és vizuális jelzésekből felépülő jelrendszerekre alapozódnak, erre – hangsúlyozza Lukács – az ökonómia szempontjából is szükség van: „a teljesen egyértelmű vizuális vagy auditív jelekkel történő kommunikációnak ez a fajtája (a zooszemiotikai paradigma) a társadalmiság magasabb rendű kibontakozásával, az emberek egymás közti érintkezésének kiszélesedésével és intenziválódásával nem csökken, és még kevésbé tűnik el, hanem ellenkezőleg, mindinkább kiterjed. Gondoljunk csak a vasúti közlekedésnek, a nagyvárosok útkereszteződéseinek zöld és piros lámpáira, azokra a jelekre, amelyek az utakon az autóközlekedést szabályozzák, a hajók zászlójeleire stb. stb. Mindezekben az esetekben – az embereknél csakúgy, mint az állatoknál – arról van szó, hogy egy meghatározott, összecserélhetetlen jel feltétlen szükségszerűséggel előírja, miként kell rá reagálni. A reagálásnak itt automatikusan feltétlennek kell lennie. Éppúgy nem függhet megfontolástól vagy döntéstől, hogy semmilyen körülmények között se menjünk át piros lámpánál az úton, mint ahogy a csibék sem megfontolás alapján rejtőznek el, ha a tyúk jelet ad arra, hogy ragadozómadár közelít. Az ilyen jelzések jellegének közelebbi vizsgálata nélkül is mindkét esetben megállapíthatjuk, hogy mindig az élet meghatározott, egyedi, elszigetelt mozzanatait szignalizálják, és nincsenek egymással semmilyen kontinuitást alkotó összefüggésben. Huxley helyesen állapította meg az állatok ilyen jelzéseiről, hogy csak intervallumokban nyilvánulnak meg."[35] A hangsúly tehát a jelzések diszkontinuus jellegére tevődik, és ez nem utolsósorban a kiinduló módszertani hipotézis következménye. Amikor azonban Lukács azt írja, hogy a jelzések „egymással sohasem köthetők össze úgy, hogy folyamatosság alakuljon ki".[36], akkor túlhangsúlyozza ezt a mozzanatot, hiszen e jelzések értelmezése kontinuus, a mindennapi élet jelszerkezeteinek egységében funkcionál. Az adott jelhelyzetben szubjektíve tényleg nem szükséges, hogy individuálisan „a helyzet valódi komponenseit valóban megragadják és árnyaltan reagáljanak rájuk"[37], ám ez az ismeretelméleti mozzanat itt nem mérvadó, hiszen a hasonló szignalizációs rendszerek létrehozása előzetes társadalmi megismerés alapján, ún. jelentésattribúcióval történik. Az említett szignalizációs rendszerek éppen a lehetséges jelentés felső határát kívánják kommunikálni. Lukács azt a mozzanatot hangsúlyozza, mely szerint „A jel és a szó közt (. . .) olyan szakadék tátong, amelyet csak átugrani lehet; nincsenek köztük közvetítő, áthidaló közlési objektivációk."[38] Itt ismét arra kell felhívni a figyelmet, hogy a lukácsi megállapítás csak az adott genetikai,

[35] Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról.* II. jelzett kiad., 191. sk. o.
[36] Uo. 192. o.
[37] Uo.
[38] Uo. 193. o.

elvont-ismeretelméleti szempontnak megfelelően igaz. Adott jelhelyzetben ugyanis a szó is lehet pusztán felhívó funkciójával működő jelzés, másrészt pedig a jel magában is igen bonyolult társadalmi-megismerési komplexust tartalmazhat, attól függően, hogy a jelhelyzetben milyen funkcióknak kell eleget tegyen. Módszertanilag tehát az a kívánalom, hogy a lukácsi ismeretelméleti tételt ne értelmezzük szemiotikaiként. A mindennapi élet jelszerkezetei mindenképpen kontinuumként működnek, e kontinuum felépítése pedig az összetettség szempontjából hierarchikus. Szemiotikailag jelzés és szó abszolút szembeállítása nem releváns, ám az lehetne a jelértékek különbségeinek kiemelése, ugyanis a társadalmi megismerés egyúttal a jelrepertóriumok utólagos rendszerezését, sajátos szervezését is végrehajtja; egy társadalom jelrepertóriumai pedig elsősorban nem a jelszubsztanciák, hanem a jelértékek hierarchikus rendszereiben működnek. Álláspontjának viszonylagos merevségét Lukács is igyekszik fellazítani, amikor – gondolatmenetével ellentétben – azt írja: „A jel ismert világot tételez fel, különben egyáltalán nem lehetne a cselekvés vezérfonala."[39]

4.2. *A nyelv mint kontinuumot megvalósító jelrendszer.* Nem célunk Lukács nyelvfilozófiai gondolatainak elemzése (ebben Kelemen János idézett tanulmányára támaszkodunk), itt azonban néhány megállapítás erejéig ki kell térnünk a témánk szempontjából fontos következtetésekre. A nyelvnek mint dinamikus társadalmi komplexusnak a kialakulása ontológiailag a lét társadalmi kontinuitásának alapja, konkrétan pedig a megismeréshez és az ezzel logikai kapcsolatban álló kommunikációs szükséglethez kötött: „... olyan külvilágban, amelyben csak az ismert alkotja a nembeli reprodukció közegét, mint az állatoknál, az egyedi példányok közti érintkezés rendszerint ilyen különös közlési formák kiképzése nélkül bonyolódik le; különleges határesetekben alakulnak ki az imént már elemzett jelzések. Csak amikor a munkafolyamatban, termékeinek használatában stb. felfedezik és előállítják az addig ismeretlen új dolgokat, akkor alakulnak ki a tudatban olyan új, sokrétű tartalmak, melyek parancsolóan kommunikációt követelnek."[40] A mai nyelvtudomány és szemiotika alapvető tételeivel összhangban Lukács kiemeli, hogy a nyelvi általánosítás mellett a nyelv alapvető funkciója az egyediség jelzése is: „Csak a fejlett szintaxis tudja az egyediséget az érzékletes rámutatás nyelvi reprodukciója révén jelölni, vagyis csak ez tudja nyelvileg körülírni a jelenlevő tárgy érzékletes megmutatását."[41] Ezek után kitér az ellentétes irányú szükséglet kialakulásának vizsgálatára: a nyelvi kifejezés általánosodásával, polivalenciájának eluralkodásával párhuzamosan elmélyült tevékenységet kell folytatni a logikai egyértelműség biztosítására.

Végül Lukács a nyelvi egyetemességre hívja fel a figyelmet, ennek több aspektusáról is beszél: „szükségképpen a társadalmi lét minden területe, minden komplexusa számára a fejlődés kontinuitásának, a megőrzésnek és a meghaladásnak szerve és közege. (...) Másodszor – és ez szintén a legszorosabban összefügg ezzel az egyetemességgel – a nyelv egyaránt közvetíti a társadalom természettel folytatott anyagcseréjét és az emberek egymás közti, tisztán társadalmon belüli érintkezését..."[42] A nyelv egyetemességének

[39] Uo.
[40] Uo. 195. o.
[41] Uo.
[42] Uo. 207. o.

filozófiai felfogása nem kapcsolódik a nyelv egyetemességének szemiotikai felfogásával, hogy ti. az minden jelrendszer egyetemes értelmezője.

5.0. Az analízis után fogalmazzuk meg tételesen is Lukács szemiotikájának kardinális tételeit. Bonyolulttá teszi a helyzetet, hogy a logikai sorrend a kronológiainak épp fordítottja. Ezen úgy próbálunk segíteni, hogy az *Ontológia* és *Az esztétikum sajátossága* koncepcióit – időrendileg megfordítva – összevontan tárgyaljuk. Természetesen ez annak feltételezését jelenti, hogy *A társadalmi lét ontológiájá*ról egyben *Az esztétikum sajátossága* ontológiai alapja is.

5.1. Lukács korai szemiotikájában a jel felépítésének dualizmusa egyben diszkrepancia is, a jel abbeli strukturális jellemzője, hogy képtelen funkciójának, a közvetítésnek megfelelni. Ennélfogva a kommunikáció is lehetetlen, és a művészi jel sem kivétel e törvény alól. Minden jelrendszer paradox valóság: a szimbolikus-konvencionális összetevő miatt a jelek képtelenek az indexikus-egyedi összefüggést tükrözni, és viszont, indexikus-individualizáló funkciójuk miatt a jelek képtelenek a szimbolikus-tipikus közvetítésére. A művészi alkotófolyamat, amely a szimbolikus-tipikus kiemelésével létrehozza a formát, viszonylagosan úrrá tud lenni a jelrendszerek alapvető paradoxonán, azáltal, hogy a közvetítendő intenzitásának (lélektani) szuggerálására képes. A forma alapvetően szociális természetű, tehát a szemiózisnak közvetve vannak társadalmi dimenziói is.

5.2. A kommunikációs intenció a műalkotásra irányul, amelynek zseni-teremtette szimbolikája örök; maga a műalkotás saját belső, autonóm viszonylatainak rendszere, szubsztanciája pedig olyan jelek halmaza, amelyek csak a műalkotás szintaxisában kapnak funkciós értéket. Jelről beszélni e szempontból csak a műalkotás szintaxisának függvényében jogosult, a jel szemantikai és pragmatikai dimenziójától megfosztott monád. Interpretánsa csak a műalkotás. A szemiotika hiányzó szemantikáját és pragmatikáját az életfilozófia pótolja, pontosabban a műalkotás életszimbólumként való működésének törvényszerűségei.

5.3. E korai szemiotikai felfogást értékelve, megállapíthatjuk, hogy az a ma használatos fenomenológiai és strukturális-tipológiai koncepciókkal sok ponton egyezik, különösen ami a műalkotás zárt rendszerként való felfogását illeti. Persze, ami az említett iskolák esetében módszertani kiindulópont, az Lukácsnál ontológiai helyzet. Emiatt gondolatait nem könnyű elválasztani romantikus-spekulatív alapjuktól. Mégis meg kell tennünk, mert – amint jeleztük – felfogása nem egy ponton érintkezik és egybecseng a művészi szimbolizmusok törvényszerűségeit kutató mai felfogásokkal és eredményekkel.

5.4. *A társadalmi lét ontológiájáról* szóló kései Lukács-mű egyik alapgondolata az, hogy a természet és a társadalom közvetítését, a társadalmi lét kontinuitását bizonyos komplexusokból álló komplexusok valósítják meg, ezeknek külső megjelenési formája: a jelrendszer. Elemi szinten a természet és társadalom kapcsolatát a zooszemiotikai paradigma szerint működő jelrendszerek valósítják meg, de eredeti jellemzőiktől, a másodlagos jelentésattribúció miatt merőben eltérő módon. A közvetítésnek az elemi foka diszkontinuus szignalizációk rendszere, amelyben minden egyes jelzés vagy jelzéssorozat elválaszthatatlanul egyedi tárgyához kapcsolódik, a jelzésre adott reakció feltétlen, nem kötött a társadalmi-kulturális jelentések rendszeréhez. E jelzéseket olyan intervallumok választják el egymástól, amelyek egyben a társadalmi megismerés intervallumait, hiányát tükrözik. A közvetítés magasabb típusának, a nyelvnek és a tudatnak a megjelenése nem jelenti a diszkontinuus jelzésrendszerek eltűnését. Ezek éppen feltétlen, egyedi-szignali-

zációs jellemzőik révén épülnek be a mindennapi élet egységes jelszerkezetébe, nem utolsósorban a jelhasználat ökonómiáját biztosítandó.

5.5. A társadalmi kommunikáció és megismerés fejlődését kifejező és megvalósító jelrendszer azonban a nyelv, ez, egyetemessége miatt az egyedi és általános mozzanatok jelzésére egyaránt képes. Mivel a nyelvi szemiózis tendenciája az egyre nagyobb fokú általánosodás, megjelenik az ezzel ellentétes irányú társadalmi szükséglet: az egyértelműség, a deszignáció logikai pontosságát biztosító logikai nyelvek kialakításának szükséglete.

5.6. A társadalmi lét sajátos kommunikációs mechanizmusa az emberek közti kommunikációnak sajátos rendszerét fejleszti ki, a metalingvisztikai közlést. E közlési objektivációk sajátos jelrendszerben tárgyiasulnak és ezzel logikailag-módszertanilag szinkronikusan megjelenik (*Az esztétikum sajátosságá*ban foglalt fejtegetések szerint) e jelek appercipiálásának képessége is. A kommunikációnak ez a sajátos emberi megnyilvánulásokat közvetítő és befogadó mechanizmusa, az 1'jelzőrendszer, amely ontológiai státusát tekintve az észlelés és fogalmi megismerés között foglal helyet a mindennapi életben.

5.7. Ám az 1'jelzőrendszer tulajdonképpeni működési terénuma a művészet, ugyanis itt éppen a sajátosan emberi megnyilvánulásokat rögzítő, kifejező és felfogó jelzőmechanizmus funkciójára esik a hangsúly. Az 1'jelzőrendszer jelrepertóriuma és interpretánsa minden egyes művészi alkotásra nézve partikulárisan jön létre, az esztétikai különöst közvetítő 1'jelzőrendszer jeltárgya egyetemes, a nembeli-emberi értékek kifejezéséhez kapcsolt.

6.0. Elméleti következtetések levonása előtt hadd hívjuk fel a figyelmet arra, hogy a jelelméleti problémának Lukács György életművében nemcsak elméleti, hanem nagyon is gyakorlati szerepe van. A filozófiai tevékenység egyik legfontosabb irányának utolsó éveiben a manipuláció elleni küzdelmet tekintette, márpedig – mivel a manipulációs tevékenység közege és eszköze nem utolsósorban a társadalmi szimbolizmusok rendszere – e küzdelemben a jelelméletnek fontos gyakorlati szerep jut. Az *Ontológia* befejező soraiban ezzel kapcsolatban a következőket mondja: „Előreláthatólag a társadalmi létnek és manipulációs kísérleteinek és módszereinek – társadalmilag – így kialakuló, egyre szélesedő szembesülése alkotja majd az eljövendő szellemi harcok legmélyebb tartalmát és a politikai-társadalmi harcok többé-kevésbé tudatos középpontját is."[43]

6.1. Lukács György impozáns filozófiai életműve egy olyan implicit jelelméletet tartalmaz, amelynek alapelemei egy társadalom-szemiotika filozófiai-ontológiai megalapozásában felhasználhatók. A metalingvisztikai kommunikáció szemiotikai rendszereinek kutatása olyan eredményeket szolgáltatott, amelyeknek fényében kritikailag fölülvizsgálható, módszertanilag helyesbíthető és konkretizálható az 1'jelzőrendszer működéséről szóló lukácsi koncepció is. Korai szemiotikai gondolatait a műalkotás kutatása és a műfajelmélet hasznosíthatja. Természetes, hogy elsősorban a társadalomszemiotikára törekvő magyar szemiotikának kell a gondolatokat kritikailag beépítenie saját korpuszába.

[43] Uo. 823. o.

következett új fejleményeket az alábbi gondolatokban foglalta össze: 1. A szerzőkollektívának az a célja, hogy kifejtse a tudomány marxista koncepcióját, egyfelől mint megismerő (kognitív), másfelől mint szociális jelenséget. E koncepció tagadni hivatott azokat a vulgáris tanokat, amelyeket sokan a marxisták nyakába akarnak varrni. A *tudomány szubjektuma* a marxista koncepció szerint a *teljes társadalom* és nem az egyes tudós. Ez azt jelenti, hogy szocialista körülmények között a munkások is elsajátíthatják, és az intelligencia munkáját is nagymértékben áthatják a tudomány eszméi és módszerei, ami főleg a társadalmi tervezés, irányítás elméleti alapjainak kidolgozásához és alkalmazásához fog vezetni. 2. A *tudomány társadalmi funkcióiban* is alapvető változások mennek végbe. A könyvben kimutatják a különböző – megismerő, ideológiai, társadalomszabályozói, termelőerői, nevelői, társadalmi szubjektum-megváltoztató, természetet átalakító stb. – funkciók komplexitásának belső kapcsolatait és ezek történeti változását. Kimutatni kívánják, hogy a funkciók eme fejlődése kivezet a kapitalizmus kereteiből és csak a szocializmusban integrálódhatnak az ember és a társadalom együttes fejlődése során. 3. A *tudomány belső szerkezete* is változóban van. Olyan tendenciák, mint pl. a matematizáció, az intellektuális technológiák kialakulása nagymértékben átalakítják a tudomány struktúráját. A tudomány funkciója és szerkezete alapvetően két forrásból táplálkozik. Az egyik forrás a klasszikus newton-i–descartes-i–locke-i–baconi vonalon már korábban is ismert és elismert volt, és ez a természet megváltoztatásának programjában került megfogalmazásra. A másik forrásra a marxi–lenini program hívta fel a figyelmet, amely a társadalmi fejlődésre, a társadalom megváltoztatására koncentrálja a tudomány erőfeszítéseit. 4. A tudománynak elvileg eltérő szociális környezete jön létre a szocialista országokban. A párt – amely a munkások és minden társadalmi réteg érdekeit testesíti meg – képes a tudományfejlődés stratégiai tervének kiművelésére. E tervben a hangsúlyt nem csupán arra helyezik, hogy a tudomány készítse elő az anyagi termelést, hanem arra is, hogy szélesebben szolgálja a társadalmat: a kultúra, a társadalomirányítás, az emberfejlesztés, a szolgáltatások szférájában is. A társadalmi újratermelés folyamatában termelődik ki a *tudomány általános szociális effektusa.* 5. A monográfiában rá kívánnak mutatni arra, hogy a tudományfejlődésnek a szocializmusban is vannak veszélyei és negatív következményei. Ugyanakkor kifejtik, hogy elvileg milyen különbség van e következmények terén a kapitalizmus és a szocializmus között. A tudomány és a kultúra esetleges ellentmondásai, az ökológiai problémák stb. a mi országainkban ugyancsak megjelenhetnek, de ezek megoldása nem ütközik elvi akadályokba. A tudomány a szocializmusban *univerzális társadalom-átalakító erővé* válik, amelyben benne van az ember sokoldalú fejlődésének tendenciája is. 6. A tudománynak *új történeti típusa* jön létre, amely mind szubjektumában, mind a természethez, a társadalomhoz való közelítésében, belső szerkezetét, szervezeti formáit illetően elvileg különbözik az ipari forradalom korában létrejött tudománytól. Három nagy történeti típusa van a tudománynak. Az elsőben – az antikvitásban – alakult ki a doktrína és az episteme. A polgári forradalmak idején született meg az ipari tudomány. És most bontakozik ki a tudomány harmadik típusa, amelynek szociális bázisa a szocializmus–kommunizmus.

A monográfia céljainak eme exponálása után a résztvevők számos kérdést tettek fel, amelyekből csak néhányat emelek ki: Bóna Ervin (Filozófiai Intézet) megkérdezte, hogy a rendszerszemlélet mennyiben érvényesült a koncepció kifejtésében? Továbbá: a prognosztikus elemek milyen szerepet töltenek be a műben, nyújtja-e a polgári prognosztika

# TUDOMÁNY ÉS SZOCIALIZMUS
## (Egy készülő csehszlovák–szovjet monográfia vitája Budapesten)*

FARKAS JÁNOS

A KGST tagországok „A tudomány és technika fejlődésének elméleti kérdései" című együttműködési témája keretében 1979. november 13–16 között került sor arra az elméleti konferenciára, amely a Csehszlovák Tudományos Akadémia Filozófiai–Szociológiai Intézete és a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Természettudományok és Technikatörténeti Intézetének közösen készülő monográfiájának kéziratát volt hivatott megvitatni. A kötet szovjet főszerkesztője *Sz. R. Mikulinszkij* akadémikus az alábbi pontokban foglalta össze célkitűzéseit: 1. A szerzői kollektíva tagjai nemcsak azt tekintették feladatuknak, hogy bírálják a tudományfejlődés polgári koncepcióit, hanem azt is, hogy kifejtsék saját pozitív, marxista álláspontjukat. 2. A szocializmusban a tudománynak az a fontos társadalmi funkcióváltozása megy végbe, miszerint a tudomány nemcsak közvetlen termelőerővé, de közvetlen *társadalmi termelőerővé* is válik. A kötetben ezt a fontos tendenciát kívánják bemutatni. 3. Meggyőződésük, hogy a szocialista társadalom az egyetlen, amely megfelel a tudomány lényegének, belső szükségleteinek. 4. Csak a szocialista társadalomban teremtődik meg a tudomány gazdasági és szociális effektusainak egysége. 5. A szubjektum (az ember) és a társadalom vonatkozásában is új szituáció jött létre a tudomány számára. Megváltozik a *tudomány orientációja* is. A XVII. századi klasszikus tudománytípushoz képest az új tudomány új értékekre, elsősorban az emberre orientálódik. Az ember és a tudás elszakítottsága fokozatosan megszűnik a tudomány új típusa esetében. 6. Könyvükben kifejteni kívánják azt a meggyőződésüket, hogy a polgári tudomány és tudománypolitika válsága nem részleges jelenség, nem csupán valamely konkrét – mondjuk amerikai – tudománypolitikai modellhez kapcsolható. A polgári világ elvileg képtelen olyan megfelelő stratégiát találni a tudomány számára, amely az ember javát szolgálná.

Radován Richta akadémikus, a kötet másik főszerkesztője a vállalkozást azzal indokolta, hogy meglehetősen sok „fehér folt" van a marxista tudományelméletben és ezek számát kívánják csökkenteni e monográfia megírásával. Derek de Solla-Price és Ina Spiegel-Rösing szerkesztésében 1977-ben megjelent *Science, Technology and Society* című nagyvolumenű tanulmánykötet – amely a polgári koncepciók nagyívű összefoglalását adja – ugyancsak „kihívást" jelentett a marxista tudománytani szakemberek számára. A „Tudomány és szocializmus" c. monográfia tehát mintegy konfrontációja kíván lenni a Price-Rösing-féle koncepciónak. A tudomány, illetve megismerésében be-

*A könyv időközben megjelent *Szocializm i Nauka* címmel. Nauka, Moszkva 1981. (Szerk.: Sz. R. Mikulinszkij–R. Richta)

kritikáját? Darvas György (Tudományszervezési Intézet) felvetette, hogy a könyv struktúrája a tradicionális tudományfelfogást tükrözi. Szándéka volt-e a szerzőknek egy radikálisan új tartalmat hagyományos szerkezetben kifejteni? Másik kérdése arra vonatkozott, hogy a polgári tudomány „krízise" a tudományban magában található-e; a tudós és a társadalom viszonyában, egyes tudósok között; avagy magában a tudománypolitikában? G. Nicola (Románia) érdeklődött, hogy az egyes szocialista országok pártdokumentumai tükröződnek-e az anyagban? Farkas János azt a kérdést vetette fel, van-e koncepcionális fejlődés a „Civilizáció a válaszúton" (1966) csehszlovák monográfia, az 1973-ban kiadott „Ember–tudomány–technika" csehszlovák–szovjet kötet és eme új vállalkozás között?

Mikulinszkij válaszaiban elmondotta, hogy a három említett monográfia között tematikailag jól meghatározható különbségek vannak. Amíg az 1966-os csehszlovák monográfia és az 1973-as kötet a tudományos–technikai forradalomról, annak marxista koncepciójáról szólt, addig a jelenlegi monográfia a tudománynak a szocializmusban betöltött szerepével foglalkozik. Bónának válaszolva elmondotta, hogy tudatosan törekednek a rendszerelmélet alkalmazására, de nem fejtenek ki explicit rendszerelméletet. A prognosztikai elem úgyszintén szerepel a kötetben, de nem lehet várni tőle sem a polgári prognosztikai koncepciók bírálatát, sem a marxista prognosztikai álláspont kifejtését. Darvasnak válaszolva elfogadta a kritikai megjegyzést, miszerint a hagyományos szerkezettől valóban nehezen tudnak elszakadni, bár törekedtek rá. A „krízis"-sel kapcsolatos kérdésre azt felelte, hogy nem a tudomány, hanem a polgári társadalom válságáról van szó. D. Wahl (NDK), K. Szimeonova (Bulgária) kérdéseire reflektálva kifejtette, hogy ők mint szerzők sem elégedettek teljesen munkájukkal. A mű bár eléggé jól feltárja a tudomány kapitalizmusbeli ellentmondásait, rámutat a szocializmus adta új lehetőségekre és az abból adódó feladatokra, ugyanakkor mégsem tudtak kellő alapossággal kifejteni olyan kérdéseket, mint pl. a tudomány szerepe a tervezésben. A szerzők erősebbek voltak a kérdésfeltevésekben és gyengébbek a problémák megoldásában, megválaszolásában.

Richta akadémikus a kérdésekre válaszolva azt mondotta, hogy a készülő mű a tudományos–technikai forradalomról szóló könyv folytatását jelenti. Olyan új problémákat kívántak benne kifejteni, mint amilyen pl. a gondolkodás felépítettsége (lásd az intellektuális technológiákat); megmutatni, hogy a valóság változása új kérdéseket vetett fel, ami a *tudományfejlődés stratégiája* kidolgozásának igényét tűzte napirendre. A tudomány elméleti kérdéseit a korábbi művekben inkább belülről, most viszont inkább kívülről – a társadalom oldaláról – kívánták megragadni. Amíg például – korábban az alap- és alkalmazott tudomány megkülönböztetését is belső problémaként kezelték, addig most e fogalmakat–jelenségeket kívülről, a tudománypolitikai kezelésmód szemszögéből közelítették meg. Hivatkozott arra, hogy az utóbbi években mind Brezsnyev, mind Carter – és más politikusok – beszédeiben megjelentek a kutatás eme típusaival összefüggő tudománypolitikai koncepciók is.

A kétnapos vitát E. Olsewski (Lengyelország) hozzászólása nyitotta meg. Az alábbi gondolatokat fejtette ki: 1. A kötet következtetései lényegileg egybeesnek a lengyel tudományelméleti szakértők közleményeiben kifejtett nézetekkel. Nem ért viszont egyet a tudomány társadalmi funkcióinak megítélésével. Szerinte technológiai, társadalmi és kulturális funkciói vannak a tudománynak. A kulturális funkcióról szinte semmi sem olvasható a kéziratokban. A szerzők ugyan írnak arról, hogy a tudomány a kultúra része,

de nem fejtik ki a tudomány *kulturális funkcióját.* Pedig a tudománynak vannak felvilágosító, világnézeti, a mindennapi gondolkodási stílusra hatást gyakorló következményei is. 2. Igaz a tétel, hogy a tudomány a társadalmi szükségletek kielégítésének eszköze, de a *megismerés szükséglete* is létezik, amely ugyancsak kulturális jellegű. Ez is érték és erről sem szabad megfeledkezni. 3. Bírálta a szövegnek azt a helyét, amely csak a tudósokra vonatkoztatja a megismerésre való motiváltságot. Ez a motiváció minden emberi tevékenységre és minden emberre nézve általános, és nem korlátozható csupán a tudósokra. Egyébként a megismerésre irányuló motiváció is társadalmi jellegű. 4. Vitába szállt ama megállapítással, miszerint a praktikus–gyakorlati tudás is tudomány. A praktikus tudást nem szabad a tudományhoz csatolni, ennek valamely új kifejezést kellene inkább adni. 5. Nem ért egyet azzal, hogy a kapitalizmusban minden alaptudást elsajátít a tőke. Az USA egyetemein kitermelt alapkutatási eredmények bizonyos részeit a tőke nem kebelezi be. 6. Ha igaz lenne a TTF ama meghatározása, miszerint az nemcsak tudományos–technikai, de társadalmi folyamat is, akkor – Olsewski szerint – létezne egy kapitalista és egy szocialista TTF. Két TTF azonban nem lehetséges. Szerinte csak egyetlen tudományos-technikai fejlődés van és ennek csak *eltérő társadalmi feltételeiről* beszélhetünk. 7. A technika és tudomány viszonyát illetően homályosnak tartja a technika tudományra gyakorolt szerepének kifejtését. Javasolta annak egyértelmű rögzítését, miszerint a technika szüli is a tudományt. 8. Végül kifejezte sajnálkozását afelett, hogy viszonylag kevés szó esik a társadalom- és műszaki tudományok kölcsönhatásáról.

D. Wahl (NDK) felszólalásában kifejtette, hogy a tudomány fejlődése során nemcsak olyan ellentmondásokat kell megoldani, amelyeket a kapitalizmus nem tud megoldani, hanem új, ma keletkező ellentmondások is léteznek. Kifogásolta, hogy kevés a szám, az adat, a táblázat a szövegben, pedig ezek kifejezhetnék a tudomány evolúciós és revolúciós fejlődését a szocializmusban. A tudománystatisztikák impulzusokat adhatnának az elméleti fejtegetések számára. Különösen hiányoznak az adatok a TTF-ről, a kutatás hatékonyságáról szóló fejezetekben. Javasolta annak érzékeltetését, hogy léteznek más marxista megközelítések is a tudományelméletben, pl. a tudomány mint általános munka, mint szellemi termelés stb. Ezek elismerése és ismertetése csak gazdagítaná a marxista tudományelmélet palettájának színeit. Rámutatott arra, hogy a tudomány hatékonyságát nem szabad a tudomány anyagi-technikai bázisának elemzésére korlátozni. Végül bizonyos ismétlődésekre hívta fel a figyelmet: pl. a frankfurti iskola kritikája több alkalommal is előfordul.

Sz. Babanászisz (BME Politikai Gazdaságtan tanszék) az alábbi kritikai észrevételeket fűzte a monográfiához: 1. XVI–XVII. századi tudomány említésénél hiányoznak a történetiség-egyetemesség szempontjai. A makedónok győzelme a perzsák ellen – mondotta hasonlatképpen – pozitív volt az európai történelem szempontjából, negatív volt viszont azért, mert megakadályozta a vegyes kultúrák kialakulását. Ez utóbbi kultúráknak ugyanis van olyan előnyük is, hogy kevésbé pazarlók. A tudománynak, mint az emberiség felhalmozott ismereteinek ilymódon nemcsak az ókori, a középkori és az újkori Európa tudását kell magában foglalnia, hanem a nem-európai kultúrákra is ki kell hogy terjedjen. 2. Elfogadja, hogy a TTF nemcsak tudományos-technikai, hanem társadalmi folyamat is, viszont úgy látja, e gondolat nincs következetesen végigvíve. A kézirat elején adott TTF-definíció helyes, de más helyen a társadalmi aspektusra már nem térnek vissza még a meghatározásban sem. Saját definícióját így fogalmazta meg: a TTF olyan minőségi-

gyökeres változás, amely a társadalmi struktúra és az életmód változását vonja maga után. Egyértelműen meg kell egyébként a TTF-et különböztetni a társadalmi forradalomtól. 3. A könyvnek erősíteni kellene a kritikai jellegét a tekintetben, hogy miért vannak lemaradások a szocializmusban? Nemcsak történetileg vannak ilyen elmaradások a szocialista országok tudományában, de mai fejlődésbeli rendellenességek miatt is. 4. Bizonyos leegyszerűsítések is találhatók a kéziratban. Például a társadalmi érdek kialakulása nem köthető csupán a szocializmushoz. Korábban is kialakult már a társadalmi érdek, legfeljebb arról beszélhetünk, hogy más az érdek a szocializmusban és más a kapitalizmusban, és hogy ez utóbbi társadalomban kevésbé vannak meg a társadalmi feltételek kielégítésére. A szocializmusban persze nagyobb lehetőség van a társadalmi érdek kielégítésére, de még itt sem teljesen jó a helyzet. 5. A tudomány funkciójának meghatározása helyes: szolgálnia kell az emberek társadalomátalakító tevékenységét. De ez a tétel nincs kritikailag kifejtve a tanulmánykötetben. Hiányzik annak elemzése, mennyire sikerült már a tudománynak a szocializmusban ilyen társadalmi funkciót betöltenie? A tapasztalatok szerint ez még nem valósult meg. Egyelőre még a prognózis–tervezés–magyarázat elemi funkcióját sem tudják betölteni a tudományok. Például a közgazdaságtudomány az utóbbi években bekövetkezett válságot egyáltalán nem prognosztizálta és így adódhatott, hogy terveink sem lehettek pontosak. 6. Az anyagi-termelési szükségletekben megjelölni a tudomány fejlődésének döntő tényezőjét nem helyes, mert az ember és a társadalom fejlődése, a köztük lévő harmónia kialakítása is alapvető szükséglet. A régi görögök definíciója már számolt ezzel, amikor a tudomány szerepét a társadalmi élet lehetőségeinek, az emberi szabadságnak a tökéletesítésében jelölte meg. Persze ez is osztálymeghatározás volt, hiszen a tudományt csak a szabadok javára tette hozzáférhetővé és gyümölcsözővé. 7. A társadalomtudományoknak a szocializmusban betöltött szerepét vizsgáló fejezet kapcsán azt a megjegyzést tette, hogy sajnos nagyon gyakran nem alkalmazzák a tudomány eredményeit a társadalmi gyakorlatban. Alapos elemzésre lenne szükség, miért van idegenkedés a tudományos eredmények alkalmazásával szemben? Szerinte ennek az a legnagyobb akadálya, hogy az eredmények nincsenek interdiszciplinárisan, komplex módon előkészítve a gyakorlati felhasználás számára. 8. Szűknek tartotta azt a megfogalmazást, miszerint „a marxizmus tömeges tanulmányozása fontos a társadalmi tudat fejlesztésében,,, mondván, más tényezők is hatnak a társadalmi tudatra. Ilyenek például a gyakorlat és az érdekek, és ezek ellentmondása is okozhatja a tudat elmaradását.

Vas-Zoltán Péter (Tudományszervezési Intézet) négy pontban foglalta össze megjegyzéseit: 1. Szerinte szélesebben kellene válaszolni az olyan eltérő megközelítésre, hogy a tudomány a kultúrához, avagy a termeléshez tartozik-e? Erre a kérdésre nem talál határozott választ a kéziratban. 2. A tudomány fogalma kapcsán felhívta a figyelmet arra, hogy egyetlen aspektus nem elég ennek jellemzésére. Bernal sokoldalú meghatározását ajánlotta a szerzők figyelmébe, valamint javasolta a nyugati-polgári definíciókkal való konfrontációt is. 3. A differenciálódást és integrációt – a szerzőkkel ellentétben – nemcsak sajátosságnak, de törvénynek tekinti. 4. A kéziratban található „tudomány nemzetközisége" szerinte szűk fogalom, mert nem ad lehetőséget számos olyan folyamat, mozgásforma és jelenség kezelésére, mint pl. a tudomány és a tudósok mobilitása.

G. Kröber (NDK) – a lengyelekhez hasonlóan – aláhúzta, hogy saját könyveik legalapvetőbb megállapításai és következtetései is általánosításra kerültek a kötetben.

Messzemenően egyetért a csehszlovák–szovjet szerzőkollektívával abban, hogy a *tudomány szociális funkciói* elemzéséből kell kiindulni a modern marxista tudományelmélet kifejtése során. Vannak persze olyan aspektusok – amelyekkel már korábban is foglalkozott a marxista szakirodalom – mint pl. a tudomány közvetlen termelőerővé válása, a tudomány mint tudatforma, a tudomány mint a kultúra része, mint sajátos tevékenység. De amikor beleütköztünk a tudomány intenzifikációjának problémájába, akkor vettük észre – mondta –, hogy a funkcióból kell e feladat megoldása során kiindulni. A társadalmi élet reprodukciójában betöltött szerepét kell felderíteni. E funkció lényege a társadalmi haladás elősegítése. Az elemzések ily módon arra koncentrálódnak: milyen feltételek mellett tudja ezt a szerepét a tudomány betölteni? Fontos tehát az eredmény és az előfeltételek dialektikájának vizsgálata. A tudomány ugyanis eredménye a korábbi színvonalnak, de ugyanakkor előfeltétele is a jövőbeli fejlődésnek. Kröber ezután azzal a kérdéssel foglalkozott: miért kellett a tudomány társadalom által nyújtott kereteivel foglalkozni? Arról van szó, hogy a tudomány intenzifikációja nem biztosítható csupán a tudomány belső kontextusában. Ez a feladat csak a Társadalmi Egész keretein belül végezhető el. Tudomány és társadalom között ugyanis nincs egyszerű kölcsönhatás, valami olyan viszony, amely az „adok–kapok„ viszonnyal lenne jellemezhető. Sokszor ellentétesek a követelmények. Például igény van az alapkutatások széles alapú fejlesztésére, ugyanakkor kiadják az alapkutatások koncentrálásának a jelszavát is. Ezt az ellentmondást meg kellene oldani, de ehhez ma még nincs elméletileg kidolgozott mozgásformánk. Vagy például az akadémiák egyfelől teljesítik tervfeladataikat, másfelől mégsem adnak alaperedményeket a fejlődéshez. Az ellentmondás lényege: ha teljesítik a tervet, akkor miért nincs mégsem használható eredményük? Lehetséges, hogy az akadémiákat, a kutatóhelyeket a kockázatnélküli tervek teljesítésére és nem az eredmény elérésére orientáljuk? Át kellene tehát gondolni az alapkutatások tervezését, beleépítve azt a szempontot, hogy talán több kockázatot kellene biztosítani a kutatásnak. A tervezési folyamat megismerésében is elmaradtunk. Az „értékelés" és „ösztönzés" esetében nem látjuk világosan, hogy mit is értékelünk, mire és hogyan ösztönzünk? A szocialista országoknak van elméletileg alátámasztott tudomány-modellje, amely azonban még nem működik kielégítően. A tudományelmélet helyességének viszont mégiscsak az a kritériuma, ha választ ad a kérdésre: miben lehetünk jobbak a kapitalizmusnál? Csak az eredmények bizonyítják be véglegesen a szocializmus fölényét a kapitalizmussal szemben. Komplex modellünknek arra kellene tudnia válaszolni, hogy miképpen termeljük meg az eredményeket és hogyan éljünk a szocializmus előnyeivel? Az új tudás megtermelése még nem áll eléggé figyelmünk középpontjában és amíg erről nem tudunk többet, addig az alkalmazásról sem tudunk sokat mondani. Itt van például a „vnedrenie", azaz a bevezetés–alkalmazás segítő–gátló tényezőinek a problémaköre! Beigazolódott, hogy országainkban az ipar nem elég fejlett a tudomány fogadásához. A fejlődő országok hasonló módon rontják le a tőlünk vásárolt technológiák hatásfokát a bevezetés során. Mi szívesen indulunk ki az ipar szükségeleteiből a tudomány tervezésében, de a kiválasztás mechanizmusaira még nem tudunk kielégítően válaszolni. Az elmondottak persze nem jelentik azt – tette hozzá –, hogy marxista tudományelméletünket már nem kell továbbfejleszteni. Ezen a téren is sok még a tennivaló.

Görög Tibor (BME Tudományos Szocializmus tanszék) az alábbi gondolatokat vetette fel a vitában: 1. A kéziratnak vannak apologetikus felhangjai. Persze ő is elismeri, hogy a

szocializmusnak vannak előnyei a tudomány fejlődését illetően, de általános igazságok helyett mégis helyesebb lenne a konkrét történeti realitásokból elindulni. Például nem lehet elhallgatni, hogy a kommunista pártok e téren is követtek el hibákat. Lenin maga mutatott rá, hogy erőnk éppen abban áll, hogy szembe tudunk nézni saját hibáinkkal. A természettudományok számos ágával szembeni bizalmatlanság az ötvenes években részünkről még mindig nem eléggé feltárt és elemzett jelenség. Nem szabad ideológiai ellenfeleinknek ilyen problémák esetében átengedni a terepet. 2. A szövegekről le kell bontani a gyakran található publicisztikai felesleget. Sok rossz formula, nem tudományos érvek is találhatók a kéziratban. Olsewskivel vitába szállva Görög Tibor kifejezte egyetértését a szerzőkkel, miszerint a tudomány–technika vonal lényegesen erősebb, mint a technika–tudomány vonal. A TTF-nek – mondta – éppen az a specifikuma, hogy a tudomány szüli a technikát és nem fordítva. Nem lehet véletlen, hogy a „tudományos-technikai forradalom" kifejezésben a „tudomány" szó áll az első helyen. Felcserélni a technika kifejezéssel a sorrendet helytelen lenne. Felvetette a kérdést: a TTF vajon része-e a világforradalomnak? A polgári forradalom és az ipari forradalom egyértelműen magasabb volt a feudalizmushoz képest. Most viszont átfedő fejlődés van kapitalizmus és szocializmus között. Ezután néhány más ideológiai kérdést vetett fel. A tudomány és ideológia viszonyában például nem helyeselte azt a formulát, hogy „ott kezdődik az egyik, ahol a másik végződik". Az Olasz KP tudományról–oktatásról szóló reformvitája egyidőben volt ideológiai és szakmai vita. Végül hangot adott annak a véleményének, miszerint a szovjet tudománymetriát jobban lehetett volna hasznosítani a szövegek megírásakor. Az eredmény szempontjából hasznosabb lett volna nem eszmei képződményekből, hanem konkrét összefüggések mennyiségi mérése alapján kiindulni.

N. D. Thong a Vietnami Tudományos Akadémia nevében üdvözölte a konferenciát. Kifejezte azt a meggyőződését, hogy a vitára tűzött monográfia nagy segítséget fog nyújtani a vietnami szakembereknek, akik e területen még csak az első lépéseket teszik meg.

D. Schulze (NDK) a dialektikus és a történelmi materializmusnak a modern marxista tudományelméletben betöltött szerepét fejtegette. Véleménye szerint a szerzőkollektíva ezt a szerepet világosan látta és érvényesítette a kéziratban.

Tamás Pál (Szociológiai Kutató Intézet) felszólalása első felében az alábbi metodológiai kérdésekkel foglalkozott: 1. a szerzők egyidőben tettek kísérletet arra, hogy kifejtsék a *tudomány elméletének marxista koncepcióját* és leírják a *szocialista társadalom tudományát.* Ezen belül mégis ez a második megközelítés a hangsúlyosabb. Egyidőben akarnak normatív és leíró anyagot kézbeadni, de a valóságban a munkának inkább a sollen -jellege domborodik ki. Ez az oka annak, hogy az empirikus eredmények nem tükröződnek eléggé a fejezetekben. 2. Az „antagonizmus" globális fogalmából akarják levezetni a tudományra vonatkoztatott ellentmondásokat. De ebben az esetben a kapitalizmusban és a szocializmusban működő tudomány közös sajátosságai megmagyarázhatatlanok maradnak. Szerinte a kollektíva a különbségre, a szembenállásra tette a hangsúlyt, holott az egységet is ki kellene tudni mutatni. A kapitalista sein és a szocialista sollen van ütköztetve a könyvben a kapitalista és szocialista sollen , ill. „sein" helyett. Ilymódon kétségeink vannak, hogy az általuk tárgyalt tudományos problematika mennyiben posztburzsoá, illetve mennyiben preszocialista? Egységes koncepció kellett volna ahhoz, hogy ne egyes, véletlenszerűen kiválasztott polgári szerzőkkel vitat-

kozzanak, és akkor nem esett volna szét a kötetben a kritika. 3. *A tudomány és politika* c. fejezet esetében Tamás kifogásolta, hogy neves marxista politológusok (Burlackij, Kulcsár, több lengyel szerző) teljesítményei nem kerültek be a kötetbe. Alaposabban kellett volna tárgyalni olyan mechanizmusokat, mint pl.: a tudomány és a politika hogyan hatja át egymást?; a tudomány miképpen függ a politikától?; milyen a makrocél és a döntések tudományos megalapozásának viszonya?; Lehet-e rossz a gyakorlat, ha nem használ elméletet? (a szerzők ugyanis mintha azt szuggerálnák, hogy a gyakorlat eleve rossz, a tudomány pedig jó lenne; ez esetben viszont érthetetlen, hogy jó eredményeket miért nem alkalmaznak?); milyen hatalmi csoportok, klánok vesznek részt a tudomány körüli vetélkedésben? A fejezet kapcsán Tamás Pál az alábbi konkrét megjegyzéseket fogalmazta meg: a) A vitatott anyag a politikát leegyszerűsítve az államhatalom funkcióira redukálva kezeli. Ha ebből indulunk ki, akkor a tudomány és a politika, illetve a tudománypolitika rendkívül leszűkített értelmezéséhez jutunk. Ugyanakkor a politikai rendszert szélesebben kezelve eljuthatunk a tudománypolitika átfogóbb struktúrájához. b) Az anyagban hibás a tudomány és a politika szembeállítása a politikai rendszerek szerint. Ezek szerint a szocialista társadalomban tudomány és politika egybeolvad, a politika tudományosan megalapozott politikává vált (válik), szemben a kapitalizmussal. Itt két dolog keveredik: a filozófiai reflexió és a politikai gyakorlat. A filozófia fejlődésvonala valóban kínál ilyen értelmezési lehetőséget. Míg a Hobbes-féle vonal a tudományt és a politikát teljesen szétválasztja, a másik, a Platóntól kezdődő vonal, amelyhez Hegel és Marx is csatlakozik, a tudomány és a politika fokozatos összeolvadását képzeli el. A gyakorlatban (a mi szocializmusunkban legalábbis) egész más a helyzet: szó sincs valóban egybeolvadásról. c) A tudomány és a politika viszonyában nemcsak a tudomány és a gyakorlat legintenzívebb kapcsolatainak kiépítése jelentkezik mint törekvés, hanem a tudomány esetenkénti elszigetelése a gyakorlattól, sőt a gyakorlat elszigetelése a tudománytól (ami talán még fontosabb!). d) A Policy for Science és a Policy through Science közül a második megközelítés dominál. A politika a tudományt elsősorban instrumentálisan fogja fel, a tudományt nem saját érdekében, hanem más társadalmi alrendszerek érdekében próbálja befolyásolni.

K. Szimeonova (Bulgária) azzal kezdte felszólalását, hogy szerinte a szerzők nem tisztázták kellően munkájuk célját. Ingadoztak a metodológiai elvek között. Nem fejtették ki a tudományos ismeret mozgását, mert túlzottan a szociális megközelítésre ügyeltek. Nem vezettek be rendszerszinteket, a diszciplináris, a metodológiai és a filozófiai reflexió szintjeit. Leggyengébb marad művük a középső, a metodológiai szintet tekintve. Ez a bizonytalanság a könyv szerkezetén is megmutatkozik. A kötetben alkalmazott preskriptív megközelítés helyett az alapkutatási (elméleti) szint – alkalmazott kutatási szint – preskriptivitás láncolat mentén kellett volna kifejteni tárgyukat. Az I. fejezetben nem található valódi elméleti alapvetés. A szükségszerűség és szabadság kategóriáinak a tudományban játszott szerepe kimaradt a szövegből. Ugyancsak hiányolta Szimeonova a tudomány és más tudatformák kapcsolatának konkrét kifejtését. A tudományfejlődés törvényeinek tárgyalásában sem lát konzisztenciát. Szimeonova két törvényszerűséget különböztet meg: az egyik szerint a tudomány társadalmi tudatforma, amely egyszerre általános is és egyes is. A másik törvény pedig a tudomány termelőerővé válását mondja ki. A tudomány belső törvényszerűségeit sem tárgyalják helyesen a szerzők, mert nem követték az általános és az egyes logikáját. A mennyiségi és a minőségi törvények

megkülönböztetésével nem ért egyet. Szintek szerint lehetett volna tárgyalni a törvényszerűségeket, megkülönböztetve általános társadalmi, különös és tudományos törvényeket. A differenciálódás és integrálódás folyamata szerinte ugyancsak fenomenologikusan van leírva, ahelyett hogy az ebben rejlő törvényeket tárgyalták volna. Végül arra hívta fel a figyelmet, hogy a társadalomtudományok jelentősége nemcsak a szocializmusban, de a kapitalizmusban is növekszik.

Ju. Minkov (Bulgária) felszólalásában a többi közt felvetette, hogy az „univerzális termelőerő" kifejezés a közvetítettséget jelenti-e, vagy azonos-e a közvetlenséggel? Ezután kifejtette a „közvetlenség" lényegével kapcsolatos gondolatait. Végül a tudomány és a politika összefüggéseihez szólt hozzá, lényegileg egyetértve a szerzők által kifejtett koncepcióval.

G. Nicola (Románia) azt javasolta, hogy a könyvet tipográfiailag – különböző kiemelésekkel, aláhúzásokkal – tegyék vonzóvá és áttekinthetővé az olvasók számára. A továbbiakban a tudományos alkotómunkáról szóló VIII. fejezethez szólt hozzá, de nem annyira kritikai éllel, mint inkább saját eredményeit ismertetve.

Sz. Swedowski (Lengyelország) vitatkozott az V. fejezet ama megállapításával, miszerint a tudományban jelenleg az extenzív fejlesztésről át kell térnünk az intenzívre. Szerinte a tudomány mindig intenzív változást jelent és ezért az, extenzív tudományfejlődés önmagának ellentmondó állítás.

J. Hoffmann (Csehszlovákia) kifejtette, hogy a normatív célt kezdetben nagyon nehéz megfogalmazni. Először le kell írni a valóságot és csak ezután lehetséges a normatív modell megalkotása. Szerinte talán csak a tudomány és termelés viszonyában lehetséges a normatív megközelítésből kiindulni. Egyébként jobb a projektív cél-módszert követni.

Licskó György (BME Filozófiai Tanszék) az emberi univerzalitás problémájával foglalkozott felszólalásában. Gramscit idézte: legfontosabb az ember és az, hogy mivé teheti önmagát? A felszólaló ezután kifejtette, hogy a TTF milyen lehetőséget ad a személyiség kifejlődéséhez a munkamegosztáson keresztül.

Petrovics Gojko (BME Filozófiai Tanszék) éles hangú felszólalásában felvetette az alábbi kérdéseket: tisztázták-e a szerzők könyvük célját? Tisztázták-e hogyan akarnak harcolni a saját nem-tudományos megközelítéseikkel? A jelszavak elleni harc ugyanis nem helyettesítheti a tudományos megoldást. A „Civilizáció a válaszúton" c. monográfia megjelenése óta fokozatos süllyedés mutatkozik a szakirodalomban és ezzel a kézirattal – amelyet most vitatunk – jutottak el a szerzők a mélypontig. A szocializmusról nem szabad absztrakt módon beszélni, mint ahogyan a szerzők teszik. Mindig a konkrét szocializmusból, a konkrét tudományból kell kiindulni. A legfontosabb kérdés: *milyen szocializmus* ad lehetőséget a humanizáció, a fejlődés számára? A szocializmus nemcsak a végén humanizálja a viszonyokat, de közben is állandóan azt kell, hogy tegye. Magát a társadalmat is menetközben kell állandóan humanizálni. A szerzők – szerinte – szocialista scientizmust művelnek, amikor azt állítják, hogy nincsenek akadályok a szocializmusban a tudomány előtt és hogy a tudomány minden problémát meg fog oldani. Nem beszélnek ugyanakkor arról, hogy bizonyos tudományokat, pl. a kibernetikát országainkban milyen hosszú ideig akadályozták fejlődésükben. A fejlett szocializmusról is nagyon sokat írnak, de e művek szinte valamennyien egymást ismétlik, csupán a „fejlett" jelzőt illesztik az eddigi művek címe elé. Ugyanez a helyzet a tudománytanban is. Tulajdonképpen egyetlen művet elég a témakörből elolvasni, mert a többi ugyanazokat az érveket

és tételeket tartalmazza. A mai problémák felmutatását, a humanizáció reális lehetőségeit, az új momentumok kiemelését a tudományban, a szocializmus történeti lehetőségeinek számbavételét tekinti a legfontosabb feladatoknak. Ezeket a feladatokat ez a munkaközösség közel sem oldotta meg.

A vitaülés elnöki pozíciójából jómagam utolsó hozzászólóként az alábbiakat mondtam el:

Véleményem szerint ismereteink jelenlegi színvonalán e monográfia korszerűen szintetizálja a marxista tudományelmélet, tudománytan eredményeit. A kéziratban kifejtett koncepció hosszú időre meg fogja határozni egyfelől az elméleti hozzáállást a tudomány és technika kérdéseihez, másfelől az empirikus kutatásokat is. Nagy erénye a kötetnek, hogy a legújabb polgári szakirodalomban található következtetésekkel konfrontálja a tárgyalt témák marxista felfogását. Másik nagy erénye, hogy sikeresen építi összefüggő elméletté azokat a kutatási eredményeket, javaslatokat, amelyek a marxista szakirodalomban az utóbbi egy-két évtizedben születtek meg. Ugyanakkor felmerült bennem egy hiányérzet is: ha a szerzők a könyvükben kifejtett koncepciót nemcsak a szovjet és csehszlovák marxisták közös álláspontjának, hanem szélesebben az egyedül lehetséges marxista felfogásnak tekintik, akkor nagyobb mértékben kellett volna támaszkodniok más szocialista országok, valamint a tőkésországok marxista kutatóinak írásaira, eredményeire is. Nagyon kevés hivatkozás történt a kéziratban a román, bolgár, lengyel és magyar szakirodalomra. A bolgár kollégák például közismerten figyelemre méltó eredményeket értek el a rendszerelméleti alapon álló tudományszervezésben, avagy a tudománytan elméleti alapjainak lerakásában. A lengyel tudományelméleti, tudományfilozófiai és praxeológiai eredmények ugyancsak világhírűek. A román szakértők a tudomány kulturális, valamint szociálpszichológiai aspektusainak kutatásában mutatnak nagy tájékozottságot. A magyar szakirodalomban pedig a tudomány- és kutatásszervezés, a tudománypolitika, valamint a tudomány és termelés kapcsolatai területein születtek már olyan eredmények, amelyek felhasználhatók lehettek volna egy közös marxista tudománykoncepció kifejtése során. Felszólalásomban különös fontosságot tulajdonítottam annak, hogy Lukács György azon gondolatai, amelyek a tudomány lételméleti (ontológiai) megalapozásához járultak hozzá, bekerüljenek a monográfiában kifejtett koncepcióba. Szerintem Lukácsnak számos olyan tétele van, amelyek kifejezetten alapjául szolgálhatnának a tudomány és a technika korszerű marxista elméletének. Olyan összefüggésekre gondolok, mint például: 1. a tudomány beágyazása a társadalom marxi értelemben vett reprodukciós folyamataiba. Ezen kérdésnek Lukács egy nagy fejezetet szentel legutolsó könyvében; 2. a tudomány és politika elvi levezetése a munkafolyamatból kimutatván a munkafolyamat belső ellentmondását, amely a kauzális és a teleologikus oldalak egymáshoz való viszonyát tartalmazza. Előbbi a tudomány, utóbbi a politika alapvető kategóriája; 3. a tudat ontológiai szerepe; 4. a totalitás elve, amely a komplexumok ontológiáját fejezi ki; 5. a társadalmasodás folyamata (vergesellschaftlichtung), amelyben nagy szerepet játszik a *közvetítés* kategóriája, valamint az *objektiváció* folyamata; 6. a megismerő tevékenység alternatív szerkezetei és lehetőségei; 7. a gondolati, szubjektív elem, mozzanat ontologizálása (azaz, amikor az objektum tárgyiasul, a szubjektum pedig külsővé válik); 8. az emberi egyed és a társadalom viszonyának ama felfogása, miszerint a társadalom egyfelől az egyénekben megragadható, másfelől az individuum csak a társadalmi totalitásban írható le; 9. végül megemlítettem a dezantropomorfizáció

elvét, amelyet Lukács az „Esztétikum sajátosságai" c. művében már korábban alkalmazott a tudományos megismerésre. Ezután egy paradox szituációra tértem ki. Mivel a fejezeteket más és más szerző írta – minden előzetes és folyamatos egyeztetés ellenére –, legtöbbjük kötelességének érezte, hogy saját fejezetében is lerögzítse a marxizmus társadalom- és tudományelméletének alapelveit, számbavegye a monográfiában felhasznált fő kategóriákat, vitába szálljon a polgári nézetekkel és kifejezze meggyőződését atekintetben, hogy a tudomány és technika fejlődése a szocialista társadalomban nyeri el adekvát mozgásformáját. E külön-külön vett sok jószándék következtében előállhat az a szituáció, amit „bumeráng-effektusnak" neveznek, amikor a szándék ellenkező következményekbe csap át. Gondoljunk a politikai-ideológiai-tudományos kultúrák különbségeire is. A nyugati országok értelmiségi olvasóit különösen taszítaná, ha fejezetenként újra és újra hasonló argumentációval találkoznának. A könyv egésze, totális szemlélete amúgy is kiváltja az elérni kívánt kedvező hatást. Az ideológiai konfrontációk fejezetenként megismétlődő eljárása technikai okokból sem kívánatos. Nagyon felduzzasztja a szöveget, sok ismétléshez vezet (például a *Grundrisse* fontos szövegei több fejezetben újra meg újra idézve vannak).

*Javaslataim* a következők voltak: 1. Ki kellene bővíteni a monográfiát a többi szocialista ország elméleti, módszertani, gyakorlati és empirikus tapasztalataival is. Ennek legjobb módja az lenne, ha konzultálnának ezen országok szakértőivel. 2. Elképzelhető lenne egy olyan bibliográfiai összeállítás is, amely felölelné valamennyi szocialista ország legalapvetőbb szakirodalmát. 3. Az egyes fejezetekben – főleg azok bevezető részeiben – el kell hagyni azokat az általános elméleti, valamint ideológiai fejtegetéseket, amelyeket a monográfiában a megfelelő helyen a szerzők amúgy is kifejtettek. 4. Egyes fejezetekben jobban lehetne koncentrálni arra, hogy a tudomány és technika kérdéseit egyfelől a kapitalista, másfelől a szocialista társadalmak szempontjából fejtsük ki. Azaz nem kellene minden fejezetben szinte bekezdésenként konfrontálni azt, hogy miképpen áll a helyzet a kapitalizmusban és a szocializmusban. 5. Végül egyetértettem mindazokkal, akik az elvontabb elméleti és módszertani fejtegetések mellett az élő szocializmusnak nemcsak a lehetőségeire, de mai problémáira való konkrét rámutatást igénylik.

Mikulinszkij a vita végén megköszönte a kritikai megjegyzéseket és tanácsokat. Vitázott ugyanakkor Tamás Pálnak a „kapitalista sein"-ről és a „szocialista sollen"-ről tett megállapításaival. A szerzők – mint mondta – nem a kapitalizmust kívánták elsősorban bírálni, hanem arra akarták rámutatni, hogy a kapitalizmus nem tudja megoldani azokat az ellentmondásokat, amelyek a tudomány kapcsán ott felmerültek. Babanászisz ama állítását, miszerint a társadalmi érdek már a kapitalizmus előtt is létezett, elfogadta. Nézeteit úgy pontosította, hogy a szocializmusban jelenik meg először az *egységes társadalmi érdek*. Görög Tibor felszólalásával – aki az apologetikus felhangokat kifogásolta – teljes mértékben egyetértett. Petrovics Gojkónak válaszolva elmondotta, hogy elsősorban nem a szovjet filozófusok, hanem maguk a matematikusok voltak a kibernetika ellenzői, ezért ne varrjuk a tudományelmélet képviselői nyakába a különböző korábbi káros álláspontokat. Swedowskinak azt válaszolta, hogy a tudomány nem növekedhet a tudományos káderek számának, avagy a ráfordítások extenzív növelésének útján. Így értik a szerzők azt, hogy az extenzív fejlődésről át kell térni az intenzívre.

Richta akadémikus Petrovicsnak válaszolva kifejtette, hogy ez a készülő könyv már csak azért sem lehet hátralépés a korábbi kötetekhez képest – mint ahogy Petrovics állítja

–, mert olyan kérdésekkel foglalkozik, amelyeket más művekben még nem fejtettek ki. Vitatta Darvas György felvetését, miszerint szerkezeti kifejtésük tradicionális lenne. Ismételten aláhúzta, hogy okokat és szociális funkciókat akartak e művükben elemezni, mert ezek nélkül a valóság kritikája sem lenne lehetséges. Az absztrakt és reális szocializmus konfrontálása körül kialakult vitát úgy látja, hogy nehéz lenne perspektívákat kijelölni, ha megmaradnánk a valóság napi bajainál. Az ideális vagy elvont szocializmus nem egy és ugyanazon dolog. A kapitalizmus „ideális" formája alapján a polgári tudósok is bírálják a kapitalizmus valóságát. Tamás Pálnak tehát azt válaszolhatja, hogy az *objektív tendenciák* kiemelése sem lenne lehetséges, ha csupán a sein-t elemeznék. A sollen kiemelése azért szükséges, hogy értelmet és célt adjunk a ma létező állapotoknak. A „tendencia" kifejezés már önmagában hordozza a kívánt állapotok (sollen) meghatározásának szükségességét.

# AZ EVOLÚCIÓ TEÓRIÁJÁNAK TUDOMÁNYTÖRTÉNETI HELYZETE: KIHIVÁSOK KONSTATÁLÁSA

BALOGH TIBOR

1980. július 6–12-ig tartották Lipcsében a XXII. Nemzetközi Pszichológiai Kongresszust. A rendezvény – a résztvevők számát, témáját tekintve – reprezentálta a lélektan jelenlegi státuszát: eredményeit, dilemmáit, fogyatékosságait. Talán a legörvendetesebb az elmélet iránti igény igen heves megfogalmazása volt; sok szekció jó néhány előadója világosan megfogalmazva, felismert és kielégítendő szükségletként szólt erről.

A kongresszus átfogó ismertetésére nem lehet vállalkozni, annál is kevésbé, mert 39 felolvasás szerepelt. A népes számú magyar delegáció két tagja, Ádám György akadémikus és Pataki Ferenc, az MTA Pszichológiai Intézetének igazgatója is tarthatott felolvasást. Az 57 szimpózium és 69 tematikus szekció olyan gazdagságot jelez, hogy pusztán a felolvasások, szimpóziumok és szekciók címének felsorolása elrettentő regiszterré tenné a beszámolót. Így csupán egyetlen probléma három feldolgozását ismertetem, ezt követően jelzem referátumom lényegét, s egy általános metodikai jelentőségű közleményről is beszámolok.

Szimptomatikus, hogy Friedhart Klix (NDK) kongresszus-elnöki előadását a *kognitív folyamatok és képességek evolúciójáról* tartotta. Az *evolúció* kérdéseit elemezte a hármas számú szimpózium: *Az evolúció teóriájának hatása a pszichológiára.* Hans-Dieter Schmidt (NDK), a szimpózium szervezője kiemelte azt a történeti tényt: a gyermek- és az összehasonlító pszichológia megteremtéséhez döntő „inger"-ként járult hozzá az evolúciós teória. Preyer pl., akit a gyermeklélektan atyjaként szoktak aposztrofálni, hatékonyan védelmezte ellenfeleivel szemben Darwin tanait és barátja és munkatársa volt Haeckelnek. Másrészt a fejlődéslélektan összehasonlító elgondolásait és eljárásait metodológiailag, metodikailag az evolúciós teória teheti szabatosabbá – szabályokba foglalhatja ugyanis a specifikus viselkedésbeli hasonlóságokat a homológia/analógia paradigma felhasználásával; evidenciaként használja ugyanis az etológia elmélete és gyakorlata is a viselkedésbeli homológiákat, gondoljunk csak Spalding, Whitman, Heinroth munkásságára. Az evolúciós teória segítségünkre lehet a fejlődés interakciós – és dialektikus jellegének konstatálásában: főként az állatlélektan és a gyermekpszcihológia ígéretes hipotéziseinek értelmes–kritikai kimunkálásában.

A jövőt, a kutatási perspektívákat illetően: fokozott erőfeszítésre, koncentrációra van szükség az állat–ember összehasonlítás stratégiái, módszerei, eljárásai metodológiai alapjainak kutatásában. Schmidt szerint nagyobb figyelmet kell fordítani a homológia/analógia pólusai közötti variánsokra, pl. a homoiológiára; kombinálni kell a viselkedések összehasonlítását a különböző környezetek kvalifikált egybevetésével. Sürgető követelése ez a viselkedésgenetikának is, elég talán az ikerkutatás területére utalnunk. Időszerű lenne

szakítani az „emberi elme", az „emberi öntudat" analizálásakor a felszínes megközelítésekkel, ezek helyett új, érvényes stratégiákat kellene kiépítenünk a speciálisan emberi attitűdök, a speciálisan emberi kompetencia tanulmányozásához. Előadásában Schmidt elemzett néhány ilyen stratégia-komponenst: az intelligenciát, a motivációt, kommunikációt, kooperációt, vokalizációt; utalt ezek természettörténeti leírásának fontosságára. Főként Lorenz, Hinde, Gardner eredményeit emelte ki.

Mindezek elválaszthatatlanok az *érvényesség* problémájától. „Az evolúciós teória és a pszichológia – helyzet, perspektívák és problémák" c. előadásában fő dilemmaként két interpretációs lehetőség ellentétét említette Schmidt. Érvényes lehet-e vajon az az interpretáció, amelyik az állat–ember összehasonlítás során az emberi létet megérthetőnek és értelmezhetőnek tartja tisztán természettörténetileg; nem kell-e úgy eljárnunk, hogy hozzárendelünk az előbbihez szociális tényeket és szabályokat is – az emberi munkát és eredményeit, a szociális organizációt, a rétegződést, az elidegenedést, é.i.t.? Schmidt az utóbbi interpretáció validitása mellett érvelt, túlnyomóan Leontyev eredményeivel szemléltetve választásának helyességét.

E szimpózium elnökeként kapott szót Helmut E. Adler (USA), akinek előadását nagy érdeklődés előzte meg. „Az ember: állat, az ember: gép" c. előadás bevezetőjében Adler arról szólt, hogy az emberi viselkedés alapproblémájával, az állati viselkedés evolúciójával az összehasonlító pszichológia, az antropológia, az etológia és a szociológia foglalkozik. Az itt felsorolt diszciplínák számára mintegy kényszerhelyzetet konstruált a kartezianizmus dualizmusa, az értelem (szellem, lélek) és az anyag (tárgy, test) dichotómiájával. Descartes szerint az állatok gépies teremtmények, s az emberi test is úgy funkcionál mint egy gép, alkalmas arra, hogy a természettudományok módszereivel tanulmányozzuk; az emberi szellem azonban éppen testetlensége miatt nem analizálható természettudományos metodikával. A descartesi tanok továbbélésének tudható be az is, hogy Newton fizikájában és Locke episztemológiájában az ember nem egyéb, „mint felvilágosult gép".

Ezt a szituációt igazán gyökeresen Darwin evolúciós elmélete változtatta meg. Darwin az embert alapvetően állatnak tekintette, s ezzel az is megengedhetővé vált, hogy az állatok viselkedésének valamennyi manifesztációjában az emberi viselkedés elemeit fedezzük fel. A kartezianizmus bizonyos fokú, rejtett dehumanizációját a darwini fordulattal az állatok extrém humanizációja követte. Darwin szerint az ember és a magasabb rendű állatok adottságai, képességei között nincs alapvető különbség.

Descartes és Darwin megközelítésének ellentéte mintegy elhúzódik a jelen időig. A modern etológia és szociológia, a modern behaviorizmus kiterjeszti az állatra az embert, és kiterjeszti az emberre a gépet. Bonyolultabb mechanizmusokról adnak ugyan számot mint Descartes a maga automata-leírásában, az ember viselkedését kifejlesztettebben jellemzik, a modern behaviorizmus azonban végsősoron éppúgy determinál, mint Descartes: az embernek olyan választ kell adnia az éppen aktuális ingerre, amilyent genjei megszabnak neki. A modern behaviorizmus iménti felfogása összefügg Descartes reflex-koncepciójával.

Az állatok nyelvéről és kognícióiról jelenleg folyó kutatások az állatok humanizálása mentalitáshoz térítenek vissza bennünket, s teszik ezt a komplexitás és a megértés igen magas szintjén. Adler szerint ezidőtájt *nincs egyértelmű bizonyíték arra, hogy az állatok és az ember kognitív folyamatait szakadék választaná el egymástól.*

A modern komparatív pszichológia szembe kell hogy nézzen az ember mint állat, és az ember mint gép tételek *kihívásával.* A dialektika hagyományosan a változást, konflik-

tusokat, az inger–válasz szisztémát hangsúlyozza az egyensúllyal és a stabilitással szemben. Adler szerint a haladás érdekében szükséges az ellentétes szempontok konfrontálódása utáni feloldódás folyamatának meggyorsítása.

A hármas számú szimpózium munkáját folytatta a huszonnyolcas számú szimpózium (*Veleszületett viselkedés és átöröklés – etológiai és genetikai megközelítés*). E szekció szervezője Günter Tembrock (NDK) volt, aki nálunk is általánosan ismert szakembere az etológiának és a biológiának. Előadása „Az állati viselkedés meghatározói"-ról szólt. A modern viselkedésgenetika problémái jórészt abból adódnak Tembrock szerint, hogy művelői igen nehezen képesek a diszkrét (finom) viselkedési jelenségek genetikai alapjainak feltárására. Hogy mégis beszélhetünk előrehaladásról, az túlnyomóan az etológia segítségének köszönhető: pl. a *homológia* eredetileg morfológiai leírásokra alkalmas koncepciója adaptálásának a viselkedés leírására. A viselkedési folyamatok speciális jellemzőinek feltárásához a homológia három szintjének elkülönítése látszik szükségesnek:

– a viselkedést megvalósító szervek strukturális–funkcionális összehasonlításakor megállapítható homológia;
– a viselkedés szerkezetének számbavételénél található homológia;
– a hagyományok, tradíciók által kialakított viselkedésminták egybevetésekor regisztrálható homológia.

A másodrendű homológia (a viselkedés szerkezete) új kritériummal bővíti az elsőrendűt anélkül, hogy az elsőrendű homológia irrelevánssá válna. É.i.t. A vázolt homológia-koncepció persze mindössze egy vektorára alkalmazható a viselkedésnek – a viselkedésgenetikának a környezet és az organizmus közötti interakciók komplex természetét kell megragadnia.

Tembrock szerint az interakciók paraméterei a következők:

a) a szervezet morfológiai (konstitucionális) sajátosságai;
b) a szervezet fiziológiai (funkcionális) sajátosságai;
c) a szervezet energetikai sajátosságai;
d) a szervezet információs sajátosságai;

A viselkedési folyamatok megértéséhez három vektort kell integrálnunk.

– az input vektort (az információ aktív befogadását);
– az internal vektort (az információ feldolgozását – felhasználja ehhez a folyamathoz az organizmus a maga belső készletét is);
– az output vektort (a motoros válaszokat).

A viselkedés belső jellemzőit illetően megkülönböztethetünk specifikus és nem-specifikus jellemzőket. A belső állapot specifikus formái összhangban vannak a motivációval, nem-specifikus formái a viselkedés „belső hátterét" adják. A motorikus állapotot illetően megkülönböztethetjük a stacionárius – és a dinamikus motoros helyzetet.

A motíváció *minőségi aspektusa* a környezettel összefüggő szükségleteket jelenti: a tér, az idő, az anyagcsere, a védelem, az információ és a társaskapcsolat szükségleteit, az ezekre vonatkozó igényeket. *Mennyiségi aspektusa* három faktort jelent: a saját test kiszolgálására irányuló, a viselkedési folyamatok autonómiáját megóvó, és a biokommunikációval kombinált interspecifikus viselkedés realizálódásának szükségletét; negyedik faktorként a tradícionális viselkedést kapcsolhatjuk rendszerünkbe.

Tembrock a viselkedési folyamatok genetikai alapjait adekvátan szeretné megismerni, s ehhez elengedhetetlennek tartja a motivált viselkedés három fázisának a beható elemzését:

i. meghatározó (orientáló, appetitív I.) viselkedés;
ii. meghatározott (orientált, appetitív II.) viselkedés;
iii. véghezvitt (teljesített) viselkedés.

Az evolúcióban ez a sorrend fordítva, „hátulról", a véghezviteltől kezdve megalapozott; a viselkedés ontogenezisében a filogenetikai sorrend igen gyakran ismétlődik.

Beszélhetünk a biokommunikáció
– érintkezési (kontakt, terminális) mezőjéről;
– közeli mezőjéről (appetitív viselkedés II.);
– távolsági mezőjéről (appetitív viselkedés I.).

Tembrock kapcsolatot lát a motivált viselkedés három fázisa és a biokommunikáció három mezője, a környezeti paraméterek között.

*

A kompetitív (vetélkedő, rivalizáló) és kooperatív (együttműködő) viselkedés problémáinak elemzése a legpreferáltabb elemzési témák egyike napjainkban. E témához kapcsolódó előadásom (A *kompetitivitás* és a *kooperativitás* metapszichológiai értelmezése) felolvasására a már említett című, hármas számú szimpóziumon kaptam lehetőséget. A mai szociálpszichológia különösen termékeny: publikációk sora tanúsítja kitartó érdeklődését a kompetitivitás és kooperativitás iránt. A kompetitivitás és kooperativitás teóriája reprezentatív megfogalmazói között említhetjük Kelley-t és Stahelskit, akik úgy vélik, hogy az emberek kompetitív, illetve kooperatív csoportba sorolhatók genotípusuknak megfelelően.

Véleményem szerint a Kelley és Stahelski által produkált kísérletek sem képesek elfedni konceptualizálásuk erőszakoltságát. Eljárásuk lényegében a fenomenológiai szemlélet átvételéről vall, s mint ilyen, egy metapszichológiai irányzat hatását tükrözi.

A Kelley és Stahelski által alkalmazott „fogoly dilemmája" sajátos bizonyítéka a *pszichológia evolúciójának;* azon átvételt példázza, amikor a pszichológia a filozófiához fordul (ez az odafordulás szándéktalan és nem-tudatosuló is lehet). Ugyanakkor a „fogoly dielmmája" nem engedi meg a *személyiség kulturális evolúcióját* (genotípusosnak állítva a személyiség kompetitivitását és kooperativitását).

Előadásomban kiemeltem: a kompetitivitást és kooperativitást helyesebb olyan interakciós stílusnak minősíteni, amely a genetikai – és környezeti komponensek sajátos korrelációjának manifesztálódása.

*

Ismertetésem címében *kihívás*ról írtam; a továbbiakban ennek a kihívásnak a jellemzésére teszek kísérletet. Tembrock az állati viselkedés meghatározóiról szólva olyan szisztémát dolgozott ki, amely – ha nem taglalja is a specifikusan emberi szerveződés problémáit, s direkt módon egyáltalán fel sem veti azt a kérdést, létezik-e valójában ilyen specifikus, minden mástól jól elkülöníthető szerveződési kritérium – a motiváció mennyiségi aspektusait, faktorait jellemezve, megengedő formában ugyan (tehát nem kategorikus állításként) felveti: negyedik faktorként a tradicionális viselkedést nevezhetjük meg. A *tradíció,* a *tradicionális viselkedés* pedig igen szabatosan implikálhatja véleményem szerint a *kultúrát,* s eképpen az ember, a személyiség különös jellemzőit.

Ebből talán kitetszik az is: *véleményem szerint a kulturális evolúció leírásával ragadható meg leginkább a specifikusan emberi viselkedés, a humán szerveződés.* Schmidt elutasította azon megközelítések érvényességét, amelyek az állat–ember összehasonlításakor tisztán természettörténetileg próbálják számbavenni a döntő momentumokat. Adler viszont – Schmidt-től eltérően – olyan szintézisben bízik, amely megszünteti az ember: állat, az ember: gép tételek antagonisztikus kihívását. Ő kompromisszumot tart lehetségesnek és szükségesnek egyfelől a dialektika által hagyományosan hangoztatott változás, hagyományosan preferált inger–válasz szisztéma, másfelől az egyensúly, a stabilitás viszonylatában. A szintézis és a kompromisszum reményét ugyanakkor egy, a darwinihoz igen hasonlító mentalitással hangoztatta, kifejezvén, hogy nem tud olyan egyértelmű bizonyítékról, melynek birtokában az állatok és az ember kognitív folyamatait világosan, ha tetszik: drasztikusan elválaszthatnánk egymástól.

Schmidt szerint a természettörténeti interpretációhoz társított szociális törvény- és szabályinterpretáció adekvát leírást tesz lehetővé, Adler viszont inkább az állatok humanizálása, eredetileg Darwintól származó mentalitásához húzódik vissza.

A szimpóziumok (hármas, illetve huszonnyolcas számú szimpóziumok) nem ismertetett előadásai szinte kivétel nélkül aszerint jellemezhetők, hogy Schmidt, Adler vagy Tembrock nézetével rokoníthatók-e (azzal a lényeges kiegészítéssel, hogy kísérletes jellegűek voltak – delfinek, egerek, é.i.t. viselkedésének speciális kérdéseit érintve, experimentális adatokkal jutottak el egy evolúció-modellhez).

A kihívást tehát súlyosbítja a rivalizáló dolgozatok kísérletes bizonyítékrendszere; továbbá az, hogy e kísérletes bizonyítékok igen gyakran engedtek meg alternatív interpretációkat annak ellenére, hogy megtervezőjük, szerzőjük egyetlen interpretációval kapcsolta össze őket.

(Előadásomban pl. Kelley és Stahelski „fogoly dilemmája" kísérlet-értelmezését bemutatva J.-P. Codol kritikájára utaltam: ő megismételve–elemezve Kelley és Stahelski kísérleteit „egészen más" értelmezést javasolt; én ezt az *„egészen más"* jelleget kérdésessé téve tulajdonképpen oppozíciómat hangoztattam, Kelley–Stahelski és Codol értelmezésével egyformán szembekerülve.)

Az alternatív interpretációk előfordulásának, kizárásának kérdésein meditálva elgondolkozhatunk L. Freese és M. Rokeach egyik írásán, amelyik csak látszólag szigorúan szociálpszichológiai konzekvenciájú: konzekvenciái szélesebb körűek – minden, a társas léttel experimentálisan foglalkozó kutató felfigyelhet rá.

Rokeach-ék „Alternatív interpretációk alkalmazása a kortárs szociálpszichológiában" c. tanulmánya (vö.: *Social Psychology Quarterly,* 1979, *42,* 195–201. oldal) szerint ha megkérdőjelezhető a kutatási eredmények érvényessége, felmerül az alternatív értelmezés lehetősége. Persze önmagában az a tény, hogy egy adott eredmény esetében lehetséges az alternatív értelmezés, még nem elegendő ahhoz, hogy kételkedjünk a kutató által adott értelmezés érvényességében. „Indokolatlan azt állítani egy eredményről, hogy kétes értékű, ha nem demonstráljuk, hogy akár lényegileg, akár metodikailag hibás. Valamelyik hibának egy alternatív értelmezéssel együtt történő jellemzése azonban még mindig nem elegendő ahhoz, hogy megkérdőjelezzük egy olyan hipotézis státuszát, amely sikeres predikcióhoz vezetett. Ha az alternatív interpretációkat nem kellő gonddal kezelik, az igaz helyzeteket leíró feltevéseket megbuktathatják a hamis helyzeteket leíró hipotézisek. A kutatási eredmények érvényességével foglalkozó, állandóan növekvő irodalom fejlődésével

és alkalmazásával egyre nagyobb mértékben lép működésbe az a norma, mely szerint a kutatásnak képesnek kell lennie eredményesen ellenállni az alternatív értelmezésnek. Minthogy ez a norma valóban érvénybe lép, egyre inkább sarkalatossá válik a kérdés, mikor jogos alternatív interpretációt javasolni."

Rokeach-ék azt állítják: bármely eredmény korlátlan számú alternatív értelmezése lehetséges, de hogy elkerüljék az ebből adódó regressziót, csak azon interpretációkat tekintik alternálónak, melyek metodikai vagy lényegi hibára utalnak. Metodikai hibáról akkor beszélhetünk, ha valamely vizsgálat statisztikai artefaktumot tartalmaz, vagy ha hibás a vizsgálat, a kutatás megtervezése. „Az, hogy egy eredmény artefaktuális-e, az analízishez választott statisztikai modelltől függ. Az viszont, hogy a helyes modell lett-e kiválasztva, attól függ, hogy mit várunk el: milyen kérdésre vonatkozzanak az adatok. Ha az analízishez kiválasztott minta statisztikai eredményei elméletileg nem helyénvalók, akkor az adatokból olyan eredmény születhet, mely az analízis logikai artefaktuma. Individuális vizsgálatoknál a statisztikai artefaktum kérdése könnyen megoldható. Időnként azonban felmerül a vád, hogy teljes irodalom nőtt fel egy artefaktum körül . . ."

Hibás kutatási elgondolásokhoz inadekvát mérésekkel vagy elégtelen kontrollal juthatunk, ám nem teszi lehetővé a rivális elméleti magyarázatokat önmagában az, ha pusztán csak identifikáljuk azon eljárásokat, melyek feltehetően hiányoznak a kutatási tervből. Rokeach-ék szerint: „Bármely magyarázat, melyet egy helyzet igaz leírásaként fogadunk el, bár tentatív (kísérleti – hozzávetőleges), azt reprezentálja, amit egy adott pillanatban tudunk. Nem érvénytelen csak azért, mert lényegi hibákat tartalmaz*hat;* provizórikus, és a további kutatásoktól várja el, hogy hiányosságait korrigálják." Ahhoz, hogy jogosan kétségbevonjuk egy kutatási program érvényességét, szükség van arra, hogy helyébe alternatív programot adjunk.

Végül: „Ha bármely tudományágban az alternatív interpretációk túlságosan is támadhatják az elméletet és a kutatást, a megfigyelőket ez arra késztetheti, hogy felvessék a ‚krízis' gondolatát . . . valamint azt a gondolatot, hogy a tudományág tradicionális paradigmái már nem produktívak."

A leírtakból adódó tanulságokat abba sűríthetnénk: Freese és Rokeach észrevételei azért tűnnek fontosnak számunkra, mert a szociálbiológia némely fejtegetése, a szociáldarwinizmus egyrészt, másrészt a tabula rasa-felfogás, a környezet hatásának erőszakos eltúlzása, az evolúciós teória olyan elméleteit, vizsgálatait, programjait produkálták, amelyek klasszikus példái lehetnek az alternatív interpretációk képzésének. Az a tény, hogy a redukcionizmus ma jóval finomabb, diszkrétebb eljárásokban manifesztálódik, s az, hogy a tabula rasa-felfogás talán nehezebben felfedezhető a felfogást újabban képviselők műveiben, még inkább növeli az alternatív interpretációk számát – s esetleg indukálhatja a „krízis" gondolatának felvetését is.

Úgy gondolom, jogosan emelte ki Adler a descartes-i és a darwini paradigma szerepét a jelenkori evolúciós teóriákban.

Ma talán kevésbé lehet „önhitt" az ember, ha arra gondol: milyen alapvető vonások felismerésével ragadhatja meg az állat–ember közti döntő különbbség(ek)et. (Idézzük csak fel pl. K. v. Frisch klasszikus vizsgálatait a méhek „nyelvére", a felderítő méhek táncára vonatkozóan.) Ami a legmeggyőzőbbnek tűnik, az a kultúra szerepe a (specifikusan) emberi viselkedésben, az az evidencia, hogy biológiailag kialakult diszpozíciója van az embernek a kultúrára. Arra a kihívásra, amelyet az evolúciós teória mai megjelenési formáit szemlélve konstatálhatunk, talán a *kultúrával* tudjuk megadni a választ.

# PAPP ZSOLT: A VÁLSÁG FILOZÓFIÁJÁTÓL A KONSZENZUS SZOCIOLÓGIÁJÁIG*

BAYER JÓZSEF

Filozófia- és eszmetörténetet sokféleképpen lehet írni – Papp Zsolt nem a legkönnyebb utat választotta. Könyve nem bővelkedik anekdotikus részletekben, nem rajzol színes szellemi körképet a vizsgált korszakról, amely képzeletünket megmozgatná; filozófia- és szociológiatörténeti „tallózás" helyett egy olyan nagy ívű társadalom- és gondolattörténeti váltás főbb csomópontjait, szükségszerű belső összefüggéseit ragadja meg, amelynek nyomonkövetése gondolati erőfeszítést kíván az olvasótól. Könyvének alapkoncepciója: míg a német kapitalista fejlődés megkésettsége, majd inadekvát formákban történő viharos áttörése szükségképpen a filozófiát tették domináns ideológiai formává, a korproblémák kifejezésének reprezentáns nyelvezetévé, létrehozva egy nagy filozófiai tradíciót – addig a mai „beérett" német kapitalizmus viszonylagos válságmentességének, a kialkudott „társadalmi konszenzusnak" az időszaka szükségképpen a szociológiában találja meg adekvát tudati kifejeződését. A szerző e nagy váltás társadalomtörténeti hátterét és gondolati útjait egymással kölcsönhatásban vizsgálja, egyfajta „tudásszociológiai" módszerrel szembesítve a kor reprezentáns szellemi irányzatait azzal a társadalmi valósággal, amelynek gondolati kifejeződései.

Kiindulópontja az a tapasztalati tény, hogy mára megtört a polgári filozófia tradicionális folytonossága Nyugat-Németországban. Nem mintha ma már nem lennének jelen – főként egyetemi-akadémiai berkekben – neokantiánusok, fenomenológusok stb. csakúgy, mint új filozófiai áramlatok (neopozitivizmus, analitikus filozófia stb.) képviselői. A vélemény-pluralizmus mai klímája azonban súlytalanítja a filozófiai pártállások egykor véres komolyságát. (Nemhiába konstatálják rezignáltan a frankfurti iskola gondolkodói, hogy a filozófia konzumcikké süllyedt, vagy a szellemi luxus jelévé vált (Horkheimer), hogy túlélte önmagát, mert megvalósításának történelmi pillanatát elszalasztotta (Adorno), hogy csörgősipkát húztak a filozófia fejére (Habermas). A harci zaj elült; a filozófia teljesítményei visszhangtalanok, írja a szerző; annál hangosabbak viszont a szociológiai elméletek. „Nagyon valószínű: a német történelmi idealizmus elvesztette világnézetileg konstitutív – mind társadalomkritikai, mind legitimációs – funkcióját."

A szerző e változás okait kutatva, a német kapitalista fejlődés sajátosságaihoz fordul. Jólismert a német klasszikus filozófia összefüggése a „német mizériával" – a hálósipkájukat fejükbe húzó német filozófusok belülről átélve a polgári fejlődést, nemcsak e fejlődés gondolati megelőlegezésére voltak képesek, de a velejáró antagonizmusok és az egyenlőtlen fejlődés kifejezésére is (dialektika, historizmus).

A spekulatív idealista metafizika „előfeltevésmentessége" azonban – mihelyt beindul a kapitalizálódás – hamarosan átadja a helyét a társadalom és történelem relativista, a megismerés „előfeltevéseibe beleőrülő", mindenfajta világnézet és tudás relatív érvényét és összemérhetetlenségét tételező válságfilozófiáknak. *Mi változott meg a német nyomorúságon belül?* A szerző e kérdésfeltevéssel szakít azzal a filozófiatörténeti sablonnal, amely a tőkés *társadalom* válságát legfejlettebb – angol-amerikai – változatában írja le, majd a polgári *filozófia* válságát szemrebbenés nélkül a *német* filozófia kapcsán elemzi. Elemzéseiben kimutatja a „poroszutas" német társadalmi-politikai fejlődésnek azokat a sajátosságait,

*Útvesztők és útelágazások a huszadik századi német polgári filozófia és szociológia történetében, Kossuth, Budapest 1980.

amelyek „rájátszanak" a tőkés elidegenedés egyetemes vonásaira, és létrehozzák „az élet, az ember, a társadalmi létezés" tragikus ellehetetlenülésének filozófiáit, szemben az angolszász ihletésű pragmatizmussal, pozitivizmussal és szcientizmussal.

Az angolszász országokban a tulajdonnak a politika alóli emancipációja, polgári társadalom és állam szétválása és közvetítésük a polgári demokratikus intézmények által (parlament, a politikai nyilvánosság fórumai) rákényszerítették az államhatalmat politikai döntéseinek társadalmi elfogadtatására, azaz legitimációjára. A gondolatoknak a hasznosság és siker liberális kritériumaira alapozott konkurrenciája növelte az észérvek tekintélyét, megteremtette „a gondolkodás pragmatikus interszubjektivitását", az empirikus és racionalista józanságnak kedvezett.

Németországban viszont a tulajdonnak a politika alóli emancipációja nem, vagy alig ment végbe; az autokratikus „bonapartista monarchia", mint a feudálkapitalista fejlődés politikai formája, következtében a prekapitalista autoritások – öröklött jogok, rendi privilégiumok, stb. – korlátozták a polgári társadalom autonómiáját, megakadályozták a politikai nyilvánosság kialakulását. Az „elsikkasztott legitimáció" az „ész esendőségének" tapasztalatához, az értelmes és hatékony gyakorlat lehetetlenségének élményéhez vezetett. Mindezt még fokozta a weimari demokrácia csődje, amely felmorzsolódott az osztály- és csoportérdekek antagonizmusában.

A fenti különbséget plasztikusan érzékelteti a – filozófiát gyártó – polgári értelmiség eltérő helyzetének elemzése. A fejlett polgári demokráciákban a polgári értelmiség részt vesz az uralom közvetítéses formáiban, megvannak a gyakorlati (szakmai és politikai) funkciói – hiszen kezdettől fogva a polgári átalakulás feje, szíve és szószólója volt –, ez pedig a valóság egzakt megismerésének és gyakorlati átalakíthatóságának lehetőségét igazolja a számára. A német – sőt az egész közép-keleteurópai térség – viszonyai között, az uralkodó osztály és a hatalmi gépezet perszonális azonossága folytán „töredékes a (polgári) értelmiség bevonása a szakbürokrácia kiépítésében éppúgy, mint az uralmat konszolidáló – csenevész formájú – társadalmi nyilvánosság működtetésébe . . . E térség értelmisége feladatok híján vagy kényszerű tétlenségbe menekülhetett, vagy megkísérelte a megújulóan kudarcra ítélt adaptációt."

Így jön létre itt egy társadalmi-politikai azonosulásra képtelen, „gyökértelen" értelmiség (ld. a „szabadon lebegő értelmiség" csak itt támadó koncepcióját); prototípusa az entellektüel figurája, amelyet az „etnikai, nemzeti, politikai identitás hiánya, ám a bármelyikkel való azonosulás *elvi* lehetősége" jellemez. (Ez vezet a pozitív program nélküli, mindenoldalú *anti*-magatartáshoz, amelyről mint „baloldali melankóliáról" W. Benjamin írja: „nem ettől vagy attól a politikai irányzattól áll balra, hanem mindattól, ami csak lehetséges". És ez sajnos „jobbra" éppoly érvényessé vált . . .) Ellentétpárja az a dzsentroid értelmiség, amely városi hivatalok köré tömörülve „értelmiségi mivoltát lelkében ‚úrként' élte meg", üresség-ét, tehetetlenségét, és szegénységét önáltatással és nemzeti identitásának hivalkodó rituáléjával leplezte.

A társadalmi tehetetlenség rossz közérzete, „a tudat társadalmi közvetíthetőségének" hiánya tehát az alapja az „önbénító" válságfilozófiáknak. Prototípusaként – Dilthey életfilozófiai relativizmusának rövid bemutatása után – M. Heidegger egzisztencializmusát elemzi a szerző. Heidegger ontológiája „egy társadalmi krízis emberi elidegenültségét s ennek megmásíthatatlanságát emeli filozófiává". A szerző részletesen kimutatja, hogy Heidegger elvont filozófiai nyelvezete, amely külön szótárt igényel önmaga lefordításához, valójában „álfilozófiai konkrétság: nem az ember konkrét helyzetéből elvonatkoztató értékőrzés, hanem a konkrét helyzet elértéktelenedésének kifejezése más szavakkal, egy kozmikus szótárral". Az ember „ittlétének", egzisztenciájának mint minden megismerés előfeltevésének vállalása nála csak a mindennapiság elidegenült tudatstruktúrájának megrögzítését jelenti a gond és kétségbeesés metafizikájává. Ezért csupán a kiúttalanság elfogadása.

Max Scheler tudásszociológiai korszakának elemzésével vezet át a szerző a filozófiából való kilépés mannheimi képletébe. Az „irányzatokban és nyelvezetekben széteső korkifejeződés rendszerezésére és megfejtésére" törekvő tudásszociológia alapkérdése: hogyan oldható fel az ellentmondás a világképek, szemléletmódok, értelmezési rendszerek mindenkori igazságigénye és e világképek példátlan sokfélesége és összemérhetetlensége között? A szerző rámutat Németországnak és az Osztrák–Magyar Monarchiának a tudásszociológiai kérdésfeltevést sugalló helyzetére: „területeiken ideológiai, politikai és etnikai erővonalak, különböző kultúrák és vallások keresztezték egymást, lecsapódva a világértelmezések példátlan bőségű és szélsőségű intoleranciáiban". Scheler a tudásfajták sajátos keveredéséből

előálló világképek „érdekperspektivikus" osztálymeghatározottságának kimutatásával felveti ugyan a hamis tudat problémáját, de nem képes megragadni annak társadalomontológiai lényegét. A relativizmust a weimari pluralista demokrácia csődjének számlájára írva, „egy jó és racionális metafizikáról álmodik" (Lukács), az értékrelativizmus megszűnését egy új, abszolút értékrangrendszer megteremtésétől és egy szellemi elittől várva.

A könyv középpontjában a filozófiától a politika, ill. szociológia felé megtett fordulatot jelképező K. Mannheim munkássága áll. Minden eddiginél differenciáltabb képet kapunk Mannheim szellemi fejlődéséről: az esszékorszakról, mint egy világnézeti megrendülés és politikai elbizonytalanodás kifejeződéséről; a tudásszociológiai korszakról, melynek középpontjában az *Ideológia és utópia* c. nagyhatású mű áll; s végül Mannheim újabb fordulatáról a politika, a *„megformált tömegdemokrácia"* koncepciójának irányába, amely a későbbi, II. világháború utáni fejlődés számos elemét anticipálta. Eközben a szerző leszámol egy sor leegyszerűsítő Mannheim-értelmezéssel: kimutatja, hogy „álláspont-filozófiája" inkább a dilthey-i életfilozófiai relativizmusban, semmint a marxizmus ideológia-elméletében gyökerezik. Ugyanakkor vitába száll azzal a polgári Mannheim-képpel is, amely Mannheim ideológia-fogalmát – ráadásul Marxéval azonosítva – pusztán partikuláris, érdekpszichológiai értelemben (puszta racionalizálásként) fogja fel, és nem vesz tudomást a „totális" ideológia-fogalomban rejlő hamis tudat problémájáról.

A könyv harmadik, befejező részében a szerző először a II. világháború utáni nyugatnémet állammonopolista kapitalizmus fejlődését elemzi, annak az átpolitizált gazdasági és társadalmi rendszernek a fő vonásait, amely megszabja a szociológiai tudat dominanciáját. Leírja a „megelőző válságelhárítás" mechanizmusának működését és határait, a tőkés- és munkásosztály közötti kompromisszum intézményesítésének és a „társadalmi konszenzus" megteremtésének formáit. Leszögezi: „az osztályantagonizmus továbbra is fennáll, ám latens: kompromisszumos–kooperatív formában intézményesített". Ezzel a tőkés társadalom „konfliktus-potenciálja" áthelyeződött másodlagos területekre, amelyek válságai viszont nem vezetnek átfogó társadalmi válsághoz. E mechanizmus kiépítésével párhuzamosan válik az NSZK a tőkés gazdasági és társadalmi stabilitás „mintaországává".

A szerző ezután részletesen elemzi a szellemi felépítmény igazodását az új helyzethez. Az emigrációból visszatérő és az új társadalom-tudós nemzedék többsége számára a „német ideológia" az elmaradottság provinciális kifejeződésének tűnik, s egyre inkább az amerikai szociológia módszertani eszményéhez igazodnak. Az „empirikus dimenzió-analízis" módszere a társadalmi egyenlőtlenségeket kiindulópontnak s nem megmagyarázandó jelenségnek tekintve, „a szociális minőségeket egyetlen mennyiségi kontinuummá" oldja fel. Konstruált és önkényesen variálható ismérvek kaptafájára húzva a társadalmat, eltünteti a polaritásokat: „a státuszcsoportokból előálló társadalmi rétegződés egy ‚fent-középlent' kontinuumot alkot, amely már nem a tulajdon vagy birtoklás, hanem más, komplexebb ismérvek alapján megvont . . . az osztálykonfliktus e kontinuumon kihunyt". Jóllehet nyilvánvaló ennek az eljárásnak az apologetikus jellege, mégis: „a jólét kohójának mérhetősége" arra vall, hogy „eltűnt a gond és kétségbeesés ontologizálható hétköznapisága"; továbbá „eltűnt a konszenzusképtelen, önfejű partikularitások társadalomszaggató tömkelege". Az empirikus dimenzióanalízis a szerző szerint ennyiben „kifejezi a társadalmi valóságot, miközben alárendeli magát a tőkés valóság megjavult gyakorlatának". A szociológia módszertani alapjául szolgáló német és angolszász filozófiai tradíció összeütközését a szerző a híressé vált pozitivizmusvita elemzésén keresztül mutatja be. A hagyományos módszertani dualizmus – értékmentes vagy érték-elkötelezett szociológia – felbomlásának következményeként felvázolja a szociológia funkcióinak és szemléletmódjainak egy sokkal bonyolultabb képletét.

Végül a szerző bemutatja J. Habermas munkásságát, aki – példátlan szellemi affinitással és gondolati eklekticizmussal – összemontírozta az angolszász strukturalista funkcionalizmust és a „német ideológiát", megalkotva a „kései kapitalizmus" társadalom- és válságelméletét. Megrajzolva Habermas szellemi pályáját, elemzi annak okait, hogy miért léptek nála a tulajdon, a gazdaság, a hatalom problémái helyébe a társadalmi nyilvánosság, a szabad kommunikáció és a legitimáció kérdései. Mivel a gazdasági feszültségek nem váltanak ki közvetlenül társadalmi válságot, az állampolgárok passzív lojalitásának a megteremtése, az uralom legitimációjának kérdése válik döntővé; ez azonban csupán a társadalomirányítás hatékonyságának, racionalitásának kérdése. Ezért lép az ökonómia helyébe Habermasnál a szociálpszichológia és a kommunikációelmélet. A szerző kimutatja, hogy Habermas

Mannheimmal rokon kérdésfeltevéseinek hátterében a nyugatnémet kapitalizmus fent elemzett sajátosságai, nagyfokú stabilitása és konszenzusképessége áll. A tőkéseknek sikerült elérni, hogy saját érdekeik dominanciáját összekapcsolják a rendszer stabilitásának, integrációjának az érdekével; sikerült a válságelhárítást össznépi üggyé tenni; a konszenzusnak látszólag nincs alternatívája. Belső összefüggés mutatható ki a nyugatnémet nagytőke nemzetköziesedése és a habermasi társadalomelmélet aspecifikus, nemzetek feletti, metafizikus vonásai között, illetve a német nagytőke hegemonisztikus törekvései és a habermasi elmélet eszmei önelégültsége között. Habermas az Egyesült Államokon és Nyugat-Németországon kívüli világot éppúgy „leírta", mint a filozófiát – ha a fennálló viszonyokat nem lehet meghaladni, mi maradna a filozófia témájául? A habermasi liberális szociológia „védettségét" a szerző szerint az imperializmus-kritika mellőzése biztosítja; népszerűtlen népszerűségét pedig ambivalens magatartása, amellyel egyrészt ébrentartja a radikális nosztalgiákat, másrészt számot vet a politikai realitásokkal és különbékét köt a fennállóval.

Az interdiszciplináris megközelítésmód, a szociológiai és filozófiai szempontok egyenrangú és egyaránt magas színvonalú érvényesítése révén a szerző számos új felismeréshez jut el, és új módon vet fel régi és mai kérdéseket egyaránt. Hozzájárul mindehhez sajátos meditatív stílusa, amely – leszámítva most a nyakatekert német szociológiai terminológia fordításából adódó helyenkénti nehézkességet – szakít az előadásszerű-tanáros kifejtéssel, s helyenként már-már töprengő-tépelődő monológgá válva, együttgondolkodásra és továbbgondolásra provokál, nem tűrve a gondolati üresjáratot. Interpretációját a huszadik századi német gondolati fejlődés fordulatairól aligha kerülheti meg bárki, aki a szokásos elvontságokon túlmenő, árnyaltabb képet akar alkotni magának a fejlett kapitalizmus szellemi felépítményéről.

# FELFEDEZŐ VAGY FELTALÁLÓ? FRIEDRICH WAISMANN: *LOGIKA, NYELV, FILOZÓFIA**

BAROSS LÁSZLÓ

A címben feltett kérdés nem a közismert wittgensteini (és waismanni) kérdésfeltevésre[1] utal, mely az akkoriban elterjedt logikai platonizmus[2] elleni érvrendszer egyik központi kérdése volt, hanem Waismann tudományos jelentősége megítélésének problematikáját takarja. A kérdést úgy is fogalmazhatnánk, hogy egyszerű interpretátorról (felfedező), avagy önálló gondolkodóról van-e szó, aki – akárcsak Wittgenstein – eljutott a Bécsi Kör alapvető tézisei tarthatatlanságának felismeréséhez és Wittgenstein hatása alá kerülve ugyan, de önállóan fejtette ki nézeteit. Hogy a kérdés miért nem válaszolható meg egyértelműen, az Waismann életútjából (személyi kapcsolataiból) és a mű keletkezéstörténetéből (mely kettő ebben a periódusban szinte elválaszthatatlan) fog kiderülni.

Elöljáróban talán még annyit, hogy Waismann ugyan már 1959-ben meghalt, hagyatékának rendezése azonban csak 1976-ban[3] fejeződött be,

*F. Waismann, *Logik, Sprache, Philosophie.* Stuttgart: Reclam, 1976. 662 oldal. M. Schlick előszavával. Kiadók: Gordon P. Baker és Brian McGuinness, a kiadásban közreműködött J. Schulte.

[1] L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik.* Oxford: 1964. I. 167. §: „A matematikus feltaláló, nem felfedező." Ezzel éppen azt az állásfoglalást képviseli, hogy a matematikus nem már eleve létező objektumokat fedez fel, hanem ezek az objektumok a „saját" termékei. Waismann ugyanebben az értelemben teszi fel a kérdést *Einführung in das mathematische Denken* (Bécs: 1936) c. művében, ahol egész fejezetet szentel ennek a kérdésnek. (181–187. o.)

[2] Ennek legpregnánsabb és egyben első „modern" képviselője, G. Frege, a *Grundgesetze der Arithmetik I.* (Jena: 1893) előszavában így fogalmaz: „Ha egyáltalán a szubjektivitásból ki akarunk kerülni, akkor a megismerést olyan tevékenységként kell felfognunk, amely a megismertet nem termeli, hanem a már meglévőt ragadja meg."

[3] A Waismann-hagyaték, melyet J. Schulte katalogizált, jelenleg Oxfordban, a Bodleian Library-ben hozzáférhető.

és a jelen írásban ismertetendő könyve, melyet nyugodtan nevezhetünk fő művének is, annak ellenére, hogy már 1939-ben teljesen elkészült, szintén csak 1976-ban került kiadásra.[4] Így Waismann érdemeiről és jelentőségéről sokan nem szerezhettek tudomást, holott a Bécsi Körből kinőtt egyik legjelentősebb, a wittgensteini filozófiához közelálló nézeteket valló „szisztematikus" gondolkodó volt.

## I

Friedrich Waismann 1896-ban egy szegénynek mondható osztrák anya és orosz apa (mindkettő zsidó) gyermekeként jött a világra Bécsben.[5] Saját erőből tanult fizikát és matematikát a bécsi egyetemen. Már egyetemi évei alatt befolyásolták a későbbi Bécsi Kör tagjai. (Matematika tanára például H. Hahn volt.) Tanulmányai végeztével matematikát tanított különböző főiskolai intézményekben, ahol nagy gyakorlatra tett szert a nehéz matematikai problémák érthető és világos magyarázatát illetően. (Ez a vonás Wittgensteinre is jellemző, hiszen sokáig ő is tanárként tevékenykedett[6], amikoris szembe került azokkal a problémákkal, melyek későbbi kérdésfeltevéseinek és eszmerendszerének táptalaját alkották.) Az első igazi fordulat Waismann életében az volt, amikor 1922-ben Schlick átvette az Induktív Tudományok Filozófiai Tanszékének irányítását. Ekkor Waismann már az egyetemen oktatott és nem sokkal Schlick kinevezése után egyetlen nem hivatalos asszisztensévé vált. (Schlick egész élete során nem tűrt meg maga mellett senkit rajta kívül.) Ekkor került először szembe filozófiai problémákkal (bár továbbra is fizikával és matematikával foglalkozott: eljárt a később Bécsi Körnek nevezett társaság üléseire, ahol a vitákat Schlick irányította. A család szegénységét azért hangsúlyoztam ki az életrajz elején, mert Waismann egész életére rányomja bélyegét egy bizonyos kisebbrendűségi érzés, alázat és tisztelet a „nagyok" iránt (amit tehetségtelenségével lehetetlen lenne magyarázni). Kezdetben ezt a tiszteletet teljes mértékben mesterére, Schlickre korlátozta. Tulajdonképpen a Körben is „csak" titkári funkciókat töltött be. A 20-as évek végén és a 30-as évek elején kapta Schlick-től feladatul, hogy Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus*-át és Wittgenstein más, későbbi gondolatait a Kör tagjai előtt ismertesse, továbbá, hogy Wittgenstein gondolatainak népszerűsítő rendszerét kidolgozza. (Ennek a célkitűzésnek köszönhető a most ismertetendő mű, melynek keletkezéstörténetéről a későbbiekben lesz szó.) Erre az időre esik a „tisztelet" és „bámulat" átvitele Schlick-ről Wittgensteinre (ami valószínűleg Schlicket sem sértette, hiszen ő is nagy csodálója volt Wittgensteinnek). A 30-as évek elején igen erős – bár nehezen értelmezhető – kapcsolat alakult ki a már Cambridgeben működő Wittgenstein és Waismann között, melynek megszakadása a véletlen folytán egybeesik Schlick halálának időpontjával (1936). Talán innen datálódik Waismann magányossági periódusa is, aki elvesztette korábbi mesterét Schlicket, valamint „csodálatának tárgyát" és addigi „munkatársát", Wittgensteint. A Bécsi Kör tagjaival is igen laza kapcsolatot tartott ekkortól, mivel egyrészt nézeteiben már igen távol került tőlük, másrészt pedig a Kör tagjai kezdtek szétszéledni.

Baráti kapcsolata Wittgensteinnal 1938-as Cambridge-be való áttelepülése alkalmával sem állítódott helyre, sőt Wittgenstein egyenesen kijelentette, hogy ha Waismann oktathat az egyetemen, akkor ő lemond katedrájáról. Az egyetem

[4] Az angol nyelvű fordítás R. Harré kiadásában *The Principles of Linguistic Philosophy* (London: 1965) címen jelent meg, ezt azonban Waismann soha nem tekintette igazán autentikus műnek. A „Logika, nyelv, filozófia" bizonyos részei korábban önálló cikkekként is megjelentek már.

[5] Az életrajz ismertetésében elsősorban J. Schulte, „Der Waismann-Nachlass", *Zeitschrift für philosophische Forschung* (Hildesheim: 1979, 108–140. o.), továbbá St. Hampshire, „Friedrich Waismann", *Proceedings of the Britisch Academy 46.* (1960, 308–317. o.) című cikkére fogok támaszkodni, és nem utolsósorban a budapesti Osztrák Kulturális Intézet által rendezett szimpozion (1980. október 3–4) alkalmából W. Grassl-lal folytatott személyes beszélgetésekre: Grassl jelenleg a Waismann-hagyatékon dolgozik.

[6] Wittgenstein persze – Waismanntól eltérő módon – elemi iskolákban oktatott, ahol ezekkel a problémákkal alacsonyabb szinten találkozott. Az összehasonlítás kettejük pályafutása között mégis indokolt, hiszen a magasabb matematikában jelentkező oktatási nehézségek majd minden esetben illusztrálhatók alacsonyabb matematika-beli problémákkal. Sőt a nehézség akkor hárul el – szemléletileg –, ha ezt az illusztrálást sikerül végrehajtani.

természetesen Wittgensteint választotta. Az ausztriából való emigráció évét (1938) követően a fentiek miatt Cambridge-ből Oxfordba költözött, ahol először a *matematika filozófiája* majd a *tudományok filozófiája* c. tárgy előadója lett, 1955-től haláláig pedig a British Academy kutatója volt. A már említett magányosság, feleségének és fiának öngyilkossága olyannyira megrendítette, hogy 1959-ben ő is önkezűleg vetett véget életének.

Waismann alkotói korszakát három periódusra lehetne osztani.[7] Az első periódust a „Tractatus" és Wittgenstein későbbi gondolatainak hatása jellemezte. Egészen 1936-ig, a Wittgensteinnal történt szakításig ez fémjelezte fő munkásságát, a Logika, nyelv, filozófia c. művén való munkálkodást. Az ekkor megjelent publikációk (kivéve a 20-as évek vége előttieket) tulajdonképpen Wittgenstein gondolatainak a visszaadására szorítkoztak, jóllehet talán szisztematikusabb formában, mint azt maga Wittgenstein elképzelte. Csak három munkát emelnék ki ebből az időszakból. Az egyik legjelentősebb „A valószínűségfogalom logikai analízise"[8] c. cikke, mely elsőként tartalmazza a verifikációs elv olyan jellegű megfogalmazását, mely szerint egy mondat értelme verifikációjának a módja.[9] Egy másik, mely döntő jelentőséggel bírt volna a matematikai irányzatok vitájában, egy königsbergi előadás volt, melyre Waismannt Wittgenstein készítette fel.[10] Ezt az előadást a logicista Carnappal, az intuicionista Heytinggel és a formalista Neumann-nal tartotta. Az előadásnak a többiekével együtt írásban is meg kellett volna jelennie (*Erkenntnis* 2 [1931]), azonban Waismann kézirata sohasem érkezett meg a kiadóhoz. Így az előadásnak nem lett különösebb visszhangja. A harmadik mű, melyről kiemelt fontossággal kell beszélnünk, Waismann egyetlen, élete során megjelent könyve volt: *Einführung in das mathematische Denken. Die Begriffsbildung der modernen Mathematik* (Bécs: 1936). Ez részben Waismann önálló alkotásának tekinthető, mivel a wittgensteini gondolatokat (különösen a számfogalmakról) átültette a „gyakorlatba". Vagyis olyan – a hagyományostól eltérő – matematikai modellt teremtett, amely tükrözte a Wittgenstein szerinti fogalomképzési folyamatot.

A második periódus igen rövid, tulajdonképpen a *Logika, nyelv, filozófia* lezárásáig tart, amit Waismann ekkor már saját, önálló művének tekint. Ez a periódus 1936-tól (amikortól már Wittgensteintól kéziratokat sem kap) 1939-ig, az oxfordi letelepedésig tart.

A harmadik periódust nevezhetjük alkotói munkássága teljesen önálló korszakának, melyet magárahagyatottságában és a „külvilágtól szinte teljesen elzárva" teremtett. Ekkor olyan jelentős tanulmányok láttak napvilágot, mint a „Language Strata" (1953), vagy „How I See Philosophy" (1956), melyek a wittgensteini hatástól – legalábbis közvetlenül – tulajdonképpen már teljesen mentesek.[11]

## II

A *Logika, nyelv, filozófia* megírásának gondolata azokra az időkre nyúlik vissza, amikor Waismann feladata volt, hogy a Kör tagjaival Wittgenstein gondolatait és különösen a *Tractatus*-t ismertesse. Mint már említettük, Waismann elhatározta, hogy a *Tractatus*-ra és a Wittgensteinnal folytatott beszélgetésekre támaszkodva a Wittgenstein-féle filozofálás módszerét – népszerűsítve és szisztematizálva – a filozófiai érdeklődésű olvasóközönség elé tárja, mivel – a Bécsi Kör tagjaival és különösen Schlickkel egyetértésben – úgy ítélte meg, hogy a *Tractatus* nyelvezete túlságosan hozzáférhetetlen mások számára, ami egyik oka volt annak, hogy e mű nem talált kellő visszhangra.

Wittgensteinnak ebben az időben nem volt kifogása a Waismann által megírandó mű ellen, sőt üdvözölte a gondolatot, mivel ekkor még – a kezdeti megbeszélések és tervezések idején – nem

[7] A felosztás nagyjából követi J. Schulte-ét. J. Schulte, i. m.

[8] *Erkenntnis*, 1. (1930/31), 228–248. o.

[9] A verifikációs elvnek ez a megfogalmazása Wittgensteintől származik. Ld. *Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann.* Frankfurt: Suhrkamp, 1967, 47. o. – A verifikációs elvnek ezt a megfogalmazását később, a Bécsi Kör más tagjaival együtt, Carnap is átveszi.

[10] *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, 102. o. Az előadás címe a következő volt: „Das Wesen der Mathematik: Der Standpunkt Wittgensteins."

[11] Ebből a korszakból maradt fenn talán a legtöbb kézirat, melyek több könyvre való anyagot tartalmaznak. (J. Schulte, i. m.)

érzett különösebb kedvet és ambíciót a „tudományokkal" való foglalkozáshoz.[12] Wittgenstein talán éppen ezért került Schlicken kívül a Bécsi Kör tagjai közül Waismannhoz a legközelebb, mivel ő volt az, aki a „szisztematikus mű" megírásának feladatát magára vállalta. (A Wittgenstein-gondolatok közvetítésének feladata is azért hárult Waismannra, mivel Wittgenstein cambridge-i elutazása után már csak Schlickkel és – éppen az előzőek miatt – Waismannal volt hajlandó találkozni bécsi tartózkodásai idején.[13]) Ezekkel a beszélgetésekkel Wittgenstein segítséget akart nyújtani Waismannak a mű megírásához.[14] Ehelyett azonban azt érte el, hogy Waismann tervét egyre inkább elodázta, hiszen Wittgenstein felfogása ebben az időben rohamosan változott.[15]

A mű első hivatalos bejelentése az *Erkenntnis* 1, 1930/31. hasábjain történt meg[16], ekkor még lényegében a *Tractatus*-ra támaszkodott, kiegészítve a verifikációs elvvel és a hipotézisről vallott újabb koncepciókkal. A második verzió „Tézisek" címen terjedt a Bécsi Kör tagjai között.[17] Lényegében ez is a *Tractatus* gondolatmenetére épült, de már az 1929 karácsonyától Wittgensteinnal folytatott beszélgetések hatására módosulva. Így például a verifikációs elvnek a Wittgenstein által kidolgozott formája már szerepel a „Tézisek"-ben.[18] Wittgenstein nem értett egyet az ilyen formában megírt „Tézisek" terjesztésével[19], azonban a szisztematikus kifejtés gondolatát még változatlanul nem vetette el és hajlandónak mutatkozott a Waismannal való további együttműködésre, bár már kezdtek kettejük között az ellentétek kibontakozni. Így Wittgenstein arra az elhatározásra jutott, hogy a tervbe vett könyvet Waismannal *együtt* írja meg. Ami azt jelentette volna, hogy Wittgenstein lett volna a munka tervezője és Waismann a gyakorlati kivitelezője. Wittgenstein először csak a könyv szerkesztésében akart közreműködni, később (1932) azonban, amikor hagyományos kapcsolata (bécsi látogatások és beszélgetések) a Bécsi Körrel megszűnt[20], és Waismannal vagy Schlick közvetítésével, vagy postán keresztül érintkezett csak, igen komoly nehézségek támadtak a könyv létrehozása terén. Ekkor határozták el azt a formát, hogy Wittgenstein vázlatokat

[12] Schlick 1927. aug. 15-én kelt levelében meghívja Wittgensteint a közös találkozások folytatására (itt nem a Bécsi Kör gyűléseiről van szó). Mivel választ nem kap, októberben hozzáfűzi „azt szívesen megígérem, hogy eközben tudományról nem lesz szó". *Wittgenstein und der Wiener Kreis,* 16. o.

[13] 1929. karácsonya előtt Wittgenstein a Bécsi Kör más tagjaival is találkozott (például Carnap, Feigl), de ezeket a találkozásokat mindig hétfőn este tartották, míg a Bécsi Kör ülései rendszerint csütörtök esténként voltak. Nem igazolható, hogy Wittgenstein ezeken részt vett volna (kivéve egyet, melyen Brouwer tartott előadást).

[14] 1929 nyarán Wittgenstein a következő sorokat intézte Waismannhoz: „Az utóbbi időben nagyon sokat dolgoztam és igen jó eredménnyel; és ezért nagyon örültem volna, hogyha néhány dolgot elmagyarázhattam volna Önnek." *Wittgenstein und der Wiener Kreis,* 17. o.

[15] Hogy ezek a gondolatváltozások milyen rohamosak voltak, azt a Waismann által feljegyzett beszélgetések *(Wittgenstein und der Wiener Kreis)* és a *Philosophische Bemerkungen* (Frankfurt: Suhrkamp, 1964) anyagából lehet leméri.

[16] A mű eredetileg bejelentett címe is *Logika, nyelv, filozófia* volt.

[17] Nyomtatásban először a *Wittgenstein und der Wiener Kreis*-ben jelent meg (233–261. o.). Megírásának ideje 1930/31-re tehető.

[18] *Wittgenstein und der Wiener Kreis,* 244. o.

[19] Egy 1931. dec. 9-én létrejött találkozáskor Wittgenstein ezt mondta Waismann-nak: „Ha a filozófiának tézisei lennének, úgy ezek nem adhatnának alapot vitára. Ezeknek ugyanis úgy kellene megfogalmazva lenniük, hogy mindenki azt mondja: Igen, igen, hát ez természetes. . . . Az egyetlen helyes módszere a filozofálásnak abban állna, hogy nem mondunk semmit, hanem átengedjük másoknak, hogy valamit állítsanak." *Wittgenstein und der Wiener Kreis,* 183. o.

[20] Mint már említettük, Wittgenstein soha nem tartozott a Bécsi Körhöz, de a Schlickkel és Waismann-nal folytatott beszélgetések nem utolsósorban azért történtek, hogy a Kör tagjai értesüljenek elért kutatási eredményeiről. Wittgenstein ezt a formát 1932-től nem tartotta megfelelőnek, és a kapcsolat a Bécsi Körhöz így még közvetettebb lett: már csak kéziratokat küldött Waismann-nak és Schlicknek, és néha-néha találkozott az utóbbival.

készít, amiket Waismann „szisztematikus" formába önt. (Nyilvánvalóan itt már korlátozottabb lett volna Waismann szerepe, hiszen a fejezetcímek és részek is meg lettek volna határozva. Waismann ekkor ki is jelentette, hogy a munkát ugyan vállalja, de nevét a könyvhöz már nem hajlandó adni.) Ez a megállapodás 1934. húsvét tájékán született, amikor Wittgenstein a mű egész felépítésére vonatkozó elképzeléseit kifejtette, sőt a mű elején levő részeket vázlatosan még le is diktálta. Azonban még ezen a nyáron éppen a lediktált részeket tekintette meghaladottnak. Erre Waismann így emlékezik vissza: „Hiszen megvan az a csodálatos tulajdonsága, hogy a dolgokat mindig újra úgy lássa, mintha azt először tenné. De úgy gondolom, hogy ebben mutatkozik meg a közös munka nehézsége, mivel ő mindig újra és újra pillanatnyi benyomás alatt áll és mindazt romba dönti, amit korábban elgondolt."[21]

Feltehetőleg mindketten érezték ekkor, hogy a közös mű létrehozása elvetélt kísérlet, mely már eredeti célkitűzéseitől (a *Tractatus* népszerűsítő szisztematizálásától) igen távol került, hiszen – mint említettük – Wittgenstein ekkor (különösen 1929-től 1936-ig) igen gyakran váltogatta nézeteit. Egyébként is erősen feltételezhető, hogy filozófiájának bármiféle szisztematikus kifejtését lehetetlennek tartotta. (Éppen a módszer és a kifejtettek közötti ellentét miatt, hiszen egy szisztematikus módszer a filozófiával szemben elfoglalt alapeszméjének a megsemmisítését jelentette volna számára.[22]) Waismann részéről pedig már túlságosan megalázó volt az a szerepkör, melyet Wittgenstein mellett kapott volna a mű megírásának során, hiszen számára ez nem kísérletezés, hanem részben saját nézeteinek a kifejezésére juttatása lett volna.

Ennek ellenére Waismann 1936-ig, a Wittgensteinnal való szakításig, – a 34-ben létrejött megállapodás értelmében – továbbra is betekintést nyert annak kéziratába, többek között megkapta a „Blue Book" egy példányát. Feltehető, hogy az addig megírt kéziratok zömét ismerte, azonban az is biztosnak látszik, hogy 1936-tól Wittgensteintől közvetlenül már semmit nem kapott, sőt közvetve is csak a háború után jutott más Wittgenstein kéziratokhoz.[23] (A *Logika, nyelv, filozófia* ekkor már hat éve elkészült.)

A szakítás oka – vagy ürügye – „Az identitás fogalmáról"[24] c. tanulmány volt, melyet Waismann jelentetett meg. Ez a cikk alkalmat adott Wittgensteinnak arra, hogy Waismannak szemére vesse, miszerint nem kellően nyomatékos utalással hivatkozott a gondolatok „forrására". Waismann egy 1936. május 27-én kelt levelében – a jó kapcsolat fenntartása érdekében – a következő szavakat intézte Wittgensteinhez: Messzemenően ismert és mindenesetre világos, „hogy az alapötlete ezeknek a vizsgálatoknak Öntől származik és a megvalósítása tőlem."[25] Wittgenstein ennek ellenére engesztelhetetlen maradt és Waismann többé sem személyes kontaktust, sem tudományos együttműködést nem tudott kialakítani vele. Waismann viszont lázasan dolgozott tovább könyvén, melynek bizonyos részeit külön meg is jelentette.[26] Egy 1938. február 25-én kelt, Neurathnak címzett leveléből kiderül, hogy ekkor már kész változattal rendelkezett, melyet minél hamarabb ki szeretett volna adatni[27], ez azonban az Ausztriában fennálló politikai helyzet miatt lehetetlennek bizonyult. Ezek után a német nyelvű példány kiadásáról Neurath közreműködésével egy holland kiadóval tárgyalt. Ugyanebben az időben egy angol kiadóvállalat is

[21] *Wittgenstein und der Wiener Kreis,* 26. o.

[22] Ld. 19. lábjegyzet. Wittgenstein 1930-ban ezt jegyzi meg: „Bármit írok is, csak fragmentumok, de aki megért engem, az ebből egy zárt világképet fog kiolvasni." (Nyíri K., „Wittgenstein 1929–1931: A visszatérés". *Magyar Filozófiai Szemle* 1981/2.) Ugyanitt a szerző felhívja a figyelmet arra, hogy Wittgenstein műveinek vezérmotívuma mennyire „a racionalisztikus magyarázati séma visszautasítása" volt.

[23] *Logika, nyelv, filozófia,* 653. o.

[24] *Erkenntnis,* 6, 1936/37. 56–64. o.

[25] *Logika, nyelv, filozófia,* 653. o. Egy kiegészítés erejéig ez az *Erkenntnis* 6. [1936/37] számában meg is jelent.

[26] Például: „Ist die Logik eine deduktive Theorie? " *Erkenntnis* 7. [1936/37], 274–281. o. „Von der Natur eines philosophischen Problems". *Synthese 4.* [1939], 340–350. o.

[27] *Logika, nyelv, filozófia,* 655. o.

hajlandónak bizonyult a könyv angol nyelvű kiadására, azonban ragaszkodott a német nyelvű példánnyal való egyidejű megjelenéshez.[28] A fordítás nehézségei megint csak elodázták a mű megjelentetését. Azzal a haszonnal viszont jártak, hogy a fordítás során felmerült problémáknál Waismann a német eredetibe is bejavított, hogy bizonyos részeket érthetőbbé tegyen. A kész német példányt 1939-ben a holland kiadónak elküldte, ahol az egy gyújtóbomba robbanása által okozott tűz során megsemmisült. A németek bevonulása Hollandiába természetesen a könyv megjelenését egyébként is lehetetlenné tette volna. Ekkortól már a német nyelvű szövegen Eaismann nem dolgozott. A most ismertetendő mű szövege is Waismann hagyatékából származó kéziratok alapján, és csekély részben az angol fordítás alapján készült. Ezen kéziratok mindegyike 1939-ből vagy az azt megelőző időkből származik. A háború után Waismann már csak az angol nyelvű könyvön dolgozott tovább, mely szintén nem jelent meg Wasismann életében.[29] Waismann egyik Neurath-hoz intézett leveléből (1938) azonban kiderül, hogy a német eredetit tartotta egyértelműen „megbízhatóbbnak és jobbnak".

## III

A könyv keletkezésének viszontagságos története, mely több mint egy évtizedet ölel fel és nem mentes lényeges gondolatváltozásoktól sem, ad alapot arra, hogy a művet, és ezzel összefüggésben Waismann szerepét és tudományos munkáját e munkán keresztül különbözőképpen értelmezzék. A címben már utaltunk a két végletes álláspontra, melyek közül az egyik Waismannt csupán a wittgensteini gondolatok visszaadójaként és Wittgenstein munkásságának tükreként fogja fel. A másik felfogás ugyan elismeri az erős wittgensteini hatást és ihletettséget, mégis Waismannt önálló saját rendszert kidolgozó elmének tekinti, aki tulajdonképpen megelőlegez sok gondolatot a Wittgenstein által később kifejtendők közül. Írásomban felsorakoztatom mindkét felfogás érveit.

Az első felfogáson belül – mely Waismannt csak interpretátorként kezeli – két lényegesen eltérő értelmezés létezik. (Mindkettő az angol, illetve a német nyelvű könyv kiadóihoz fűződik, akik a könyv keletkezéstörténetével a legtöbbet foglalkoztak, és el akarták helyezni a művet, egyrészt eredeti megírási ideje, másrészt megjelenési ideje szerint.) Az egyik ilyen jellegű felfogás H. R. Harré-tól származik, aki a művet kiváltképp a *Filozófiai vizsgálódások*-ba (továbbiakban: *Vizsgálódások*)[30] való bevezetésnek tekinti. Harré érvrendszere, és a két mű között húzódó párhuzamok felállítása: figyelemre méltó, és teljesen helyes, csupán a következtetés helytelen, hiszen a bevezetés fogalmát itt nem abban az értelemben használja, mintha Waismann megelőlegezne bizonyos wittgensteini gondolatokat, hanem tulajdonképpen a *The Principles of Linguistic Philosophy*-t mintegy a *Vizsgálódások* kivonatolt ismertetéseként és az abban kifejtett gondolatok érthetőbbé tételeként fogja fel. Mielőtt rátérnénk a kései Wittgenstein és a *Logika, nyelv, filozófia* párhuzamainak ismertetésére, s egyben Waismann önálló gondolkodói mivoltának bizonyítására, előbb a G. P. Baker és B. F. McGuinness álláspontját szeretném ismertetni, akik a *Logika, nyelv, filozófia* kiadói. Waismannban ők is Wittgenstein-epigont látnak, de nem a kései Wittgensteinra, hanem Wittgenstein átmeneti periódusára vonatkozóan, mely 1929-től 1936-ig tartott. Mivel a mű eredetileg a *Tractatus* szisztematikus, népszerűsítő változatának indult és a már ismert okok miatt állandóan módosult, így ebben az interpretációban a *Tractatus* és az 1936-ig megszületett wittgensteini gondolatok között történik párhuzamba állítás. Véleményük szerint a könyv az ezekre a gondolatokra való reflektálásként született meg és nyerte el végső

[28] A holland kiadó a Stockum és Zoon lett volna, az angol pedig a Kegan Paul, mellyel már ezer példány megjelenésére szerződést is kötött.

[29] Ld. 4. lábjegyzet. A *The Principles of Linguistic Philosophy* tartalmazza azokat a betoldásokat, melyeket Waismann a háború után eszközölt az angol nyelvű példányban. Ezek általában stilisztikai javítások, vagy olyan betoldások melyek a szöveg érthetőbbé tevését szolgálták. Waismann soha nem tudott igazán megbarátkozni az angol fordítással. Itt kell megjegyeznünk, hogy a német nyelvű szöveg igen sok olyan részt tartalmaz, melyet *The Principles of Linguistic Philosophy* nem, és, hogy a felépítése sok helyen eltér a *Logika, nyelv, filozófia*-belitől.

[30] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen.* Oxford: 1953.

formáját. Mint tudjuk, Waismann kapcsolata Wittgensteinnal 1936-ban teljesen megszűnt, és mivel Waismann már mind a *Logika, nyelv, filozófiá*-t, mind pedig a *The Principles of Linguistic Philosohy*-t 1939-ben befejezte (a *The Principles of Linguistic Philosophy*-ban a háború után kizárólag stilisztikai okokból eszközölt megjegyzéseket és betoldásokat), így Harré interpretációja – Baker és McGuinness szerint[31] – már cáfolva is van, hiszen Wittgenstein – szól az érvelés[32] – jóval 19339. után kezdte írni a *Vizsgálódások*-at (1945). Ez az érv csak annyiban helytálló és bizonyító erejű, amennyiben Wittgenstein a kiadásra szánt példányt tényleg csak 1945-ben kezdte végleges formába önteni. Ugyanis – mint ez G. H. von Wright tanulmányából kiderül – a *Vizsgálódások*-nak már 1936 előtt hasonló című verziói készültek, melyeket az 1945-től megírásra kerülő művében fel is használt.[33] Az azonban kétségkívül tanúbizonyság Waismann gondolkodói nagysága mellett, hogy művének végkövetkeztetései és gondolatainak felépítési struktúrája tükrözi a Wittgenstein által 1945-ben véglegesnek tekintett mű paragrafusait. Továbbá G. H. von Wright azon a véleményen van, hogy Wittgenstein a *Vizsgálódások*-ban az 1945 után kialakult nézeteit fejti ki és ezért az azt megelőzőektől részlegesen függetlennek tekinthető. Véleményét a következő érvekre építi: Wittgenstein ugyan rengeteg már 1933/34-ben megírt paragrafust használ fel, de ezeket egészen más sorrendben, és 1945 utáni paragrafusokkal kiegészítve rendezi el. Másrészt a korábbi verziókból viszont olyan paragrafusokat, melyek azokban döntő jelentőséggel bírtak, kihagy.[34] Éppen ezen okok miatt nyílik mód egy olyan interpretációra, mely Waismannt önálló gondolkodóként mutatja be, hiszen műve végső alakját 1936 és 1939 között nyerte el, amikor Wittgensteinnal már a legcsekélyebb kapcsolata sem volt és az utóbbi éppen abban az időben úgy vélekedett, hogy a korai *Vizsgálódások* átdolgozásának kísérlete „semmit sem ér".[35] És éppen az, hogy számtalan közös vonás van a *Vizsgálódások* és a *Logika, nyelv, filozófia* között, azt bizonyítja, hogy Waismann nemcsak a már korán meghaladott *Tractatus*-on lépett túl gondolatilag (még Wittgenstein segítségével), hanem azokból a filozófiai kísérletezésekből, melyeket Wittgenstein 1929 és 36 között végzett, önállóan tudott a *Vizsgálódások* Wittgenstein által megírt végső formájának irányába továbblépni. Ha a mű bármikor 1953 előtt jelenik meg, akkor ez lett volna az első ismert mű, mely a wittgensteini filozofálás módjába, módszerébe betekintést nyújt. Így azonban az a szerény, ám egyáltalán nem lebecsülendő szerepe maradt, hogy képet adjon Wittgenstein gondolkodásának egy történeti periódusáról és annak továbblépési lehetőségeiről. Ugyanakkor még így megkésve is a legjobb, szisztematikusan és átgondoltan megírt könyv, mely a kései Wittgenstein gondolkodását és filozofálásának módszerét tükrözi.

Azt természetesen hangsúlyozni kell (bár feltehetőleg eddig is világosan kiderült), hogy Waismann-nak ez a műve semmiképpen sem tárgyalható Wittgenstein nélkül, hiszen ő volt gondolatainak inspirátora és gondolati fejlődésének iránytűje. A másik megjegyzés, mely mindhárom különböző interpretációból kitűnik, hogy Waismann eme műve átmeneti periódust reprezentál. Nem túláltalánosítás, ha azt mondjuk, hogy egészen a *Tractatus*-tól a *Vizsgálódások*-ig tartó periódus. Ez azonban csak az egyik átmenet. A másik, melyen Waismann keresztülment és melyet a mű is tükröz, a Bécsi Körtől való eltávolodás és a wittgensteini filozófiára való teljes áttérés. Az előbbit a mű ismertetése fogja bizonyítani, az utóbbi viszont éppen azon Waismann-feljegyzésekkel igazolható, melyeket a

[31] *Logika, nyelv, filozófia*, 647–648. o.

[32] J. Schulte érvelése, amennyiben Waismann önálló gondolkodói létét akarja védeni, ugyanerre az érvre támaszkodik. (J. Schulte, i. m. 111. o.)

[33] G. H. von Wright, *The Origin and Composition of Wittgenstein's Investigations*. Megjelenés alatt.

[34] Wright kimutatja, hogy az első 188 § még a *Brown Book* (lediktálásának ideje 1934/35) átdolgozott verziója, mely 1936-ból származik. (Itt meg kell jegyezni, hogy a *Brown Book*-hoz Waismann csak a háború után jutott hozzá.) A végleges *Vizsgálódások* többi anyaga 80 százalékban 44/45-ben keletkezett. A fennmaradó 20 százalékból kb. 15 százalék az, ami a 33/34-es évekből származik, amikor Wittgenstein kapcsolata Waismann-nal még jónak volt nevezhető. (G. H. von Wright, i. m.)

[35] Uo. Ezt a kijelentést Wittgenstein 1936-ban tette.

Wittgensteinnal folytatott beszélgetései során készített.[36] Waismann az eredetileg tervezett műbe is – ami a *Tractatus*-ra támaszkodott volna – be akarta vonni a Bécsi Kör központi problémáit, és tulajdonképpen Wittgenstein is csak annyiban foglalkozott ezekkel a problémákkal, amennyire a Bécsi Körrel fenntartott kapcsolata „kényszerítette"[37]. Hiszen sem a *Tractatus*-ban, sem a *Vizsgálódások*-ban nem vallotta magát a verifikációs elv hívének. A *Logika, nyelv, filozófia* magán hordja a Bécsi Kör jellemző problémafelvetéseit, de már egy kései wittgensteini értelmezésen, melyek ezáltal – a fogalmak megtartásával – egészen más értelmet kapnak. Úgy vélem, hogy ha a három interpretációt egybevetjük és összegezzük, akkor kapjuk a legteljesebb képet Waismann itt tárgyalandó művéről, mely éppen átmeneti jellegénél fogva igen sokarcú és – az eddig említetteken kívül is – sokfajta interpretációs lehetőségeket enged meg.

## IV

*Filozófiá*-t a legkülönbözőbb szempontok szerint lehet és kell is értékelni. Ennek az írásnak azonban nem az a feladata, hogy a művet filológiai szempontból részletesen elemezze, vagyis analizálja például a Wittgenstein írások konkrét idő szerinti nyomainak kutatását, vagy a Bécsi Körhöz való tartozás nyomait. Ezeket csak érintjük. A Wittgenstein-párhuzamok feltárásánál is csak az 1945-ben megkezdett *Vizsgálódások*-ra fogunk hivatkozni, melyet Wittgenstein is filozófiai munkássága betetőzésének tartott. Egy hipotézis ezzel kapcsolatban azonban megengedhető: A *Logika, nyelv, filozófia* gondolatmeneteinek a zöme vagy a Bécsi Kör valamely tagjának (különösen Schlick és Carnap) téziseiből, vagy a *Tractatus*-ból indít és a gondolatmenet során, érintve a wittgensteini kísérletezést, végülis eljut a *Vizsgálódások*-ban kifejtett gondolatokhoz. (Tehát az egyes gondolatmenetek szinte tükrözik Waismann gondolkodói fejlődésének útját.) Éppen ez az, ami egyrészt jogosulttá teszi a különböző értelmezések sokaságát, másrészt pedig zavarossá a *Logika, nyelv, filozófiá*-ról alkotott képet. A továbbiakban csak a legközpontibb gondolatokra – melyek az egész művön végighúzódnak – és azokból adódó „végkövetkeztetéseire" fogok koncentrálni. Erre a két korlátozásra azért van szükség, mert a műben rendkívül sok részletkérdés is terítékre kerül, másrészt pedig beható tanulmányozást igényelne, hogy a gondolatmenetek konkrét keletkezéstörténetét kívánnánk vizsgálni és ezt akár Wittgenstein, akár Waismann fejlődési stádiumaihoz kötni.

Mivel a Waismann által felhozott példák szinte mindegyike Wittgensteintól származik – már csak azért is –, indokolt, hogy Waismann művét Wittgenstein életművének fényében vizsgáljuk. De – mint már említettük – csak a kései Wittgensteinnal fogjuk Waismann „végkövetkeztetéseit" összevetni. Azzal, hogy javarészt a *Vizsgálódások* végső megfogalmazásával fogjuk összehasonlítani a waismanni gondolatok lényegét, azt a célt szeretnénk elérni, hogy a *Logika, nyelv, filozófia* nyomán szinte epigonná degradált Waismannt gondolati teljesítőképessége szempontjából revideáljuk és megadjuk a kellő tiszteletet ennek a műnek, mely sokáig téli álmát aludta és nem juthatott a nagyközönség elé.

Mint tudjuk, Waismannak azt volt a célja, hogy szisztematikus művet írjon, mivel azonban

[36] Ezeknek egy része jelent meg a B. F. McGuinness által szerkesztett kötetben: *Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann.* Frankfurt: Suhrkamp, 1967.

[37] Wittgensteinnak volt egy periódusa, amikor a verifikációs elv hívének vallotta magát, de ennek a Bécsi Kör tagjai által vallott formáját már a kezdet kezdetén meghaladta. Egy 1929. dec. 22-én folytatott beszélgetés alkalmával már megfogalmazódik a verifikációs elvnek a már fentebb említett formája (Ld. 9. lábjegyzet). De már 1930. márc. 22-én a következőket mondja: „Hogyan verifikálom a mondatot: ‚Ez sárga'? Először is világos: ‚Ez', ami sárga, az újra felismerhető kell legyen, még akkor is, ha az piros. (Ha az ‚Ez' és a ‚sárga' egy egységet képeznének, úgy egy szimbólum által helyettesíthetők lennének és ebben az esetben nem lenne mondatunk.) ... Ha azonban azt hagyom verifikációként érvényesülni, amit látok, úgy nincs értelme a következőket mondani: ‚Ez sárgának látszik, de nem sárga.'" „Így már nem kereshetek ismérv (Anzeichen) után, hogy ez sárga-e, hanem ez maga a tény; így eljutottam az utolsó pontig, melyen már nem lehet túllépni. A közvetlenül adottra nem szabad hipotézist felállítani." (*Wittgenstein und der Wiener Kreis*, 97. o.) És ezzel a verifikációs elv romba van döntve, – legalábbis az eredeti funkció teljesítését tekintve.

magát a filozófiát még a *Tractatus*[38] hatása alatt tulajdonképpen csak tevékenységnek tekintette, így ő maga mondja: „Nincs szisztémám".[39] A régi metafizikák értelmében a rendszernek egy sajátságát elvetette, mégpedig azt, hogy ez egy átfogó leírás legyen a „lényegről"[40], „mi tulajdonképpen csak módszert adunk meg", mellyel a filozófiai problémák vizsgálhatók. A rendszernek azt a sajátságát azonban, hogy a kifejtendők sajátos logikai sorban helyezkednek el és épülnek egymásra – tehát a formai oldalát –, megtartotta. A kifejtett rendszerellenesség és a kivitelezett forma, a módszer csak Wittgensteinnál van teljes összhangban, ahol a gondolatok „csak mutatják magukat", „átsejlenek" a mondatok mögül. Ezért a *Logika, nyelv, filozófia* eredményeinek (végkövetkeztetéseinek) és a *Vizsgálódások* gondolatainak az összehasonlítása némiképpen önkényesnek fog tűnni, hiszen az eredmény egyik esetben „egy gondolati sor eredményének" tűnik majd fel, a másik esetben pedig csak példák által illusztrált formában. Ám talán éppen ez a *Logika, nyelv, filozófia* elévülhetetlen érdeme, hogy ilyen kísérletre vállalkozott.

De voltaképpen mik is a Waismann által felvetett filozófiai problémák? Jól ismert a fiatal Wittgenstein *Tractatus*-beli állásfoglalása[41] és a Bécsi Kör állásfoglalása is[42] – ami Waismannra különösen nagy hatást gyakorolt. Waismann hasonló élességgel utasítja vissza a hagyományos válaszokat a filozófia lényegét illető kérdésre, de nem tekinti a kérdéseket értelmetleneknek és hiábavalóknak. Ezeket egy belső „nyugtalansággal" magyarázza, melyek „tisztázatlan" kérdések kapcsán merülnek fel. De ha ezek a problémák (melyeket a Bécsi Kör a verifikáció elvével akart eliminálni[43]) léteznek, akkor meg is kell őket oldani. Waismann – akárcsak Wittgenstein, vagy a Bécsi Kör tagjai – a metafizikai módszert visszautasítja. A filozófia feladata annak a módszernek a kidolgozása, mely a felmerülő „tisztázatlanságokat" eltűnteti és a belső nyugtalanságot felszámolja. A megoldást Waismann szerint nem egy nyelven túli „lényeg" keresésében fogjuk megtalálni, mivel a nyelv korlátai közül egyébként sem tudunk kilépni, hanem megadjuk a szóbanforgó tisztázatlanságot okozó kifejezések, szavak, használatának a módját, példákat mutatunk a szóhasználatra és így a nyelven belül felállított új szabályok, illetve szabálymódosítások által érjük el célunkat.[44] Másképp kezdünk értelmezni egy kifejezést mint eddig, vagy pedig megmutatjuk

[38] *Tractatus logico-philosophicus,* 4.111 és 4.112: „A filozófia nem tan, hanem tevékenység."

[39] *Logika, nyelv, filozófia,* 123. o.

[40] „Mi már nem gondolnánk arra, hogy azt mondjuk, mi az ‚igazság lényege', hanem egyszerűen a szó különböző használati módjait jellemeznénk." (*Logika, nyelv, filozófia,* 123–124. o.)

[41] „A filozófia helyes módszere a következő lenne: Semmit sem mondani, csak amit mondani lehet, tehát a természettudomány tételeit, – tehát valami olyat, aminek semmi köze a filozófiához, és valahányszor másvalaki valami metafizikait akarna mondani, bebizonyítani neki, hogy a kijelentéseiben szereplő jelek némelyikéhez nem fűzött jelentést." (*Tractatus logico-philosophicus,* 6.53) Végül így summázza véleményét: „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell." (*Tractatus logico-philosophicus,* 7.)

[42] Pl. M. Schlick: „Minden tudomány ismeretek, azaz igaz, tapasztalati tételek rendszere, és az ismeretek rendszere nem más, mint a tudományok összessége, a mindennapi élet kijelentéseit is beleértve; ezenkívül nem létezik még valami olyan terület, amely a „filozófiai igazságoké" lenne, a filozófia nem tételek rendszere, a filozófia nem tudomány." Hát akkor mi? „... az ismeretek rendszere helyett az aktusok rendszerét látjuk benne; a filozófia ugyanis az a tevékenység, amelyben a kijelentések értelmét feltárjuk és megállapítjuk. A filozófia tisztázza, a tudományok pedig verifikálják a tételeket. A tudományban a kijelentések igazságáról van szó, a filozófiában pedig arról, hogy mit is jelentenek a kijelentések." (M. Schlick, „A filozófia fordulata". Az Altrichter Ferenc által szerkesztett *A Bécsi Kör filozófiája* c. kötetben, Budapest: Gondolat, 1972, 56. o.)

[43] A hagyományos metafizika kijelentéseit egyszerűen verifikálhatatlannak tételezik és így értelmetlenekké válnak: „Egy mondat csak annyit közöl, amennyi verifikálható benne. Ezért egy mondat, ha egyáltalán közöl valamit, akkor csak tapasztalati tényt közölhet. Ha valami elvileg túl lenne a lehetséges tapasztalaton, akkor nem lehetne sem elmondani, sem elgondolni, s kérdéseket sem lehetne feltenni vele kapcsolatban." (R. Carnap, „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül". Az Altrichter Ferenc által szerkesztett *A Bécsi Kör filozófiája* c. kötetben, Budapest: Gondolat, 1972. 85. o.)

[44] *Logika, nyelv, filozófia,* 123–124. o.

helyes, hétköznapi használatának a módját és ezzel a probléma szertefoszlott. Waismann válasza tehát az, hogy a filozófiában soha nem a „miért-re" kérdezünk rá, hanem csak a hogyant tudjuk leírni, mégpedig a nyelv használatának a hogyanját.[45] A filozófus csak abban tud segíteni, hogy egy szónak, kifejezésnek a helyét megmutatja a nyelv szabályainak rendszerében és ezzel tisztázza „valódi" értelmét. Így mondhatjuk: „az értelem tisztázása" – vagyis valamely probléma tisztázása – grammatikai eljárás. A tisztázatlanság szabályok felállításával lett kiküszöbölve, ezért a szabályokkal szembeni tisztázatlanságból eredt. Ebben az értelemben mi ezentúl mindig a grammatika birodalmában fogunk mozogni"[46]. A filozófia ezzel – a „lényeg" keresése helyett – a nyelv, a nyelv szabályainak vizsgálójává, egy „filozófiai grammatika" felállításának tudományává vált.[47] „A hamis szemléletmód tulajdonképpen metafizikai: Először a világ lényegéről beszélnek, innen a mondat lényegére térnek rá, mely a világ lényegét kell tükrözze, és a mondat lényege ismét a mondat kalkulusával[48] ekvivalens, mely ezáltal egy magasabb szintre kerül. És aztán még lehetőség szerint olyan okok után kutatnak, hogy miért éppen ez a kitüntetett kalkulus. A valóság azonban az: Ha a mondatkalkulust más kalkulusokkal szemben kiemelik, úgy megteszik ezt, de logikai ok erre nincs."[49] A filozófia tehát ezeknek a nyelvi kalkulusoknak a vizsgálatából áll, mely meghatározott szabályok szerint működik. Ezáltal a problémák új, nyelvi szinten tűnnek fel, illetve „a probléma eltűnik és ez a megoldás"[50]. Ez a filozófia feladata.[51]

Waismann a Bécsi Kör másik központi problémáját, a verifikációs elvet is „átörökítette" művébe. Ennek az elvnek a megfogalmazása igen sok módosuláson ment keresztül[52], de a Bécsi Kör tagjai számára mindig azt jelentette, hogy valamilyen kapcsolatot keressenek a tapasztalati világ és tudományos állítások – illetve bármilyen állítás – között. Az elv arra volt hivatva, hogy e kapcsolat módját mutassa meg. Waismann ezzel szemben a verifikációs elvet a nyelven belüli szabálynak tekinti, hiszen a verifikálhatóságot is a nyelv segítségével fejezzük ki. „A verifikáció magyarázata a mondat grammatikájához való hozzájárulás, a használatához; vagy ahogy még mondhatjuk, az értelméhez."[53] A verifikációs elvnek az ilyen jellegű megfogalmazása teljesen összhangban van Waismann-nak a filozófiáról alkotott véleményével, mely szerint a nyelvből, annak grammatikájából nem vagyunk képesek kilépni. Így a verifikáció nem más, mint a használatmódnak a magyarázata és ilyen értelemben nincsenek verifikálhatatlan kijelentések, illetve mondatok, legfeljebb szabályellenesen összeállított mondatok vannak. És hogy mi a szabály, azt a hétköznapi nyelv elemzése, az ott előforduló szabályhasználatok döntik el.[54] „Tárgyunk sokkal inkább az élő nyelv, ahogyan van, minden szabálytalanságával és hangulati ingadozásaival; a mi szemlélődésünknek e tárgynak a vonalait, a véletlenszerű kanyarait és elhajlásait kell követnie, hogy ezáltal azon pontokat tisztázzuk, amelyekből filozófiai nyugtalanságunk ered."[55]

Amikor a Waismann által kifejtett filozófiai feladatról (helyesebben módszerről) és az ebből egyenesen következő verifikációs elvről beszéltünk, egyértelműen kiderült, hogy számára a szó, kifejezés jelentése, vagy egy mondat helyes sza-

[45] Uo. 77. o.

[46] Uo. 43. o.

[47] Vesd össze: *Philosophische Untersuchungen* I. 90. §: „A mi szemléletünk ezért grammatikai. És ez a szemlélet világosságot hoz a problémákba, amennyiben félreértéseket szüntet meg." Továbbá *Philosophische Untersuchungen* I. 92. §: ‚A lényeg el van rejtve előlünk', ez az a forma, melyet a problémánk kap. Mi azt kérdezzük: ‚Mi a nyelv? ' Továbbá *Philosphische Untersuchungen* I. 109. §.

[48] Waismann a mondatkalkulus alatt olyan szabályrendszert ért, mely szerint valamely mondat „értelmesen" összeállítható.

[49] *Logika, nyelv, filozófia,* 546–547. o.

[50] Uo. 42. o.

[51] Vesd össze: *Philosophische Untersuchungen* I. 309. §: „Mi a célod a filozófiában? – A légynek a kiutat megmutatni az üvegből."

[52] Ld. 35. lábjegyzet. Továbbá *Wittgenstein und der Wiener Kreis,* 47. o.

[53] *Logika, nyelv, filozófia,* 472. o. Vesd össze: *Philosophische Untersuchungen* I. 353. §.

[54] *Logika, nyelv, filozófia,* 558. o. Vesd össze: *Philosophische Untersuchungen* I. 120. §: „Ha nyelvről (szóról, mondatról stb.) beszélek, akkor a mindennapok nyelvéről kell beszélnem."

[55] *Logika, nyelv, filozófia,* 144. o.

bályok szerinti összeállítása (értelmessége) nem egyéb, mint használatának a módja.[56] Így Waismann ugyanarra az eredményre jut, mint Wittgenstein.[57] Ekkor azonban felmerül az a probléma – Waismann szerint –, hogy képesek vagyunk-e egy fogalomnak az összes használati módját megadni, az összes példát felsorolni, melyekben különböző jelentések szerint fordul elő a fogalom.[58] Különösen akkor válik nehézzé ez a kérdés, ha azt is figyelembe vesszük, hogy a jelentések, felhasználások – bizonyos határok között – módosíthatók és transzformálhatók. Waismann megpróbál ilyen értelemben nyílt és zárt fogalmakról beszélni, ami alatt azt érti, hogy „folyékony határok" (*fliessende Grenzen* – meghatározatlanságok) veszik-e körül a fogalmat, avagy pedig egyszer és mindenkorra egyértelműen leírhatók azok. Amikor ezzel a megkülönböztetéssel próbálkozik, maga látja be, hogy a tulajdonneveket kivéve csak nyílt, azaz „folyékony határokkal" rendelkező fogalmaink vannak, hiszen a nyelv annyira sokrétű és a tapasztalat annyi módosításra kényszerít, hogy egy zártnak (tökéletesen definiáltnak) tűnő fogalom egyszercsak elfolyik, határai ledőlnek.[59]

A „folyékony határok" kifejezéssel föltehetőleg a waismanni filozófia egyik leglényegesebb kategóriájához jutottunk el. A waismanni filozófia lényege a tevékenység, mely meghatározott módszerből áll, ezt a módszert maga Waismann a fejtegetései során szintén alkalmazza, és amikor felvet bizonyos kérdéseket, akkor a benne szereplő fogalmakat az általa leírt módszer szerint kezdi elemezni és használatuk módját vizsgálni. A vizsgálódások végeredménye általában az, hogy a fogalmakról kiderül: „folyékony határokkal" rendelkeznek,[60] és így a „probléma eltűnik, azaz megoldódik". Így azonban maga a kifejtés is folyékony, határok nélkülivé válik. A kérdések – bár egészen más irányt kapnak, mint amivel eredetileg bírtak – szintén szétfolynak, vagy másképpen, értelmetlennek tűnnek. Úgy hiszem, hogy éppen ebben áll a waismanni módszer következetessége, hiszen pontosan ezt tűzte ki célul, amikor a „filozófiai grammatikát" megpróbálta kifejteni. Számára nem is lehetnek végérvényesen megválaszolható kérdések.[61]

Úgy tűnhet, hogy egy ellentmondásokkal teli körben mozgunk, hiszen egyrészt beszéltünk szabálymódosítási lehetőségekről, nyílt fogalmakról, amelyek mind az emberi önkény függvényeinek tűnnek, másrészt pedig a nyelv zártságáról, egy eleve adott grammatikáról, melytől az emberi elme nem képes szabadulni, és melyet tulajdonképpen ugyanúgy kap örökségül, mint például a hajának a színét. (Ami itt nem azt akarja jelenteni, hogy bármiféle a priori nyelvről lenne szó, hanem az az „életközösség" ruházza rá, melybe beleszületik, és amelytől haláláig nem tud szabadulni.[62]) Szó esett arról is, hogy a tapasztalatok azok, melyek a használatnak a helyes módját igazolják, illetve cáfolják. A zártnak tűnő fogalmakból nyíltak csinálására, szabálymódosításokra késztetnek. Így tehát két kérdés vetődik fel, az egyik, hogy a nyelvet a tapasztalat vagy a gondolkodás mechanizmusa határozza-e meg; a másik, hogy a nyelven belül az önkény, vagy a már kialakult, tradicionális grammatika-e a döntő tényező, melyen belül már nincs módosítási lehe-

[56] Uo. 343–344. o.: „... a jelentés nem az a kristály, mely a grammatikában feloldódik, hanem a jelentés csak a használat, illetve a szabályok által rögzítődik."

[57] Vesd össze: *Philosophische Untersuchungen* 43. §: „Egy szó jelentése a használati módja a nyelvben."

[58] *Logika, nyelv, filozófia,* 323. o.

[59] Maga Waismann hoz fel erre egy fiktív példát. Jelenleg az aranynak számtalan fizikai és kémiai tulajdonságát ismerjük. Ezáltal úgy tűnik, mintha zárt fogalom lenne, mely különböző leírásokkal meghatározható. De – teszi fel a kérdést – mi lenne akkor, ha találnánk egy elemet, mely fizikai tulajdonságait tekintve úgy viselkedik mint az arany, de néhány kémiai tulajdonságában egy időre eltérne attól, majd újra felvenné régi tulajdonságait, stb. Mik lennének ekkor az „arany" fogalom határai? Waismann még 1936-os könyvében felhoz egy példát olyan nyílt fogalomra, mely soha nem lehet zárt – eleve olyan tulajdonságú, hogy bármikor, bárki által terjedelme bővíthető, vagy megváltoztatható –, és ez a számfogalom.

[60] Példa erre a „személy", vagy a „név" fogalma (*Logika, nyelv, filozófia,* 314. o.)

[61] Vesd össze: *Philosophische Untersuchungen* I. 23. § és 68. §, ahol a játék és a szám fogalmait Wittgenstein „lehatárolhatatlan" fogalmaknak mondja.

[62] *Logika, nyelv, filozófia,* 221–222. o.

tőségünk. Az eddig kifejtettek felhasználásával voltaképpen mindkét kérdést az egyik és a másik irányban is lehetséges volna megválaszolni. Nézzük meg pontosabban, hogy Waismann-nak erről mi a véleménye. Az első kérdésünkre Waismann a következőt válaszolja: „Egy mondat nem azért van megtiltva, mert értelmetlen, hanem azért értelmetlen, mert nincs előírva, hogyan kell alkalmaznunk; ez azt jelenti, hogy a grammatika az alkalmazására nem biztosít lehetőséget. Az ellenkező nézet hamis elképzelésen, a gondolkodás pszichológiai fogalmán alapul."[63] Itt Waismann a nyelv pszichológiai felfogását egyértelműen visszautasítja, sőt ezen idézetel már a második kérdésünkre is részben kaptunk egy választlehetőséget, melynek értelmében ti. az önkény szerepe szinte teljesen fel van függesztve. Azt hihetnénk, hogy ebből a másik választlehetőség következik. Amikor azonban Waismann arról beszél, hogy találhatók-e „ontológiai" alapok a nyelv számára, a következőket mondja: „Ebben az értelemben a grammatika valamely szabályát le lehet vezetni, de jól jegyezzük meg, hogy csak más grammatikai szabályokból, sohasem a valóságból."[64] Ezzel a valóságbázis, mint a nyelv egyedüli alapja, is vissza van utasítva. (Bár ez már a metafizika-kritikánál is kiderült, ahol Waismann minden jellegű lényeg keresését – a fogalmak mögött – értelmetlennek titulálta.) Úgy tűnik, mintha ezzel a nyelv légüres térben lebegne, és sem változtatni nem lehetne rajta, sem tőle szabadulni: „Minden, amit tenni akarunk és tudunk abban áll, hogy a szabályokat, amelyeket már mindig is alkalmaztunk, tisztán kimondjuk. A grammatikában nem lehet felfedezni semmit."[65] Így az első kérdésünk a waismanni válaszok alapján értelmetlennek tűnik.

Még bízhatunk abban, hogy a második kérdésünkre adható egyértelmű válasz, hiszen megmaradt az az értelmezési lehetőség, hogy a nyelvben semmit nem tudunk teremteni, a nyelv olyan, amilyen. Azonban Waismann ezt a lehetőséget is kizárja: „Egyik esetben sem a nyelvhasználat, hanem végsősoron a beszélő elhatározása az, ami a szabályt legitimálja . . . És éppen ez a fontos; mert megmutatja, mégpedig igen drasztikus módon, hogy a nyelvünk ‚nyílt', hogy egy meghatározást – amit már elfogadtunk – bármikor visszavonhatunk, és egy másikkal helyettesíthetünk."[66] Ebben a kifejtésben úgy tűnik, mintha napról napra változtathatnánk a nyelvtani szabályokat és a fogalmak jelentését tetszésünk szerint variálhatnánk. Azt, hogy ez nem így van, már kimutattuk. A második kérdésünk is, úgy tűnik, elhibázott volt, mivel Waismann mind a két lehetőséget visszautasítja, illetve mindkét lehetőséget jogosnak ítéli.

Waismann, filozófiai módszertani elképzeléseihez híven, az első kérdésre nem is akar válaszolni, pusztán leírást szeretne adni a problémáról, ám ezt a leírást ő maga sem tekinti véglegesnek: „A filozófiában mi nem akarunk magyarázatot adni, mégpedig azért nem, mert semmilyen magyarázat nem elégíthet ki minket. Amit adni akarunk és amit adnunk kell, az végsősoron csak egy leírás. A grammatika autonóm és nem felelős semmilyen valóságért."[67] Az autonómia azonban itt nem teljes függetlenséget jelent, hanem csak olyan ön-

[63] Uo. 75. o. Wittgenstein 1931 nyarán így fogalmaz: „Úgy mondhatnánk, hogy a gondolatban semmi privát nincs." (Nyíri K., i. m.) Ezt a nézetet Wittgenstein későbbi alkotói korszakában is megtartotta.

[64] *Logika, nyelv, filozófia,* 73. o.

[65] Uo. 69. o.

[66] Uo. 219. o. Nyíri – a már idézett cikkében – kifejti, hogy Wittgenstein gondolkodásmódjára mennyire meghatározó volt konzervatív világszemlélete. Ebből a világnézetből fakad a „nyelvi önkényről" vallott következő véleménye is: „Ha (gondolatban) elhatároznám magam, hogy a ‚piros' helyett azt mondom: ‚abrakadabra', hogyan mutatkozna meg, hogy az ‚akrakadabra' a ‚piros' helyén áll. Mi határozza meg a szó helyét? Tegyük föl, mondjuk, hogy nyelvem valamennyi szavát egyszerre más szavakkal akarnám helyettesíteni, honnan tudhatom akkor *én,* hogy melyik szó melyiknek helyén áll. Talán az elképzelések [képzetek, Vorstellungen] maradnak majd a helyükön, és rögzítik (tartják). Úgy, mintha az elképzelésem valami horog volna, és ha arra egy szót ráakasztok, akkor ezzel (ezáltal) ki van jelölve a helye? Ezt nem tudom elhinni. Nem hiszem, hogy az elképzeléseknek az értelmezés folyamatában más helyük volna, mint a szavaknak." (Nyíri K., i. m.) Úgy tűnik, hogy Wittgensteinnak egészen más volt a felfogása a nyelv használóinak lehetőségeiről, mint Waismann-nak. Waismann az emberi kreativitásnak sokkal nagyobb teret engedett.

[67] *Logika, nyelv, filozófia,* 77. o.

állóságot, melynek azzal a tulajdonsággal kell bírnia, hogy azt a tapasztalatok igazolják és a valóságra alkalmazható legyen: „Egy fogalom akkor jó, ha azt a célt teljesíti, ami miatt alkották."[68] Így egy másik irányból jutottunk el a nyelv használatelméletének a felfogásához, mely a nyelvet a pszichologizmustól és a szubsztancializmustól is meg akarja szabadítani, pusztán autonómiájában és felhasználhatóságában (célszerűségében) akarja vizsgálni.

Ez már részben válasz a másik kérdésünkre is, de, hogy világosabb legyen, hogy Waismann hogyan képzelte a szabálymódosítást és az új fogalomalkotást egy eleve adott grammatikai szabályrendszerben, melyben már „nem lehet felfedezni semmit", új fogalommal kell megismerkednünk, melynek segítségével egy példa kapcsán – a wittgensteini és waismanni módszerhez hűen – jól illusztrálható lesz a waismanni elképzelés. Ez a fogalom a permanencia elve, melyet Waismann H. Hankeltől kölcsönöz. Ez annak kifejezésére volt hivatva, hogy a matematikában, amikor egy fogalmat bővítünk, akkor azt úgy kell tennünk, hogy az addig használatos szabályok lehetőség szerint mind érvényesek maradjanak. Waismann ezt az elvet – fogalma szerint – megtartva, éppen fordítva értelmezte: „A permanencia-elv nem állítás, melynek igazsága felett vitatkozni lehetne, hanem, mint mondtuk, a fogalomalkotás vezérfonala."[69] Waismann ennek az átértelmezett elvnek a felhasználásával vezeti be az egész számokat. Ezt nem a hagyományos módon teszi, mely a negatív számok létjogosultságát a kivonás műveletének a számok teljes körében való végrehajtásaként értelmezi, hanem a természetes számokra érvényes szabályok felhasználásával új szabályrendszert teremt, mellyel egy – a természetes számoktól független – rendszert hoz létre, melyet aztán egész számoknak nevez el. Tehát a szabályteremtés az első, mely már kötött szabályok szerint megy végbe (a természetes számok tulajdonságainak megtartásával), majd az ezáltal keletkezett új objektumok elnevezése (fogalomalkotás), mely szintén a permanencia elv által van kötve.

Ugyanez érvényes a nyelv más területeire is, ahol szabályokat és fogalmakat csak úgy alkothatunk, hogy azok más szabályokkal összhangban legyenek és a „grammatikát"[70] változatlanul hagyják. Ezt Waismann az előző példára konkrétan így fogalmazza meg: „A természetes számok anyagából új képződményeket építettünk fel és önkényes, de célszerű meghatározásokkal olyan tulajdonságokkal ruháztuk fel, hogy mindaz érvényes legyen rájuk, amit az egész számoknak teljesíteniük kell. Igy tehát már csak az utolsó lépést kell megtennünk és az általunk teremtett képződményeket, számoknak elnevezni."[71]

## V

Ha ez a szerény hozzájárulás, mely Waismann legproblematikusabb művét szerette volna bemutatni, nem lett volna elegendő ahhoz, hogy Waismann önálló gondolkodói mivoltát igazoljuk, akkor hadd utaljunk arra, hogy hagyatékában több kötetre való kézirat található, melyeknek zöme 1945 után íródott. A hátrahagyott kéziratok közül különösen azok érdemelnek figyelmet, melyeknek Waismann címet adott és többékevésbé kötetszerűen össze is rendezte. Az egyik ilyen kéziratköteg az „Okság", a másik az „Akaratszabadság" címet viseli. Ha még azt is figyelembe vesszük, hogy ezek mellett számtalan tanulmány- és előadás-vázlat is található hagyatékában, akkor nyugodtan élhetünk. J. Schulte szavaival: „itt még az újabb filozófiatörténet egy egész fejezete vár megírásra".[72]

[68] Uo. 324. o.

[69] *Einführung in das mathematische Denken.* Bécs: 1936. 22. o. – A *Logika, nyelv, filozófia*-ban is utal erre az elvre. (76. o.)

[70] Grammatika alatt itt minden jellegű (akár mesterséges, akár természetes nyelvről legyen szó, akár pedig bármilyen „játékról") nyelv szabályrendszerét érti Waismann.

[71] Einführung in das mathematische Denken. Bécs: 1936. 33. o.

[72] J. Schulte, i. m. 114. o.

# NORMAN P. BARRY: HAYEK TÁRSADALOM- ÉS GAZDASÁGFILOZÓFIÁJA*

DARAI LAJOS-MIHÁLY

A társadalom- és gazdaságelmélet terén alkotó gondolkodót, *Friedrich August von Hayek* professzort századunk egyik legjelentősebb társadalomteoretikusának nevezi a könyv előszavában a birminghami illetőségű szerző, N. P. Barry. Az osztrák származású Hayek előbb neoliberalista közgazdaságtani munkásságával aratott sikereket, amit többek között a *Milton Friedman*nel 1976-ban közösen elnyert *Nobel-díj* fémjelez, aztán pedig hosszú ideje folytatott filozófiai tevékenysége került előtérbe, s mostanára már egyre nyilvánvalóbbak századunk egyes ismertebb polgári gondolkodóinak közvetlen kapcsolódásai a hayeki elméleti eredményekhez. S bár a jeles angol politológus J. N. Gray helyesen mondja, hogy Hayeknak a liberalizmus és konzervativizmus közötti szintetizálást végül nem sikerült teljes mértékben megoldani, sőt „Hayek eszméi a társadalomról versengő és összeegyeztethetetlen elkötelezettségeket tartalmaznak"[1], ennek ellenére Hayek tanai manapság a legjobb elméleti megalapozásnak számítanak a kortárs nyugati polgári liberális társadalompolitikai törekvések számára.

A hetvenes évtizedben a hagyományos értelemben vett politikai filozófia újjászületése N. P. Barry szerint az alapvető politikai elvek intellektuális diszkussziójában és a belőlük eredeztetett normatív társadalompolitikák kritikai értékelésében mutatkozott meg, szemben a korábbi neopozitivista attitűddel, amely a filozófiát másodrendű diszciplinának tekintette: semmitmondónak a lényeges politikai témakörökben, döntésképtelennek az ellentétes értékrendszerek közti választásban. *A politikai filozófia jelenlegi újjászületésében,* állítja Barry, talán a gazdasági liberalizmus a legjellegzetesebben intellektuális mozgalom. Ez az a társadalomfilozófia, amely manapság a legtöbbel járult hozzá, úgymond, a demokráciáról szóló ismereteinkhez, s ahhoz a tudásunkhoz, ami a szabad társadalom fenntartása számára lényegbevágó feltételekről ad hírt.

A *gazdasági liberalizmus* tanítása sikere nagy részét annak köszönheti, mondja Barry, hogy bebizonyította: sok hagyományos gazdasági és politikai vita valójában nem az értékekről folyik, hanem azokról a hibás elvekről, melyekről könnyen kimutatható, hogy inkonzisztensek a szinte minden ember által elismert értékkel. A liberális gazdasági megközelítésnek Milton Friedman ugyan szigorú és következetes képviselője, domináns alakja azonban F. A. von Hayek, aki az elmúlt több mint negyven év során dolgozta ki a liberális rend intellektuális alapjait, – eleinte tisztán gazdaságelmélet-íróként, később pedig mint társadalomfilozófus, a társadalom törvényeinek tanulmányozója, ezenkívül elméleti pszichológus és eszmetörténész.

Az 1938-tól brit állampolgár F. A. von Hayek 1899-ben *Bécs*ben született. Az osztrák közgazdasági iskolának *(Menger, Wieser, Böhm-Bawerk, Mises)* otthont adó *Bécsi Egyetemen* tanult jogot és politikai gazdaságtant. 1927-től 1931-ig az Osztrák Közgazdasági Kutatóintézet igazgatója, közben 1929-től oktató az egyetemen. 1931 és 1950 között előadóként működik a *London School of Economics* falai között. Ez időszak első felében a közgazdaságtan témái foglalkoztatták: a kereskedelmi ciklus, a pénz és a tőke természetéről jelentek meg elméleti tanulmányai, ezenkívül vitázott *Keynes*-szel a pénz elméletéről és az ipari fluktuációk okairól. Mire kiadta *A tőke tiszta elméletét (The Pure Theory of Capital)* 1941-ben, tekintete már a társadalomtudományok szélesebb összefüggései felé fordult. Első társadalomfilozófiai jelentkezése az 1944-es *Út a szolgaságba (The Road to Serfdom),* melynek kissé erőltetett megfogalmazásait aztán egy későbbi művében finomította: már tíz éve vezette a társadalomtudományi tanszéket az amerikai liberális politikai gazdaságtan fellegvárában, a *Chicagoi Egyetemen,* amikor 1960-ban megjelent *A szabadság építménye (The Constitution of Liberty).* 1952-es két könyve az elméleti pszichológia *(The Sensory Order)* és a tudományos módszertan *(The Counter-Revolution of Science)* témakörét érintette. 1962-ben Chicagoból Európába, a *Freiburgi Egyetemre* jön, hogy a gazdaságpolitikai tanszéket vezesse. 1969-ben vonul nyugalomba s

*N. P. Barry, *Hayek's Social and Economic Philosophy.* London: Macmillan, 1979. 228 o.

[1] John N. Gray, "F. A. Hayek on Liberty and Tradition". *The Journal of Libertarian Studies,* IV/2 [1980]. 120 o.

*Salzburgban* telepedik le, bár időnként Freiburgba is visszatér. Az utóbbi években összegyűjtött munkáit adja ki *(Studies in Philosophy, Politics and Economics; New Studies in Philosophy, Politics and Economics)* és egy több kötetes monográfiát ír *(Law, Legislation and Liberty* I., II.).

N. P. Barry úgy értékeli Hayek szellemi munkásságát, hogy az változatosságában figyelemre méltó következetességet őrzött meg, mentesült szellemi divathóbortoktól. Nem ért egyet azokkal, akik régimódinak nevezik a hayeki filozófiát, sőt kifejezetten Hayek érdemének tekinti azt a nagy mértékű hozzájárulást, amit politikaelméleti munkássága jelentett a politikai filozófia újjászületése számára. Roppant nagy érdeklődési köre és széleskörű publikációi különlegesen jól felkészültté tették Hayekot a politikafilozófia tanulmányozására. E tárgy mindig heterogén volt, folytatja Barry, legjobb művelői a legkülönfélébb diszciplínákkal álltak kapcsolatban. A politikafilozófia tisztán lingvisztikai megközelítésének ama szerencsétlen következménye lett, hogy a tárgyat leválasztották a társadalomtudományok főrészéről. Innét származott aztán a jelentősen közreműködni képes diszciplínák, például a közgazdaságtan mellőzése a politikafilozófiában. Mivel Hayek szakmai pályafutásának első két évtizedében majdnem teljesen csak közgazdaságtannal foglalkozott, nem meglepő, hogy a gazdaságtudomány hatása világosan látható politikafilozófiájában. De nem egyedül a közgazdaságtan az, ami eszméinek forrását adta, sőt Hayek mindig hangsúlyozta a gazdaságtudomány korlátait a társadalmi problémák tanulmányozása terén. Barry szerint Hayek magasfokú konzisztenciát mutató eszméinek tökéletesen integrált rendszerét maga a közgazdaságtan, s ezen kívül Hayek minden egyéb irányú intellektuális vizsgálódása együtt produkálja.

Számos oka van annak, állapítja meg Barry, hogy miért érdekesek Hayek írásai manapság. A legfontosabb ezek közül a háború utáni *konszenzus* nyilvánvaló felbomlása a gazdaság- és társadalompolitikában Nyugaton. E konszenzus röviden a következőkben összegezhető: Közel univerzális egyetértés abban, hogy az állam pozitív szerepet játszik a teljes foglalkoztatottság megteremtésében; kollektivizált jóléti szolgáltatások szervezete; az akadálytalan piacfolyamatok következményeként megteremtődő egyenlőségnél nagyobb mérvű egyenlőséget előirányzó társadalompolitikai eljárások lépcsőzetes eszközlése; a gazdasági növekedés tervcéljainak rögzítése, jelentős mértékű gazdasági tervezés. A konszenzus szempontjából ezek a célok összeegyeztethetők voltak az egyéni szabadsággal, a törvényes renddel és az állam által meghatározott széles kereteken belüli nagyarányú magánvállalkozásos piacgazdaság fenntartásával. A konszenzus időszaka az 50-es évek vége és a 60-as évek eleje volt, s ezt a periódust a legtöbb politikai elméletíró és a legtöbb szociológus úgy jellemezte, hogy akkor Nyugaton alapvető ideológiai különbségek már nem léteztek. Barry hangsúlyozza, hogy Hayek viszont sosem értett egyet a konszenzusnak ilyetén elméletével és gyakorlatával. A második világháborút követően végig azzal érvelt, hogy a Keynes-i makrogazdaságpolitika végezetül majd rohamos inflációhoz fog vezetni, és a centralizált politikai ügynökségek általi kollektivizált jóléti politika végtére a személyes szabadság komoly fenyegetésévé fog válni s aláássa a törvényes szabályozást. S e folyamatok elkerülhetetlen végeredménye Hayek szerint csak az lehet, hogy a szabad társadalmak átalakulnak totalitariánus társadalmakká.

A *Keynes-i eszmék* a 30-as évek világgazdasági válságának tapasztalataiból származtak, amikoris a válság cáfolni látszott a neoklasszikus liberális közgazdaságtan tételeinek a nagy részét. Ez a történelmi háttér az eredete az új makrogazdaságtannak, mely szellemi szabadalmat szolgáltatott a későbbi intervencionista politikákhoz. Történelmi tény, hogy Hayek a 30-as évekbeli vitát elvesztette Keynes-szel szemben és gazdasági koncepcióit akkor sokan divatjamúltaknak tekintették, állapítja meg Barry, de hozzáteszi: az újabbkeletű magas inflációs ráta okozta legkülönfélébb problémák arra figyelmeztetnek bennünket, hogy Hayek akkori nézeteiben sokkal többet lássunk, mint valamifajta titokzatos megérzést.

Egyébként az értő közönség még mindig hajlamos Hayekot kizárólag a liberális értékrendszer szószólójának, és nem az objektív tudást kereső semleges társadalomtudósnak tekinteni. Barry úgy véli, ennek az az oka, hogy Hayek főműve, az *Út a szolgaságba,* polémia. S Hayek maga is sajnálja, hogy hírneve nem közgazdaságtudományi munkásságán nyugszik, mert a közgazdaságtant értékmentesnek tartja a hagyományos értelemben. *Tudomány és érték* problémája különösen késői jog- és társadalomfilozófiai munkásságában foglal el fontos helyet. Elutasítja a kollektivizmus intellektuális alapjait és óvást emel erkölcsi értékei ellen, az individualizmust a szocializmushoz képest erkölcsileg magasabb rendű alternatívaként mutatja be, s az individualisták és szocialisták között lát szellemi különbségeket is, méghozzá a tudományos megoldások képességének tekintetében. Barry véleménye szerint Hayek azonban

legutóbbi műveiben is inkább csak a kollektivizmus hibáinak és tévedéseinek az exponálására koncentrál, mintsemhogy a liberális individualizmus értékességét demonstrálná.

Hayek *eszméinek forrásai*ról szólván Barry megjegyzi, hogy maga Hayek sem hangoztatja saját eredetiségét, hanem úgy tekinti magát, mint aki az emberről és a társadalomról szóló 18. századi és még sokkal régebbi alaptételeket alkalmazza a modern időkben. Persze modern terminusokban régebbi eszméket kifejezni, már ez maga feltételezi az innovációt. Mindenesetre két nagyobb csoportra lehet osztani a Hayekra jelentős hatást gyakorló gondolatokat. Az egyik a *brit* társadalomtudósok és filozófusok *18. századi* csoportja, akik a felvilágosodás eszméiből különféle szellemi hagyományokat alakítottak ki. A Bernard Mandeville-jel induló gondolkodási iskola David Hume, Adam Smith és Adam Ferguson társadalomfilozófiájában teljesedett ki. Fontos tételük volt, hogy a társadalmi intézmények evolúciója független a tervezéstől, az ember szándékos tetteitől. Ilyen intézmény az állam, a társadalom, a törvényhozás, a piaci rendszer, a pénz, a nyelv. A másik, Hayekra nagy hatást gyakorló csoport az *osztrák közgazdasági iskola* volt, melyet Carl Menger alapított. Az osztrák iskola a marginális hasznosság, a szubjektív érték elvét támasztotta fel, s az intézmények keletkezésének magyarázatát a késői Menger is evolucionista terminusokban tárgyalta.

Hayek munkásságának bemutatásakor elkerülhetetlen kortársainak és esetleges befolyásuknak említése. Barry foglalkozik ezzel, s a legegyértelműbb kapcsolatot emeli ki, amikor külön részt szentel a *Hayek–Popper viszony* bemutatásának s egymásrahatásukra többször, máshol is kitér. Hangsúlyozza, hogy *Karl Popper* és F. A. von Hayek nézetei a társadalomtudományok módszertanáról hasonlóak, de nem azonosak. Feltétlen szövetségeseknek lehet őket nevezni *a filozófiai és a politikai individualizmusért* vívott elméleti harcban. Popper és Hayek egyaránt cáfolta az ún. *historicizmus* tételeit, azt, hogy a történelemnek létezik végcélja, hogy a történelem olyan haladást akar, ami bizonyos fejlődéstörvényekből megérthető. Cáfolták a történelmi periódusokat feltételező formációelméletet is. Barry szerint a demokratikus reformokkal szemben előítélettel viseltető társadalomfilozófiák bírálata által mindkettőjük a társadalomépítés racionális megközelítésének akadályait akarta elhárítani. A demokratikus társadalomszervezés alapelvének a *fokozatos társadalomtechnológiát* tekintették. Elutasították az általuk módszertani kollektivizmusnak nevezett totalitás-elméletet is. Fontos mozzanata még a Hayek–Popper viszonynak a Mises nyomdokain haladó tervgazdálkodás-bírálat. Ennek keretei között kerül sor az ún. holizmus és a totális beavatkozás bírálatára az Oedipus-effektus elméletének alkalmazásával. Barry annak tulajdonítja Hayek és Popper sikereit az intellektuális közéletben, hogy hatásos érveket használtak a kollektivisták ellen: az ő doktrináikból levezetve a századunkat jellemző politikai kegyetlenségeket.

N. P. Barry elemzésében Hayek a közgazdaságtan alapvető elméleteinek egyetemes érvényét vallja, mely elméletek így természetesen a kapitalista korszakon túl is érvényesek. Popper csak bizonyos társadalmi tendenciák korszakokat átfogó létezését ismeri el, tagadván az egyes formációkat egyedül jellemző társadalmi törvények létét. A hayeki módszer, az általános közgazdaságtani alapelvek alkalmazása a politikai szférára, éppen Popper által bizonyítottan gyümölcsöző társadalomkutatási forma. Hayek mindenfajta társadalomfilozófiájának egyébként *tudáselmélete* az alapja. E tudáselmélet az emberi tudatlanságot emeli ki, s ahogyan a tudás hatásairól szól, azt Barry rokonnak találja az emberi tévedhetőséget hangsúlyozó popperi attitüddel. Amikor tehát Popper a fallibilizmussal bírkózó tudomány számára a feltevés és cáfolat módszerét ajánlja nagy nyomatékkal, akkor Hayek az egyént veszi pártfogásába, javasolván neki a szabályok követését a folytonosságnak és biztonságérzetének megerősítésére.

Általában mind Hayeket, mind Poppert az *elméleti konstrukciók* előtérbe állítása jellemzi. Ámbátor, teszi hozzá Barry, Hayek fenntartással fogadja korábbi műveiben a nagy empirikus tartalmú hipotézisek kidolgozásának a lehetőségét. Leírásaiban a gazdaságelméletek kevésbé tudományosak, s nehéz falszifikálni őket. Popper viszont azt az elméletet tartja a fontosabbnak, amelynek nagyobb az empirikus tartalma. Szerinte a tudományos elméletet prediktív erő jellemzi, bár a nagyobb empirikus tartalom növeli az elmélet hamisságának valószínűségét. S Barry szemében Hayek azért is ütközni látszik itt Popper felfogásával, mert csak igen speciális értelemben hajlandó a gazdaságelméleteket prediktíveknek tekinteni: véleménye szerint a társadalomtudományok predikciói nem az önmagukban álló eseményeket, hanem az események osztályozásait, mintáit jelentik.

Barry további ellentéteket talál Hayek és Popper nézeteiben, amennyiben Hayek a természet-

tudományos elméleteket induktíveknek tartotta s hangsúlyozta a természet- és társadalomtudományok közötti alapvető különbségeket, Popper azonban mindig szembenállt az indukcionizmussal, elvetette a logikai pozitivisták tudományról adott leírását (a tudomány verifikációs folyamat), ostorozta őket, amiért megkülönböztettek jelentéses és jelentés nélküli kijelentéseket. Barry Poppert kicsit előbbi önmagával is szembekerülni látja, amikor Popper azt állítja, hogy a társadalomtudomány legtöbb ténye szellemi konstrukció, hogy a társadalmi intézmények kifejlődése spontán, s hogy a társadalomtudományok elveit az individuális cselekvés nem szándékolt következményei szolgáltatják.

Újabban Hayek–Popper oppozíciót fedezhetünk fel az *objektivitásról* és *szubjektivitásról* mondottakban, állapítja meg Barry. Popper a társadalomtudományokban is feltételez objektív tudást. A szubjektivitás elemét azokban az esetekben engedi meg, mint például amikor a fizikusban nem tudatosulhat az atom belső felépítése olyan módon, ahogyan a társadalomtudósoknak introspektív tudása lehet az individuumokról; de az efféle szubjektív tudást ekkor is szigorúan ellenőrizni kell a szokásos tudományos módszerekkel. Mindez, valamint Popper hűsége az igazság korrespondencia-elméletéhez, igencsak különbözik a Hayek korábbi írásait jellemző szubjektivizmustól. Hayek ezenkívül fellép azon szcientikus tanítás ellen, miszerint a fizika tudományának módszerei megfelelőek a társadalomtudományok számára is. Ezt egyrészt azzal támasztja alá, hogy a társadalomtudományi ismeretekben szubjektív jellegzetességek találhatók, vélekedések léteznek a társadalmi folyamatban; másrészt azzal érvel, hogy a társadalom komplex jelenségeit – a variációk számosabbsága és a megfigyelések nagyobb nehézsége miatt – csak sokkal kisebb predektív erejű elméletekkel tudjuk magyarázni, mint a fizikai jelenségeket a fizikai tudományokban.

Úgy tűnik tehát, hogy Popper véleménye, miszerint a módszer minden tudományban egységes, szöges ellentétben áll Hayeknak a társadalomtudományok specifikusságairól tett kijelentéseivel. Hayeknál azonban, mutat rá Barry, újabban bizonyos lankadást vehetünk észre a társadalomtudományok szubjektív szabályszerűségeinek következetes bemutatásában. Ez kétségtelenül azt a célt szolgálja, hogy saját nézeteit amennyire csak lehet, *hasonlóvá* tegye a Popperéihez. Ám Barry szerint ez igen nehéz kísérlete Hayeknak, mert két merőben eltérő felfogású társadalomtudományt kellene összeegyeztetnie: a szubjektivizmusáról híres és az axiomatikus gondolkodás érdekében az ellenőrizhetőséget elvető osztrák praxeológiai iskolát, valamint a kortárs popperiánus tudománynak a falszifikálhatóságot és az empirikus tartalmat hangsúlyozó hipotetiko-deduktív megközelítését. A popperi metodológia egyértelmű elfogadása mindenképpen távolodást mutat az osztrák indíttatású praxeológiai megközelítéstől. Hayek azonban nem hajtott végre drasztikus fordulatot, mondja Barry, hiszen a később előtérbe került tételei burkoltan már korábbi írásaiban is jelen voltak. Mindenesetre változás tapasztalható nála a szcientizmus és a módszer egysége, valamint a hipotetiko-deduktív elmélet és módszer pozitív, és az induktív általánosítások valamint a naturalista leírás negatív megítélése irányában.

N. P. Barry átfogó képet fest az osztrák közgazdasági iskoláról. Elemzi annak szubjektív kiindulását, ami egyértelműen hatott Hayek szubjektivizmusára. Felvázolja, hogyan jutott el Hayek a társadalomtudományoknak mint *komplex jelenségek* tudományának a hangoztatásától a társadalomtudomány ellenségei elleni polémiához. Popper nyílt társadalmának is hasonló ellenségei voltak, mint Hayek szellemi építményének: a historicizmus, a módszertani kollektivizmus és a keynesianizmus. Barryvel aztán nyomon követhetjük Hayekot, amint megteszi az utat a filozófiától a közgazdaságtanig és vissza. Amint fellép a piaci rendszer és a verseny védelmében, amint társadalomfilozófiájában központi szerepet biztosít a szabadságnak. Megismerhetjük a törvények helyét a hayeki rendszerben, a szabályok, törvények természetéről, szerepéről, törvény és erkölcs, *törvény és szabadság* viszonyáról vallott felfogását. Barry felsorolja azokat a kritériumokat, melyeket Hayek elvetett az állami beavatkozással kapcsolatban. Felvázolja a jóléti állam és a konzerváció összefüggéseinek hayeki felfogását, bemutatja Hayek elemzéseit a kormányzás határairól és a tervezésről. Itt találkozunk Hayek igazságelméletének az ismertetésével. Barry kiemeli, hogy Hayek az ellen lép fel, hogy az igazságot felosszák részigazságokra.

Ezekután N. P. Barry megállapítja, hogy Hayeknak az egyik, talán ma is a leghatásosabb és legigazolódóbb tétele az *út a szolgaságba* víziója. Hayek a Poppernál is szereplő gondolatból indul ki, miszerint a kommunizmus és a fasizmus között a valóságban elenyésző szellemi különbség volt, mert mindkettő gyökerei a kollektivista, individualizmusellenes mentalitásban eredtek. A né-

met szocialisták és a nácik egyaránt megvetették a piacgazdaságot és a hagyományos liberalizmust, s Hayek hasonló tendenciát a brit szocialistáknál is felfedezett. Hayek nem tett különbséget a szociáldemokrácia és az extrém kollektivizmus között, mondván, hogy még a legmérsékeltebb jóléttervezés is teremthet a tervezők által nem kívánatos és előre nem látott súlyos következményeket. S ekkor felbukkan a szolgaságba vivő út, hiszen a társadalom *spontán evolúciójába* történő legcsekélyebb beavatkozás is olyan interferenciát hoz létre, olyan folyamatot indít el, ami lerombolja ezt a spontaneitást. Barry kiemeli, hogy Hayek azért a tervezők minden célját nem vetette el: csupáncsak szkepszissel figyelte azokat az eszközöket, amelyekkel a célok megvalósítását tervezték. Szerinte a szocialisták jóléti céljainak eléréséhez elegendő lett volna a fennálló törvények általános keretein belül, tehát a kapitalizmus viszonyain belül elvégezni kisebb változtatásokat. Persze a bürokráciát Hayek sem szerette, jegyzi meg Barry, s tiltakozott volna az ellen, hogy kiigazítási javaslatait adminisztratív szabályozások rendszerében valósítsák meg, mert szerinte az ilyen módszer mellékesen még a mérsékelt tervezést is a totalitarianizmusba taszítja. Hayek tehát az „út a szolgaságba" tézisben nem azt jelezte előre, hogy a tervezés irányába tett legkisebb lépésből is totalitariánus társadalomnak kell következnie, hanem azt, hogy bizonyos kollektivista alapelvek alkalmazásából, melyek ellenkeznek a spontán evolúcióval, létrejöhetnek totalitariánus rendszerek, melyeket a tervezők a legtöbb esetben nem kívántak előre.

Mindazonáltal Barry nem tartja kielégítő magyarázatnak Hayek e korai elméletét, csak vázlatnak, ami valójában nem mondja meg nekünk, hogy a gazdasági tervezés miért vezet totalitarianizmushoz; bizonyos politikai és törvényes rendszerek miért sebezhetőbbek a tervezés kérdésében, mint mások; miért produkál a többségi uralmú demokrácia bizonyos körülmények között olyan eredményeket, melyeket a többség valójában nem kívánt. *A késői Hayek* elméleti teljesítményei szükségeltetnek ezeknek a kérdéseknek a kielégítő megválaszolásához. Barry sorra is veszi az általa érettnek mondott Hayek tételeit. Ezeket a következőkben összegzi: Hayek elutasítja a *politikai és gazdasági piacok* összehasonlítását, mert a gazdasági piacok beépítettek az összeomlástól megóvó stabilizáló erők, míg a politikai piacon a stabilizáló erők kevésbé hatásosak, különösen az olyan szuverenitással jellemzett rezsimekben, ahol a választott kormánynak nincsenek cselekvési korlátai. A politikai piac igazi hiányossága az, hogy az egyéni preferenciákat kollektív választásokban fogja össze, és amikor a summázódott uralom igen kicsi többséggel rendelkezik, akkor a publikum igen nagy részét károsítják meg a politikai döntések. Mindazonáltal a gazdasági piacok lehetővé teszik, hogy az egyéni preferenciák intenzitását az ármechanizmus kifejezze: az egyént nem lehet leszavazni a gazdasági piacon. Ezenkívül a gazdasági piacon minden egyes egyéni szereplő az állami költségvetés kényszere alatt cselekszik, míg a politikusok nincsenek hasonló korlátozással kényszerítve a legtöbb többséguralmú demokráciában, illetve ha van is limitjük, az hosszútávú, hatása távoli.

Továbbá Hayek szerint a polgári társadalom belső egyensúlyt teremtő spontán evolúciójára a következők jelentették a legfőbb fenyegetést: a demokratikus döntéshozó eljárás nagyarányú kiterjesztése, a magántörvény köztörvénnyé való átváltoztatása, a társadalmi igazságosság rögeszméje, racionális tervezés helyett nagyarányú tervezés. A demokrácia és a hagyományos liberalizmus között az a különbség, hogy az előbbi definíciója: ki lett a hatóság, a hatalom kezelésére rendelve; míg az utóbbi: elmélet azokról a korlátozásokról, amelyeket bárkire rá kellene szorítani, aki a tekintélyt és a hatalmat bármikor egyáltalán a kezébe veszi. A demokrácia olyan tanítás, amely a törvényesség helyét a nép akaratában jelöli ki, vagyis a törvény forrása a nép akarata, míg a liberalizmus a törvényességet abban az általános vélekedésben látja, hogy a törvény egyesít bizonyos jellegzetességeket, bármi is azok forrása. Innét ered az, hogy a demokráciának az autoritarianizmus az ellentéte, a liberalizmusnak pedig a totalitarianizmus. És az is innét származik, hogy az autoritariánus rendszerben lehetséges fenntartani az individuális szabadság tekintélyes mértékét elősegítő viszonyokat, a demokratikus rezsim ellenben bevezethet a szabadságra nézve szigorú korlátozásokat a demokrácia formális politikai gépezetét zavartalanul működtetve.

N. P. Barry arra is vállalkozik könyvében, hogy kimutassa azokat a hasonlóságokat és különbségeket, amelyek Hayek nézetei valamint a liberalizmus és konzervativizmus tételei között fennálnak. Bár Hayek visszautasítja, hogy ő konzervatív vagy a *laissez-faire* híve, van olyan tradíció, amelyet feltétlen elfogad: ez a spontán evolúció hagyománya, mert ez szerinte megtestesíti a szabadságot mint értéket és az ő speciális racionalitás-elképzelését. A tradíció nem arra van, mondja Hayek, hogy istenként tiszteljük, hanem arra,

hogy kritikai képességünk segítségével megértsük. Így aztán Hayek elutasítja a konzervativizmusra oly jellemző miszticizmust és intuicionizmust. Az igazi különbséget Hayek és az ortodox konzervatívok között Barry abban látja, hogy Hayek nyomatékosan elutasítja a pragmatizmust. Bár közvetlenül ezután Barry kiemeli *Michael Oakeshott*nak, a vezető brit konzervatív gondolkodónak és Hayek nézeteinek igen közeli rokon voltát.

Hayek társadalom- és gazdaságfilozófiájának bemutatását Norman P. Barry elfogultságmentes, semleges elemzésnek ígérte könyve elején. Elhatározását viszont, úgy érezzük, csak részben sikerült megvalósítania, amennyiben nem törekedett Hayek nézeteinek átfogó kritikai elemzésére – a bírálat hiánya persze felfogható semlegességnek. Egyébként pedig elfogulatlansággal Barryt nem vádolhatjuk, hiszen könyve nem lép túl a hayeki gondolatok ismertetésén, összefoglaló bemutatásán, sőt valamelyest Hayek hatása alá kerülve inkább Hayek népszerűsítőjének vélhetnénk munkáját. Barry egyetértése különösen a hayeki liberalizmus és demokráciakritika elemzésében nyilvánvaló, míg viszont akár a Popper-hatás, akár a konzervatív kapcsolódás feltárása joggal nevezhető a Hayek-féle filozófiai rendszerben lévő gyenge pontok keresésének. A könyv egyik legnagyobb értéke, hogy felvázolja azt a folyamatot, amely jelenleg a kapitalizmusban zajos átalakulásokkal és meglepő fordulatokkal folyik: az átállást az intervencionizmusról az újonnan rehabilitált liberális rendre. Barry érdeme, hogy Hayek pályafutásának párhuzamaival képes jellemezni a liberalizmus e századi útját. Számunkra pedig az tűnhet eredménynek, hogy Barry meg tudja különböztetni Hayek filozófiájának kollektivizmusellenes mozzanataiban a valóságos és a formális bírálatot, azt, amit a már létező szocalizmusokban régóta kritizálnak, s azt, ami a kapitalizmusban is mindmáig csak utópia maradt.

# E SZÁMUNK SZERZŐI

*Balogh Tibor*, József Attila Tudományegyetem, adjunktus • *Baross László*, MTA Filozófiai Intézet • *Bayer József*, MTA Fil. Int., tudományos munkatárs • *Bernáth Árpád*, JATE Német Tanszék, tudományos munkatárs, az irodalomtud. kandidátusa • *Darai Lajos-Mihály*, BME Marxizmus–Leninizmus Intézet • *Egyed Péter*, Temesvár • *Farkas János*, MTA Szociológiai Kut. Int., szoc. tud. doktora • *Redl Károly*, MTA Fil. Int., tudományos munkatárs • *Tütő László*, ELTE Filozófiatörténeti Tanszék, egy. adjunktus • *Vikol Katalin*, Magyar Televízió szerkesztője, aspiráns

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Sándor István
A kézirat nyomdába érkezett: 1981. május 6. – Terjedelem: 12,95 (A/5) ív
81.9607 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

# CONTENTS

László Tütő: Marx on the Ideology of the Manufactory Period ..... 597
Árpád Bernáth: Literary Theory and Gottlob Frege's Theory of Meaning ..... 632
Károly Redl: Some Remarks on the Aesthetics of the Middle Ages ..... 654
Katalin Vikol: 175 Years Ago Was Born the Author of *Democracy in America:* Clerel Alexis de Tocqueville ..... 673

## WORKSHOP

Péter Egyed (Temesvár): Semiotical Issues in the Philosophy of Georg Lukács .... 689

## REFLECTION

János Farkas: Science and Socialism (Budapest Conference on a Czechoslovakian—Soviet Monography in Preparation) ..... 703
Tibor Balogh: A Registration of Challenges: The Position of Evolutionary Theory in the History of Science ..... 715

## REVIEWS

József Bayer: Zsolt Papp, From the Philosophy of Crisis to the Sociology of Consensus ..... 721
László Baross: Discoverer or Inventor? Friedrich Waismann, *Logik, Sprache, Philosophie* ..... 724
Lajos-Mihály Darai: N. P. Barry: Hayek's Social and Economic Philosophy ..... 737

# СОДЕРЖАНИЕ

Ласло Тютё: Маркс об идеологии мануфактурного периода ..... 597
Арпад Бернат: Литературоведческие аспекты семантической теории Готтлоба Фреге 632
Карой Редл: Замечания об эстетике средневековья ..... 654
Каталин Викол: 175 лет родился писатель произведения *Демократия в Америке* Клерел Алексис Токвиль ..... 673

## ИЗ ГОТОВЯЩИХСЯ РАБОТ

Петер Эдьед (Темешвар): Семиотические вопросы в философии Георга Лукача .... 689

## ОБЗОР

Янош Фаркаш: Наука и социализм (Дискуссия одной готовящейся чехословацко—советской монографии в Будапеште) ..... 703
Тибор Балог: Положение теории эволюции в истории науки: констатирования вызываний ..... 715

## РЕЦЕНЗИИ

Йожеф Байер: Жолт Папп: От философии кризиса к социологии консенза ..... 721
Ласло Барош: Изобретель или открыватель? Фридрик Вайсманн: *Логика, язык, философия* ..... 724
Лайош-Михай Дараи: Норман П. Бари: Общественная- и экономическая философия Хайека ..... 737

Ára: 27,— Ft
Előfizetés egy évre: 162,— Ft

INDEX: 25 535
ISSN 0025—0090

**Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Indexszám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,
H-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONÖTÖDIK ÉVFOLYAM

1981/6

0 1220

Pártörténeti Intézet
1982 FEB 0
Könyvtára

# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA



SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő)
NYÍRI KRISTÓF

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTÚR, MÁTRAI LÁSZLÓ (ELNÖK), RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, TŐKEI FERENC, VÉSZI BÉLA, VERECZKEI LAJOS



1981/6


## TARTALOM


HERMANN ISTVÁN: Kétszász éve jelent meg a Tiszta ész kritikája ..... 745
ERDEI LÁSZLÓ: Dialektika — dialektikus logika. Hegel halálának 150. évfordulója alkalmából ..... 759

MŰHELY

JÓZSA PÉTER: Elektra avagy a strukturális invarianciák problémája (Magyar Elektrák) ..... 774

DOKUMENTUM

VARGA CSABA: Somló Bódog jegyzetei Arisztotelész Állambölcseletéről ..... 816

SZEMLE

VERECZKEI LAJOS: Balogh István: A társadalmi információ ..... 836
ÉLES CSABA: Aktuális társadalmi érdek a „dialógus". Hegyi Béla párbeszédeiről .. 841
ÉLES CSABA: A „civilizáció" kritikája és a „harmónia" óhaja. Ch. Fourier: A négy mozgás és az általános rendeltetések elmélete ..... 843
BORBÉLY SZILVIA: Az újkonzervatív társadalompolitika programja (Megjegyzések M. és R. Friedman *Free to Choose. A Personal Statement* c. könyvéhez) ..... 850

A külföldi folyóiratokból ..... 858



A szerkesztőség címe:
1014 Budapest I., Úri u. 53. Telefon: 160—160/269-es v. 138-as mellék
Szerkesztőségi napok: kedd és péntek
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

# KÉTSZÁZ ÉVE JELENT MEG A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJA

HERMANN ISTVÁN

A tiszta ész kritikája kétségtelenül fordulópont mind a német filozófia, mind pedig a világ filozófiatörténetében. Két szempontból is igen komolynak tekinthető ez a fordulat. Az első ok, hogy *A tiszta ész kritikája* segítségével még a francia forradalom előtt legalább egy területen a német fejlődés felnőtt az összeurópai fejlődéshez, egyúttal megmutatva Európának azt, hogy a XVIII. századi hallatlan gyors német irodalmi fejlődés szintén egyfajta polgári tendencia kifejezője volt. Másrészt *A tiszta ész kritikája* részben azáltal, hogy a tiszta ész fogalmainak tárgyalására koncentrál, részben pedig azáltal, hogy ezeknek a fogalmaknak alkalmazhatóságát az empirikusan szerzett tapasztalatokra alapozza – olyan filozófia megteremtését kezdeményezi, mely tudományosan először veti el a transzcendens metafizika, tehát a túlvilágra utaló metafizika minden konkrét ismeretelméleti lehetőségét, s először alakul ki egy filozófia, mely ismeretelméletileg teljesen kikapcsolja az istenfogalmat a tudomány köréből.

Így értette már Heine Kantot, de így értette a kanti filozófia keletkezését az egész német fejlődést végigkísérő értelmiség egészen 1848-ig. Kivételek természetesen akadtak, elég lesz Schopenhauer nevét említeni, de alapvetően Kantban mindenki a felszabadítót és ezen belül a tudományos gondolkodás valódi felszabadítóját tisztelte. Hadd hívjuk ehhez tanúként az egyik lipcsei filozófust, aki 1842-ben könyvet jelentetett meg *A német filozófia Kanttól korunkig* címen. Ő a következőket írja:

„A német szellem nem maradt teljesen idegen attól a hatalmas mozgástól, mely a két nagy szomszédos nép tudományos és társadalmi életének alakját megváltoztatta; Németországban is több ponton utat tört magának a reform. A vallás szigorú tanai napról napra vesztenek erejükből és földoldódnak ama hatalmas kritikai nyomás alatt, melyet fáradhatatlan serénységgel a protestantizmus alapelvei révén a kritika számára biztosított szabadság kihasznált. A szentiratoknak a tekintélye, amelyet a reformátorok még érintetlenül hagytak, túl gyenge korlát volt ennek a szabadságnak a kibontakozásával szemben, mert ezeknek az írásoknak magyarázatára már nem állott rendelkezésre egy legfőbb törvényszék, mint a katolicizmusban, ahol a pápa vagy a zsinat csalhatatlan kijelentése ilyen jelleggel bírnak, és így minden egyes embernek megvolt a teljes joga arra, hogy a szentiratok szövegét saját ítéletének vesse alá és annak olyan értelmezést adjon, mely az ő gondolatainak és érzésvilágának leginkább megfelelt. Ugyan kezdetben megkísérelték azt, hogy a tudományos kutatás eme szabadságát az általános hitszabályok és a szimbolikus könyvek révén korlátozzák. Csakhogy ez a tekintély nem volt elegendő arra, hogy a reformáció princípiuma révén egyszer már béklyóitól megfosztott szellemet ezen hit-

cikkely szűk határai közé szorítsák." (Carl Biedermann: *Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit.* Leipzig 1842, 57. o.)

Kétségtelen, hogy Carl Biedermann itt a hegeli gondolatmenet egyik titkát árulja el. Hegel ugyanis filozófiatörténetileg és történetfilozófiailag egyaránt a protestantizmust tekinti annak a fordulópontnak, mely az emberi szellemnek új irányt adott. Azonban teljes mértékben igaza van a Biedermann-féle felfogásnak abban, hogy a protestantizmus vitathatatlan előnye a katolicizmussal szemben az, hogy az ember egy bizonyos szabadságot nyer akár a hittételek értelmezésében, akár az erkölcsi elvek értelmezésében, és ennek a szabadságnak megléte ugyan kétségtelenül polgári vonás, azonban olyan polgári vonás, mely mintegy feltétele annak, hogy a klasszikus német filozófia egyáltalán kialakulhasson.

Kant, aki személyileg Königsberget sohasem hagyta el, kétségtelenül a protestáns környezetnek köszönhette azt, hogy egyáltalán lehetősége volt egy új filozófiai koncepciót kidolgozni és a protestantizmus mint szellemi mozzanat ugyanazt a szerepet játssza, mint a katolikus Franciaországban a már meglevő és erősödő, tehát ténylegesen társadalmi hatóerőként működő polgárság. Azt, hogy milyen differencia van szellemi területeken protestantizmus és katolicizmus között, nagyon jellegzetesen mutatja az a történet, amely Nagy Frigyeshez kapcsolódik. Nagy Frigyes többek között egy d'Argens nevű márkit is meghívott magához, aki különböző könyveiben éles politikai, erkölcsi kritikát gyakorolt a katolicizmusra. Azonban midőn a nevezett márki hazatért, a francia érsek már egy vádló irattal lépett elő, melyben istentelenséggel, vallásárulással stb. vádolták. A dolognak csupán az a humora, hogy maga Nagy Frigyes fogalmazta egykori barátja ellen a pásztorlevelet és abban a tudatban, hogy az általa fogalmazott pásztorlevél a katolikus egyházi hatóságoknál komolyan vétetik.

A látszat tehát az, mintha a klasszikus német filozófia fejlődése számára ugyanazt a szerepet játszaná a protestantizmus, mint a katolicizmus ellenében a polgárság feltörekvése. Bizonyos értelemben a klasszikus német filozófia képviselőinél ez bizonyítható is, hiszen mindannyian (Kant, Fichte, Schelling és Hegel is) mint teológusok kezdték pályafutásukat. És éppen ezért volt lehetséges az, hogy a felvilágosodás, valamint a forradalom gondolatait a német filozófia befogadja és továbbfejlessze.

Mindig hangsúlyozni kell azonban, hogy a német polgár általános gyengesége mellett nem csupán a protestantizmussal rendelkezett mint olyan eszközzel, mely bizonyos mértékig szabadabb értelmezését adhatta a problémáknak. A Leibniz–Wolff-i filozófia mint filozófiai előzmény szintén ott volt és a Lebniz–Wolff-i filozófiának a protestantizmus talaja ellenére is megvolt a maga konzervatív jellege.

Nem szándékozom itt most kitérni arra, hogy Leibniz ezen konzervatív keretek között milyen zseniális előrelépéseket tett a filozófia területén. Ennek ellenére kétségtelen, hogy a *praestabilita harmonia* fogalma, mely elsősorban és közvetlenül, valamint átfogó módon is, világnézeti érdekű, fölvetve és ugyanakkor eldöntetlenül hagyja azt a fontos kérdést, melynek világos megfogalmazása nélkül szinte lehetetlen egy komoly felvilágosodott gondolkodás útjára lépni. Ha a *praestabilita harmonia* mint probléma felvetődik, ha tehát a kérdés úgy hangzik, hogy miképpen lehetséges a valóság és a tudat egybehangzása és ezen egybehangzás csak az előre elhatározott és a teremtő által intonált módon jöhet létre, akkor valójában elméletileg még nyitva maradhat az út arrafelé, hogy olymódon döntsék el a kérdést: az isteni közbeavatkozás, illetve teleológiai előzetes elhatározás, teleológiai

irányultság, kimutatandó a természet és így a tudomány minden jelenségében. Világos, hogy ez nem a teljes Leibniz-interpretáció, sőt, mégcsak nem is a wolffi filozófia interpretációja a maga teljességében, azonban az is bizonyos, hogy Kant idejére az egész német gondolkodás számára ez a kérdés volt a filozófiai kiindulópont. Mint modern materialisták számára általában, természetesen a marxizmus számára sem érdektelen probléma az anyag és tudat általános összecsengésének a viszonya, azonban itt nem az anyag és tudat egyáltalán való összecsengése maradt mint filozófiai probléma Leibniz után, hanem az a gondolat, hogy az adott tudományos technikai és társadalmi fejlettség alapján erre az egész kérdésre lehetetlen választ találni anélkül, hogy vagy az okkazionalizmus vagy pedig egy *harmonia praestabilita* alapján találjunk választ.

Ez az általános kérdésfelvetés a protestantizmus viszonylagos szabad szellemétől függetlenül állandóan fenyegette a természettudományos kutatás alapfeltételeit. Amennyiben ugyanis a természettudományos kutatás számára az előre elrendezett harmónia mintegy metafizikai előfeltételként van és létezik, akkor a természettudományos kutatás szükségképpen végső soron abba a teleologikus felfogásba kerül bele, mely a különböző létrétegeket célszerűen építi egymásra. Innen fakad tulajdonképpen Kant egész rendszerének az a lélekzsák-szerűsége, az a formalizmusa, mely elkülöníti egymástól a megismerés különböző képességeit és közöttük csupán utólag az ítélőerő révén konstruálja meg a kapcsolatot. Tudniillik az elkülönítettség az adott szituációban annyit jelent, hogy a filozófia és a tudomány problémái egyetlen nézőpontból levezethetetlenek, egyetlen elvből nem következtethetők ki – s bár igaza van Hegelnek, hogy ezt afilozofikus álláspontnak tartja, de éppen az adott korszakban szinte lehetetlen volt a tökéletes teleologikus összefüggésrendszer felbontása más módszerekkel.

Persze igen sok vita folyt és folyik napjainkban is arról, hogy az 1781-ben megjelent, Halléban közreadott kanti főmű első részének gondolatvilága valójában mikor keletkezett. A sematikus megoldás ebben a vonatkozásban az, hogy az 1772-ben Marcus Herzhez írott levél árulkodik először a kritikai filozófiai tervéről. A valóság azonban az, hogy a transzcendentális esztétika, sőt, a transzcendentális analitika bizonyos mozzanatai is már jóval előbb készen álltak.

Igen jól mutatja ezt az az inaugurál-disszertáció, melyet Kant ezen a címen írt: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis,* vagyis a világ érzéki és értelmi formájáról valamint alapelveiről. Ennek a disszertációnak alcímében a következő szerepel: „Disszertáció annak érdekében, hogy a rendes professzori állást elnyerje, amelyet a kibocsájtott akadémiai határozatok alapján Immanuel Kant nyilvánosan véd meg válaszul szolgálva Marcus Herz berlini zsidó nemzetiségű orvostudósnak és filozófusnak . . ." (Immanuel Kants *Sämtliche Werke in VI Bänden,* IV. kötet, Leipzig 1916, 329. o.) Noha nem Marcus Herz volt a disszertáció opponense, de nyilvánvaló, hogy Marcus Herz bizonyos kérdésfeltevéseinek már a disszertáció megírásában is szerepe volt, és Herz nem véletlenül kísérte azután végig az egész kritikai rendszer kialakulását. Marcus Herzről a szokásos Kant-irodalom csak mint Kant levelezőpartneréről emlékezik meg, és mellékesen említi, hogy nem sokkal később, midőn Marcus Herz egy portugál származású zsidó lányt feleségül vett, Henriette Herz lesz a lelke annak a szalonnak, ahol a fiatal romantikusok oly szeretettel időznek. Azonban ez a mellőzés részben abból fakad, hogy Marcus Herz igazi hatását Kantra az ismert tényeken kívül nem szokták regisztrálni. Ez a berlini orvos, véleményem szerint, főként azáltal hatott Kantra, hogy ő volt az, aki a Hume-féle

elméletre felhívta Kant figyelmét. Érzésem szerint köztük már az első viták és beszélgetések is abba az irányba mentek, hogy Kant éppen Hume elolvasása segítségével távolodjon el a leibnizi filozófiától. Mennyiben bizonyítja az előbb említett disszertáció a fentieket?

Ebben a disszertációban például a következőket olvassuk: „Lettlégyen bármi, ami ellentmond az értelem és ész törvényeinek, az mindenképpen lehetetlen. Ami pedig midőn a tiszta ész objektuma nincs alárendelve az intuitív megismerés törvényeinek, éppen úgy lehetetlen. Mert ez a különbség az érzéki és az intellektuális megismerés között semmiféle bajt nem okoz, hacsak azt nem, hogy az ész az értelem által elfogadott elvont eszméket teremt, de ezeket konkréten kifejteni és az intuitív szférába átvinni gyakran nem képes." (Id. hely, 332–333. o.) A fenti sorok tanúskodnak arról, hogy valójában már itt kezd megfogalmazódni a valódi kanti probléma, ami egyfelől valóban a gondolkodás igazi kérdése, másfelől pedig nemcsak mint gondolati kérdés, hanem mint a német helyzetnek megfelelő kérdésfelvetés is érdekes. Természetesen mindaz, ami az értelemnek ellentmond, teljességgel lehetetlen Kant szerint. A furcsa azonban az, hogy lehetségesek olyan gondolati tendenciák, melyeknek a valóságba való átvitele mint absztrakt tendenciáknak a megvalósítása igen gyakran nehézségbe ütközik. Nem kell különösképpen magyarázni, hogy ez az a kérdés, ami a kritikai filozófia induló kérdése: lehetségesek-e *a priori* szintetikus ítéletek vagy sem. Ez az a kérdés azonban, ami mögött ott van a német nyomorúság, hogy tudniillik az absztrakt képzeteknek a konkrétságban nemcsak nem felel meg semmi, hanem ahogy Kant is fogalmazza: „Illas in concreto exsequi et in intuitus commutare saepenumero non posse".

Ily módon megállapíthatjuk azt, hogy már ekkor felmerülnek Kantnál azok a legfontosabb gondolatok, melyek a későbbiekben *A tiszta ész kritikája* meghatározó problémáját jelentik. Végeredményben az a kérdés, hogy vannak olyan gondolati eljárások, melyek ugyan gondolati értelemben szintetikusak, tehát új eredményhez vezetnek, de ugyanakkor konkrét módon ezeknek a felhasználása vagy lehetetlen, vagy nehézségbe ütközik – ez a felfogás a legmélyebb cáfolata mind a tudatról vallott *tabula rasa* elméletnek (Locke), mind pedig fölborítását jelenti az összes olyan elméleteknek, melyek a pszichikum és a logikum, valamint a valóság paralelizmusán alapulnak. Nincs paralelizmus, nincs paralel fejlődés, nincs tehát úgynevezett pszichofizikai paralelizmus. Ha egyetlen egy esetben lehetséges az, hogy az ész komoly és érvényes fogalmakat alkosson, melyek nem a valóságból erednek (más kérdés, hogy végső soron ezek eredete is a valóság), akkor a pszichofizikai paralelizmus egész kérdésköre megdőlt. Megdőlt az a problematika, amely a *res extensiva* és a *res cognitiva* eldöntetlen problémáját adja Descartes-nál, de ugyanígy halomra dőltek a spinozai megoldások éppen úgy, mint az okkazionalisták megoldási kísérletei. Itt azonban ebben a „hacsak"-ban valóban az a probléma rejlik, mely a későbbiekben mint az *a priori* szintetikus ítéletek lehetőségének kérdésköre vetődik fel, amikoris Kant relatív joggal felveti azt, hogy a matematika ítéleteinek többsége a *a priori* szintetikus jellegű, vagyis csak gondolatilag konstruált módon is valamiféle új eredményhez juttathat bennünket.

De nemcsak ebből a szempontból igaz az, hogy a Marcus Herz által végigasszisztált inaugurál-disszertáció határozottan előlegezi már *A tiszta ész kritikájának* kérdésfelvetéseit. A tér kérdéséről például Kant ezt írja: „A tér nem valami objektív és reális, sem szubsztancia, sem akcidencia, sem pedig reláció, hanem szubjektív és eszmei és az ész

természetéből szilárd törvények alapján születik meg és szinte sémaszerűen minden tekintetben külsőleg az érzékek önmagukat itt koordinálják." (Id. hely, 350. o.) Majd nem sokkal később: „A tér tehát az érzéki világ formális elve, mely abszolút első . . . és nem következmény." (Uo. 351. o.) Az a gondolat tehát, hogy a tér és az idő nem mások, mint *a priori* formális esztétikai keretek, amelyekben a valóság felfogható, itt jelenik meg először. S nem véletlen, hogy Kant éppen *A tiszta ész kritikájá*ban szakít azzal a más szempontból általa is folytatott baumgarteni hagyománnyal, mely az esztétikát a szó eredeti értelmétől eltérően művészeti-filozófiai kategóriaként fogta fel, és visszaállítja az esztétika szó eredeti értelmét és tartalmát, tehát a megismerés *a priori* érzéki feltételeit tárgyalja úgy, mint a transzcendentális esztétika benső problémáit. Erre azért volt szüksége, mivel, ha itt másképpen fogja fel az egész kérdéskört, akkor vagy materialistának kellett volna lennie, amihez nem voltak meg Németországban a feltételek, vagy kénytelen lett volna minden érzékileg megjelent és az érzékiséghez tartozó mozzanatot *perceptions confuses*ként felfogni és így minden tapasztalati eredményt szembeállítani a puszta észeredményekkel. Ez pedig a tudományos kutatás számára elzárta volna az utat, hiszen az észeredmények vagy értelmi következtetések mint puszta spekulációk lettek volna folytathatók.

Az új filozófia terve tehát már a disszertáció idején, 1770-ben készen állott. A keresztülvitel szempontjából igen jellemző, az 1772-ben Marcus Herzhez intézett levélen túlmenően, a szintén Marcus Herzhez címzett 1773 végéről keltezett írás. Ebben többek között ezt írja Kant: „Nem hiszem, hogy sokan megkísérelték már azt, hogy egy egészen új tudományt eszméje szerint fölvázoljanak és azt egyúttal tökéletesen kivitelezzék. Az azonban, ami a beosztások módszere szempontjából a megfelelő elnevezésen túl fáradságot okoz és hogy milyen sok időt vesz ez igénybe, Ön valószínűleg aligha képzeli el. Ezzel kapcsolatban azonban van egy olyan reményem, melyet én Önön kívül senkinek nem árulok el, mert a legnagyobb hiúság gyanújába keverednék, tudniillik az, hogy a filozófia számára ezáltal tartós módon egy másféle és a vallással valamint az erkölccsel szemben sokkal előnyösebb fordulatot tudok adni, egyúttal azonban, hogy számára ilyen módon olyan alakot is tudok biztosítani, amely a legszárazabb matematikust is a filozófia felé vonzhatja és azt földolgozásra alkalmasnak és méltónak tarthatja." (*Briefwechsel von Immanuel Kant*, I. köt. München 1912, 132. o.) Tehát nyilvánvaló, hogy maga a kidolgozás módja volt az, amin Kant változtatni akart a disszertációhoz képest, mégpedig abban az irányban, hogy *A tiszta ész kritikája* majdan olyan alakban jelenhessen meg, mely ösztönzőleg hathat a természettudományos kutatás legkülönbözőbb fajtái számára is. Kantnak ezt a törekvését nagymértékben befolyásolta Hume hatása, mely, mint említettük, gyaníthatóan Marcus Herznek köszönhető. Érdekes azonban az, hogy a Hume-hatás egész problémáját Kant nem veti fel *A tiszta ész kritikájá*ban, hanem csupán *A tiszta ész kritikájá*nak problémái alapján írott *Prolegomená*ban vall erről az egész problémakörről. A Hume-hatás filológiailag egyáltalán nem tisztázott kérdés. A legtöbb Kant-kutató úgy véli, hogy hetven körül olvashatta el Kant Hume-ot, és különösen az 1772-ben megjelent Beattie-könyv, mely egy Hume-mal szembeni polémiát tartalmazott, vezethette a königsbergi gondolkodót abba az irányba, hogy Hume-ot jobban és alaposabban ismerje meg. Az én feltevésem azonban az, hogy éppen Marcus Herz, aki orientálódott – mind orvosi, mind filozófiai szempontból – az angol irodalomra is, volt az, aki a disszertáció megvédése alkalmával felhívta Kant figyelmét Hume-ra. Észrevette a Kantban

készülő fordulatot, észrevette azt, hogy Kant tökéletesen le akart számolni mindazokkal a tudomány útjában álló gondolatokkal, melyek a pszichofizikai paralelizmussal s ennek leibnizi megoldásával, valamint az ebből következő teleologikus világképpel függnek össze, s ezért ajánlotta Kant figyelmébe éppen Hume-ot.

Ami Hume filozófiáját illeti, annak kétségtelenül vannak olyan vonásai, melyek Hume rendkívül széles és gazdag ökonómiai tapasztalataiból eredően az embert mint társadalmi lényt fogják fel. Hume ilyeneket ír: „Az emberek minden társadalmi együttlétben annyira függnek egymástól, hogy alig találhatni emberi cselekedetet, mely magában egészen befejezett volna, vagy melyet végrehajtanának anélkül, hogy némi vonatkozással nem volnának mások cselekedeteire, melyek nélkül a cselekvő nem érhetné el teljesen célját. A legszegényebb kézműves, ki egymaga dolgozik, legalább a hatóság oltalmát reméli, mely munkája gyümölcseinek élvezetét biztosítja. Azt is reméli, hogy ha munkáját a vásárra viszi és józan árt követel érte, vevőkre fog találni és a pénzen, melyet kap, másoktól a fenntartásához szükségeseket be fogja szerezhetni. Mennél inkább kiterjeszti az ember tevékenységét, mennél bonyolódottabbá válik másokkal való közlekedése, másoknak annál több oly önkéntes cselekedeteire számít terveiben, melyek reménye szerint az illetők akaratánál fogva az ő cselekedeteit támogatni fogják." (Hume, *Vizsgálódás az emberi értelemről.* Budapest 1906, 77. o.)

Ez a Hume-idézet is mutatja, hogy Hume voltaképpen mélyen belelátott a társadalmi életbe, észrevette azt az összefüggést, hogy külön munkák valójában nem léteznek. Tehát Hume nagyon jól látta azt, hogy minden egyes emberi munkafolyamat, sőt, tevékenység is olyan komplexum, amely feltétlenül a társadalmi élet egészének folyamatában egy újabb komplexum keretébe kerül bele. Így az egyes iparos magánmunkája mint társadalmi munka jelenik meg Hume-nál. Érthető, hogy Kant éppen az ilyenfajta Hume-nál rendkívül gyakran előforduló helyes tendenciákat nem tudta felhasználni, mivel Kant nem ismerhette a kifejlett árutermelést.

Viszont Hume-nál ugyanakkor megvolt az a tendencia is, mely az embert történetietlenül és pusztán antropológiailag igyekezett filozófiailag értelmezni. Hume tudniillik, éppen úgy, mint az ő nyomán Kant, azoknak a robinzonádáknak egyikét teremti meg, melyeket oly sokszor teremt a polgári gazdaságtan és melyekről oly nagy gúnnyal beszélt *A tőke* nyersfogalmazványának bevezetőjében Marx. Hogy ehhez a történelmietlen magyarázathoz mennyire ragaszkodott Hume, azt jellemzi a következő fejtegetés: „Becsvágy, fösvénység, önszeretet, hiúság, barátság, nemeslelkűség, közszellem – mindezek az indulatok különböző mértékben elegyítve s a társadalomban szétosztva a világ elejétől fogva mindmáig forrásai voltak minden cselekedetnek és vállalatnak, melyet emberek közt megfigyeltek. Akarjátok-e ismerni a görögök és rómaiak érzelmeit, hajlamait s életük folyását? Vizsgáljátok meg jól a franciák és angolok természetét és cselekedeteit. Nem fogtok nagyon tévedhetni, ha ezekre vonatkozó megfigyeléseiteket átviszitek amazokra. Az ember ugyanannyira ugyanaz marad mindenütt s mindenkor, hogy a történet erről nem mond semmi újat és meglepőt. A történet leginkább csak arra való, hogy fölfedezze az emberi természet állandó s általános alapsajátságait, azáltal, hogy a legkülönbözőbb körülményekben s helyzetekben mutatja s az anyagot szolgáltatja, melyből megfigyeléseinket meríthetjük, s az emberi cselekvés s magatartás rendes rugóival megismerkedhetünk." (Hume, i. m. 72–73. o.)

Kant, aki egész életében végül is elsősorban az antropológiával foglalkozott, aki levelezésének tanúsága szerint egész idő alatt, míg *A tiszta ész kritikájá*-t készítette elő, az egyetemen főként antropológiai előadásokat tartott, az antropológiai álláspontban mindjárt lélekrokonra talált, mikor Hume-ot Marcus Herz valószínű ajánlatára elolvasta. Mint már említettük, csupán a *Prolegomená*ban vall erről igazán, de az ottani vallomása nagymértékben hozzájárulhat ahhoz, hogy valóban megértsük *A tiszta ész kritikájá*nak úgynevezett szkeptikus tendenciáját. Itt a következőképpen ír már az előszóban Hume hatásáról: „Locke és Leibniz kísérletei óta vagy még inkább a metafizika keletkezése óta mindaddig, amíg annak története tart, semmiféle esemény nem történt, amely ennek a tudománynak sorsa szempontjából eldöntőbb jelentőségű lett volna, mint David Hume támadása a metafizika ellen. Ő nem hozott világosságot a megismerés e válfajába, de bedobott egy olyan szikrát, melynél világosságot lehet gyújtani . . .

Hume lényegileg egyetlen, de fontos metafizikai fogalomból indult ki, mégpedig az ok és okozat kapcsolatából és az észtől azt követelte meg, hogy . . . feleletet adjon arra, hogy milyen joggal gondolja a következőt: hogy valami olyan minőségű lehet, hogy ha az tételezve van, akkor ezáltal valami más szükségszerűen tételeződik; ugyanis ez az ok fogalmának mondandója. Cáfolhatatlanul bebizonyította: az ész számára teljesen lehetetlen a *priori* és fogalmak révén egy ilyen kapcsolatot elgondolni, ugyanis ez szükségszerűséget tartalmazna. . . Innen következtette ő, hogy az ész ezzel a fogalommal kapcsolatban önmagát teljesen megcsalja, hogy hamisan tartja saját gyermekének, mert ez nem más, mint a képzelőerő fattya, mely a tapasztalattól teherbe esett és így bizonyos képzeteket hozott létre az asszociáció törvénye alapján, és egy ebből eredő szubjektív szükségszerűséget, azaz a megszokást objektívként ábrázol. Ebből következtette: az észnek egyáltalán nincs olyan képessége, hogy akárcsak általánosságban is elgondoljon ilyen kapcsolatokat, mert akkor fogalmai puszta költészet lennének; és az összes állítólag *a priori* meglevő ismereteink semmi mássá nem lennének, mint hamisan bélyegzett közönséges tapasztalatok, ami pedig azt jelenti, hogy általában semmiféle metafizika nem létezik és nem is lehetséges." (Immanuel Kants *Sämtliche Werke* IV. köt. 373–374. o.)

Az a bátor támadás tehát, melyet Hume intézett a metafizika ellen, egyúttal Kantot is ösztönözte arra, hogy a metafizika – a hagyományos metafizika, tehát a Locke–Leibniz típusú metafizika – teljes elvetését kezdeményezze. Kétségtelen, hogy Hume támadása – ha történetileg is elemezni akarjuk – akkor a modern polgár támadása a régi, hagyományos polgár megszilárdult és még az ipari forradalom előtt kialakult zárt világképe ellen. Az a szakítás, ami Hume-nál létrejött például a locke-i, de a teljesen szubjektív idealista Berkeley-féle filozófiával szemben is, annak köszönhette létét és alakulását, hogy Humenak elődeinél sokkal mélyebb s egyúttal sokkal szkeptikusabb belátása is volt mindazokba a problémákba, melyeket a polgári gazdaságtan önmagában hordoz. Hume vitathatatlanul Mandeville szkepszisének folytatója, sőt, azt mondhatnánk, hogy az egyetlen az angol polgári közgazdaságtan képviselői között, aki határozottan és meggondoltan folytatja a Mandeville által kezdeményezett szkeptikus vonulatot. Minderről például Adam Smithnél sokkal kevésbé van szó és ugyancsak kevéssé látszik ennek a szekpszisnek folytatási kísérlete Ricardónál is.

Persze midőn Kant ennek a szekpszisnek a fonalát felveszi, akkor nem egyszerűen a korábbi polgári, hanem a korábbi német filozófia – nagyon sokszor kezdetleges elemekkel is terhelt – metafizikájának széjjelzúzását szeretné elérni. Hume filozófiájának föl-

használásáról Kant elmondja a következőket: „Tökéletesen elismerem: David Hume megismerése volt az a mozzanat, ami engem sok évvel ezelőtt fölébresztett a dogmatikus álmodozásból és kutatásaimnak a spekulatív filozófia terén egészen új irányt adott. Messze álltam attól, hogy hallgassak rá következtetései tekintetében, melyek onnan származtak, hogy ő feladatát nem az egészben képzelte el, ha nem csak az egész egy részére vetette tekintetét és így az egészre vonatkozóan nem adhat felvilágosítást. Hogyha egy megalapozott, de végig nem vitt gondolattal kezdünk dolgozni, melyet valaki más hagyományozott ránk, remélhetjük azt, hogy a következetes utánagondolásnál tovább jutunk mint az az éleselméjű ember, akinek a fény első szikrája köszönhető volt." (Id. hely, 374–375. o.)

Mint látható, Kant Hume felismerését igen lényeges részfelismerésnek tekintette, de magából az ismeretelméleti szkepszisből sohasem lett volna hajlandó a filozófiai konstrukciót megteremteni. Kant véleménye tehát az volt, hogy Hume kételkedése abban, vajon *a priori* fogalmak-e: ok és okozat, az a kérdésfelvetése, hogy ha ok és okozatot feltételezünk, akkor az egyiknek kimondásával már feltételezzük a másikat is, holott erre semmi alapunk nincs, valóban elragadta Kantot. És teljesen igaz is a hume-i okfejtés mindaddig, amíg a gyakorlatot mint ontológiai gyakorlatot nem elemezzük. Tudniillik az ok és okozat kapcsolat és egyáltalán az oksági láncolatok léte csak abban az esetben bizonyítható, hogyha az emberi praxis totalitását tudjuk szemügyre venni.

Ha valakinek nem volt alkalma a praxis totalitását tapasztalni, akkor az éppen Kant volt. Valóban igaza van Kantnak, hogy Hume megfutott a feladat elől, mert hiszen ezt a megfigyelést az egész folyamatba ágyazva feltétlenül fel kellett volna oldania anélkül, hogy okság-kritikája önmagában és önmagáért értékét vesztette volna. Azonban Kant nem a praxis és valóság viszonyának totalitása szempontjából vizsgálja a kérdést, hanem más szempontból, mivel nála a praxis leszűkül az etikai praxisra, melyet egészen kategorikusan izolál a tudomány és a megismerés területétől. Azonban a kanti kritikának van itt egy olyan mozzanata, ami valóban a dialektika felé mutat. A hume-i kérdésfelvetés jogosultságát elismeri, de észreveszi azt, hogy csupán a totalitásban lehet választ találni – mégpedig adekvát választ – egy önmagában véve teljesen jogosult kérdésre. Itt nyilván arról is szó van, hogy Kantnak semmiképpen nem lett volna elég egyrészt, egy mozzanatot – esetleg igen fontos mozzanatot – kritika alá vetni a leibnizi–wolffi metafizikából, csak akkor lehetett egyáltalán elfogadható lépést tennie, ha a metafizikával szembe sikerül állítania egy újabb s ilyen értelemben nem metafizikus egészet.

A Hume által felvetett probléma kanti megoldása azonban szükségszerűen ellentmondásos. Egyfelől van ebben a megoldásban valami közeledés ahhoz a felfogáshoz, mely az egészet, a totalitást óhajtja szembeállítani a részelemekkel, azonban az egész Kant esetében az *a priori* gondolkodás összességét jelenti. Így Kant végeredményben azzal válaszolja meg Hume dilemmáját, hogy ez a dilemma igaz abban az esetben, hogyha dolgok egymásrahatásáról beszélünk, ha tehát csupán dolgok közötti kapcsolat lenne az ok és okozati összefüggés. Azonban az igazi összefüggés *a priori*, ennek következtében nem is cáfolható.

S itt ismét találkozunk azzal a furcsa kettősséggel, amiről Lenin akkor szólt, midőn a kanti filozófiát a materializmus és idealizmus között ingadozó filozófiaként jellemezte. A materializmus Kant számára éppen olyan elfogadhatatlan – elsősorban azért, mert a német körülmények elfogadhatatlanná teszik –, mint ahogy teljes mértékben elfogadha-

tatlan a teológiai filozófia szemlélete is. Ezért Kant egy következetes antropológiai szemlélet alapján építi ki a filozófiát, mint láttuk, Hume-ból is az antropológiai tendenciákat veszi át együtt az ok–okozat problémájának felvetésével, mivel az antropológiai kiindulópont megfelelő kezelés esetén mind a materializmust, mind pedig az idealizmust kizárja és feleslegessé teszi. Nagyon jellemző ilyen szempontból az, hogy a klasszikus német filozófia Kantot kritizáló tendenciái milyen közvetlenül voltak képesek belezuhanni és visszazuhanni a teológiai filozófia szintjére. Karl Jaspers anélkül, hogy itt helyesen értékelné a szituációt, végeredményben pontos leírást ad erről az átcsapásról. A következőket írja: „Schelling végeredményben helyesen mondja: Kant a feltétlen és minden gondolkodást megelőző létszükségszerűséget az emberi ész számára az igazi szakadéknak tekinti. Megdicséri Kant mély érzékét eziránt a minden gondolkodást megelőző lét iránt. Később azonban úgy véli: az, amit Kant az emberi ész szakadékának nevez, az ugyanaz az istenben is, melynek segítségével az isten az ok nélküli létező. És ez éppen az, ami előtt hallgatva áll az ész, amely az észt lenyeli, amivel szemben végül is nincs több és nincs is lehetőség. Minderről persze így szó sincs Kantnál. Csak finoman érzékelhető módon viszi keresztül Schelling ezzel a Kant értelmezéssel az alapvető tartalom megfordítását. Kantnál a határon a legmélyebb nemtudás van, Schellingnél a nemtudott megismerése: ha az ész végeredményben nála semmire se képes, akkor legott egy egész világot elővarázsolhat abból, ami előtt Kant döbbenten mérsékelte magát.

Kant megáll a szakadéknál, annál az általa kigondolt kérdésnél, mely a magábanvaló legfőbb lényre vonatkozik. Tapasztalja a határt, amennyiben egyúttal a spekulatív észoperációk olcsó voltát és ürességüket megmutatja. Schelling azonban ezt a kanti határtudatot feladja egy tudás érdekében, de azáltal egyúttal a kanti gondolkodási módot is elveti." (Karl Jaspers, *Schelling.* München 1955, 129–130. o.)

A tiszta ész kritikája tehát nem véletlenül kritika. Voltaképpen annak a határnak a megállapítása, ameddig értelmi tevékenységünk elvileg elérhet. Ugyanaz a gondolkodó, aki ki merte mondani az emberi gondolkodás aktivitásának jelszavaként, hogy lehetségesek *a priori* szintetikus ítéletek, hogy minden matematikai ítélet voltaképpen a priori szintetikus ítélet, egyúttal rákényszerül arra, hogy a tiszta ész határait is keresse. Ha tudniillik a tiszta ész határait nem vonja meg – s itt ismét emlékeztetek a lenini tételre, Kant ingadozásáról –, akkor szükségképpen vagy materialistává vagy idealistává válik a filozófiája. A kriticizmus nagy eredménye az, hogy az ismeretelmélet és a tudomány problémáit teljességgel megóvta – egy gondolati munkával, egy nagyon szigorú gondolati építmény segítségével – attól, hogy végül is az idealizmus a filozófiában és a tudományban uralkodóvá váljon. Más kérdés persze, hogy mivel csak az idealizmus tudja a tudat aktív szerepét a filozófiában érvényesíteni, Kant folytatói az adott társadalmi talajon szükségszerűen váltak idealistákká és a kanti ingadozás problémáját így egyoldalúan döntötték el.

Mert nem szabad elfelejteni, hogy Schelling csupán kézenfekvő példa abban a vonatkozásban, hogy ha a kanti építményt bármelyik oldalról is megpróbáljuk átértelmezni, magának Kantnak a kategóriái alapján csupán egy idealista filozófia jöhet létre, mely a *Ding an sich*-et mint megismerhetetlen objektivitást is elveti. Fichte egész filozófiája mutatja ezt és mutatja azt is, hogy a kanti filozófia nemcsak abban az értelemben táncolt a szakadék szélén, ahogyan ezt Kant megfogalmazta, hanem valóban fantasztikus kötéltáncot jelentett a maga korában. Abban az értelemben, hogy amennyiben ennek a

filozófiának akár egyetlen pontját is megingatjuk, a filozófia önmagától saját belső logikája következtében idealista filozófiává válik.

A tudományos fejlődés egésze érdekében Kantnak tehát el kellett takarítania az utat ahhoz, hogy egyáltalán lehetséges legyen a tudományt megszabadítani a teológiai beavatkozástól. Kant maga is érzi, hogy mennyire fontos a kidolgozás pontossága. Marcus Herzhez 1776. november 4-én írott levelében a következőképpen szól *A tiszta ész kritikájának* munkálatairól: „Ténylegesen nem adom fel a reményt arra, hogy bizonyos szolgálatot tegyek azon a területen, amelyen dolgozom. Minden oldalról kapom a szemrehányásokat amiatt a tevékenység-hiány miatt, melyben hosszú ideje lenni látszom, pedig valójában sohasem dolgoztam szisztemetikusabban és kitartóbban, mint azon évek óta, amióta engem Ön nem látott. Az anyagok, melyeknek kidolgozásában reménykedem és remélem egy átmeneti helyeslést is elnyerek velük, gyűlnek a kezeim között, mint ahogy ez történni szokott, hogyha az embernek néhány gyümölcsöző elve már megvan. Azonban ezek az anyagok összességükben a fő tárgy révén mint valami gát révén hátraszorulnak, mellyel kapcsolatban remélem, hogy egy tartós munka következtében már birtokában vagyok annak és amihez nem annyira az szükséges, hogy kigondoljam, hanem hogy tető alá hozzam. Eme munka elvégzése után, melyhez most először fogok hozzá, miután az utolsó akadályokat a múlt nyáron átléptem, csinálok magamnak egy olyan szabad területet, amelynek megmunkálása csak szórakozásomra lesz. Egy bizonyos nyakasság tartozik ahhoz – mondhatnám –, hogy egy ilyen tervet mint ez, zavartalanul végigvigyek és gyakran a nehézségek arrafelé hajtottak, hogy más kellemesebb anyagoknak szenteljem az időmet, de ettől a hűtlenségtől engem időről időre részben néhány akadály leküzdése, részben pedig magának az ügynek a fontossága visszatartott. Ön tudja, hogy a minden empirikus princípiumtól függetlenül ítélő, azaz a tiszta ész területét kell átlátni, mert ez a terület bennünk *a priori* van meg és semmiféle tapasztalati megnyilatkozásra nem kell várnia. Hogy ennek a teljes körét, a fejezeteit, a határait valamint ennek tartalmát bizonyos elvek alapján jegyezzem fel és a határköveket úgy fektessem le, hogy a jövőben biztonsággal lehessen tudni, hogy vajon az ész vagy az okoskodás talaján van – mindez ide tartozik. A tiszta ész kritikáját, diszciplínáját, kánonját és architektonikáját fogalmazom, azaz egy formális tudományt, melyhez abból, ami már megvan, semmit sem lehet felhasználni és mely megalapozásához sajátos technikai kifejezéseket igényel. Úgy gondolom, hogy még húsvét előtt nem leszek kész ezzel a munkával, hanem a következő nyár egy részét is erre fogom felhasználni, amennyire a szüntelenül gyengélkedő egészségem megengedi számomra a munkát." (*Briefwechsel von Immanuel Kant,* I. köt. 173–174. o.)

Ez *A tiszta ész kritikájának* megírási nehézségeiről beszámoló levél mutatja azt, hogy mennyire gondban volt Kant a megírás pontossága és precízsége miatt. De ez a pontos elgondolás elsősorban azért kellett, mert Kant valóban kötéltáncot járt. S itt nem is arra a nehézségre gondolok, amit ekkor és a későbbiekben a porosz hatóságok, valamint a königsbergi egyetem teológiai fakultása okozott, hanem sokkal inkább arra, hogy miképpen lehetett megfogalmazni egy idealista művet ebben az időszakban, melynek alapja az *a priori* gondolkodás alkotó volta s ugyanakkor ugyanebben az időszakban elkerülni azt a veszélyt, aminek elhárítása érdekében az egész mű megíródott: a tudomány teologizálását.

Azt szokták mondani, hogy a legtöbb mű azzal a céllal készül el, hogy utolsó mondatait el lehessen mondani. Nem véletlenül kerül tehát *A tiszta ész kritikájának* végére az, aminek érdekében az egész mű voltaképpen megíródott és ahol Kant minden

spekulatív teológia kritikáját nyújtja és mind a fiziko-teológiai, mint az ontologikus, mind pedig a kozmologikus istenbizonyítást lehetetlennek fogja fel. Jellemző, hogy itt egyrészt a hume-i szkepszis hangjait szólaltatja meg. Kant szövege szerint: „De ha csak a világ formájáról, kapcsolata módjáról és változásáról volna is szó, én azonban belőle egy okra akarnék következtetni, mely a világtól teljesen különbözik: akkor ez ismét a pusztán spekulatív észnek volna ítélete, mert a tárgy itt nem is objektuma egy lehetséges tapasztalatnak. De ekkor az okság alaptétele, mely csak a tapasztalat mezején belül érvényes és azon kívül használat, sőt, értelem nélkül való, rendeltetésétől egészen eltéríttetnék.

Azt állítom mármost, hogy az ész pusztán spekulatív használatának minden kísérlete a teológiát tekintve teljesen meddő és belső mivolta szerint semmis." (Immanuel Kant, *A tiszta ész kritikája.* Budapest 1913, 407–408. o.)

Ebből a szövegből kiviláglik, hogy a hume-i tétel az okságról milyen határozottan hozzájárult elsősorban ahhoz, hogy Kant a teológiát az ismeretelméleten kívül tudja helyezni. Ennek a kívülhelyezésnek módszere itt ugyanannak a szkeptikus gondolatmenetnek a továbbfolytatása, mely már Hume-nál megjelent. De aligha volna elképzelhető Hume-hatás nélkül az úgynevezett kozmologikus istenbizonyítás cáfolata is. Ennek eredményeként írja Kant azt, hogy „Egy legfőbb lény fogalma több tekintetben igen hasznos eszme; de éppen azért, mert eszme, egészen képtelen arra, hogy saját magától ismeretünket arra nézve, ami létezik, gyarapítsa. Még csak arra sem képes, hogy lehetség tekintetében többre tanítana." (Uo., 387–388. o.) A tiszta ész kritikájának egész teleológiája tehát arra irányul, hogy a szokványos istenbizonyítékokat reálisan negligálni lehessen. S éppen innen származik a kritikai módszer, a kriticizmus. Azért nem a tiszta ész hatalmának megvilágítása a könyv címe, mivel a kriticizmusnak, noha éppen a tiszta ész rendkívüli hatalmát hirdeti meg, azáltal, hogy kimutatja: a tiszta fogalmi gondolkodás *a priori* szintetikus ítéletek alkotására is képessé tesz – mégis és éppen ennek ellenére –, fő célja a határok megállapítása. A határ pedig az, hogy az emberi gondolkodásnak semmiképpen nem szabad eljutnia oda, hogy az isten létével, illetve nemlétével ismeretelméleti kérdésfelvetések keretében foglalkozzék. Hegel egyik fiatalkori írásában („Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vorständigkeit ihrer Formen, als kantische jacobische und fichtesche Philosophie") nagyon helyesen emeli ki azt, hogy a kanti filozófia szubjektivitása és formális princípiuma következtében válik kritikai idealizmussá. Hegel kritikája kétségtelenül jogosult abból a szempontból, hogy Hegel nagyon jól veszi észre a kritikai tendencia szükségszerű határait, ugyanakkor Hegel mint idealista és végső soron theista gondolkodó, semmiképpen nem tudja méltányolni azt a nagy tettet, mely a vallásnak és általában a teleológiai szempontnak a kiiktatását kényszerítette ki a tudományból. Vitathatatlan, hogy ezzel, valamint azokkal a dialektikus tendenciákkal, melyek Kantnál elkezdődnek s ahol például Kant éppen az *a priori* szintetikus ítéleteknek az antinómiáiig jut el, Kant nem betetőzője, hanem elindítója egy olyan fejlődésnek, melynek azután igazi betetőzőjévé Hegel válik. Ez az indulás azonban főként a természettudományos kutatás számára valóban döntő lökést jelentett és fő érdeme abban állt, hogy a természettudomány számára ettől kezdve a pszichofizikai paralelizmus kérdése tökéletesen háttérbe szorult. Mert más dolog a szubjektum és objektum folyamatként létrejövő egységének keresése, mely Schellingnél történik és később Hegelnél, mint a pszichofizikai paralelizmusnak az a tendenciája, melyet a tudományos kutatás összes lehetőségei túlhaladtak immár.

De hallgassuk meg Hegel fiatalkori értékelését Kantról. „A kanti filozófiának az a jellegzetessége, hogy a tudás formális és hogy az ész, mint tiszta negativitás, abszolút túlvilági, mégpedig olyan túlvilági és negativitás, melynek feltétele az evilágiság és a pozitivitás, a végtelenség és a végesség, mely mindkettő ellentétbe állítva egymással abszolút – ez egyúttal a reflexiós filozófiáknak általános karaktere, melyekről beszélünk. A forma, amelyben a kanti filozófia előadatik és az a tanulságos és művelt kiterjesztése, mellyel rendelkezik, éppen úgy mint a határok között levő igazság, melyeket nemcsak önmaga számára, hanem általában az ész számára teremt és úgy, ahogy azt az érdekes oldalát le kell számolni, amelyből a valóban spekulatív eszmékhez de mint ötletekhez és pusztán nem reális gondolatokhoz jut – mindez ennek a filozófiának sajátsága, hogy abszolút szubjektivitását objektív formában, ugyanis mint fogalmat és törvényt állítja fel . . . tehát a reflexió két része közül, a végesből és a végtelenből, a végtelent fölé emeli a végesnek és itt azután az ész formalitását legalábbis érvényesíti. Legfőbb eszméje a szubjektivitás tökéletes üressége vagy a végtelen fogalom tisztasága, mely egyúttal az értelmi szférában objektívként tételeződik, itt pedig kategóriadimenziókkal; a praktikus oldalon viszont mint objektív törvény. A két oldal között középen tehát a végességtől afficiált és a tiszta végtelenség oldalai között a véges és végtelen azonossága csupán a végtelen formájában mint fogalom tételeződik ismét; és az igazi eszme abszolút szubjektív maxima marad, részben a reflektálás, részben a hit számára, de nem létezik a megismerés és az ész közötti terület számára." (Hegel, *Jenaer Schriften.* Berlin 1972, 168–169. o.)

Semmiképpen nem akarjuk tagadni, hogy a hegeli kritikának végső soron igaza van. Igaza van mindenekelőtt abban, hogy Kantnál a kritikai módszer valóban széjjelszakítja látható és bevallott, valamint rejtett és be nem vallott módon az egymáshoz tartozó kategóriákat. Azért van szakadék Kantnál értelem és ész, valamint ezzel együtt etikum és ismeretelmélet között, azért van szakadék az antinómiákon belül, azért nem tartozik össze végtelen és véges, mivel a kritikai módszer ezeknek lényegi egységét kénytelen a távoli reflexióba áthelyezni. Kant dialektikája ezért válik végső soron transzcendentálissá, amit Hegel mindjárt a túlvilági fogalmára fordít le, ahol persze a túlvilágon semmiképpen nem egy objektív túlvilág értendő, hanem egy olyan transzcendentális módszer, mely az ész törvényeit függetlenül a valóság törvényeitől, illetve azokra csak utólag vonatkoztatva óhajtja megkonstruálni.

A kriticizmusnak azzal kellett fizetnie a materializmustól és a teológiától való elfordulásért, hogy pusztán a legtisztább értelmi fogalmak – s éppen ezért tisztaságukban általában a legüresebb értelmi fogalmak dilektikáját rajzolhatta meg csupán. Magának a valóságos dialektikának ez kétségtelenül legfeljebb szubjektív kivetülése és szubjektív ábrázolása. Ott, ahol konkréten a szubjektív gondolati fogalmak egymásrahatásáról van szó, Kant mindenütt az izolatív álláspontra kényszerül, ott mindenütt antinómiák keletkeznek rendszerében. S az, hogy ezek az antinómiák végső soron mégis föloldódnak, már a sokszoros absztrakció, mégpedig szubjektíven elgondolt fogalmak sokszoros absztrakciójának elvileg megengedhető lehetősége. De nem több. Így annak a kritikának, melyet a fiatal Hegelnél olvashatunk, igazat kell adnunk. De ha a kritika igaz is, a kanti rendszer és a kanti módszer mögött álló tendenciák tekintetbevétele nélkül nem lehetséges a kritikát valóban totálisan igazságossá tenni. Minden ami e rendszer formalizmusára vonatkozik, teljességgel helytáll. Ugyanígy helytáll az a megjegyzés is, hogy pusztán a legtisztább, tehát legüresebb, legtávolabbi, tehát transzcendentális reflexiós formák teremthetik meg Kant-

nál elvileg az ellentmondások egységét. De mindez csak azért jött létre, hogy Kant elkerülhesse a materializmus spinozisztikus formáját vagy francia változatainak követését, s egyúttal sikerüljön elkerülnie azt a teológiai nyomatékú filozófiát, mely még Leibnizné l megvolt.

A modern Kant-kritikák közül a legtartalmasabbnak sem mondanak voltaképpen újat Hegelhez képest. Jürgen Habermas például így ír: „Kant az eszmétől az ideál felé halad tovább, mivel az előbbi mint minden lehetséges predikátum belső fogalma nem elégséges ahhoz, hogy az egyes lényeg átható meghatározását megalapozza. Ezért a tárgyakról általában való gondolkodást vissza kell vezetni valamely ideálra mint ama egyes lényeg fogalmára, és ez az ideál az összes lehetséges ellentmondásos predikátumok közül pusztán eggyel, mégpedig azzal rendelkezik, ami a léthez mindenképpen hozzátartozik – ens entium." (Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis.* Neuwied am Rhein – Berlin 1963, 145–146. o.) Más terminológiával ugyan, de Habermas is ugyanazt a jelenséget írja le, melyről már Hegel említést tett, hogy tudniillik Kantnak szükségképpen a legelvontabb ideálok felé kell előrehaladnia ahhoz, hogy az ellentétek között egységet teremtsen, hogy az antinómiák eltűnjenek. De Habermas sem elemzi behatóan azt, hogy ez a menekülés a legelvontabba, a legformálisabba: a tulajdonképpeni közvetlen tartalmak teljes kiürítése az eszméből, annak eredménye, hogy Kant a maga elé tűzött célt minden módon keresztül akarta vinni.

Éppen ezért volt hajlandó az emberi megismerőképességek határait vizsgálni, szemben minden eddigi és további filozófiával, mely az emberi megismerőképességek határtalanságát teszi vizsgálat tárgyává. Ezért okozott valóban döntő fordulatot a kanti filozófia a leibnizi filozófiához képest a német filozófia történetében és ezért adott ösztönzést arra, hogy a későbbiekben már ne csak formálisan, hanem tartalmilag is felvessék az ellentétek egységének egymást áthatásának reális problémáit. Ez a kanti dialektika igazi titka. S aki ezt nem érti meg, annak szükségszerű konklúziója az, hogy „végeredményben az ész valamely eszméjének fogalma semmiképpen sem vet friss fényt az antinómiákra. Ez a fogalom sem egy objektum fogalmát nem vezeti be, nem vethető össze a tapasztalattal, s nem is egy igazi totalitás stb." (Jonathan Bennett, *Kant's dialectic.* Cambridge 1974, 288. o.) Történeti elemzés nélkül, a hume-i befolyás reális alapjainak megmutatása nélkül s annak a korszaknak legalábbis szellemi felvázolása nélkül, melyben két évszázaddal ezelőtt *A tiszta ész kritikája* megszületett, egyszerűen lehetetlen megérteni Kant sokszorosan absztraháló módszerét.

Mindez azt is jelenti, hogy Hume filozófiai szerepét általában nem lehet leszűkíteni arra, amire szokták, hogy tudniillik az ok–okozati viszony esetében szkeptikus magatartást tanúsított. Már láttuk, hogy magának ennek a szkeptikus felfogásnak is lehetségesek jótékony hatásai és hogy ennek a szkeptikus felfogásnak eredményeként jött létre Kant filozófiai *apriorizmusa,* valamint ez tette lehetővé az isten fogalmának kiiktatását a tudományos gondolkodás területéről. Egyébként ebből a szempontból is Hume követőjének bizonyult Kant. Viszont azt is látni kell, hogy a szkepszisnek nem formális, hanem tartalmi és különösen funkcionális szerepe van Hume-nál, valamint Kantnál is. S ez a funkcionális szerep – itt most csak utalhatunk erre – Hume esetében annyit jelent, hogy ő a szkepszis segítségével distanciálta önmagát a felszínes polgári gondolkodástól. Kant esetében a szkepszis szintén distancia-teremtés céljával szerepel az ismeretelméletben, mégpedig distancia-teremtés mind a materializmussal, mind pedig a teológiával szemben.

A szkepszisnek ez a distancia-teremtő funkciója minden esetben külön megítélés tárgya kell hogy legyen, de kétségtelen, hogy eme distancia-teremtő funkció nélkül a szkepszis igazi tartalmában teljességgel érthetetlenné válna.

Az, hogy Kant mennyire komolyan gondolta saját rendszerének ezt a distancia-teremtő szerepét, kiviláglik egy későbbi írásából, melynek címe: „Mit jelent önmagunkat gondolatilag orientálni? " Ő ebben az írásban védekezik a szkepszis vádja ellen, minthogy szerinte a kritikának éppen az a feladata, hogy valami bizonyosat és meghatározottat mondjon megismerésünk köréről, mégpedig *a priori* módon. Ezt a tanulmányát a következőképpen fejezi be Kant: „Emberi nem barátai és annak barátai, ami az emberi nem számára a legszentebb! Tegyétek fel azt, ami nektek gondos és őszinte vizsgálat után a leghihetőbbnek tűnik, legyen az tény vagy észok; csak az észtől ne vitassátok el azt, ami az észt a föld legfőbb jó mozzanatává teszi, azt az előjogot, hogy az igazság végső próbaköve. Ellenkező esetben méltatlanokká váltok erre a szabadságra . . ." (Immanuel Kant, *Sämliche Werke,* id. kiad. IV. köt. 543. o.) Kant itt is az absztrakt ész legfelsőbb voltát hangsúlyozza, tehát annak az észnek a felsőbbrendűségét, mely már a gyakorlat felé tesz lépéseket, sőt, végső soron Katnál éppen a gyakorlatban, az etikumban érvényesül.

Tanulmányunk elején írtunk arról, hogy a protestantizmus Németországban a polgárság létét helyettesítette. Az, hogy Kant megtisztította a teológiától az ismeretelméletet, az első nagy lépés volt, de köszönhető részben annak is, hogy a protestantizmus igazi igényt a vallásos magatartásra főként az etika területén táplál. Nos, az etika területén azután, mint ismeretes, Kant ismeretelméleti pozitívuma átcsap a maga ellenkezőjébe, a formális etika megteremtése alapján az isten föltételezésébe s végül egy etikoteleológia kidolgozásába. Az etikoteleológia pontosan megfelel a protestantizmus igényeinek és egyáltalán nem véletlen az, hogy *A tiszta ész kritikája* megjelenése után másfél évtizeddel az evangélikus papság nagy része legalábbis szóban elfogadta a kantianizmust – Németországon belül. Mindez azonban nem szünteti meg sem azt a kérdést, hogy vajon milyen sajátos, a maga korában modern értékei vannak még a kanti formális etikának is, és különösen nem szünteti meg azt, hogy Kant elsőként nyitotta meg az utat Németországban a tiszta – teológiától mentes – tudományos kutatás számára. *A tiszta ész kritikájának* ez volt a fő érdeme a maga korában, ezért válhatott kiindulópontjává a későbbi filozófiai fejlődésnek, s ezért adhatott ösztönzést számos tudományos kezdeményezésnek is. És ha a tiszta ész határait kutatja is Kant, ha az értelem korlátait mutatja is fel, akkor ezeknek a korlátoknak azért megvan az a tulajdonsága, hogy az értelem saját korlátai következtében képtelen az isten fogalmáról gondolkodni, s ezért az ilyen feladat felesleges is számára.

## RESÜMEE

*István Hermann: Vor zwei Jahrhunderten ist die Kritik der reinen Vernunft erschienen*

Vor zwei Jahrhunderten ist Die Kritik der reinen Vernunft erschienen. Diese Studie ist bei dieser Gelegenheit geschrieben. Die Studie beweist, dass die Inaugural-Dissertation von Kant enthielt schon vorher die Elemente der kritischen Philosophie als der bisher als Anwendungspunkt betrachtete Brief an Marcus Herz. Demgemäss behandelt die Studie den Einfluss von Räten Marcus Herz' an Kant die waren vorerst dass wahrscheinlicherweise rief Marcus Herz selbst das Interesse von Kant Hume an. Weiterhin beweist die Studie dass die transzendentale Aesthetik schon in dieser Dissertation fertig war und die Arbeit für einen Jahrzehnt die Ausarbeitung der transzendentalen Analytik bedeutete.

# DIALEKTIKA – DIALEKTIKUS LOGIKA
## Hegel halálának 150. évfordulója alkalmából

ERDEI LÁSZLÓ

1831-ben kolerajárvány dúlt Berlinben. Első áldozatai között volt a porosz állam hivatalosan elismert és messze földön ünnepelt filozófusa, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel;* egy napi csendes szenvedés után hagyta itt a világot. A „büszke Németország" eladdig minden évben kettős ünnepet szentelt Hegelnek és Geothének, mert születésnapjuk egymást követte, Hegel halálával megbomlott ez a rend, s a bomlást teljessé tette, hogy negyedévnyire rá, 1832-ben, Goethe is meghalt. Ha hozzávesszük, hogy Beethoven (aki ugyanabban az évben született, mint Hegel) már 1827-ben meghalt, elmondhatjuk: Németország öt év alatt elvesztette legnagyobb zeneszerzőjét, legnagyobb filozófusát és legnagyobb költőjét.

Hatalmas veszteség. De csak az veszíthet, akinek van vesztenivalója.

Hegel munkássága betetőzését jelentette annak a folyamatnak, amit filozófiatörténetünk „klasszikus német idealista filozófia" néven tart számon. Köztudott továbbá, hogy ugyanaz a hegeli filozófia, ami „bizonyos mértékig még a porosz királyi államfilozófia rangjára is emelkedett"[1], egyben korunk legforradalmibb és leghaladóbb filozófiájának, a marxista-leninista filozófiának is egyik forrása. Miért? Erre a kérdésre már Engels válaszolt. Ha – írta – nem előzte volna meg a német filozófia, különösen Hegel filozófiája, akkor a német tudományos szocializmus – az egyedüli tudományos szocializmus, amely valaha is létezett – sohasem jöhetett volna létre. Az is közismert, minek köszönhette a hegeli filozófia ezt a hangsúlyozott jelentőséget. Ugyancsak Engelsszel szólva: a klasszikus német idealista filozófia legnagyobb érdeme „a dialektikának mint *a gondolkodás legmagasabb formájának* az újrafelvétele".[2] Igaz, Hegel idealista volt. De – mondta Marx – a „misztifikáció, amelyet a dialektika Hegelnél elszenved, mit sem változtat azon, hogy ő volt az első, aki általános mozgási formáit átfogóan és tudatosan ábrázolta".[3] S ha emlékezetünkbe idézzük, hogy Engels az egész filozófia *végszavát* is „a gondolkodásnak és a gondolkodás törvényeinek taná"-ban, „a formális logiká"-ban, mindenekelőtt azonban a „dialektika tudományá"-ban látta,[4] akkor érthető, hogy mekkora jelentősége volt – s mekkora jelentőségű ma is – „a *gondolkodás* legmagasabb formájának", a „dialektiká"-nak „az újrafelvétele".

[1] Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. Marx és Engels Művei (a továbbiakban: *MEM*) 21, Kossuth, Budapest 1970, 255. o.

[2] Anti-Dühring. *MEM* 20, Kossuth, Budapest 1963, 20. o.

[3] A tőke I. *MEM* 23, Kossuth, Budapest 1967, 20. o.

[4] Anti-Dühring. Jelzett kiad., 26. o.

Megvannak tehát a *történeti* okai annak, hogy Hegel halálának 150. évfordulóján mindenekelőtt dialektikus módszerével, azaz főművével, „A logika tudományá"-val – a logikával – foglalkozunk. Ha pedig meggondoljuk, hogy a mi korunkban milyen károkat okoz a gondolkodás *történelmileg már túlhaladott* formáinak a tudományok mai fejlődése által *semmivel sem indokolt* „virágzása": a logika és a tudományelmélet *pusztán* fomális, mechanikus materialista, ill. empirikus-pozitivisztikus kezelése, úgy világos: *napjaink* ugyancsak jó okokat szolgáltatnak arra, hogy ezt az alkalmat is a dialektikával kapcsolatos, állítólag „korszerű" eszmékkel – valójában azonban téveszmékkel – való vitára használjuk fel.

*1* Mindenekelőtt röviden összegeznünk kell: mi a hegeli *Logika* racionális tartalma. Annál is inkább, minthogy így feltárandó alapvető sajátosságáról nálunk tulajdonképpen még alig volt szó.

*1.1* Hegel dialektikus, ezért módszerének alapelve – ahogyan mondani szokás – tárgyának mozgásában, változásában kiváltképp fejlődésében való vizsgálata.

*1.1.1* És ezzel már szembe is kerültünk az első téveszmével. Kétségtelen, mondják, hogy Hegel idejében a mozgás abszolút voltának a felismerése korszakalkotó jelentőségű volt; meg is kellett küzdenie a maradi elképzelésekkel, ki kellett vívnia az elismerést. Azóta azonban ez a gondolat gyakorlatilag közhellyé vált. Ma egyszerűen lehetetlen, hogy egy tudós tárgyát ne mozgásában, változásában, fejlődésében vizsgálja. Ez az ellenvetés azonban – mint a dialektikával kapcsolatos valamennyi „korszerű" ellenvetés – már a régmúltban, de legalábbis a múlt században felmerült. Olyannyira, hogy Engels is foglalkozni kényszerült vele. „Az a nagy alapgondolat – írta –, hogy a világot nem mint kész *dolgok* összességét kell felfogni, hanem mint *folyamatok* összességét . . . , ez a nagy alapgondolat, jelesül Hegel óta, annyira átment a köznapi tudatba, hogy ebben az általánosságban aligha ütközik már ellentmondásba." Csakhogy – folytatta Engels – *„Más dolog ezt szavakban elismerni és megint más a valóságban a vizsgálat minden területén az egyes részletekben végigvinni."*[5]

Valóban: mi sem egyszerűbb valakinek kijelenteni, hogy a tárgyat mozgásában, változásában – sőt, netán fejlődésében! – vizsgálja. Csakhogy ha így van, akkor e szemléletmód eredményeképpen – mondjuk a logikában – gondolkodási *folyamatok* stb. logikájának a leírására kellene, hogy sor kerüljön. A mai logikai kutatások középpontjában azonban hiába keressük az objektíve mozgó, változó, fejlődő tárgyat, pontosabban az ilyen tárgyak *fejlődési folyamatának* a logikai leírását. Pedig egy ilyen követelmény felállítása, éppen az előbbi, „közhely" számba menő tétel alapján – különösen egy szocialista országban –, nagyon is indokolt lenne. De mind a logikában, mind a tudományelméletben, mind a tudományos érvelés mai elméleteiben, mind a rendszerelméletben stb. gyakran éppen ellenkezőleg van – a kifejezetten dialektikus alapokon végzett kutatásokon kívül. Ráadásul mindezt többnyire a „korszerűségre" hivatkozva művelik. De ugyan miért lenne korszerű *élettelenként* kezelni azt, ami él? Vajon a tudat, a gondolkodás, a tudat és a gondolkodás logikája nem *élő, eleven* valami? Ha pedig igen, akkor nem ennek az *életfolyamatnak,* objektív törvényszerűségének a megfelelő leírása a központi feladat?

[5] Ludwig Feuerbach és a klaszikus német filozófia vége. Jelzett kiad., 281. o.

Ma is igaz tehát Hegel megállapítása: minden szüntelenül mozog, változik, fejlődik, tehát mindent eszerint *kell* nézni!

*1.2* E követelmény érvényesítése mármost azonnal érezteti hatását a hegeli Logika racionális tartalmának a feltárása összefüggésében is. Mert a mozgás abszolút voltának a tétele a logika vonatkozásában Hegel számára azt jelenti, hogy Hegel, az objektum és a szubjektum dialektikus egységére – azonosságára és ellentmondásosságára –alapozva, a logikát a *megismerő* gondolkodás logikájaként vizsgálja.

*1.2.1* Ha a Hegel által közvetlenül mondottakat vesszük alapul, akkor a Logika egésze, „a logikai meghatározások általában" „az abszolútum definícióinak, *Isten metafizikai definícióinak* tekinthetők".[6] Vagyis ebből a szempontból nézve a hegeli Logika a világ idealista módon felfogott lényegének, szubsztanciájának az életfolyamata, a maga belső és végső törvényszerűsége: logikája szerint.

*1.2.2* De először is, Hegelnek nem volt módjában valamiféle isteni lény gondolkodásának logikáját megvizsgálnia. Tudományos vizsgálódásainak az alapja tehát csak az *emberi* gondolkodás logikája lehetett. Annál is inkább, mert hiszen Hegel a Logikában foglaltakat egyben az emberi gondolkodás logikájának a leírásaként *is* értelmezte! Ezért mindaz, amit erről mond, racionális tartalma szerint, szükségképpen, a megismerő emberi gondolkodás logikájának a leírása lehet csupán.

*1.2.3* Másodszor azonban Hegel a maga idealista módján azonosította az objektumot és a szubjektumot. Tehát, felfogása szerint, az anyagi és az emberi-szellemi világ csak az előbbinek, az abszolútummá misztifikált emberi gondolkodás logikájának a visszfénye, megjelenése. Ezért úgy képzelte, hogy minden anyagi tárgy éppúgy, mint a megismerő emberi gondolkodás, általában az emberi tudat, szükségszerűen megismétli, a maga véges természetének megfelelően, lerövidítve, mindegyik szükségszerűen végigjárja ugyanazt az utat, mint amit az általa abszolúttá misztifikált emberi gondolkodó megismerés a maga logikai menete szerint megtett, ill. nap mint nap megtesz.

*1.3* De objektum és szubjektum azonosságát racionális tartalma szerint nézve, nem lehet másról szó, mint arról az újkori alakjában Spinozától származó felismerésről, hogy nemcsak az anyagi világ bármely lehetséges tárgyának a mozgástörvényei, hanem a tudatnak, a gondolkodó megismerésnek a végső természete, ezzel együtt legáltalánosabb mozgástörvényei is ugyanazok, azonosak.[7] Mert az emberi tudat, a gondolkodó megismerés logikája is a valóság egy darabja. Ennélfogva anyag és tudat – pontosabban fogalmazva: tudat nélküli és tudattal rendelkező anyag – elvileg semmiben sem különbözhetnek egymástól azon kívül, hogy az egyik tudattalan, a másik tudatos anyagként az ami, és végzi, cselekszi ugyanazt.

Következésképpen, racionális tartalma szerint, a hegeli Logika *bármely* lehetséges tárgy, végső soron az egész anyagi-szellemi világ, a mindenség legáltalánosabb természetének: anyagának és mozgástörvényeinek a leírása, összefoglalása, „fejlődésének egész terjedelmében véve".[8]

*1.4* Két mozzanat egységes tehát. Az egyik: bármely lehetséges anyagi tárgy, az egész anyagi valóság anyagának és mozgásának a legáltalánosabb törvényszerűsége. Nevezzük

[6] G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai.* 85. §.
[7] Hegel: *A logika tudománya* I. Budapest 1979, 45. o.
[8] Vö. Spinoza: Etika. II. rész 7. tantétel.

így: *ontológiája.* A másik: bármely lehetséges tudati-gondolati tárgy, az egész emberi tudat mint gondolkodó megismerés anyagának és mozgásának a legáltalánosabb törvényszerűsége. Tehát az, amit *dialektikus logikának* (legfejlettebb logikai alakja szerint *dialektikus módszernek*) nevezzük. A kettő azonban végső soron nem különbözhet egymástól, hiszen mind a kettő ugyanannak az objektív valóságnak egy-egy mozzanata, egy és ugyanaz a valóság. Mert *bármely lehetséges anyagi tárgy, az egész anyagi világ ontológiája az ő „logikája", a maga tulajdon, konkrét természete által meghatározott alakban.* (Ezért beszélhetünk jogosan „a dolgok logikájá"-ról.) Mert *bármely lehetséges tudati tárgy, az egész emberi tudat logikája az ő ontológiája, ugyancsak a maga tulajdon, konkrét természete által megszabott alakban.* Az utóbbit másképpen fogalmazva: a megismerő emberi gondolkodás dialektikus logikája bármely lehetséges tárgy ontológiai természetét: egymást szükségszerűen feltételező anyagát és mozgását, fejlődését tükrözi vissza a maga tulajdon logikájaként. És *valóban* ez az ő igazi logikája, ezért igaz a fenti megállapítás: a hegeli Logika, racionális tartalma szerint, *bármely* lehetséges tárgy, az egész világ mint tárgy egymást feltételező anyagának és mozgásának, fejlődésének a leírása, a maga tulajdon ontológiája, *azaz* logikája – vagy tulajdon logikája, azaz ontológiája – szerint, „fejlődésének egész terjedelmében véve". (Amikor is a logika szót az esetek egy részében – a tárgynak megfelelően – idézőjelbe kell tenni, vagy anélkül kell érteni.) És ez az oka annak is, hogy Hegel szerint a megismerés akkor ismerte meg valóban tárgyának ontológiáját, bármi legyen is e tárgy, ha *olyan törvényeket (stb.) mond ki róla, amelyek egyben reá magára is érvényesek.* Azaz, megfelelően átértelmezve, logikájának is törvényei. Megfordítva: a megismerés akkor ismerte meg tulajdon logikáját, ha *olyan törvényeket (stb.) mond ki róla, amelyek egyben abszolúte minden lehetséges tárgynak magának is törvényei!* Azaz, megfelelően átértelmezve, ontológiai törvények is.

*1.4.1.* A hegeli Logika, kategóriáit tekintve, ontológiai és logikai kategóriák valamiféle keveréke. Hegel hol az ontológiából, hol a logikából veszi kategóriáit, aszerint, hogy hol találja meg a céljainak legmegfelelőbbet. Egy másik szempontból nézve: a hegeli Logika objektív és szubjektív logikára van felosztva, e felosztást pedig egyesek hajlamosak a dialektikának objektív és szubjektív dialektikára való felosztásával azonosítani. Valójában a hegeli Logika minden porcikájában éppúgy ontológiai mint logikai, azaz nemcsak a maga egyik vagy másik kategóriája vagy része vonatkozik az anyagra, ill. a tudatra, hanem mindegyik mindegyikre. Értelmezhetjük tehát, és kell is értelmeznünk a Logikát, mint bármely lehetséges anyagi tárgy létrejöttének, kifejlődésének és megsemmisülésének a folyamatát; a Logika, elejétől a végéig ez a folyamat. És értelmezhetjük, kell is értelmeznünk a Logikát úgy, mint bármely lehetséges tudati-gondolati tárgy létrejöttének, kifejlődésének és megsemmisülésének a folyamatát; és megint, a Logika a maga egészében ennek a folyamatnak a leírása. Ezért lényeges itt a „fejlődésének egész terjedelmében véve" kifejezés, amint azt Lenin is világosan felismerte.[9] Más szóval, a *Logika* kategóriáit, amennyiben anyagi tárgyakról van szó, kivétel nélkül ontológiai kategóriáknak kell tekinteni. Még a kifejezetten logikai kategóriákat is, mint amilyen pl. a fogalom, az ítélet, a következtetés. – Aminthogy Hegel maga beszélt róla, hogy az anyagi világban a fogalom bármely lehetséges csíra, pl. egy növényi csíra, egy mag; az ítélet az e magból kifejlődő

[9] Vö. Lenin: Filozófiai füzetek. *Lenin Összes Művei* 29, Kossuth, Budapest 1972, 83. o.

növény stb.[10] Vagy nem mondja-e a következtetés összefüggésében: „Minden dolog *következtetés,* egy általános, amely a különösség által az egyediséggel van összekapcsolva; de persze nem *három tételből* álló egész."[11] Amennyiben viszont a gondolkodó megismerés ontológiájáról, azaz logikájáról van szó, úgy minden egyes kategóriát logikai kategóriának kell tekinteni. Még a kifejezetten ontológiaiakat is, mint amilyen pl. a lét, a lényeg vagy az élet kategóriája.

*1.5* Mindent egybevetve: Hegel Logikája az első kísérlet a dialektika tudományának még idealista, benne rejlően azonban materialista kifejtésére (az utóbbi Engels megállapítása). Az ontológiának mint „logikájának", a logikának mint ontológiájának az összefoglalása oly módon, hogy ezáltal *bármely lehetséges* tárgy fejlődési folyamatának a végső természetét: anyagának és fejlődésének a legáltalánosabb törvényszerűségét, törvényszerű menetét megkapjuk, kezdetétől a végéig, létrejöttétől a megsemmisüléséig.

*1.5.1* Még inkább: a tudományelmélet vonatkozásában, Hegel Logikája racionális tartalma szerint arra figyelmeztet minket, hogy *amennyiben az ontológiát a maga legmagasabb szintjén akarjuk magunk előtt látni, úgy „logikai" mivoltát kell leírni, összegezni, „logikaként" kell megadni.* Megfordítva: *amennyiben a logikát akarjuk legmagasabb szintű alakjában magunk előtt látni, úgy ún. ontológiai logikaként kell leírni, összegezni, a gondolkodó megismerés ontológiáját kell megadni.* Olyan belátás ez, ami nélkül ma sem foghatunk hozzá a materialista dialektika tudományának a kidolgozásához, legalábbis nem a siker reményében.

*1.6* Szükséges ezt hangsúlyoznunk azért is, mert – nézetem szerint – korunkban már kifejezetten az előrehaladás akadályává vált az a nem-dialektikus (mechanikus materialista, empirista, kritikai racionalista stb., szóval *metafizikus*) szemléletmód, ahogyan a dialektikát egyesek kezelik. A dialektika tudományát ugyanis nem bármely lehetséges tárgy bármely lehetséges fejlődési folyamata általános és szükségszerű menete leírásának, összefoglalásának tekintik, – s ez az álláspont eleve hiba. Mert lehet és kell is vitatni, hogy vajon Hegel helyesen írta-e le a fejlődésnek ezt a legáltalánosabb természetét-menetét; ezen belül az egyes kategóriákat, különösen egymásból való levezetésüket stb. De *megalapozottan* csak akkor, ha elvégezzük az általa kidolgozott fejlődési folyamat kritikáját, még inkább, ha megadjuk a fejlődési folyamat valóban helyes, valósághű leírását. Ehelyett kiragadnak a törvényszerű menetből néhány törvényt, egy-két kategóriát s elhagyják a legalapvetőbbet, a legfontosabbat: az előrehaladás menetét magát mint teljességet, mint egészet. Tehát azt, amit a legrövidebben így foglalhatnánk össze: *minden kezdődik, kifejlődik és végződik, vagyis mindennek van egy szükségszerű és általános menetrendje, élete.* Tekintet nélkül arra, hogy a körülmények egyébként mennyire és mi módon szólnak bele ebbe az életbe.

*1.6.1* Mellesleg jegyzem meg: így eleve lemondanak az egyes törvényeknek (stb.) arról a tudományos bizonyításáról is, amit Hegel a maga módján azért elvégzett. A bizonyítás tehát példákra való hivatkozás, de a példálódzás *önmagában* semmi; minden, csak nem tudományos bizonyítás. A dialektika törvényeit a dialektika – a dialektikus logika – tudományán *belül* kell bizonyítani tudni, kétséget kizáró teljességgel.

[10] Vö. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai.* 161. § függelék és 166 § függelék.

[11] Hegel: *A logika tudománya* II. Jelzett kiad., 272. o.

*1.6.2* Kétségtelen, itt hivatkozni lehetne Engelsre, aki az „Anti-Dühring"-ben látszólag maga is így jár el. Csakhogy az „Anti-Dühring" *vitairat.* Hogy tehát miről legyen benne szó és milyen összefüggésben, azt megszabják Dühring kérdésfeltevései, tévedései, hibái is. Hiszen az „Anti-Dühring" elsőrendű feladata e tévedések és hibák feltárása és megcáfolása volt; – persze azáltal is, hogy a téves gondolatok helyébe a megfelelő igaz került; azáltal is, hogy Engels nemcsak vitatkozik, hanem, ahol erre és amire mód van, pozitív formában is kifejti, min fordul meg a dolog. Ezért már ebből a szempontból is óhatatlan volt, hogy Engels a törvényszerű menet egészéből csupán néhány törvényt és néhány kategóriát emeljen ki; *kétségtelenül a legfontosabbakat.* De ez semmiképpen sem jelentheti azt, hogy Engels ezzel a gondolkodás egész dialektikus logikájának, módszerének a leírását kimerítettnek tekintette volna; „A természet dialektikájá"-nak szinte minden része éppen az ellenkezőjéről tanúskodik.

*1.6.3* Vegyük mindehhez hozzá, hogy az Anti-Dühring írásakor az egész hegeli Logika pontról pontra való kritikája nem volt meg – *ezzel mind a mai napig adósak vagyunk mi is!* –, s ezért már csak az óvatosság, a sablonokba és megmerevedésekbe való tévedés veszélyének az elhárítása is arra kellett, hogy késztesse Engelst: számtalan problémáját a dialektikának ne csak nyitva hagyja, ne is érintse.

De már régen itt az ideje annak, hogy ezen túlmenjünk; hogy leszámoljunk azzal *a kényelemre és semmittevésre ösztönző* kijelentéssel, miszerint már mindent kiemeltünk Hegel Logikájából, ami abban használható volt.

*1.7* Nem mondta-e Marx, hogy „Hegel dialektikája ... minden dialektika alapformája", természetesen „misztikus formájának a lehántása *után*"?[12] Úgy vélem, nagy tévedés lenne feltételezni, hogy Marx itt csupán néhány törvényt, ill. kategóriát tartott szem előtt. Ebben az esetben ti. aligha azonosíthatta volna Hegel dialektikáját bármely lehetséges dialektikával, hiszen Hegel dialektikája, a Logika tanúsága szerint, nem egyszerűen néhány törvény és kategória. Ellenkezőleg! Törvények és kategóriák *szerves egysége,* amely egységben a hangsúly *belső összefüggésükön, törvényszerű menetükön* van; *ez a Hegeli Logika i g a z i mondanivalója.*

*1.8* Ne tévessze össze senki Hegel *filozófiai* rendszerét a Logikában összefoglalt anyag *rendszeres* kifejtésével! Az előbbi elvetendő, mert igényli és első helyre teszi az „abszolút eszmét"; a természetet és a társadalmat tehát úgy ábrázolja, mint az abszolút eszme „visszfényét". Ez azután persze jelentkezik a Logika egyes helyein, egyes tételeiben; a Logikának nincs tétele, amit *úgy, amint van,* elfogadhatnánk. De egy tétele sincs, amit *megfelelően értelmezve* el ne fogadhatnánk, amit megfelelően értelmezve ne *kellene* elfogadnunk.[13] Ha ti. a Logikát annak vesszük, aminek értelmes módon egyedül venni lehet: a megismerő *emberi* gondolkodás dialektikus logikájának.

*2* Hegel Logikája három részből áll. Ezek: a lét, a lényeg és a fogalom tana. (Az előző kettő az objektív logika, a harmadik a szubjektív logika anyaga.) Ha pedig feltesszük a kérdést: mi a legnagyobb jelentőségű ebben a felosztásban? – akkor a válasz viszonylag

[12] Levél L. Kugelmannhoz. *MEM* 32, Kossuth, Budapest 1974, 526. o.

[13] Még Hegel *idealizmusában is* rejlenek racionális elemek – természetesen nem magában az idealizmusban, hanem az ebben a köntösben kifejtettekben, illetve az erről mondottakban –; ezekről azonban itt szükségtelen külön beszélni.

egyszerű. Az a puszta tény, hogy a hegeli Logika nem a lényeglogikával kezdődik; hogy Hegel csak az első, sokoldalúan kidolgozott rész – „A lét tana" – *után,* belőle *levezetve* kezd a lényegről beszélni.

*2.1* Mindez pedig szükségszerűen következik az eddig mondottakból. Ha a hegeli Logika, racionális tartalma szerint, valóban bármely lehetséges anyagi-szellemi tárgy fejlődési folyamatának a leírása, a maga legáltalánosabb, azaz ontológiai-logikai törvényszerűsége szerint, akkor kell, hogy a lényeg maga, mint a tárgy belső létfeltétele, mint a lehetséges jelenségek meghatározó alapja, csak a tárgy életének egy későbbi szakaszában lépjen fel. Akkor kell, hogy a lényeg Hegel számára egy *előzetesen végbement* fejlődési folyamat eredménye, terméke legyen. És valóban, Hegel felfogása szerint, fejlődésének kiindulópontjában egyetlen tárgynak sincs *készen talált, kialakult* lényege, kiváltképp szubsztanciája. Ellenkezőleg! A lényeg csak megfelelő történelmi előzmények, csak egy előzőleg végbement fejlődési folyamat eredményeként lép elénk. Nem készen hull az égből alá, hanem *kialakul, létrejön.*

Még egyszer hangsúlyozni szeretném: szó sem lehet minderről, ha elutasítjuk a hegeli Logika egészének előbb adott értelmezését. És *csak erről* lehet szó, ha – mint kell – elfogadjuk ezt az értelmezést.

*2.1.1* Minthogy ez a lényegről tett megállapítás ellentétben látszik állani azzal, amit fentebb én is idéztem – hogy ti. a Logikában *kezdettől fogva* a lényegről, sőt, a szubsztanciáról (Hegel szerint tehát istenről) van szó –, egyeztessük ezeket az ellentmondónak látszó állításokat.

*2.1.1.1* Valóban, Hegel számára a lényeg elvontan, benne rejlően, kezdettől fogva adva van a Logikában. Egészen pontosan szólva: kezdettől fogva jelen vannak benne azok a *csírák,* amelyek a lényeg kialakulásának belső okai, kiváltói, belső feltételei. Pl. az emberi társadalom fejlődése esetében az az egyszerű tény, hogy az embereknek, mielőtt bármi mást tesznek, előbb élniök: enniök, inniok, lakniok, ruházkodniok stb. kell. Végső soron ezek azok az alapszükségletek, amelyekből az egész emberi társadalom fejlődése kibontakozott és kibontakozik. A feltétel azonban csak feltétel, nem azonos a feltételezettel. Attól, hogy az emberi lét egyik alapfeltétele a táplálkozás, a táplálék maga még nincs adva, a táplálkozás *szükségletéből* nem lehet jóllakni. Maga a feltételezett viszont kezdetben mindig valami külső, egy külső feltétel. A táplálék kezdetben a társadalmon kívül van, a természet „biztosítja", „termeli" az ember számára. A lényeg kialakulása mármost az a folyamat, amelyben az eredetileg külső létfeltételek belsővé alakulnak. Marxszal szólva: a tárgynak – esetünkben az embernek, az emberi társadalomnak – a külső, *számára* még szervetlen természetét tulajdon, belső, szerves természetévé, lényegévé vagy alapjává kell átalakítania.

*2.1.1.2* Gondoljunk egyáltalában az élő anyagra. A biológusok ismételten felteszik a kérdést: hogyan maradhatott fenn az élő anyag, ha egyszer azok a *külső* létfeltételek, amelyek között egyáltalában létrejöhetett és fennállhatott, egy naptól kezdődően már nem léteztek. Először eltűnt mondjuk az *A,* azután a *B,* majd a *C* stb. külső létfeltétel, és az élő anyag mindezek ellenére fennmaradt, sőt, továbbfejlődött. Erre a látszólag megoldhatatlan problémára a mondottak – azaz a materialista dialektika, dialektikus logika – alapján igen könnyű választ adni. Ez csak akkor történhetett meg, és csak úgy, ha az élő anyag, a kezdetben külső *A, B, C* stb. létfeltételeket fokozatosan *beépítette önmagába,* és azokat a maga saját, *belső* létfeltételeivé alakította. Ekkor már eltűnhetett az *A,* vagy a *B*

stb. létfeltétel a *külvilágból,* az élő anyag megmaradt és továbbfejlődött, mert ugyanezek a létfeltételek végérvényesen meggyökeresedtek *benne magában.*

*2.1.1.3* És elvileg ugyanez a folyamat játszódik le akkor is, amikor az emberi csoportok, közösségek, amelyek kezdetben a természet által mintegy készen-nyújtotta húsból és növényből táplálkoztak, egy nap az állatokat tenyészteni, a növényeket termeszteni kezdték. Mert ettől kezdve már egyre kevésbé voltak kitéve a természet könyörületének: vajon találnak-e elegendő táplálékot maguknak, vagy sem. Ekkor már magára az emberre, a társadalomra volt bízva, hogy a táplálékot létrehozza, termelje. S így járt el, miközben a termelésnek ez a folyamata egyben szükségszerűen az egész emberi társadalom belső hajtóerejévé, lényegévé, szóval alépítményévé, *bázisává* vált. Egy nagy történelmi korszakra.

*2.1.2* Jóllehet a példák szükségszerűen elvontak, azért engedni láttatják a lényeglogikában foglaltak racionális tartalmának a rendkívüli jelentőségét; a tudomány vonatkozásában is.

Módszertanilag megfogalmazva az előbbieket: a tudósnak sohasem szabad abból kiindulnia, hogy megismerendő tárgyának *lényege, azaz fennállásának belső feltétele,* eleve készen jelen van benne. Ellenkezőleg! Kezdetben ez csak csírájában, Hegellel szólva magánvalósága szerint van jelen. Ama tényként, hogy bár a tárgy fennállásának feltétele az, ami, az így feltételezettnek kezdetben nem belső, hanem külső feltételei vannak. És csak a továbbiakban válik a külső belsővé, csak a továbbiakban lép fel mint a tárgy immár létrejött, valóban alapként, bázisként ható, a tárgy életét végső soron belsőleg meghatározó lényege. *Kizárólag ez a módszertani eljárás jelenti a lényeg d i a l e k t i k u s , azaz mozgásában, változásában, fejlődésében való vizsgálatát.*

*2.2* A ténynek azonban, hogy először az emberi tudás és tudomány történetében Hegel azzal az elképesztő gondolattal állt elő, hogy a lényeg (végső soron a szubsztancia) nem örök, mozdulatlan, változatlan valami, hanem maga is keletkezés, fejlődés eredménye, terméke, világnézeti szempontból is rendkívül nagy a jelentősége. Erre nem árt itt röviden szintén utalni. Mert *az idealista Hegel, a lényeg létrejöttére vonatkozó forradalmi elméletével végső soron éppen az idealizmust magát kérdőjelezte meg, v é g é r v é n y e s e n , anélkül, hogy ezt ő maga észrevette volna.* (Annál inkább észrevette pl. Kirkegaard.) Az idealizmus szerint minden dolgok végső lényege (szubsztanciája) isten. Ámde miféle isten az, akinek ahhoz, hogy a szó igazi értelmében véve isten lehessen, előbb létre kell jönnie, át kell élnie mondjuk gyermekkorát, ifjúkorát stb., hogy azután – kellően „megkomolyodva" – kifejlett, „felnőtt", valóságos istenként lépjen elénk? ! Isten ez egyáltalában? Aligha. – Arról már nem is beszélve, hogy fejlődése a továbbiakban szükségszerűen vezet teljes beéréséig, ezzel *egyidejűleg,* illetve *párhuzamosan* hanyatlásáig és dialektikus megszűntéig; hogy azután önmagától elidegenedve, mint természet folytassa életét; – legalábbis Hegel szerint.

*2.3* Ez a helyzet tehát akkor, ha megmaradunk a Logikát, közelebbről a lényeg tanát illetően az idealizmus talaján. Ha viszont a Logikát, a lényeg tanát racionális tartalma szerint vesszük, akkor az egész probléma álproblémává válik. A szükségszerűen mozgó anyagnak mint szubsztanciának az objektíve lehetséges alakváltozásait semmi módon nem befolyásolják előföltevések. Legkevésbé az, hogy egy isteni valaminek megfelelő módon *kellene* viselkednie. Materialista alapokon tehát a maga teljes jelentőségében lép elénk a lényeg kialakulására, létrejöttére vonatkozó hegeli gondolat.

*3* Ha most feltesszük a kérdést: közelebbről milyennek látta Hegel a lényeg természetét, a válasz meglehetősen közismert. De fontossága miatt nem térhetek ki rövid összegezése elől.

*3.1* A lényeg, Hegel felfogása szerint, két alapvető sajátossággal rendelkezik. Az egyik mozgásának végső gyökere, az *ellentmondás.* Az a tény, hogy végső soron minden lényeg – ezáltal minden tárgy – életútja egy alapellentmondás keletkezése, kifejlődése és megoldódása. Közelebbről: az önmagával azonosnak mint differenciálatlan egységnek a kettéhasadása, két ellentétes oldalra való szétesése, ezeknek az ellentétes, majd ellentmondó ellentétes oldalaknak az egymással való harca, e harc eredményeképpen pedig az alapellentmondásnak magának a megoldódása. Ezáltal azonban a tárgy, aminek a lényegéről szó van, minőségileg megváltozik, más tárggyá alakul át. Erre pedig, mint bármely lehetséges tárgyra, mindig és mindenhol ugyancsak érvényes az előbbi ellentmondásos mozgás. Vagyis *egyetlen tárgynak az élete sem más, mint alapellentmondásának a létrejötte, kifejlődése és megoldódása.*

*3.1.1* Az első pontban kifejtettekből következik, hogy Hegel számára – helyesen – ez a mozgás sem csupán az anyagi valóság mozgása. *Bármely* lehetséges tárgyra nézve érvényes elvről lévén szó, vonatkozik ez a megismerő emberi gondolkodás logikájára is. (Végtére valóban egy *logikáról* van szó!) Úgy is, mint tulajdon életének belső mozgástörvényszerűsége. És úgy is, mint a tárgyak életét visszatükröző logika, aminek tehát elsőrendű feladata éppen a tárgy objektív ellentmondásait – Engelsszel szólva – ellentmondó *gondolatok* formájában megragadni, kifejezni; az ellentmondó *gondolatok* együttesen igaz voltát feltételezni, és logikailag kidolgozni, megoldani.[14]

*3.1.2* E problémakör logikai része valóban rendkívül fontos kérdés. Napjainkban ez az a terület, amelyen a pusztán formális gondolkodás és módszertan – tehát a formális logika, a formális tudományelmélet (stb.) metafizikus módon eltorzított szemléletmódja – frontális támadásban van a dialektikus logika *és* (!) módszer ellen, látszólag eredményesen. De ez valóban csak látszat, s *elsősorban* abból adódik, hogy egyes dialektikusok, az ellentmondás logikáját és az ún. logikai ellentmondást összezavarva, a könnyebbik utat választják. Meghátrálnak ebben a kérdésben. Sőt! Átveszik a formális álláspontot, elutasítva a dialektikus logika létjogosultságát. Nem veszik észre, hogy *ezáltal magáról a dialektikus módszerről mondanak le.*

*3.1.2.1* Elutasítani a dialektikus logika ellentmondásfelfogását, többek között annyit jelent, mint elutasítani Marx egész világnézetét, a kapitalista társadalomnak „A tőké"-ben kifejtett egész marxi kritikáját. Marx pl. így ír „A tőké"-ben: „Lehetetlen tehát, hogy a tőke a forgalomból ered, s éppoly lehetetlen, hogy nem a forgalomból ered. Benne és egyszersmind nem benne kell erednie."[15] Ha mármost valaki arra az álláspontra helyezkedik, hogy az emberi fejekben objektíve érvényesülő logika csak, és kizárólag csak formális, akkor e marxi tételt hamisnak *kell* nyilvánítania. Nem nehéz azonban belátni, hogy ebben az esetben Marxnak a tőke egész kialakulására vonatkozó elméletét – hogy ti.

[14] „Ellentét – ha valamely dolog az ellentéttel terhelt, akkor önmagával *ellentmondásban* van és *gondolati kifejezése ugyancsak.*" – A természet dialektikája. *MEM* 20, Jelzett kiad., 676. o. (Ritkított kiemelés tőlem! – *E. L.*)

[15] Egyébként Engels, az Anti-Dühring előmunkálatai során, további 18 példát írt ki „A tőké"-ből. – Vö. Anti-Dühring. Jelzett kiad., 682–683. o.

a profit nem „tisztes" munkából, hanem kizsákmányolásból származik stb. – el kell vetnie. De mi marad meg akkor a marxizmusból!?

Egyáltalában: elutasítani a dialektikus logika objektív létezését azt jelenti, hogy a megismerés vonatkozásában egy marxista-leninista – ha ezután az elutasítás után még nevezhető így – a megismerést és eredményét csak „kratyloszi" *alaktalanságban* képzelheti el. Minden ismeretünk, egész tudásunk valóban szüntelenül mozog, változik, fejlődik. De a metafizikus szemléletmód szerint *nincs benne semmi állandóság, általánosság, és szükségszerűség.* Voltaképpen tehát semmit sem ismerhetünk meg; egyetlen gondolatunk sem lehet sohasem más, mint valamiféle „hozzávetőleges", „megközelítő", szükségszerűen folytonosan semmivé váló „ismeret". Az ilyen gondolkodás számára a tudomány minden megállapítása csak „hipotézis" (ha következetesen formalista, azt is hozzá kellene tennie, hogy e hipotézisek közül egyetlen egy sem valószínűbb a többinél, sőt, hogy egyik sem, semmi módon nem valószínűsíthető!). Ráadásul vannak, akik Engelst hívják tanúul mondván, hogy lám, Engels is kimondta: az igazán alkotó tudományos gondolkodás fejlődési formája a hipotézis. Csak éppen azt „felejtik el", hogy Engels számára a hipotézis kivétel nélkül csupán *átmeneti* valami, amit ezért a tudománynak utóbb *szigorúan* bizonyítania kell. Csak éppen azt „felejtik el" hozzátenni, hogy a hipotézisnek Engels szerint egy ponton egyértelmű és szilárdan megalapozott abszolút igazsággá kell átalakulnia, mert „Minden igazi természetmegismerés örökkévalónak, végtelennek megismerése, és ezért lényegileg abszolút."[16] Csak éppen arról hallgatnak, hogy Engels – mivel ez a felfogás távolról sem „korszerű" s így ilyen „mindent hipotézisnek tekintők" már az ő korában is voltak – megbírálta ezt az álláspontot, mondván: „Aki az okságot tagadja, annak minden természeti törvény hipotézis... Micsoda sekélyessége a gondolkodásnak, ha ennél *megáll* valaki."[17]

*3.1.2.2* Ez a helyzet tehát a formális gondolkodásmód – a formális logika, a formális tudományelmélet stb. – *abszolutizálása* esetében. (Ami egyébként ennek *a maga helyén* különben helyes gondolkodásmódnak a *dogmává* torzításával egyenlő.) És ismétlem: végső gyökere e torz gondolkodásmódnak a formális logikai ellentmondás-elv érvényének az abszolutizálása, metafizikus értelemben vett dogmává torzítása.[18]

De erről itt most nem kívánok részletesebben szólni, mivel idevonatkozó álláspontomat már régebben kifejtettem néhány kisebb munkámban; legutóbb éppen e folyóirat hasábjain. Az érdeklődőknek tehát ezeket a munkákat kell a figyelmébe ajánlanom.[19]

*3.1.3* Ezért térjünk vissza az ellentmondással kapcsolatos probléma általános tartalmához, ahogyan az először a Logikában megfogalmazódott. (Ez különben a logikai ellentmondással összefüggésben is a „probléma" megoldásának a kulcsa.) Lényegét Engels a következőkben foglalta össze: „Pontosabb vizsgálódásnál azt... találjuk, hogy az ellentét két pólusa, mint pozitív és negatív, éppúgy elválaszthatatlan egymástól, mint

[16] Engels: A természet dialektikája. Jelzett kiad., 507. o.

[17] Uo. 505. o. (Kiemelés tőlem! – *E. L.*)

[18] Ez a gondolkodás, és metafizikája „*dogmatizmus* lett, mert a véges meghatározások természete szerint fel kellett tennie, hogy *két ellentétes állítás közül*... az egyiknek *igaznak*, a másiknak pedig *hamisnak* kell lennie." – Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai.* 32 §.

[19] *Ellentét és ellentmondás a logikában.* Budapest 1973 és 1975. – A logikai ellentmondásról. *Magyar Filozófiai Szemle* 1980/5. sz.

ahogyan ellentett, s hogy minden ellentétességük ellenére egymást kölcsönösen áthatják";[20] „hogy az elemzés az egyik pólust a másikban már in nuce meglevőnek mutatja ki, hogy egy meghatározott ponton az egyik pólus átcsap a másikba, és hogy az egész logika csak ezekből az előrehaladó ellentétekből fejlődik ki."[21] Ha figyelembe vesszük a formális-empirikus, mechanikus-materialisztikus, különösen a pozitivista, a kritikai racionalista álláspontot, akár Hegel idejében, akár ma, aligha kétséges, hogy ez a hegeli logika talán *legalapvetőbb* mondanivalója.

*3.2* Az ellentmondásos mozgás azonban még Hegel szerint is csak egyik vonása a tárgyak természetének; ez a szempont igen gyakran eltűnik az idevonatkozó vizsgálatokban. Mert Hegel tovább megy. Számára az alap nem egyszerűen az ellentmondásos folyamat, hanem kiegészíti ezt azzal az elemmel is, *ami* ezt az ellentmondásos mozgást végső soron végzi. Ez pedig, a hegeli Logika tanúsága szerint, nem más, mint az *anyag.* Az anyag az, aminek végső, szüntelenül végzett mozgása az ellentmondásos mozgás; bármely lehetséges tárgy esetében az abszolút alap Hegel szerint az alapellentmondását kibontakoztató, kifejlesztő, majd megoldó anyag.

*3.2.1* A hegeli anyag-fogalom természetesen az idealizmus következtében mindenekelőtt *logikai* anyag-fogalom. Nemcsak, és nem elsősorban abban az értelemben, hogy számára az anyag végső soron az „abszolútum" egyik gondolati kategóriája. Hanem abban az értelemben is, hogy anyagon azt az anyagot érti, amit a logika Hegelt megelőzően, már évszázadok óta, ugyancsak a logika anyagának nevezett. Gondolok itt arra, hogy a logikában a gondolkodás tartalmát általában a gondolkodás „anyagaként" határozták meg. De nem ez volt az igazi oka annak, hogy Hegel a Logikába az anyag fogalmát felvette; ez csak megkönnyítette ezt a felvételt. A főok az, hogy – az előbbiek szerint – az anyag Hegel számára nem egyszerűen logikai, hanem ontológiai valami is. Az ontológiai és a logikai olyan azonossága, amelyben az idealista Hegel számára a hangsúly kétségtelenül a logikai oldalon van. De mindez nem változtat azon, hogy Hegel, a maga ellentmondásos mozgásával együtt, végső soron az anyagot nevezi abszolút alapnak.

*3.3* Hegel idealizmusa szerint a szubsztancia mint abszolút eszme (mint isten), anyagi világgá idegenül el önmagától. Ámde éppen Hegel dialektikája – általában a dialektika – szerint ez csak akkor lehetséges egyáltalában, ha isten ezt az anyagi mivoltot *tulajdon* természeteként mintegy csírájában magában hordja. Mert csak akkor válhat anyaggá, ha erre a képesség egyáltalában jelen van benne. Isten tehát nemcsak egyszerűen ellentmondásosan gondolkodik, hanem „magánvalósága szerint" anyag. Sőt! Éppen ez az ő anyaga az, ami az ellentmondásos mozgást (ezáltal isten a maga ellentmondásos gondolkodását? !) végzi. Hegel abszolút eszméje a misztifikált gondolkodó anyag, habár csak benne rejlően; ez az, ami Hegel filozófiai rendszerében előbb anyagi világgá, természetté, majd gondolkodó anyaggá, emberi szellemmé fejlődik. *Emberi* szellemmé, mert bármivé is misztifikálta Hegel, másféle szellemet, mint az emberit, tudományos vizsgálatnak semmi módon nem vethetett alá.

Egyébként véleményem szerint ez az egyik magyarázata annak, hogy Hegel a maga rendszerét nem szubjektív, nem is objektív, hanem *abszolút* idealizmusnak nevezi. (Megint egy olyan tény, amire nincs tekintettel a Hegel-irodalom; nemzetközileg sem.)

[20] Anti-Dühring. Jelzett kiad., 23. o.

[21] A természet dialektikája. Jelzett kiad., 478. o.

*4* A lényeg, mint abszolút alap, Hegel logikája szerint – racionális tartalmát nézve – az ellentmondásos mozgást végző anyag. Ez az, ami minden jelenség, azaz minden tapasztalat abszolút alapja. Ami a jelenségvilág életét, természetét végső soron meghatározza, megszabja. De a lényeg természete ebben nem merül ki: s ez megint olyan következményekkel jár, amit a dialektikusnak sohasem szabad figyelmen kívül hagynia.

*4.1* A jelenségvilág ugyanis, Hegel szerint, amint létrejön, egyben *viszonylagos önállóságra tesz szert: éli a maga saját, tulajdon életét.* Igaz, hogy ennek az életnek a *határait, végső* lehetőségeit a lényeg határozza meg; a jelenségvilág sohasem lépheti át a lényeg által számára megszabott mozgáskereteket. Ezen belül azonban szabadon él, a maga saját, azaz jelenségtermészetének megfelelően. (Logikai szempontból tehát formálisan.) Továbbá, mint ilyen, visszahat a lényegre s módosítja azt. Az egyes ilyen módosítások természetesen önmagukban jelentéktelenek. Mégis, többek között ezek az ún. mennyiségi változások vezetnek oda, hogy a lényegben magában – s így a tárgyban magában is – minőségi változás jöjjön létre; hogy a tárgy *minőségileg* más tárggyá alakuljon át.

*4.2* A dialektikusok ezzel természetesen tisztában vannak. De itt is van egy alapvetően fontos eleme a folyamatnak, amire egyesek nincsenek, vagy nem kielégítően vannak tekintettel. Arról van szó ugyanis, hogy lényeg és jelenség kölcsönhatásának ez a folyamata nem egyszerűen a pillanatnyi körülményeknek alárendelt, pusztán ezektől függő valami. *A kölcsönhatás e folyamatának megvan a maga tulajdon, belső törvényszerűsége.* Ez pedig megintcsak nem más, mint az előbb feltárt abszolút alap, csak most nem a lényegen belül, hanem lényeg és jelenség kölcsönhatásában érvényesülve. Vagyis ez a kölcsönhatás-folyamat is az anyag ellentmondásos mozgása, aminek során a kölcsönhatás ellentmondásos volta létrejön, kifejlődik és megoldódik.

*4.3* Hegel a lényegen belül különbséget tesz abszolút alap és szubsztancia között. Az abszolút alap a lényegnek mint anyagnak az ellentmondásos mozgása. A szubsztancia a lényegnek és a jelenségnek az előbbi abszolút alapon alapuló kölcsönhatása, ami ezért – racionálisan nézve – a mozgó anyag ellentmondásos „élete". Ebben a folyamatban azonban a hangsúly *ellentétébe* csap át. Amíg a lényeg létrejöttéről, kialakulásáról, kifejlődéséről van szó, addig a lényeg a meghatározó alap és – jóllehet kezdettől fogva kölcsönhatásban áll a lényeggel, minthogy a maga teljességében nincs kifejlődve, ill. éppen e folyamat során fejlődik ki a maga teljességében – a jelenségvilág ebben a kölcsönhatásban másodlagos szerepet játszik. Amint azonban a maga legfejlettebb formáját legalább elégséges fokon elérte, a viszony megfordul. Az abszolút alap továbbra is abszolút alap, nélküle semmiféle tárgy, így lényeg és jelenség kölcsönhatása, azaz a szubsztancia sem állhat fenn. De a kölcsönhatásban egy ponttól kezdődően a lényegre mint bázisra épült jelenségvilág válik a *hangsúlyos, a meghatározó* tényezővé. A tárgy szubsztanciája ezzel éri el a maga igazi alakját. Hegel szerint fogalommá, vagy inkább *eszmévé,* a tárgy pedig *szabaddá* lesz.

*4.4* Hegelnek ezeket a gondolatait, nem kis mértékben misztikus kifejtésük következtében, könnyű félreérteni s belőlük egy sor képtelen és téves gondolatra jutni. Racionális tartalma azonban megintcsak zseniális és korszakalkotó. És ezt maga Marx példázta a legjobban, tulajdon életművével. Mert, a könnyebb érthetőség érdekében, előbbi példánk, a társadalom fejlődése vonatkozásában mindezt egyszerűen így fogalmazhatjuk meg:

A társadalomnak a mondottak szerint egy ponton létrejön lényege vagy alapja: a szükségletek termelését biztosító anyagi bázis. És ez abszolút alap, mert (létrejötte után) enél-

kül semmiféle emberi társadalom egy pillanatig fenn nem állhat. De az emberi társadalom fejlődése itt nem áll meg. A bázison létrejön a felépítmény, ez pedig, miután létrejött, élni kezdi a maga viszonylag *önálló* életét. *Viszonylag* önálló, mert sohasem lépheti át az anyagi bázis megszabta határokat; az ember sohasem negálhatja a termelés abszolút szükségességét. És egyben fokozatosan mindinkább önállóvá is válik, éppen azáltal, hogy az ember *felismeri* e bázisnak a valóságos természetét, igaz szerepét. Vagyis egy ponton az ember megérti, hogy *olyan bázist kell teremtenie, amelyik minden ember, az egész emberiség számára biztosítja a szabad és független életet.* Továbbá felismeri, hogy *lehet* ilyen bázist teremteni, s hogy *képes* egy ilyen bázis megteremtésére. Ezzel azonban megszűnik az ember földhöz ragadt kötődése e bázishoz: *egy ponttól kezdődően az ember az, aki a megfelelő célok szolgálatába állítja az abszolút alapot.* Mert *meg nem szüntetheti. De előre átgondoltan, t e r v s z e r ű e n vezérelheti a számára legmegfelelőbb irányba.* És nyilvánvaló: az emberiség ekkor válik valóban szabaddá, „nagykorúvá"; ettől a ponttól kezdődően áll elő az a helyzet, amelyben ugyan nem lehet meg az abszolút alap nélkül, de amelyben már nem egyszerűen az abszolút alap, hanem ő maga szabja meg, hogyan és mi módon menjenek a dolgok tovább. Természetesen csak azok között a keretek között mozoghat, amelyeket az abszolút alap számára lehetővé tesz. De ezen belül kiválaszthatja, s ki is választja a számára legkedvezőbb megoldást.

*5* És itt most visszaérkeztünk a lényeglogika jelentőségéről és természetéről általam az első pontban mondottakhoz. Csak éppen – ha lehet így mondani – magasabb fokon. Mert világosan látnunk kell: Hegel volt az első, aki, bár misztifikált formában, de kimondta, hogy a lényeg nemcsak létrejön és kifejlődik, hanem, hogy szerepe mint puszta lényegnek a szerepe *egyben dialektikusan meg is szűnik.*

*Dialektikusan,* mert nélküle nincs a tárgy. De *egy ponttól kezdődően a lényeg már nem egyszerűen alap, hanem m e g a l a p o z o t t alap: szubsztancia.*

*5.1* Marx nem azért mutatta ki, hogy a társadalom mozgásának végső meghatározó tényezője az anyagi alap, hogy ezt az anyagi alapot mint az emberiség valamiféle örök börtönét könyveljük el. Azért tárta fel az anyagi alap természetét, hogy az ember a róla alkotott tudás birtokában, dialektikusan megszüntesse ezt az alapot. Nem úgy, hogy eltörli, mert ez lehetetlen. Hanem úgy, hogy *urává válva,* a számára legkedvezőbb, legmegfelelőbb irányba fejleszti tovább. És ezzel egyidejűleg, illetve ezáltal szabaddá, nagykorúvá teszi magát.

*5.2* Ezt az előzetes *programként* meghatározódó (az ember esetében tehát *tervszerű irányító*) tevékenységet – az abszolút alapnak ezt a tárgy (esetünkben az ember) végső célja érdekében való irányítását s ezáltal a cél elérését nevezi Hegel „fogalommá" fejlődött szubsztanciának. Végső soron, racionálisan fogalmazva, *a s z a b a d s á g anyagi-szellemi feltételének.*

E „fogalom" fejlődési folyamatát a Logika harmadik részében, „A fogalom taná"-ban írja le. És a mondottak szerint egyáltalán nem véletlen, hogy a Logikának ezt a részét Hegel egyúttal *szubjektív* logikának nevezi.

*5.3* Csakhogy olyan szubjektív ez, ami valójában *objektív.* Mert az embernek itt olyan lehetőségek között kell választania, amelyek *objektíve* megvannak az anyagi valóságban, a világban. És csak olyanok között választhat, amelyek objektíve *megvannak* az anyagi valóságban, a világban. Legfőképpen azonban azért, mert ami a „legjobb" az objektív

valóságnak – a természetnek, a társadalomnak –, az a „legjobb" az ember számára is; és megfordítva. Egyszerűen azért, mert az emberiség maga is az anyagi valóság egy „darabja", s így alapvető mozgástendenciáiban, fejlődési lehetőségeiben végső soron, *elvileg,* nem különbözik tőle. Ellenkezőleg! Az embernek csak a valóságból, a tényekből kiindulva keletkezhetnek olyan fogalmai, eszméi, amelyek a valóság *megismerésén* alapulnak, s amelyek így az egyáltalában megvalósítható, mert a *felismert szükségszerűség* alapján megalkotható tárgyak (stb.) leképződései a fejében. Csak, mert előzetesen végbement *a gyakorlaton, az objektív valóságon alapuló* megismerés, léphet át az ember – a legjelentéktelenebb összefüggések esetében éppúgy, mint a legátfogóbb, a legnagyobb jelentőségű összefüggések esetében – a vak, ösztönös szükségszerűség világából *a felismert szükségszerűség: a szabadság* világába.

Nem kell tehát idealizmust kiáltani az emberi munka ilyen sajátossága láttán. Az ember célszerű-tervszerű munkát végző lény; az emberi munkát az különbözteti meg minden más munkaféleségtől, hogy az ember fejében, amikor munkához lát, logikailag ösztönösen vagy tudatosan kimunkált fogalomként, eszmeként már jelen van munkájának a végeredménye.[22] Ezt pedig érvényesítenie kell, és immár érvényesíti is, nemcsak az egyes munkafolyamatok esetében, hanem az emberiség egész, a természetre, a társadalomra irányuló munkája során.

Éppen a szocialista társadalom az a társadalom, amelyik az emberi munka célszerű-tervszerű jellegét a természet, a társadalom átalakításának a szolgálatába állította – amelyik a szó igazi értelmében a szolgálatába állíthatja –; amelyik e célszerű-tervszerű jelleget a természet- és a társadalomátalakítás *alapvető* meghatározó tényezőjévé tette.

Hogy ez *kezdetben* csak *kezdetlegesen* valósítható meg? Hogy az eszme – általában: bármely fogalom – megvalósítása *kezdetben* fölöttébb visszás dolgokat is szül? Mindez nem változtat azon, hogy ez a munka az első szocialista társadalom létrejöttével egyidejűleg maga is kezdetét vette (még inkább, hogy maga a szocializmus is mindenütt csak e célszerű-tervszerű munka eredménye lehet!). Mindez nem változtat azon, hogy egyre inkább ez a természet- és társadalomátalakítás alapvető meghatározó tendenciája, s hogy végezetül teljesen áthatja majd az emberiség egész valóság-átalakító munkáját.

*6* Talán hosszú az út még odáig, hogy az emberiség mint *emberiség* mindezt felismerje és megvalósítsa. Ez azonban semmit sem von le annak értékéből, hogy először az emberiség történetében, ha misztifikált formában is, de Hegel „sejtette meg" mindezt. És az is nyilvánvaló immár, hogy joggal kezelte Engels Hegel művét a tudományos szocializmus kidolgozásának az egyik alapfeltételeként. És az is kétségtelen, hogy a *marxista–leninista* szocialista valóság-átalakító munka végső eszmei alapja *a materialista dialektika tudománya: a materialista dialektikus logika és módszer.*

[22] Marx: A tőke I. Jelzett kiad., 168–169. o.

*László Erdei: Dialektik – dialektische Logik*

Am 150. Jahrestag von Hegels Tod ist nach wie vor seine revolutionäre Dialektik, seine dialektische Logik aktuell. – Der größte Verdienst von Hegel ist die *bewußte* Wiederaufnahme der Dialektik als der höchsten Form des Denkens. Das ist seinem rationellen Inhalt nach die Erkenntnis, daß der Verlauf des *Lebensprozesses* der Natur, der Gesellschaft und des Denkens – kurz, eines beliebigen Objekts –, die allgemeinste, sog. ontologische Gesetzmäßigkeit dieses Verlaufs *dieselbe, identisch* ist. Hegels Logik kann also nicht so behandelt werden, daß man einige Gesetze und Kategorien, seien sie dann die grundlegendsten, aus ihr herausgreift. Denn dadurch wird *das Wesentlichste, nämlich der Lebensprozeß selbst* weggelassen, dessen Gesetze und Kategorien dieses Gesetze und Kategorien sind. Man muß endlich die zur Bequemlichkeit und Nichtstuerei veranlassende Aussage aufgeben, wonach bereits alles Brauchbares aus Hegels Dialektik übernommen wurde. – Nach Hegels Auffassung ist das Wesen, rationell gefaßt, ein *historisches Produkt.* Sie kommt nur an einem bestimmten Punkt zustande und wird zu einem Faktor, der den Lebensweg des Objekts unmittelbar dirigiert, entscheidend bestimmt. – Das Wesen als Substanz ist die *Wechselwirkung* von Wesen und Erscheinung, im Fall der Gesellschaft von Basis und Überbau. Es ist die Verwirklichung eines objektiven *„Plans"*, der infolge des vorangehenden Prozesses in das Objekt *einprogramiert* wurde, und dessen Lebensprozeß die Entstehung, Entwicklung und Auflösung seines eigenen Grundwiderspruchs ist. – Im Lebensprozeß der Wechselwirkung wird jedoch die lenkende, bestimmende Rolle des Wesens dialektisch überwunden. (Das Wesen entwickelt sich zum „Begriff", zur „Idee".) Bei der Gesellschaft: Durch die Erkenntnis der gesetzmäßigen Entwicklungsmöglichkeiten der Basis und ohne sie irgendwann negieren zu können, übernimmt die planmäßige Arbeit des Menschen die Leitung der Basis. – Diese Arbeit hat auf die ganze Menschheit auswirkend mit dem Zustandekommen der sozialistischen Gesellschaft begonnen. Ihr Grund, ihre Methode und Logik ist die materialistische Dialektik, dialektische Logik.

# ELEKTRA AVAGY A STRUKTURÁLIS INVARIANCIÁK PROBLÉMÁJA* (MAGYAR ELEKTRÁK)

JÓZSA PÉTER

## I

Első pillantásra teljesen problémátlannak tűnhet az a megállapítás, hogy ha különböző korokban vagy társadalmakban élő szerzők ugyanazt a „témát" vagy „történettípust" dolgozzák fel, ennek mindig csak a „keretei" állandóak, s ezeket a szerzők mindig különböző „tartalommal" töltik meg.

Ha azonban kissé elgondolkodunk, mi is ennek a megállapításnak az értelme, egész sereg kérdés tolul fel. Például:

*1.* Ha *más* az a bizonyos „tartalom", akkor mi készteti a szerzőket arra, hogy *ugyanazt* a „keretet" használják?

Erre a kérdésre a felületes válasz esetleg úgy szól, hogy a „kerethez" tartozó emberi szituáció alapstruktúrája változatlanul érvényes, ezért marad alkalmas bizonyos konkrét vonatkozások megfogalmazására. De mi itt az „alapstruktúra"? Csak Aiszkhülosz és Euripidész Elektráját kell összehasonlítanunk (Bornemisza, Giraudoux vagy Sarkadi víziójáról már nem is beszélve), s nyomban világos, hogy éppen az „emberi szituáció" az, ami radikálisan változik: csak a cselekmény-szerkezet állandó (bizonyos alapelemeiben), – tehát a rejtély marad.

*2.* Mi az a „keret"? *Meddig* azonos?

Ha végigpillantunk az Elektra-feldolgozásokon, látható, hogy még a szereplők *neve* sem fontos (gondoljunk O'Neill vagy T. S. Eliot drámájára), a cselekmény konkrét alakjáról nem is beszélve („Elektra" Gyurkó darabja is, ahol Oresztész nem öli meg az anyját, Jancsó filmje is, ahol Klütaimnésztra egyáltalán nem is létezik). A lecsupaszított Elektra-szituáció, amely, hogy úgy mondjuk, szükséges és elégséges feltétele annak, hogy egy mű az Elektra-téma feldolgozásának minősüljön, mindössze ennyi: egy lány, akinek megölték az apját, a gyilkosok hatalmában él, mégis nyíltan hirdeti, hogy várja a bosszút; végül öccse (az ő segítségével vagy egyedül) végre is hajtja azt. A kérdés most így fogalmazódik meg: mi az ebben a szituációban, ami olyan állandó „keretnek" minősül, hogy minden esetben ugyanazon probléma egy-egy feldolgozási változatáról beszélünk?

*Ezt a tanulmányt a szerző közvetlenül halála előtt juttatta el szerkesztőségünkbe.

*3.* Mit jelent e „keret" változó „tartalma"?

Ha azt látjuk, hogy a különböző feldolgozásokban csak a szituáció végső magva állandó, s ha feltételezzük, hogy a különböző változatokban a különböző világállapotok értelmezései fejeződnek ki, ebből az következik, hogy maga a változó cselekmény-struktúra hordozza a „tartalmi" változásokat. Most teljesen eltekintve attól, hogy a nyelvezetnek (lásd pl. a rokokó Elektrákat) vagy a jellemek árnyalatainak (lásd a moderneket) feltehetőleg legalább akkora a szerepük, itt tág tere nyílik az önkénynek: a hagyományos irodalomtörténet jó néhány kalandja mutatja, hogy bármit bármire magyarázhat az ember, ha igyekszik. A hagyományos irodalomtörténeti eljárás, amennyiben a mű éppilyenségének társadalmi magyarázatára törekedett, ill. egyenesen társadalmi tudatállapotok jellemzésére kívánta felhasználni a műveket (s ebbe a körbe tartozik saját korai tanulmányom is[1]), abban állt, hogy a konkrét műnek történeti környezete általi közvetlen determináltságát minden további nélkül adottnak véve, egyszerűen megkereste (és természetesen meg is találta) a szövegekben az ezt bizonyító mozzanatokat, ami egyben azt is jelentette, hogy csak az ebből a szempontból használható mozzanatokkal törődött.

Amíg ezt egzakt elemzések sorozatai be nem bizonyítják, egyáltalán nem biztos *ab ovo,* hogy a „feldolgozási változatokban" többé-kevésbé közvetlen módon társadalmi kontextusok fejeződnek ki. Bizonyos felszíni (erősen kontextuális) elemektől eltekintve pl. lehetséges, hogy Hoffmansthal, O'Neill és Hauptmann Elektrája kölcsönösen felcserélhető. Mindháromban vannak olyan lényeges mozzanatok, amelyek a másik két konstellációra is „visszavezethetők". Ennek ellene vethető, hogy nemcsak a konstellációk, hanem a különböző nemzeti kultúrák hosszabb távon működő szellemiségei is tükröződnek a változatokban; de ebben az esetben hogyan értelmezhető a két francia Elektra (a Giraudoux-é és a Sartre-é) közötti különbség, amelyeket ráadásul alig három év választ el egymástól? E különbségben nyilvánvalóan döntően játszik közre részint a két szerző világnézete közötti különbség, részint az, hogy Franciaország közben elvesztett egy háborút.

Nem sokat érünk egy olyan magyarázati rendszerrel, amely ugyanannak a jelenségnek az értelmezésére esetenként teljesen összeegyeztethetetlen kritériumokat kénytelen alkalmazni. Vagyis:

*4.* Nem lehetséges-e, hogy egy téma feldolgozási változatainak különbözősége egyszerűen nem intelligibilis, hanem merőben esetleges?

S csakugyan találkozunk a problémának olyan kezelési módjával, amely mintha ebből indulna ki, illetve azt az egyetlen pozitívumot veszi adottnak, hogy különböző feldolgozások *vannak,* s egyszerűen felsorolja a különböző szintű eltérések mozzanatait. Az ilyen típusú, jellegzetes „összehasonlító irodalomtörténeti" eljárás lehet filológiailag egészen aprólékos és sokágú, mint például R. C. Jebb esetében[2], aki külön kötetet írt Sophoklész minden egyes tragédiájáról, vagy szorítkozhat, mint P. Brunelnél[3], a legfontosabb cselekmény- és jellemváltozatok megállapítására.

[1] Józsa Péter: Elektra avagy a cselekvés problémája. *Valóság,* 1965/1.

[2] R. C. Jebb: *Sophocles.* The plays and fragments. Cambridge: at the University Press. 1884–1890.

[3] Pierre Brunel: Le mythe d'Électre. P.U.F. 1971. (A munka már Gyurkó Elektráját is számon tartja.)

Ez feltétlenül egészségesebb eljárás, mint amelyik arra a kérdésre keresi a választ, hogy *miért* dolgozzák fel sokszor egymás után ezt vagy azt a témát, s *miért* éppen ilyen ez és ez a változat, — csak az a kérdés, hogy tulajdonképpen mi az értelme. Mert *önmagában* annak a megállapításnak, hogy Aiszkhülosz Elektrája határozatlan, Euripidészé pedig együtt tolja a tőrt Orsztésszel anyjuk testébe, semmivel sincs több jelentősége, mint ha két tetszőlegesen választott mű cselekményét hasonlítanánk össze valamilyen meghatározott szempontból, vagy éppenséggel listát készítenénk arról, hogy egy utcában milyen színű házak következnek egymás után. Abban a pillanatban viszont, amikor megpróbálnak értelmet adni ennek az összehasonlításnak, szinte észrevétlenül, akaratlanul lecsúsznak a különbözőségek *közvetlen* társadalmi vagy ideológiai értelmezésébe, ahol, mint láttuk, szabad tere nyílik az önkénynek, mert az esztétikai formák és a társadalmi konstelláció összefüggésére vonatkozó elmélet jelenlegi állása mellett semmiféle ilyen természetű kijelentés nem falszifikálható.

Összefoglalva az eddigieket, azt látjuk, hogy a probléma hagyományos kezelési módja két irányba fordulhat: vagy közvetlen konzekvenciákat próbál levonni a változatok társadalmi (pszichológiai stb.) meghatározottságára nézve, vagy megáll a jelenséghalmaz pozitív rögzítésénél, lemondva az értelmezésről. Az elsőről könnyen kimutattuk, hogy érvénytelen megoldásokat produkál; tisztázni kell a másik kérdést, hogy ti. miért nem mondhatunk le arról, hogy egy ilyen jelenségsort intelligibilisnek tekintsünk?

Nem mondhatunk le az emberrel foglalkozó tudományoknak arról az igényéről, hogy bármilyen, intuitíve összefüggőnek észlelt folyamatról megpróbálják kimutatni annak intelligibilitását. Semmiféle előre adott, abszolút kritérium nem létezik arra nézve, hogy melyek azok a jelenségsorok, amelyeknél ezt „érdemes" keresni, s melyeknél nem. Amennyiben az emberről való gondolkodás megszabadul attól a teológiai eredetű feltevéstől, hogy az emberiség létezésének és fejlődésének valamilyen átfogó teleológiája vagy akár csupán „végső értelme" volna, amelynek azután a legkülönbözőbb jelenségsorokat és -halmazokat alá lehet rendelni, két alternatíva között választhat: vagy tökéletesen összefüggéstelennek és értelmezhetetlennek minősíti az emberi világ eseményeinek végtelen tömegét (s megfogalmazódtak már ilyen álláspontok), vagy megpróbálja kidolgozni azokat a különböző modelleket, amelyek segítségével az események menete magyarázható (más kérdés, hogy a/ ezek a modellek mindig problematikusak az értékmentesség szempontjából, b/ a gondolkodás fejlődésével folyamatosan elavulnak, c/ az emberi világ különböző szintjei és dimenziói *közötti* összefüggések megértésétől még messze vagyunk).

Annak, hogy az első tendencia, az intelligibilitás igényének felszámolása, nem juthat túlsúlyra és mindig erős tiltakozást fog kiváltani, nem egyszerűen valamilyen értékválasztásban keresendő az oka, az intelligibilitásnak valamiféle puszta ideologikus igényében, hanem magában az emberre vonatkozó elemi tényanyagban is. Ez a tényanyag ugyanis nemcsak arra vonatkozik, hogy „mi minden van" az emberi világban, hanem arra is, hogy „mi minden nincs": bármely szaktudós kapásból sorolja fel területére vonatkozólag az olyan jelenségeket vagy eseményeket, amelyek *nem lehetségesek*. S az emberi megnyilvánulások *lehetséges* és *lehetetlen* kombinációi igen könnyen rendezhetők és (a jelenségterület bonyolultsági fokától függően) viszonylag könnyen általánosíthatók. De ha az emberi viselkedés, cselekvés és gondolkodás

mindig csak a lehetőségek mindenkor adott mezejében mozog, s bármily nagyszámú is a lehetőségek kombinációja, még nagyobb számú az, ami ki van zárva, ez már maga is megmagyarázandó és megmagyarázható, mert ontológiailag azt jelenti, hogy az emberi történést determinációk és szabályok vezérlik, tudománylogikailag azt, hogy van predicibilitás. Nyilvánvaló, hogy az intelligibilitás tagadása merő ideológia: fegyverletétel az emberi világ megértésének kétségkívül roppant, olykor áthidalhatatlannak látszó nehézségei előtt.

Minthogy azonban, mint mondottuk, nincs olyan abszolút kritérium, melynek alapján egy partikuláris jelenségsorról előre meg lehetne mondani, hogy elemei között fennállnak-e valamilyen szabálynak, determinációnak engedelmeskedő összefüggések vagy sem, ez utóbbiak keresésével meg kell próbálkozni minden olyan esetben, amikor intuitíve valószínűnek látszanak. Vonatkozik ez valamely „irodalmi téma" visszatérő feldolgozásának jelenségére is.

A kérdés csak az, hogyan fessen ez a vizsgálat, pontosabban, milyen hipotézisből induljon ki. Ha mint használhatatlant elvetjük azt az eljárást, amelyik egyfelől a feldolgozás visszatérő intencióját, másfelől a módosításokat közvetlenül vezeti le a szerzők társadalmi és egyéni meghatározottságából, nyilvánvalóan nem marad más hátra, mint közvetlenül összehasonlítani magukat a műveket, s a szövegeken elvégzett elemzések révén keresni magának a módosulási folyamatnak azt a *logikáját,* amely a változatok közötti eltéréseket létrehozza. Ez a ma közkeletű szóhasználat szerint kétségtelenül „formális" vagy „szemiotikai" elemzés lesz. Ez az elemzés, amennyiben szabatos, védve van a hagyományos „esszencialista" magyarázat önkényétől. Más kérdés, hogy önmagában mindig formális marad, s valójában csak akkor van értelme, ha „kerülőút", ha ti. új szinten lehetővé teszi a vizsgált jelenségsornak a kauzális (társadalmi és pszichológiai) determináció problematikájához való „visszakapcsolását", illetve – távlatilag – sikerül ezt a két szemléletet episztemológiailag kontrollált módon egyesítenie.

De össze lehet-e hasonlítani irodalmi műveket? Egy mű ugyanolyan „befelé végtelen" totalitás, mint bármilyen konkrét életmegnyilvánulás (tekintet nélkül minden méretre), s a modern tudományelmélet már régen belátta, hogy a totalitást a maga eleven gazdagságában sohasem teheti vizsgálat tárgyává: az elemzés mindig csak szigorúan definiált jegyekre irányulhat, ugyancsak definiált szempontok szerint. Nem arról van szó, mintha az „intellektuális szemlélet" schilleri–schellingi kategóriája (most zárójelbe téve azt a kérdést, mennyiben tesz lehetővé irracionalista következtetéseket *is*) ne fejezné ki az ember megismerő képességének valamilyen létező típusát, mintha intuitíve soha semmiről sem lehetne *igazat* mondani, hanem arról, hogy az ilyen típusú kijelentés sohasem lesz *tudományos.* Márpedig az emberrel foglalkozó diszciplínáknak éppen azt a korát éljük, amikor igyekeznek kidolgozni és érvényesíteni a maguk számára a tudományosság kritériumait.

Problémánkra nézve ez azt jelenti, hogy az „irodalmi műveket" olyan szemlélet talaján kell megközelíteni, amely lehetővé teszi tudományos kezelésüket. Ha a tudományosság igénye itt azt jelenti, hogy egyfelől túl kell lépni mind az egyedi művek, mind a közöttük megállapítható különbségek puszta deskripcióján, másfelől viszont első lépésben magán az „irodalmon" belül kell megkeresni valamilyen intelligibilitást, világos, hogy a kiinduló

feltevés – amint azt újabban Todorov fejtette ki tömören és meggyőzően[4] – nem lehet más, mint olyan „discours"-típusok együttesének tekinteni az „irodalmat", amelyek definiált szabályok együtteseivel kimerítően leírhatók. Ebből tehát az következik, hogy az egyedi művet és a művek sorozatait szabályok együtteseinek manifesztációiként fogjuk fel.[5] Minthogy pedig az „irodalmi mű" „komplex modell"[6], feltételeznünk kell, hogy egymástól függetlenül definiált szabályegyüttesekkel leírható „síkokból" összeálló „térszerű"[7] képződmény.

Operacionálisan ebből az következik, hogy nem lehet arra vállalkozni, hogy „frontális támadással" valamely mű *egészét* próbáljuk elemzés alá venni, még kevésbé, hogy művek *egészét* próbáljuk összehasonlítani: meg kell választani azt a hipotetikus „síkot", amelynek szervező szabályai verifikálható módon leírhatónak látszanak. Mindaddig, amíg a *tudományos* irodalomelmélet nincs kidolgozva, ezek a síkok csak intuitíve szemelhetők ki, s minden elemzés szükségképpen „empirikus" és „exploratív": az, hogy a kiszemelt síkok csakugyan azok, utólag igazolódik azáltal, hogy a jegyeikből általánosított szabályegyüttes és az ezen alapuló modell először is koherens, másodszor *átvihető*, azaz alkalmasnak mutatkozik további, immár deduktív vizsgálatokra. Empirikusnak és logikainak erre a kölcsönhatására és a mindinkább érvényesnek tekinthető modell kimunkálására jó példa Propp funkció-elméletének finomodása Bremond-nál.[8]

Az, hogy melyik hipotetikus síkot választja az elemző, természetesen az elemzés *céljától* függ, pontosabban attól, hogy az elemzőt miért érdekli a szóban forgó irodalmi jelenségcsoport, és attól a konkrét hipotézistől, amelyet igazolni szeretne.

Ezért a következőkben igyekszem röviden megindokolni, miért választottam e dolgozat témájául a magyar Elektrákat, milyen feltevésből kiindulva közelítem meg a problémát és milyen eljárással próbálkozom.

*

Az Elektra-téma tudomásom szerint a világirodalomban leggyakrabban feldolgozott ógörög monda. Már az is figyelemre méltó, hogy ez az egyetlen, amelynek *mindhárom* tragikus általi feldolgozása fennmaradt. Hogy mennyire foglalkoztatta az i.e. V. század képzeletét, már az is mutatja, hogy Euripidész kétféleképpen is feldolgozta Oresztésznek a bosszú utáni sorsát *(Oresztész és Iphigeneia a tauroszok között)*. Ezen túlmenően pedig 1965-ös tanulmányomban összesen 44 változatról adtam számot Senecától Anouilh-ig; végezetül Borzsák István felhívja a figyelmet az én listámon nem szereplő XVI. századi olasz változatokra.[9]

[4] Todorov, Tzvetan: La notion de littérature. In: Kristeva. J. et al. (dir): *Langue, discours, société.* Pour Émile Benveniste. Éditions du Seuil, Párizs 1975, 352–364. o.

[5] A discours és az azt definiáló szabályok elméletét illetően lásd Józsa Péter: Episztemológiai problémák a francia szemiotikában. *Magyar Filozófiai Szemle,* 1978

[6] Lásd Hankiss *Elemér: Az irodalmi mű: komplex modell.* Akadémiai doktori értekezés. Budapest 1976.

[7] Barthes, Roland: *Le degré zéro de l'écriture: suivi de Nouveau* essais critiques. Éditions du Seuil, Párizs 1972, 155. o.

[8] Bremond, Claude: *Logique du récit.* Éditions du Seuil, Párizs 1973, 11–47. o.

[9] Borzsák István: *Az antikvitás XVI. századi képe.* (Bornemisza-tanulmányok.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1960, 117–118. o.

Az egész jelenség, ti. a görög tragikusok által feldolgozott mítoszok (elsősorban az *Átreida* és a *Labdakida* mondakör, de ezen túlmenően például a *Médeia-* vagy az *Amphütrion*-monda) továbbélése az európai irodalomban megérdemelné az alapos és átfogó elemzést mindazon eszközök igénybevételével, amelyeket az egzaktságra törekvő irodalomtudomány már rendelkezésre bocsát. Ezt a kétségkívül nyomasztó méretű munkát egyszer el kell végezni, mert a jelenség több alapvető fontosságú probléma csomópontjának látszik. Abból kell kiindulni, hogy az i.e. V. században mindezek a mondák *mint mondák* társadalmilag elevenek: a szereplők sorsát meghatározó istenek és démonok *valóságos erőkként* léteznek mind a tragikusok, mind a „nézőközönség" fejében, Antigoné vagy Elektra a saját valóságosnak képzelt történeti hagyományukból lépnek elő, saját világuk feszültségeinek megszemélyesülései. Ezzel szemben a keresztény, illetve a kereszténységből továbblépő európai kultúra számára *egy másik világból valók.*

Vagyis míg a klasszikus tragédiában – mint eleinte teljes egészében, később csökkenő mértékben *kultikus* szertartásban, de mindvégig a *politikai* test rituális kodifikálását szolgáló megnyilatkozásban – a „mitikus sorsok" kollízióiban az érintettek saját, eleven, autentikus orientációs rendszerének problémái fogalmazódnak meg, addig a későbbi (gyakorlatilag a humanizmus kori és az utáni) feldolgozások egy olyan kontextusban jönnek létre, amelynek számára a görögség a maga egészében egy mindenkori (tartalmában változó) *kultúra-eszmény modellje,* s ezen belül a tragédiák „témái" („szituációi", „figurái") szintén csupán modellek, illusztrációk, amelyek meghatározott áttételességgel, absztrakcióval kapnak értelmet.

S éppen az az érdekes, hogy ezek a meghatározott kultikus-mitikus kontextusban a született modellek *mitől* és *mihez* válnak funkcionálissá e kontextus megszűntével, egy merőben más kontextusban. Ez ugyanis közvetlenül függ össze azzal az általánosabb problémával, hogy mi hozza létre és működteti az európai kultúrának azt az előzmény nélküli, sajátos jelenségét, amelyet (a szó szűk értelmében) „irodalomnak" és (akár emennek részeként, akár kísérőjeként) „színpadnak" nevezünk. Itt az irodalom alapvető jegyéről, a narratív discours „fikció"-jellegéről van szó. A görögök számára a tragédia meséje – valamely mítosz „konkretizálása" – ugyanúgy *nem fikció,* mint a középkorban a misztériumjáték, hanem az adott kultúrát definiáló alapvető mitológia valamelyik elemének eredendően rituális igényű megjelenítése.

Világos, hogy amikor valamit fikciónak vagy nem-fikciónak tekintünk, itt most nem az a kritérium, hogy az ábrázolt események mennyiben játszódtak le csakugyan, hanem az, hogy a mindenkori érintett embercsoportok *számára* mennyiben valóságosak. S világos, hogy (akár a görög, akár a keresztény) mitikus események a mindenkori „írók", ill. „nézők" vagy „hallgatók" *számára,* a dolgok velejét tekintve, ugyanúgy *nem-fiktívek,* mint az eposzok, a krónikás-énekek, a lovagi mondakörök stb. eseményei. Természetesen a fiktív narráció európai befogadójának is van „realitás"-élménye, de ez *más típusú:* a mítosz, a krónikás-ének stb. befogadója „tudja", hogy *a történet a maga egészében* megesett, s ezen belül irreleváns a részletek realitása, a fikció befogadója viszont „tudja", hogy irrelevánsnak kell tekintenie, megesett-e a történet mint olyan, ám ezen belül realitásként éli át a részleteket.

Mármost minden jel arra mutat, hogy a mi értelmünkben vett fikció *abban a pillanatban születik meg, amikor a humanizmus kora egy másik, eltűnt kontextus történeteit és figuráit változtatja esztétikai anyaggá.* Más szavakkal, a görög tragikusok „témáinak" az

európai „színpadra" kerülése az ettől kezdve (többé-kevésbé tudatosan) ekként kezelt fiktív narráció születési helye, s ennyiben mondhatjuk, hogy az európai típusú esztétikum kialakulásának egyik csomópontja.

Ez kétségkívül jellegzetesen az a fajta hipotézis, amelynek bizonyításához – ha az egzakt, formális kritériumok kidolgozására törekvő irodalomtudománynak egyáltalán perspektívája van – találnia kell ilyen kritériumokat.

Ennek értelmében e dolgozat első célkitűzése kimutatni a megválasztott elemzési szinten *ezt a funkcióváltozást,* közelebbről azt – illusztrációként használva az Elektra-témát –, hogy a mitikus témának az eredeti kontextuson kívüli feldolgozási *módjában* megállapítható új jegyek pontosan értelmezhetők a *mitikus funkció megszűnésével* és újfajta funkciók megjelenésével.

Az az elemzési sík, amelyet e dolgozatban megvizsgálok, a *narratív struktúra.* Ez egyfelől azzal indokolható, hogy első megközelítésben ez a legkönnyebben és legegzaktabban összehasonlítható szintje a szóba jövő műveknek, másfelől pedig feltételezhetően elég fontos és jellegzetes ahhoz, hogy a minket érdeklő probléma tisztázásához lényeges módon járuljon hozzá. A „narratív struktúra" fogalmát itt egy szűkebb és egy tágabb értelemben fogom fel. Szűkebb értelemben az egymást követő cselekmény-elemek letisztított láncolatát jelenti (például „áldozat", „találkozás", „felismerés" stb.), tágabb értelemben magába foglalja az alakok bizonyos *alapvető* helyzet-értelmezését, illetve cselekvési motivációját is. „Alapvetőn" itt olyan megszorítás értendő, amely a narratív struktúrába még bevonandó motivációkat elválasztja a mélyebb értelemben vett jellemábrázolástól. Tehát például nem vizsgálom a maga komplexitásában Aiszkhülosz és Szophoklész Elektrájának jellembeli különbözőségét, de még a narratív struktúrához tartozóként és egyben a figura motivációs rendszerének részeként rögzítem azt a tényt, hogy míg a korábbi Elektrának a Kórus tanácsolja, hogy fordítsa visszájára a Klütaimnésztrától Agamemnón sírjára küldött áldozatot, addig Szophoklésznál ugyanezt Elektra tanácsolja Krüszothemisznak.

A *magyar* Elektrák vizsgálatát önmagában nem indokolná az a körülmény, hogy nemzeti irodalmunk kezdeteinél ott áll Bornemisza Péter – egyébként nemzetközileg is jelentős – Szophoklész-feldolgozása. Eltekintve attól, hogy Bornemisza művét irodalomtörténészeink már elég sokoldalúan elemezték (lásd az irodalomjegyzéket), egyetlen feldolgozás még semmiképpen sem indokolná ezt a témát. A figyelemre méltó az, hogy a korai protestáns prédikátor után 400 esztendővel 40 év leforgása alatt négy magyar Elektra születik. Az első *Móricz Zsigmond* Bornemisza-átdolgozása (1929), a második *Sarkadi Imre* töredékben maradt tragikomédiájának két változata (1948), a harmadik *Gyurkó László* tragédiája (1967), a negyedik pedig *Jancsó Miklós* filmje Gyurkó László és Hernádi Gyula forgatókönyve alapján (1974). Mint látjuk, a négy „szöveg" meglehetősen inkoherens: csak két esetben van dolgunk befejezett drámai művel, a másik két változat közül az egyik film, a másik pedig, sajnos, minimális töredék (olyannyira, hogy Sarkadi szövegét nem is vehetjük figyelembe: éppen narratív struktúrája nem elemezhető).

Mindazonáltal úgy vélem, hogy a négy megvizsgálható „magyar Elektra" olyan korpuszt alkot, amelynek tagjai között egy meghatározott szinten kidolgozandó formális kritériumok szerint jól leírható különbségek vannak, s e különbségekből következtetések vonhatók le a téma funkció-változására nézve. Első pillantásra további inkoherenciának látszik az, hogy egy XVI. századi művet egy sorba helyezünk a XX. század közepén

keletkezett négy művel. Kimutatható azonban, hogy bizonyos kritériumok szerint Bornemisza is beletartozik a sorba. Valószínű ugyan, hogy ugyanezek a kritériumok *Alfieri* Elektrájára is érvényesek, tehát például ott is *politikai szabadságharcról* van szó; s elképzelhető, hogy az összes XVI. század utáni Elektra-feldolgozások elemzése révén arra az eredményre jutnánk, hogy a változatok zömmel két nagy csoportra oszlanak: az egyik feldolgozási típus *politikai*, a másik *pszichológiai* történéssé alakítja át az ógörög témát, s hogy az első csoportba inkább a XIX. század utolsó évtizedei előtt, a másodikba főleg az azóta született változatok tartoznak. Ennyiben első pillantásra erőszakosnak látszik az a korpusz-képzés, amelyik a XVI. századi változatot egybefogja a modernekkel, közelebbről nézve azonban nyomban igazolódik is a témaválasztásom: a modern magyar Elektrák *szintén politikai jellegűek* (mellesleg éppen a Sarkadiét kivéve), tehát ellentétesek a XX. századi Elektra-aktualitás uralkodó nemzetközi tendenciájával, s így speciális érdeklődésre tartanak számot.

Kétségtelen, hogy a „politikai" vagy a „pszichológiai" (vagy bármilyen további, ennél komplikáltabb) kategóriába tartozás egzakt kritériumait is ki kellene dolgozni, ami ismét csak az Elektra-feldolgozások teljes korpusza alapján lehetséges. Minthogy ilyen elemzés egyelőre nem létezik, konkrét hipotézisem a következőképpen fogalmazható meg:

A négy magyar Elektra narratív struktúrájának elemzése révén kimutatható, hogy a) a magyar Elektra-feldolgozások az Elektra-szituációt általában társadalmi-politikai konfliktus ábrázolására használták fel; b) ebben az esetben a szituáció feloldását mindig pozitív módon képzelték el; c) e „pozitív megoldás" mindenkori konkrét hogyanja bizonyos következtetésekre ad módot a társadalmi-politikai mentalitás általános sajátosságait illetően, mégpedig éppen azáltal, hogy alá van vetve az „Elektra-struktúra" bizonyos logikai kényszereinek.

Mint már említettem, csak a négy változat tág értelemben vett narratív struktúráját hasonlítom össze. Minthogy azonban az elemzést el kell helyezni annak a kiinduló feltevésnek a keretei közé, amely szerint az ógörög témáknak a keresztény európai kultúra kontextusában való újjászületése e témák radikális funkcióváltozásaival járt együtt, minthogy továbbá a történet „módosítási", „kezelési" lehetőségeire a három tragikus változatai szolgáltatják az ősmodellt (s különbségeik, mint látni fogjuk, a magyar változatok értelmezése szempontjából is relevánsak) – elöljáróban egészen röviden számba kell vennünk azt, amit az Elektra-történet mitikus eredetéről tudunk, majd pedig össze kell vetnünk – szintén a narratív struktúra síkján – a három ógörög tragédiát.

## II

A görög mitológia legkorábbi fennmaradt írásos forrásának Homéroszt szokás tekinteni. Csakhogy például az Átreidák mondaköre nem az ismert alakban szerepel Homérosznál. Többek között Thompson is rámutat,[10] hogy sem az Iliasz, sem az Odüsszeia nem tud például Átreusz lakomájáról vagy Iphigeneia feláldozásáról. Ezenkívül az eposz expressis verbis nem mondja ki azt, hogy Oresztész az anyját is megölte.[11] Sőt, Homérosz

[10] Thompson, George: *Aischylus és Athén.* Gondolat, Budapest 1958, 238. o.

[11] *Odüsszeia* III. 306–310; itt az eposz arról tudósít, hogy Oresztész megölte Aigiszthoszt, majd „ . . . meghívta az argoszi népet a torra, / melyet a gyáva bitorló és gonosz anyja felett ült" (Devecseri Gábor fordítása).

látszólag *nem tud Elektráról.* Agamemnón lányairól egyetlen helyen történik említés, amikor a király békét kínál a haragvó Akhilleusznak.[12]

Az argoszi mondakörnek az eposzból hiányzó három jellegzetes mozzanata – a gyermekgyilkosság és a gyermekek felfalatása apjukkal, az emberáldozat a háború kitörésekor és az anyagyilkosság – a homéroszi világnál barbárabb állapotokra és ősibb tudatra utal. E mondák semmiképpen sem keletkezhettek Homérosz után, hanem olyan történetek, amelyek bizonyára ott voltak a két eposz alapanyagát alkotó számtalan ősi monda és mondatöredék között, s amikor a IX–VIII. században az Iliász és az Odüsszeia összeállt, majd Peiszisztratosz a VI. században a további változtatás tilalmával leíratta a szövegüket, ezeket a történeteket elhagyták, „kiselejtezték". Szaporítani lehetne az olyan mítoszok példáit, amelyeket nem az eposzból ismerünk. Így például az a mítosz, hogy Átreusz ősapja Tantalosz megöli saját fiát és eledelül szolgálja fel Zeusznak, Pindarosznál szerepel a legkorábban (I. Olümpiai óda – de jellemző módon mint olyan történet, amely nem lehet igaz: a költő felháborodva cáfolja). Nem szerepel Homéroszná1, hogy Lükaón gyermek-áldozatot mutatott be Zeusznak; hogy Lükaón fiai megölték testvérüket, Nüktimoszt, és belső részeit feltálalták vendégüknek, Zeusznak.

A filológiai elemzés kimutatta, hogy az eposz rendkívül tudatosan szerkesztett mű. Bármilyen mitológiai anyag, amely benne él a köztudatban, csakis azért maradhatott ki, mert vagy lényegtelennek, mellékesnek, vagy az eposz szellemiségétől idegennek ítéltetett. Nem lehet véletlen, hogy az említett történetek kimaradtak. Másfelől viszont az sem lehet véletlen, hogy az eposz megalkotóinak erőfeszítése legfeljebb a forrásokat tüntette el: e mítoszok tovább éltek, s a VIII–VI. század költőinél fel-felbukkannak. Hogy az eposz anyagának ez a „megnemesítése", „debarbarizálása", a földbirtokos arisztokrácia uralma alatt álló polisz vallási, politikai és kulturális szükségleteihez való adaptálása mikor történt, milyen fokozatokon ment át stb., ma már nem tudjuk; – csak az eredményt látjuk: a görög törzsek ősi mitikus tradíciója az ezredfordulót követően kettévált egy „hivatalos", „felső", „homéroszi" és egy „nem-hivatalos", „alanti", „ahomeroszi" áramra; a kettő egymástól függetlenül tovább élt, majd az V. században, a görög civilizáció csúcspontján bizonyos mértékig újra egyesült.[13]

Elektra alakjának problémája önmagában is homályos. Heinemann,[14] Wilamowitz-Moellendorffra és Carl Robertra hivatkozva úgy látja, hogy Elektra alakját az eposz kialakulása *után* vagy legfeljebb azzal egyidejűleg szőtték bele a mondába, s két-három VIII–VII. századi elveszett költeményt említ meg (pl. Szteszikhórosz *Oreszteia*-ját, ill. egy delphoi *Époszt*), mint olyanokat, amelyekben az apját megbosszuló leány alakja már szerepelhetett. Heinemann a következőképpen érvel. Az eredeti mondában még Klütaimnésztra sem volt az a véres kezű asszony, akinek a tragédiából ismerjük, hanem csak

[12] *Iliász* IX. 145; „Három lányom is él jólácsolt házam ölében, / Krüszothemisz meg Láodiké és Iphianassza . . ." (Devecseri Gábor fordítása).

[13] Mindazonáltal a „hivatalos" és „nem-hivatalos" vallásosság kettőssége az V. században is jelen van, illetve újratermelődik; gondoljunk az orfikus miszticizmus illegalitására. Lásd Werner Jäger: *Paideia.* v. I. I. Oxford 1946, 4–11. o.

[14] Heinemann, Karl: *Die tragischen Gestalten der Griechen in der Weltliteratur.* I. Lipcse 1920, 41. o.

később kapott aktív, sőt vezető szerepet Agamemnón meggyilkolásában.[15] Márpedig, ha voltaképpen csak Aigiszthosz a bűnös, a felserdült és hazatérő Oresztésznak nem okozhat problémát, hogy nagybátyját kardélre hányja. Ezzel szemben, úgymond, ha a mítosz „továbbalakulása" folytán Klütaimnésztra lett a gyilkos, „. . . ezzel Elektra alakja is szükségessé vált, mint aki képviselte a bosszú gondolatát, amíg Oresztész kiskorú volt és távol élt hazájától. Elektra nélkül a bosszú nem volt végrehajtható",[16] – mert a húszéves királyfit nem lehetett úgy elképzelni, hogy egy vérrokon támogatása nélkül *anyja* megölésére is képes legyen. Heinemann okfejtésével szemben a következő érvek adódnak:

a) Valószínűetlen maga a kiinduló feltevés, Klütaimnésztra alakjának poszthomérikus barbarizálódása, hiszen, mint láttuk, egész sereg ilyen mozzanatról tudunk, s nem feltételezhető, hogy ezek a VII–VI. század folyamán születtek; ebben az esetben viszont Elektra alakja nem ekkor „vált szükségessé";

b) akármikor „szőtték bele" Elektra alakját a mondába, ennek oka nem lehetett az, hogy strukturálisan szükség volt valakire, aki támogatja Oresztészt az anyagyilkosságban, mert Aiszkhülosznál Elektra már a monda szerves részeként áll előttünk, de semmiféle ilyen funkciója nincs: az, aki Oresztészt anyja megölésére bátorítja, *Püladész.*

Mindez azonban önmagában még nem bizonyítja, hogy Elektra az ősi mítoszban is szerepelt már. Erre vonatkozólag egyetlen adatunk van: az Iliász IX. énekének említett 145. sora. Itt Agamemnón harmadik lányát nem Elektrának, hanem Laodikénak hívják. A „Laodiké" név jelentése kétféle lehet: vagy „a nép igazsága", „a nép ítélkezése", vagy „az, akit a nép elítélt". A második értelmezés azonban valószínűtlen, mert nem ismeretes egyetlen olyan mitikus mozzanat sem, amelynek értelmében Elektra bármiféleképpen bűnhődne. Ugyanakkor a mítosz „nemesítő", „purifikációs" szellemével teljesen egybevág az a föltételezés, hogy az Iliász költője vagy költői tudtak Elektráról, a leányról, aki gyilkos anyja hatalmában élve ébren tartotta a bosszú szellemét, de elhallgatták a nevét, s amikor a történeti hűség kedvéért felsorolják Agamemnón leányai között, ezt kerülőúton teszik. Mindenesetre az Iliásznak ez a sora valószínűsíti, hogy Elektra alakját a mítosz ősi változata ismerte.[17]

Összegezve, sok minden szól amellett, hogy Agamemnón és Elektra történetének a tragikusoknál megjelenő változata valójában egy prehomérikus mondakör feltámadása, amely feltehetőleg a mükénéi kultúra és a trójai háború korával függ össze. Itt azonban konkretizálni kell azt a bevezetőben említett körülményt, hogy a tragédiák eredendő tartalma kultikus.

[15] Klütaimnésztra szerepére az Iliász III. énekének 234–235. sora utal: „miként Agamemnón / pusztult el felesége meg Aigiszthosz csele folytán" (Devecseri Gábor fordítása). Heinemann szerint „innen csak egy lépés addig, hogy Klütaimnésztra magában a gyilkosságban is részt vett, vagy hogy éppenséggel ő volt a gyilkos" (i. h.).

[16] Heinemann, i. m. 41. o.

[17] Egy thébai mítoszban ugyan Alkmaión minden nővéri segédlet nélkül öli meg anyját, Eriphülét, hogy bosszút álljon apja, Amphiaraón haláláért; de itt is bizonyos összefüggésekre utal a következő. Atlasz hét *leánya* meghal *bánatában,* amikor Zeusz a titánok legyőzése után a Tartaroszra veti *apjukat.* Egyiküket *Elektrának* hívják. Erről a hét pleiádról nevezték el Thébai hét kapuját, s a *felesége álnoksága miatt* halálát lelő, majd fia által *megbosszult* Amphiaraón egyike annak a hét vezérnek, akik Thébai hét kapuja ellen vonulnak.

Mert nem lehet a mítoszokat egyszerűen úgy értelmezni, mintha „történeti" vagy „politikai" folyamatok „tükröződései" volnának, éppenséggel afféle „politikai plakátok" (Ranke-Graves). A történeti és a vallási elem szervesen áthatja egymást: nemcsak arról van szó, hogy a görögök mitikusan élik és gondolják át történetüket, hanem a fordítottjáról is, hogy ti. saját történetükké konkretizálják vallásukat.

Minket most főleg ez utóbbi összefüggés érdekel, mert ha pl. az Elektra-történet alakjai és helyzetei mögött felismerhetővé válnak a görög vallás istenfigurái és funkcióik, akkor különösen plasztikussá válik az a feltevés, hogy a tragédiák eredendően kultikus funkciót töltöttek be: olyan rítusoknak tekinthetők, amelyek (mint a kultúrantropológia tanúsága szerint a nemzetségi társadalmak rítusainak többsége, és mint a középkori misztériumjátékok) *eljátsszák* a mítoszokat; habár kétségkívül sajátos módon, mert az istenek ritkán jelennek meg személyesen: inkább csak áttételesen, közvetítő figurák által lépnek fel, amire nyilván e görög specifikum, mítosznak és a nem is olyan régmúlt politikai történetének összefonódása a magyarázat. (Vallás és politikum kapcsolatának „rövidre zárására" kiváló példa az aiszkhüloszi *Oreszteia* harmadik darabja, az *Eumeniszek*, ahol az istenek személyesen jelennek meg, és megalapítanak egy athéni intézményt.)

A lehetséges összefüggésekre vonatkozólag két elképzelést érdemes ismertetni. Az egyik Apollón alakjából indul ki.[18] Apollón Kisázsiából „vándorolt be" Görögországba a XIII. század táján (a trójai háború egyik következményeként). Számos funkciója van. Mindenekelőtt városépítő, városvédő, ezenkívül dögvészt-hozó, büntető, bosszúálló, a kérlelhetetlen, elmaradhatatlan következménynek mint olyannak a megszemélyesítője, s nem utolsó sorban a férfi-uralom, a királyság, a jogrend agresszív védelmezője. Világosan ott áll Oresztész alakja mögött nemcsak a bosszú indulatával, de a bosszú végrehajtására vonatkozó kifejezett parancsával is. Agamemnón alakján több tekintetben átsejlik Zeuszé, amint a neve is mutatja: „Zeusz Agamemnón" (az eltökélt Zeusz) több helyütt elterjedt elnevezése volt az istenek atyjának. Agamemnón legidősebb lányát, Iphigeneiát, akit Artemisznak áldoztak fel, a kommentátorok sokszor azonosítják magával Artemisszal. Természetesen a mítosz mindezekkel a vonatkozásokkal mintegy csak *utal* az istenalakokra: történeti-politikai konstellációk értelmezéséhez használja fel bizonyos funkcionális jegyeiket. S ebben az értelemben bizonyos mértékig Elektra alakját is összefüggésbe hozhatjuk Athéné alakjával. Legalább három mozzanat engedi ezt meg: 1. bizonyos általános jellemi tulajdonságok (keménység, harciasság, nőietlenség), 2. szüzesség, és 3. főleg az apához kötöttség.

A fentiekből merőben eltér Vernant koncepciója.[19] „Hesztia-Hermész" c. tanulmányában az Elektra-szituációt a térre vonatkozó görög képzetek problémájával kapcsolja össze. Kiindulópontja Pheidiász olümposzi Zeusz-szobrának talapzata, ahol a tizenkét főisten látható párosával, szimmetrikus elhelyezkedésben (pontosabban tizenhat, mert szélről a Nap és a Hold fogja őket közre, középütt pedig Aphrodité és Érosz foglal helyet). A nyolc istenpárból hét-hét férfi- és nőalakot közismert mondák kapcsolnak össze, kettőnek az összetartozása azonban meglepő, s ez Hesztia és Hermész, mert a ránk maradt mondák szerint nem fűzi őket egymáshoz sem házastársi, sem testvéri, sem leszármazási, sem

[18] Lásd Hunger, Dr. Herbert: *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.* Bécs 1953.

[19] Vernant, Jean-Pierre: Hestia-Hermés. Sur l'espression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs. Vernant: *Mythe et pensée chez les grecs.* Études de psychologie historique. Párizs 1969, 97–143. o.

védnők-védenci kapcsolat, – ugyanakkor viszont több más ábrázolásban is (vázákon stb.) együtt láthatók. Világos, hogy a kapcsolatnak vallásilag kodifikáltnak kell lennie, s hogy ha nem rokoni, akkor csak funkcionális lehet. Vernant ennek a problémának szenteli a tanulmányt, s kimutatja, hogy az összetartozás nyitja a görögök tér- és mozgáskoncepciója, hogy a két istenalak e koncepció két pólusának metaforikus kifejezésére, vallási kodifikálására szolgál.

Mint Vernant rámutat, Hesztiáról „gyakorlatilag semmi olyasmit nem tudnánk, ami magyarázatot adhatna Hermésszel való kapcsolatára, ha nem maradt volna ránk a ‚Hermészhez és Hesztiához' c. homéroszi himnusz néhány sora".[20] A szövegből megállapítható, hogy Hermész és Hesztia kapcsolata funkcionális: „. . . ugyanazokon a helyeken vannak jelen, s komplementer tevékenységet fejtenek ki egymás mellett". Mindkettejüknek a földi térekhez, a letelepült emberiség lakóhelyeihez van valamilyen köze. Az Aphrodité-himnuszból tudjuk Hesztiáról, hogy „Násza helyett a magas Zeusztól szép tiszteletet nyert, / minden ház közepén ott ül s dús áldozatot kap".[21] Ez a négyszögű *megaron* közepén álló kör alakú műkénéi tűzhely nemcsak középpont, hanem a földbe való szilárd beágyazottsága folytán, egyúttal mintegy köldöke és töve a háznak, vagyis a szilárdság, változhatatlanság jelképe és záloga. „Hesztia, mint szilárd pont, középpont, amelyből kiindulva az emberi tér orientációját kapja és megszerveződik, később a költőknél és a filozófusoknál a kozmosz közepén mozdulatlanul álló Földdel azonosul."[22]

„Hermész, ha más módon is, szintén az emberi lakóhelyhez és általánosabban a földi térséghez kapcsolódik . . . A halandók között él . . . az emberi világ legbensejébe hozza el az isteni jelenlétet . . ."[23] – de mindezt a hírnök szerepében, „mint utazó, aki messziről jön és már távozóban is van".[24] Számos funkciója között ott van a minden akadályon való észrevétlen áthatolás képessége, a jószerencse vagy a balsors, a váratlan találkozás.

„Azt mondhatjuk, a Hermész–Hesztia pár a maga polaritásában a tér archaikus képzetének belső feszültségét fejezi ki: a tér egy kitüntetett középpontot, szilárd pontot igényel, ahonnan az . . . irányok . . . meghatározhatók: de ugyanakkor a mozgás helyeként jelenik meg, ami implikálja az átmenet, az átkerülés lehetőségét bármely pontból bármely másikba."[25] Vernant óva int attól, hogy a két istenséget *kidolgozott fogalmak* „szimbólumának" fogjuk fel. „Hesztia azért ‚központosíthatja', Hermész azért ‚mobilizálhatja' a teret, mert olyan tevékenység-együttes védnökei, amely kétségkívül a talaj birtoklását, másfelől a kiterjedés megszervezését érinti, s amely tevékenységek mint praxis megadták azt a keretet, melyen belül a régi görögöknél a térbeliség élménye kimunkálódott . . ."[26]

Részletesen kell idéznünk Vernant-nak azt a gondolatmenetét, amelynek értelmében az Elektra-szituáció a „Hesztia-struktúra" megjelenítésének tekintendő.

„A görög ember szemében a tetővel fedett (védett) házi tér, a zárt tér a nőiséget konnotálja. A kinti nyílt tér a férfiúságot konnotálja."[27]

[20] Uo. 98. o. A himnusz sorszáma a két homéroszi eposzt is tartalmazó magyar kiadásban (Magyar Helikon, Budapest 1960, 844. o.): XXIX.

[21] IV. sz. himnusz, 29–30. Uo. 824. o.

[22] Vernant, i. m. 99. o.

[23] Uo.

[24] Uo.

[25] Uo. 101. o.

[26] Uo. 101–102. o.

[27] Uo. 104. o.

Egy esetben azonban, valamennyi többi társadalmi tevékenységgel ellentétben, megfordul ez az orientáció, s ez a házasságkötés, ahol a nő a mozgékony elem, a nők körforgása létesít kapcsolatot a család-csoportok között, s a férfi az, aki saját házi tűzhelyéhez van kötve. Minthogy pedig a házi tűzhely őre és szimbóluma a görög család „kultikus munkamegosztásában" a hajadon serdülő leány, a női státusz maga válik ellentmondásossá azáltal, hogy a ház leánya csak úgy változhat nővé, ha lemond a tűzhelyről, melynek őrizője (s vele e szerep elengedhetetlen követelményéről, a szüzességről). „Az ellentmondás a vallási képzelet síkján egy olyan istenség képében oldódik fel, aki női természetével a permanencia aspektusait testesíti meg, szüzességével mégis megőrzi magát a mozgékonyság aspektusától ... Hesztia által állandósul a család leszármazási vonala s tartja fenn magát azonos módon, mintha nemzedékről nemzedékre közvetlenül a ‚tűzhelyből' születnének a ház törvényes gyermekei. A házi tűzhely istennőjében a nemi kapcsolatokról leválasztott termékenységi funkció ... úgy jelenhet meg, mint az apai leszármazási vonalnak a ház leánya által biztosított vég nélküli folytatódása, anélkül, hogy a tenyészethez szükség volna ‚idegen' nőre."[28]

„A tisztán apai leszármazásnak ez az ábrándja sohasem szűnt meg foglalkoztatni a görög képzeletet. Nyíltan megfogalmazódik a tragédiában, amikor Apollón az *Eumeniszek*-ben kijelenti, hogy a fiú ereiben az anya vére nem folyhat; ‚akit szülöttnek hívnak, annak anyja nem / szülője, csak dajkálja az új magot: / az adja, ki nemzi' ..."[29]

Vernant ezután behatóan elemzi Agamemnón, Klütaimnésztra és Aigiszthosz egymáshoz és a mindenkori szituációhoz való viszonyát, kimutatván, hogy a történetet ábrázoló tragédiák voltaképpen egy olyan anomáliát visznek színre, amely a görög háznak a férfi és a nő szerepe és viszonya tekintetében fennálló belső rendjét forgatta fel, majd így folytatja:

„Elektra szájából Hesztia beszél. Agamemnón leánya az apai tűzhelyet testesíti meg, ahonnan öccsével együtt eltávolították, s amelyet vele együtt helyre akar állítani ... Oresztészhez való viszonyában azonban Elektra nemcsak nővér ... de anya is ... Fivére számára pótolja az anyát ..., ezzel Klütaimnésztra ‚megkettőződése', de egyben ellentéte is. Szűz ... Szenvedélyesen szereti apját, amilyen szenvedélyesen Klütaimnésztra gyűlölte mint férjet ... Más-más okokból mindkét asszony kívül van a házasság szféráján: az egyik innen, a másik túl van rajta."[30]

Vernant, bár a Hesztia–Hermész *párosnak* a problémájából indult ki, tanulmányában inkább csak Hesztia funkcióit és értelmezéseit elemzi, Herésszel kevésbé foglalkozik, – és egyáltalán nem veti fel Hermész jelenlétét az Elektra-szituációban. Holott olvassuk el az *Áldozatvivők* nyitósorait:

*Oresztész* (Püladésszel jobbról jön)

Földmélyi Hermész, holt apámnak hírnöke,
légy megváltóm és harcitársam, halld imám ..."

(1–2, Devecseri Gábor ford.)

[28] Uo. 105–106. o.
[29] Uo. 106. o.; Aiszkhülosz, Eumeniszek, 658–660 (Devecseri Gábor fordítása).
[30] Uo. 110. o.

Majd Elektra, *miután elhatározta, hogy nem anyja, hanem a saját nevében áldoz, szintén Hermészhez fohászkodik, mégpedig azért, hogy „jöjjön már Oresztész"* (138).

Oresztész *hírt* hagy magáról (hajfürtjét), *váratlanul találkozik* nénjével, *hírt* (álhírt) hoz a bitorlóknak saját haláláról, s miután *messze földről jött* (hogy tette után *nyomban távozzék* is), észrevétlenül (felismeretlenül) *„besurran"* a házba stb. Ezen túlmenően kimutatható (itt erre most nincs hely), hogy főleg Aiszkhülosz teljes *Oreszteiája híradások* és *hírvételek* struktúrája szerint épül. Vagyis Vernant (e tekintetben kiaknázatlan) hipotézise révén arra a meggyőződésre jutottam, hogy az Elektra-mítosz úgy is felfogható, mint egy a Hesztia–Hermész komplementaritás koordinátáiban mozgó történet.

Vagyis a mítosz tragikus megjelenítéseiben egyszerre különböző istenalak-sorok ismerhetők fel (részint expressis verbis, részint funkcionálisan). Úgy is felfoghatjuk a szituációt, mint amelyben Elektra mögött Athéné,[31] Oresztész mögött Apollón áll, s úgy is, hogy Elektra Hesztia, Oresztész Hermész funkcióit testesíti meg. Mintha a tragédia mítoszok és mitikus struktúrák sűrítése és kereszteződése volna, esetleg úgy (nagyon óvatos analógiával), ahogyan egy modern irodalmi mű cselekménye egyszerre több társadalmi és filozófiai probléma-szint sűrítése és kereszteződése.

Egy dolog azonban világos: a görög tragédia mély mitikus beágyazottsága, bonyolult, de mégis közvetlen mítosz-megjelenítő funkciója.

*

A három görög tragédia narratív struktúrájának összehasonlítása végett vázoljuk fel egészen sematikusan az Aiszkhülosz-trilógia középső darabjának, az „Áldozatvivők"-nek, valamint Szophoklész, ill. Euripidész „Elektrá"-jának szekvenciáját:

| *Aiszkhülosz* | *Szophoklész* | *Euripidész* |
|---|---|---|
| 1. O. megérkezik; ima, hajfürt | 1. O. megérkezik; ima, hajfürt | 1. El. Fműves kettőse |
| 2. El. áldozni jön anyja nevében | 2. El. panasza | 2. O. megérkezik; *volt* a sírnál |
| 3. El. a Kar tanácsára kisajátítja az áldozatot | 3. Kr. áldozni jön anyja nevében | 3. El. panasza |
| 4. El. felismeri O. hajfürtjét | 4. Kr. hallgat El.-ra: kisajátítják az áldozatot | 4. El.–O. kettős (O. felismeretlen) |
| 5. El.–O.: felismerés | 5. El.–Kl. konfrontáció | 5. O. vendégül látása |
| 6. Gyakorlati terv kidolgozása | 6. Nevelő félrevezeti Kl.-t | 6. Aggastyán ismeri fel O.-t |
| 7. O. félrevezeti Kl.-t | 7. El. O.-t siratja | 7. Akcióterv |
| 8. Dajka O.-t siratja | 8. Kr. felismerte a fürtöt, El. nem hisz | 8. Tudósítás Aig. haláláról |
| 9. Dajka a Kar megbízásából félrevezeti Aig.-t | 9. O. szándéktalanul félrevezeti El.-t | 9. El.–O.: vita Kl.-ról |

[31] Arra, hogy Elektrának Athéné alakjával is van affinitása, maga Vernant is céloz: i. m. 110–111. o.

| *Aiszkhülosz* | *Szophoklész* | *Euripidész* |
|---|---|---|
| 10. Aig. halála | 10. El.–O.: felismerés | 10. El.–Kl. konfrontáció |
| 11. Kl. halála | 11. Kl. halála | 11. Kl. halála |
| 12. O. megőrül; elbujdosik | 12. El. O. megbízásából félrevezeti Aig.-t | 12. Lelkifurdalás |
| | 13. Or.–Aig. konfrontáció | 13. Feloldás (Kasztor), búcsú |
| | 14. Aig.-t elvezetik meghalni | |

O. = Oresztész; El. = Elektra; Kr. = Krüszothemisz; Kl. = Klütaimnésztra; Aig. = Aigiszthosz)

A különbségek a szereplők *formális funkcióinak,* a *dramaturgiai felépítésnek* s a cselekvők *tetteikhez való viszonyának* szintjén helyezkednek el.

A különbségek meghatározásában az azonosságokból kell kiindulni. Mindhárom tragédiában azonos az alapstruktúra: Oresztész, akit Elektra régen vár, megérkezik; áldozatot mutat be apja sírjánál; Elektrával végül kölcsönösen felismerik egymást; akciótervet dolgoznak ki; sikerül tőrbe csalni a bitorlókat; Oresztész megöli őket. Ezen túlmenő páronkénti azonosságok

1. Aiszkhülosz (a továbbiakban A) és Szophoklész (S) között:
   a) a nyitójelenet Oresztész érkezése;
   b) Kl. veszélyt jelentő álmot látott, emiatt engesztelő áldozatot küld a sírra, de azt Elektra kisajátítja;
   c) Klütaimnésztrát Oresztész halálának álhírével vezetik félre, de ez szövetségest is félrevezet;
   d) Elektrának Oresztész gyilkosságra bíztatásában nincs explicit szerepe;
   e) szükség van egy szövetségesre Aigiszthosz félrevezetéséhez;

2. A és Euripidész (E) között:
   a) két tábor van: Elektra/Oresztész és Klütaimnésztra/Aigiszthosz;
   b) Aigiszthosz halála nem látható;
   c) előbb Aigiszthosz hal meg;
   d) Orosztész Klütaimnésztra esetében habozik;
   e) látható mindkét holttest;
   f) a győzelem nem „problémátlan" (lelkifurdalás);

3. S és E között:
   a) Oresztész jelenlétét a tárgyi jelekből nem Elektra ismeri fel;
   b) Elektra ölni is *hajlandó*, ill. ő is *fogja* a kardot;
   c) Elektrának van gyakorlati funkciója a lebonyolításban;
   d) Elektra és Klütaimnésztra között van konfrontáció.

Ebből adódnak azok a mozzanatok, amelyek a három tragédia közül csak az egyikre jellemzők:

A: a) Elektra határozatlan;
b) Elektrának gyakorlati funkciója nincs;

S: a) Három tábor van, ti. a harmadik Krüszothemisz;
b) Oresztész egy pillanatig sem habozik, anyja esetében sem;
c) Aigiszthosz a szövegen belül nem hal meg;
d) előbb Klütaimnésztra hal meg, utána Aigiszthosz;
e) a győzelem problémátlan;
f) a záróképben a két holttest nem látható;

E: a) a nyitójelenet Elektra házánál játszódik;
b) Elektra már férjhez van adva Földműveshez (de szűz);
c) Oresztész kész terv nélkül érkezik meg; azt Elektra dolgozza ki;
d) Klütaimnésztrát Elektra szülésének álhírével vezetik félre;
e) elhangzik, hogy Elektrát férjhez kell majd adni Püladészhez.

A feldolgozási mód változását első lépésben a páronkénti azonosságok paradigmatikus különbségeiben érhetjük tetten.

1. A–S

| | | |
|---|---|---|
| $b)_1$ Kl. álma: | A – | sárkánykígyót szült, amely véresre harapta a mellét; |
| | S – | Agamemnón a tűzhely mellé tűzte jogarát, s abból kihajtott egy hatalmas fa, beborítva Mükénét |
| $b)_2$ Kisajátítás: | A – | az áldozatot El. hozza, s a Kar beszéli rá a tanácstalanul ingadozót, hogy sajátítsa ki; |
| | S – | az áldozatot Krüszothemisz hozza, s El. beszéli rá, hogy sajátítsa ki; |
| c) Halálhír: | A – | Dajkát vezeti félre; |
| | S – | O.-t vezeti félre; |
| e) Aig. | A – | Dajka vezeti félre; |
| | S – | El. vezeti félre |

*Konklúziók:*

1. O. megérkezése után A és S egyaránt azzal exponálja az események folyamatát, hogy értesülünk: Kl. álmot látott, azaz *mágikus hírt* kapott O. közelgő megérkezéséről. Ez a hír A esetében, bár szintén metaforikus, jóval naturálisabb és direktebb, ráadásul csak *Oresztészről* szól; S változatában „szelídebb", egyszersmind erősebben konnotálja a mitikus-rituális összefüggést, végül (ezen belül) kifejezetten *Elektrára* is vonatkozik: a fa, a sarj, Oresztész, a jogarból, az uralkodó-apa (Aigiszthosz által hiába bitorolt) phalloszából csírázik ki, de ez a jogar a tűzhelynél van letűzve, azaz Hesztia (Elektra) *méhébe.* Ez pontosan összevág azzal, hogy S Elektrájától Kl.-nak sokkal inkább van félnivalója, mint A-étól.

2. Kl. mindkét tragédiában mágikus elhárító intézkedéssel védekezik a mágikus hír jelezte veszély ellen, kiengesztelendő Agamemnónt. Mindkettőben az történik, hogy az Agamemnónt gyászoló erők meghiúsítják a védekező akciót és visszájára fordítják, amennyiben éppen a bosszúért imádkoznak a holthoz. Csakhogy A

Elektrája S tragédiájában *kettéhasad* Elektrára és Krüszothemiszre, egyben El. átveszi a Kar szerepét (a határozottság tekintetében). A Elektrája jogfosztott és szabadulásra vágyik, *de* tanácstalan és félénk. S-nál ez utóbbi funkciót Kr. veszi át, s az óvatos, de (veszélytelen esetben) segíteni is hajlandó meghunyászkodást képviselő önálló princípiummá izmosodik.

3. Oresztész halálának álhíre mindkét tragédiában félrevezet egy szövetségest is. Ez a szövetséges A-nál a Dajka, S-nál El. Vagyis S Elektrája *felveszi magába* a Dajka funkcióját.

4. Mindkét tragédiában fel kell tartóztatni Aig.-t, és eloszlatni esetleges gyanúját. Ezt A-nál a Dajka végzi el (ismét a *Kar* tanácsára, mint El. az áldozat visszájára fordítását), S-nál viszont El. önállóan vállalja el és hajtja végre. Vagyis itt is felvett magába egy A-nál a Kar által képviselt funkciót, egyszersmind ismét ellátta a Dajka funkcióját.

Vagyis:
A és S tragédiájának közös hordozó elemei:

egy mágikus (de igaz és fenyegető) üzenet a bűnösöknek;
a bűnösök mágikus védekezésének visszájára fordítása;
egy reális (de hazug és megnyugtató) hír (O. meghalt);
utóbbi egy szövetségest is félrevezet;
ugyanez a szövetséges segédkezik Áig. megölésében.

Ezek az elemek eltérően valósulnak meg, amennyiben

S Elektrája egyfelől egyesíti magában a bosszúban való aktív részvételnek A-nál más alakokra (a Karra és a Dajkára) szétszórt elemeit (jelen van a mágikus üzenetben, bíztatja Kr.-t, a Dajkát, félrevezeti Aig.-t); másfelől „átadja" a tanácstalanság és félénkség vonásait Kr.-nak; végül a Dajka helyett ő a szenvedő alanya az álhírnek (itt megemlítendő még egy paradigma: A-nál El. találja meg a hajfürtöt, s nyomban utána felismerik egymást öccsével; S-nél viszont Kr., s boldogan újságolja El.-nak, aki azonban nem hiheti, mert már „tudja", hogy öccse meghalt; ez annak a következménye, hogy egyrészt az áldozatvivőnek kell a fürtöt a síron megtalálnia, másrészt El.-nak meg kell járnia a poklot, mielőtt felismeri O.-t).

Az, hogy S Elektrájáról leválik a tanácstalanság mozzanata és hogy ő az álhír szenvedő alanya, már első pillantásra konzisztens, utóbbi ugyanis csak azt szolgálja, hogy kétségbeesésében kibontakozzék jellemének megfelelő vonása: ti. közvetlenül O. felismerése előtt, a Kr.-szal való konfrontáció alatt és után nyíltan kimondja, hogy akkor most már ő hajtja végre a bosszút, bár leány. Ugyanezzel vág egybe, hogy (bár metaforikusan és mágikusan) jelen van Kl. álmában, továbbá hogy – ez már új S-nál – külön jelenetben panaszolja sorsát és hogy összecsap Kl.-val.

Nem ennyire evidens az a mozzanat, hogy Kl. mágikus védekezésének mágikus meghiúsítását mindkét tragédiában az a személy biztosítja (El., illetve Kr.), aki a határozatlanság és félénkség funkcióját képviseli. Közelebbről nézve azonban világos, hogy mivel ez *lopott áldozat,* bemutatására csak olyan személy lehet alkalmas, akire a bűnös (Kl.) jóhiszeműen rábízhatta, akiben tehát *megbízik, mert nem tekinti eltökélt ellenfelének.* Az áldozat visszájára fordítása kétértelmű magatartást, az udvarnál elfoglalt ambivalens

helyzetet implikál előfeltételként. Míg tehát A Elektrája egy a „Hesztia-szerepet" csak bátortalanul betöltő leány (aki, miután O. tájékoztatta szándékairól, el is tűnik a tragédiából), addig S Elektrája annyira harcos és tudatos, hogy a bitorlókkal való konfliktusa már nyílt (emiatt van szükség még egy leány-testvérre, aki alkalmas az áldozat-visszafordítás szerepére).

A különbségek másik góca O. figurája és a tett végrehajtása: A Oresztésze habozik, S-é egy pillanatig sem. A bosszú sorrendjének megfordítása ugyanebbe az irányba hat: A megoldásában azzal, hogy Aig. már meghalt, kérdésessé válhat, hogy szükségszerű-e még az anyát is megölni; ezzel szemben S-nál a főkérdés Kl. halála, Aig. felkoncolása már annyira mellékes, hogy le sem játszódik. Nemkülönben A tragédiája végén láthatóvá válik a két tetem, aminek nyilvánvalóan nem diadalmi érzést, hanem iszonyatot keltő funkciója van.

Következésképpen a funkcionális, a dramaturgiai és a „pszichológiai" különbségek[32] mind egybevágnak: A ábrázolásában egy kultikus struktúra érvényesül, amely mélyen gyökerezik az arisztokrata-katonai polisz vallásosságában, s amelynek keretei között az isteneknek tetsző és nem-tetsző még nem a morális „jó" és „rossz" kritériumaitól függ. Abban, hogy Apollón parancsára meg kell ölnie anyját (s nem szívesen teszi), ugyanúgy a Pelopidákat sújtó átok érvényesül, mint apja halálában, amit most megtorol. Nincs egyértelmű „helyes" és „helytelen" cselekedet: az ember a végzet játékszere, s nem feltétlenül azonos a „szerepével" (mint láttuk, nem az sem a királyfi, sem a nénje).

Véleményem szerint S módosításait az határozza meg, hogy kialakult az egyértelmű „jó" és „rossz" koncepciója. Kl. és Aig. *felelős* azért, amit tett, s a bosszulók fenntartás nélkül azonosulnak feladatukkal.

Az Aiszkhülosz és Euripidész változata közötti páronkénti azonosságok paradigmatikus különbségeire később térek vissza; előbb vizsgáljuk meg Szophoklész és Euripidész különbségeit:

2. *S–E*

| | |
|---|---|
| a) Felismerés: | S – Kr. találja meg a hajfürtöt, majd El. és O. (jóval később) felismerik egymást; |
| | E – Aggastyán találja meg a hajfürtöt, de (bár O. jelen van) csak nehezen győzi meg El.-t; |
| b) El. részvétele: | S – O.-t holtnak hívén, eltökéli magát a bosszúra; |
| | E – Öccsével együtt döfi a kardot anyja mellébe; |
| c) El. gyakorlati szerepe: | S – Aig. félrevezetésében; |
| | E – A teljes terv kidolgozásában és a végrehajtás erőszakolásában és irányításában; |
| d) El. v. Kl.: | S – O. érkezéséről még senki sem tud; |
| | E – Aig. már halott. |

[32] A szót Vernant figyelmeztetése értelmében teszem idézőjelbe: „Óvakodnunk kell attól, hogy rávetítsük a régi görög emberre a szándékolt viselkedést szervező saját mai rendszerünket, saját döntési folyamataink struktúráit, az énnek az aktusai vállalásában érvényesülő saját modelljeinket" (J.-P. Vernant: Ébauches de la volonté dana la tragédie grecque. Vernant: *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne.* Párizs 1973, 43. o.).

*Konklúziók:*

1. Mindkét tragédiában azért leli meg a hajfürtöt más, mert El. nem járt apja sírjánál. Míg azonban ennek oka S-nál a megvizsgált funkció-hasadás, E-nél egyszerűen az, hogy teljesen elmaradt Kl. álma és az engesztelő áldozat kísérlete, vagyis a bűnösök és a bosszulók közötti mágikus konfrontáció mint expozíció. Másodszor, S-nál El. azért nem hisz Kr.-nak, mert előzőleg elhitte a halálhírt, E-nél viszont eleve lehetetlennek tartja öccse megérkeztét: már szinte nem is remél. Annyira nem hisz, hogy fizikai bizonyságra (a szemöldök feletti sebhelyre) van szüksége és egy másik személy tanúságtételére.

2. S-nál El. csak *vállalkozik* a bosszúra, *amíg azt hiszi,* hogy O. halott; mihelyt O. jelenléte evidens, erre nincs többé szükség; E-nél O. az, aki mélységesen határozatlan, s akit El. többször kénytelen *meggyőzni,* hogy nincs visszaút, – végül fizikailag is részt vesz Kl. megölésében. (Kl. félrevezetésének motívumát, amely ezzel összefüggésben E-nél radikálisan különbözik az előző két megoldástól, külön elemzem.)

3. S-nál El. és Kl. konfrontációja olyankor zajlik, amikor O. jelenlétéről még senki sem tud, s így mindketten azt *hiszik,* hogy El. még Kl. hatalmában van; E-nél Aig. már halott, El. házában készen áll O., vagyis Kl. van El. hatalmában, s ezt csak ő nem tudja.

Vagyis:
S és E tragédiájának közös hordozó elemei:

Elektra elnyomottságának hangsúlyozása (panasza);
El. kapcsolata nem jön létre apja sírjával (hajfürt);
El. szkeptikus O. megérkezését illetően;
El. aktív;
El. és Kl. konfliktusa explicit.

Ezek az elemek eltérően valósulnak meg, amennyiben

E-nél El. végérvényesen ki van rekesztve az udvarból (a házasság problémájára is visszatérek), már véglegesen elvesztette minden reményét, sőt, bár O. megjön, bizonyos mértékig csalódnia kell benne, s kénytelen vállalni a bosszú megszervezését;

végül míg a Kl-val való konfrontáció S-nál El. alakjának megnemesítését, *igazának* hangsúlyozását szolgálja, E.-nél (mint még jobban látni fogjuk) ellentétes a funkciója.

Mielőtt E megoldásának sajátosságait külön szemügyre vesszük, rögzítsük az A-val szembeni paradigmatikus különbségeket:

3. *A–E*

| | |
|---|---|
| b) Aig. halála: | A – a palotában hal meg; |
| | E – áldozás közben hal meg; |
| d) O. habozása: | A – pillanatnyi; |
| | E – radikális; |
| f) Kétely: | A – csak O.; kultikusan ábrázolt őrület: Erinnüszek; |
| | E – El. és O., verbalizált önmarcangolás. |

Itt azt kell leszögezni, hogy E *visszatér* A megoldásához (S-hoz képest) abban, hogy elhagyja Krüszothemiszt; hogy előbb Aig. hal meg; hogy Kl. meggyilkolása problematikus; hogy láthatóvá válik mindkét holttest; hogy a győzelem egészében problematikus; továbbá átveszi S néhány újítását (A-hoz képest), nevezetesen: El. panaszát; El. szkepszisét O. jelenlétét illetően; El. aktivitását s az El.–Kl. konfrontációt.
E megoldásának mindkét előzménytől eltérő sajátosságai:

1. El. már férjhez van adva;
2. Kl. nem látott álmot; nincs áldozat, amelyet a bosszú képviselői kisajátítanának, tehát nincs mágikus konfrontáció;
3. Kl.-t nem O., hanem El. vezeti félre;
4. a tragédia végén El.-t Püladész feleségéül rendelik.

Eltekintve a Kl. félrevezetésének mikéntjével kapcsolatos egyik aspektustól (amennyiben az euripidészi El. aktivitásának általános jellegével függ össze), mind a négy sajátosság egyetlen probléma alá vonható, ez pedig El. *szüzességének* értelmezési módja.

E *radikálisan szakít egy súlyos hagyománnyal* abban, hogy El. *asszony*. Az, hogy valójában szűz, csak mintegy a véletlennek, a Földműves személyes tisztességének, „nemes gondolkodásának" köszönhető: tisztában van azzal, hogy amennyiben továbbra is azonosulni akar a számára érvényes normatívával, nem nyúlhat egy királylányhoz, hiszen ez a házasság társadalmi-politikai abszurdum.

Hogy a Földműves magatartása mennyire nem magától értetődő, hogy tehát El. mennyire *asszonynak* minősül, mutatja, hogy ezen alapul itt Kl. félrevezetése: El. *kihívatja magához* azzal az álhírrel, hogy gyereke született: vagyis anyját egy kötelező nagyanyaszerep nevében csalja tőrbe.

Ez külön is elemzendő mint a Kl. félrevezetésére szolgáló *álhír* paradigmája:

| | | |
|---|---|---|
| *A, S* | Álhír: | Kl.-val közlik, hogy *meghalt a fia,* tehát nincs többé törvényes trónörökös – nincs kitől félnie; |
| *E* | | Kl.-val közlik, hogy *unokája született*, tehát leszármazottja – lévén parasztivadék – nem törvényes trónörökös – nincs kitől félnie. |

E módosítás funkciói a következők:

a) azáltal, hogy Kl. félrevezetésére nem O. léte vagy nemléte a kézenfekvő mozzanat, nagymértékben hangsúlyát veszti a trónnak a törvényes örökös számára történő visszaszerzéséért vívott harc jogossága;

b) azáltal, hogy Kl.-t „nagyanyai kötelezettségeinél" fogva csalják tőrbe, Kl. helyzetének és viselkedésének determinánsai között nagymértékben háttérbe szorul a politikai hatalomért vívott harc mozzanata;

c) azáltal, hogy El. a bitorlók által kierőszakolt (és el nem hált) házasságának (nemlétező) következményét fordítja vissza rájuk, felhasználva azt Kl. foglyul ejtésére.

1. A konfliktus radikálisan két asszony konfliktusává válik.
2. A bosszú nagymértékben El. személyes bosszújává válik.

Ugyancsak a kultikusan funkcionális szüzességnek El. alakjából való eltávolítását hangsúlyozza a Püladészhez való férjhezadást illető döntés.

Végezetül úgy látom, hogy El.-nak ezzel az (ambivalens) asszony-mivoltával szervesen összefügg a *mágikus sík* elmaradása E megoldásából: eltűnt mind El. kultikus szüzessége, mind Kl. kultikus (-politika) jellegű rettegése, s így nincs többé, ami ezt a mágikus síkot hordozhatná.

E tragédiája tehát úgy indul, hogy El. már asszony ugyan (szociálisan), de még nem az (testileg); később már anya (a Kl. számára teremtett látszatban), de még nem az (valóságosan); végül már asszony (az istenek rendelése szerint), de még nem az (valóságosan). El. így végig asszony-szerepeket tölt be a szavak és a látszat szintjén, de ezek egyike sem realitás (így vagy úgy).

Vagyis míg A és S tragédiájában El. egyértelmű kultikus figura, akinek legfontosabb vonása a szüzesség, a „soha-férjhez-nem-menés" (Hesztia), azaz meghatározója a közönséges halandók számára előírt normális nőiség tagadása, addig E megoldásában El. tagadja a nőiségnek ezt a kultikus tagadását: *átlép a női normalitás szférájába, de csak a látszat szintjén.* Mintha valami gátolná számára e normalitás megvalósulását. Ez az akadály azonban nem lehet a kultikus elem, mert e szerep-mozzanatok a szóban forgó kultikus vonatkozások szempontjából a látszat szintjén is lehetetlenek. Az, ami El. számára itt nem engedi meg, hogy nővé váljék, másutt keresendő.

Mielőtt ezt, a probléma összefoglalásaképpen, megpróbáljuk tisztázni, vessünk egy pillantást Aig. halálára.

Mindenekelőtt Aig. halála az akció indulásától befejezéséig A-nál 143 sor (13,3%), S-nál 77 sor (5,1%), E-nél 184 sor (13,5%), – vagyis E e mozzanat hangsúlya tekintetében is A-hoz tér vissza (s nemcsak abban, hogy Aig. előbb hal meg).

Döntő fontosságú, hogy E megoldásában Aig. halála kapcsán jelenik meg az a mágikus szint, amely eltűnt El. és Kl. viszonylatából:

a) Aig. éppen áldozik, s azért imádkozik, hogy még sokáig élvezhesse uralmát. Ekkor O., aki thesszál vendégnek adta ki magát, s mint ilyet meghívták az áldozathoz, magában mormogva az ellenkezőjét kéri (az áldozat kisajátítása);

b) Aig. a levágott bika belső részeiben baljós jeleket fedez fel (Kl. álma);

c) miközben az állat maradványait vizsgálgatja, O. lesújtja, – a Hírnök elbeszélésében a bika leölése és a király leölése mintegy egyetlen folyamattá olvad össze.

Vagyis E, miközben demitizálja, „laicizálja" El. figuráját s az El.–Kl. konfliktust, *visszaemeli* a cselekményt a kultikus-mágikus szintre O. és Aig. vonatkozásában. Ezáltal (bár Aig. megölésére is El. „indítja el" O.-t) élesen kettéválasztja a bosszú végrehajtását a férfiak és a nők szférájára: a férfiak szférájában a politikai hatalom visszaszerzése zajlik le kultikusan kodifikált módon; a nők között mintegy külön hatalmi harc és elszámolás folyik, amelybe El. erősen akarata ellenére rántja bele O.-t.

*Összefoglalva:*

1. E A-tól és S-tól is eltér abban, hogy teljesen kiiktatja az El. és Kl. szerepét érintő mozzanatokból a kultikus-mágikus relációkat, ezzel szemben kultikus jellegűvé alakítja át Aig. halálát;
2. megfosztja El. figuráját a „Hesztia-szerepre" való mindennemű utalástól, s olyan leányként ábrázolja, akinek voltaképpen nővé *kellene* lennie, de ennek megvaló-

sulása problematikus (még azt is mondhatnánk, El. azzal, hogy anyává válásának lehetőségét anyja tőrbe csalására használja fel, voltaképpen gúnyt űz ebből a lehetőségből);

3. átveszi S-tól az El. aktivitását hangsúlyozó mozzanatokat, s ezeket a végsőkig élezi;
4. visszatér A-hoz azokban a mozzanatokban, amelyek által elsősorban Kl. megölése, de végső soron az egész akció problematikussá válik.

Míg tehát A-nál egy mélyen mitikus, „premorális" szituációval van dolgunk, amelyben egyik félnek sincs „igaza", hanem vérbűn felel vérbűnre, s az embereket isteni átkok terelik útjukon (s akcióikban mintegy maguk az isteni „struktúrák" jelennek meg); míg S-nál egy egyértelmű morális-politikai igazság győzedelmeskedik egy morális-politikai rossz felett (olymódon, hogy az ábrázolás belül marad a mitikus-kultikus vonatkoztatási rendszeren, felhasználva annak alapszerkezetét);

addig E (bizonyos mértékig, mint tudjuk, S-szal polemizálva,[33] hiszen tragédiáját két esztendővel a S-é után mutatták be) egyfelől a végsőkig eltökéltnek ábrázolja El.-t (ehhez veszi át a szükséges elemeket S-tól), másfelől viszont nem valamilyen „igaz ügy" szolgálatában állónak ábrázolja: ennyiben éleszti fel A megoldásnak azokat az elemeit, amelyek értelmében „egyik félnek sincs igaza", – csakhogy ez E megoldásában nem a mítoszok „premoralitásának" újjáéledése, hanem a mitikus hagyomány *amoralitásának* felmutatása. E-nél ugyanis Kl.–El. relációja azért veszíti el kultikus jellegét, s Aig. halála azért ölti ezt a jelleget, mert két különböző ügyről van szó: részint férfiak jogos hatalmi harcáról, részint mindkét oldalon női mivoltukból kivetkezett nők konfliktusáról. El. nem kultikus okokból nem válhat nővé, hanem azért, mert ugyanolyan szörnyeteg, mint az anyja. Kl., aki férje megölésével jóvátehetetlen bűnt követett el, akárhogyan is, de elkerülhetetlenül halállal lakol; El. számára – aki a bitorlók által rámért érdemtelen sors ellen lázadva tilalmas módon megtagadja leány- és nő-mivoltát s belehajszolja öccsét az anyagyilkosságba stb. – az egyetlen megoldás a („távlati") férjhez menés: az engedelmes visszatérés a női szerepbe.

Azt mondhatnánk, A tragédiája még egészen közel van a mítoszt közvetlenül megjelenítő rituális játékhoz, s cselekménye kölcsönösen feloldhatatlan isteni akaratok konfliktusainak metszéspontja; S a mítoszt az egyértelmű erkölcsi-politikai jó győzelmének némileg apologetikus illusztrálására használja fel; E koncepciója mögött pedig valószínűleg azok a megoldatlan (és megoldhatatlan) családon kívüli és belüli jogi, politikai és pszichológiai problémák rejlenek, amelyeket férfi és nő, a férfi és a női szféra egymáshoz való viszonyában hozott magával az athéni nemzetségi társadalomnak arisztokratikusból demokratikussá, a társadalmi szervezetnek elsődlegesen családi jellegűből elsődlegesen állami jellegűvé való átalakulása. (Ismétlem, ezek a következtetések már mindenképpen csak egy olyan elemzés munkahipotéziseinek tekintendők, amely a tragédiák teljes szövegét vizsgálat tárgyává teszi.)

[33] Falus Róbert: *Utószó „Sophoklés drámái"-höz.* Magyar Helikon, Budapest 1970, 481. o.

## III

Kimutatható, hogy az Elektra-téma világirodalmi történetében S és E feldolgozási módja a két uralkodó modell, s hogy a kettő közötti választás attól függ, „optimista" vagy „pesszimista" módon látja-e a történetet a szerző, vagy más szavakkal, azonosul-e Elektrával vagy elítéli-e. Az előbbi esetben S, az utóbbiban E lesz a modell. Természetesen a kettő kombinációi is lehetségesek. Ugyanez vonatkozik a magyar feldolgozásokra.

Nemeskürty István[34] részletesen összehasonlítja S és Bornemisza Elektráját. Igen pontos a cselekmény tagolódása szerinti összevetés, és csak egyetérteni lehet azzal a következtetéssel is, hogy Bornemisza feldolgozása feltétlenül több, mint fordítás: önálló mű, amely szervesen magyar kontextusba helyezi a történetet, oly módon, hogy a tragédia szereplői a XVI. század hiteles magyar figurái. Borzsák István[35] nem éri be a szekvencia elemzésével, hanem sorról sorra haladva hasonlítja össze az eredeti görög szophoklészi szöveget és Bornemisza szövegét. Ezt az elemzést az teszi különösen értékessé, hogy a néhány, nyelvi félreértés okozta eltérés elkülöníthetővé válik a cselekmény-, szituáció- és jellemformálást érintő számtalan módosítástól. Borzsák egyebek között pontról pontra kimutatja, milyen *hangsúly*-eltolódásokat okoznak a Bornemisza által a görög dialógusokhoz képest végrehajtott összevonások vagy bővítések. Borzsák is leszögezi, hogy a Magyar Elektra alakjai magyarországi kontextusban cselekvő magyar és keresztény figurák. Végkövetkeztetéseiben azonban élesebben fogalmaz Nemeskürthynél: úgy látja, hogy a Magyar Elektra tudatos, kimondottan politikailag inspirált és politikai célzatú állásfoglalás. Borzsák szerint Bornemisza számára elsősorban a törökről van szó, és arról, hogy a romlott magyar uralkodó réteg képtelen ellátni történelmi feladatát: „. . . egy görög tragédia parafrázisával a *magyarság mind szélesebb rétegeit* akarta megmozgatni . . . habozás nélkül *Elektrában látta a pozitív példát* nemcsak a nyilvánvaló gonosztevőkkel, hanem még a jó szándékú, csak éppen határozatlan vagy passzív személyekkel, az ‚e világ szerint okos' Chrysothemisszel szemben is."[36]

Nemeskürty és Borzsák elemzésével a kezemben felmentve érzem magam az alól, hogy e tanulmány keretében még egyszer összehasonlítsam a két tragédia struktúráját. Azt, amit a bevezetőben a „görög témák" európai keresztény kontextusba való átkerüléséről és funkcióváltozásáról s ezen belül a *magyar* feldolgozások elsődlegesen politikai jellegéről mondottam, Bornemisza vonatkozásában a két szerző következtetései egyértelműen igazolják. Ehelyett áttérek annak a vizsgálatára, hogy Móricz Zsigmond 1929-ben hogyan „fújta le a port" a XVI. századi prédikátor művéről.[37]

Első lépésként most is rögzítsük a szekvenciát:

[34] Nemeskürty István: *Bornemisza Péter, az ember és az író.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1959, 47–68. o.

[35] Borzsák, i. m. 15–103. o.

[36] Uo. 97., 98. o.

[37] Az alapul szolgáló kiadások: a) Tragédia magyar nyelven az Sophocles Electrájából Pesti Bornemisza Péter deák által. Sajtó alá rendezte és kiadta báró Diószeghy Erzsébet. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda. Magyar Irodalmi Ritkaságok. XXI. sz.; b) Magyar Elektra. Tragédia magyar nyelven. Sophokles után „játéknak módja szerint rendelte" Pesti Bornemisza Péter deák, 1558-ban. Mai színpadra írta: Móricz Zsigmond, 1929-ben. Móricz Zsigmond: *Színművek 1939–1933.* Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1956, 3–72. o.

*Bornemisza*

I. 1. Aegistus, Parasitus diadalittasan
2. Clyt. az éppen meggyilkolt Agamemnónt gyalázza (mint vén férjet)
3. Clyt.–Aeg.: kölcsönös üdvözlés a győzelem alkalmából
4. Parasitus rövid monológja
5. El. panasza; Chorus óvatosságra inti

II. 1. M. tájékoztatja O.-t és figyelmezteti feladatára. De O. utasítja M.-t, keltse halálhírét.
2. Cl. (a 20. évfordulón) egy álomtól ijedten áldozni küldi Chrysothemist, aki megjegyzést tesz
3. O. imája a bosszúálló Istenhez
4. Kórus, Chr., El. konfrontáció. Chr. jelzi, hogy El.-t „el akarják vinni". El. érve: O. nincs sehol, csak ő „kiálthat"
5. Aeg. bosszankodik El. miatt
6. Chr. elmondja, Cl. álmát El-nak, aki kéri, vesse el az áldozatot, s imádkozzék O. eljöveteléért. Chr. beleegyezik
7. Chorus monológja

III. 1. El.–Cl. konfrontáció; Cl. kesereg saját sorsán is, rettegésén
2. Mester, Chorus jelenlétében, elbeszéli O. „halálát"
3. El. félfüllel hallotta O. nevét, faggatja Chorust
4. Cl. vidáman üzen Aeg.-ért, egyben megjutalmazza a „hamvakért" induló M.-t
5. M., nem tudván kivel beszél, El.-val is közli a „halálhírt"

*Móricz*

I. 1. Bornemisza „prológusa"
2. Mester lebeszéli a vadászatra készülődő O.-t s tájékoztatja (Mester közli, már elküldte Piládest Delfibe)
3. O. (M. és Pil. jelenlétében) kiterveli a cselt (saját halálhírét)
4. O. imája a Mindenható Úrhoz

II. 1. = Born. I. 1.
2. El. a baljós álomról beszél
3. Tányérnyaló figyelmezteti El.-t az évfordulóra
4. El. elégedett monológja
5. Kl.–Ég. – elégedettség
6. Tányérnyaló sürög, számít
7. Kórus panasza
8. Kórus, El. panasza; El. hívja O.-t
9. Kl. egy álomtól ijedten áldozni küldi Kr.-t
10. Kr. megjegyzése
11. Kórus El. állapotára figyelmezteti Kr.-t
12. Kr. említi Kl. álmát El.-nak, aki az áldozat elvetésére kéri (másra nem); Kr. rémülten elrohan
13. El., Kórus a trón mögé rejtőznek
14. Ég. meg akarja ölni El.-t; Kl. könyörög, hogy ne bent a palotában
15. El., Kórus panasza
16. Ég. Tányérnyalónak szídja El.

III. 1. O., Pil. megérkeznek, a templomba rejtőznek
2. Kr., Ag. sírjánál, elvetvén anyja áldozatát, észreveszi a hajfürtöt; örömmel indul értesíteni El.-t
3. O., Pil megpillantja a közelgő El.-t; visszahúzódnak a templomba
4. El. panasza; O.–Pil. újra kibújik, majd vissza, mert
5. a sírhoz jön Kl., *áldozni* (észrevette, hogy Kr. „otthonhagyta" az áldozatot); Kl.–El. konfrontáció
6. Kl. monológja, majd imája; O. kihúzza a kardját, de nem tudja elszánni magát; visszahúzódik

*Bornemisza* *Móricz*

7. Mester elbeszéli Kl.-nak O. „halálát"
8. Tányérnyaló levelet hoz Kl.-nak Ég.-tól
9. A levélben Ég. Kl. beleegyezését kéri El. megöléséhez; Kl. jóváhagyja
10. Kórus panasza
11. Kórus közli El.-val a „halálhírt"; El. kétségbeesése
12. O. fohásza mindezek után: „Örökkévaló Isten, megerősítetted szívemet . . ."

IV. 1. Ch., El. panasza
2. Chr. boldogan érkezik a hajfürt hírével; El. „felvilágosítja", majd megkéri, mivel „bent lakik", ölje meg Aeg.-t; Chr. nemet mond; konfrontáció
3. El. cselekvésre szánja el magát

IV. 1. Kl. ünnepséget rendel O. halála örömére
2. Kl. örvendező monológja
3. Kl. jutalommal elbocsátja Mestert
4. M. rövid monológja
5. M. közvetlenül is beszámol El.-nak a halálhírről
6. Kr. érkezik a hajfürt hírével. El. „felvilágosítja"; rá szeretné beszélni Ég. megölésére; konfrontáció
7. El. kétségbeesett monológja: nem a cselekvésre, hanem a halálra készül

V. 1. Chorus panasza
2. O. meghozza „O. hamvait"; El. kétségbeesik; O. ezt látva, felfedi kilétét; öröm; O. határozott készülődése az akcióra
3. M. megjelenik; készülődés folytatása
4. El. és Chorus hallgatja, amint O. (nyilván a színfalak mögött, de ez utasításként nem szerepel) megöli Cl.-t, majd megjelenik; El. ismét elbújtatja, mert jön Aeg.
5. Aeg. megérkezik; örül O. „halálhírének"; O. felfedi magát; rövid konfrontáció; Par. segítségével levágja a zsarnokot.
6. Mester levonja a tanulságot

Epilógus: „Az játék után való hálaadás és intés".

V. 1. El.: szomorú monológ, ima
2. Kórus bánkódik El. állapotán
3. O.-ék hozzák a „hamvakat"; El. kétségbeesett fohásza
4. O.—El.: felismerés, készülődés
5. Mester megjelenik; folytatás
6. O. be: El. és K. hallgatja Kl. halálát
7. O. kijön; nyomott hangulat
8. Ég. jön, üdvözli O.-t
9. O. már-már levágja Ég.-t, de az hátulról leszúrja; Ég.-t Pil. öli meg
10. Pil. átveszi a hatalmat; célzás arra, hogy feleségül fogja venni El.-t
11. Mester rövid epilógusa

Közölnöm kellett a két mű eredeti jelenetezését, mert, mint még látni fogjuk, ebben is megmutatkozik Móricz anyagkezelésének sajátossága. Bizonyos alapvető mozzanatok tisztázása végett azonban most az áttekinthetőség kedvéért a jelenet-beosztást felfüggesztve rögzítem a két cselekmény-folyamat fő állomásait:

*Bornemisza*

1. Aeg. és Cl. közvetlenül a gyilkosság után diadalát ünnepli; El. panasza
2. Mester tájékoztatja O.-t és figyelmezteti feladatára; kelepce terve; ima
3. Cl. (a 20. évfordulón) egy álomtól ijedten áldozni küldi Chr.-t, aki El.-val találkozván „inti" azt, de akit El. rábeszél az áldozat elvetésére
4. (közbeékelve) Aeg. bosszankodik El. miatt: szeretne megszabadulni tőle
5. El.–Cl. konfrontáció
6. Mester közli O. halálhírét Cl.-val és óvatlanul El.-val is
7. Chr. a hajfürt hírével érkezik, El. „felvilágosítja"; Chr. megtagadja a részvételt a bosszúban; El. cselekvésre készül
8. Meghozzák O. „hamvait"; kétségbeesés, felismerés, készülődés
9. O. a színfalak mögött megöli Kl.-t; majd El. elbújtatja, mert közeleg Aeg.
10. O. nyílt színen megöli Aeg.-t
11. Tanulság, epilógus

*Móricz*

1. Mester tájékoztatja és figyelmezteti feladatára O.-t; kelepce terve; ima
2. Ég. és Kl. a gyilkosság 20. évfordulóján diadalát ünnepli; Kórus és El. panasza
3. Kl. egy álomtól ijedten áldozni küldi Kr.-t, akit El. rábeszél az áldozat elvetésére
4. El. és Kórus a trón mögött hallgatózva értesül Ég. tervéről, hogy megöli a leányt; El., Kórus panasza; Ég. szidalmazza El.-t
5. O. és Pil. megérkezik, s Ag. sírjánál a templomba rejtőzik, többnyire láthatatlanul jelen vannak a III. fv. valamennyi jeleneténél
6. Kr. megtalálja a hajfürtöt; indul értesíteni El.-t
7. Kl., Kr.-n bosszankodva, áldozni jön; Kl.–El. konfrontáció
8. O. egyelőre pszichológiailag képtelen megölni anyját
9. Mester közli O. „halálhírét" Kl.-val
10. Ég.–Kl. megállapodása El. megölését illetően
11. El. értesül a „halálhírről"
12. O. „megerősödött szívében"
13. Kl. öröme
14. El. még inkább „meggyőződik" a halálhírről; ismert konfrontáció a hajfürt hírével érkező Kr.-szel; El. a halálra készül
15. Hozzák a „hamvakat"; kétségbeesés, felismerés, készülődés
16. O. a színfalak mögött megöli Kl.-t
17. Ég megöli O.-t; Pil. megöli Ég.-t, átveszi a hatalmat; feloldás El. számára
18. Tanulság, epilógus

A közhiedelemmel ellentétben Móricz Zsigmond nem „színpadképessé tette"[38] Bornemisza Elektráját, hanem azt gyökeresen új színdarabbá alakította át. Ha egy pillanatra eltekintünk attól, hogy Bornemisza Elektrájában egyszerűen *másról van szó,* mint Szophoklésznál,[39] egyenesen azt mondhatnánk, hogy Bornemisza műve sokkal közelebb van Szophoklészéhoz, mint Móriczé Bornemisszáéhoz. Egy ilyen megjegyzés azonban természetesen csak aforizmának tekintendő; a fenti körülményt nem tehetjük zárójelbe, s világos, hogy azt, hogy Móricznál mi történik, éppen abból a hipotézisből kiindulva érthetjük meg, hogy a szöveg struktúráján a legkülönbözőbb szinteken bekövetkezett változások nem egyebek, mint a „téma" ógörög kultikus-mitikus-politikai kontextusából keresztény és magyar morális-politikai-pszichológiai kontextusba való – Bornemisza által elsődlegesen végrehajtott – áthelyezésének *újabb konzekvenciái ugyanebben a kontextusban,* csak 300 esztendővel később.

Mindenekelőtt egy közvetlenül csak technikai jellegű, következményeiben azonban messzire ható módosítást állapíthatunk meg: mint tudjuk, Bornemisza I. felvonása – az Agamemnón meggyilkolását közvetlenül követő győzelmi mámor – egyáltalán nem szerepel Szophoklésznál; talán azt mondhatnánk, Bornamisza itt Aiszkhülosz „Agamemnón-ját sűrítette expozícióvá, feltehetőleg kettős céllal: szükségesnek vélte, hogy leendő nézőközönségét mintegy informálja az „Elektra-szituáció" előzményeiről, egyszersmind azonban arra is felhasználta ezt, hogy a bűn közvetlen bemutatásával előkészítse e közönség morális ítéletét.

Móricz nyilvánvalóan sutának tekintette kompozicionális értelemben, hogy az I. felvonás és a továbbiak között 20 esztendő teljen el (annál is inkább, minthogy Elektra már az expozícióban is serdült leány, következésképpen a tulajdonképpeni cselekmény időpontjában már hervadó asszonynak kellene lennie), minthogy viszont az uralmát élvező királyi pár ábrázolását nem akarta elhagyni, kénytelen volt kitalálni a győzelem *évfordulójának* ürügyét (támpontul használva a már Bornemiszánál meglevő utalást), amivel kétségkívül új drámai elemet vitt a szituációba, mert a bosszú éppen akkor csap le, amikor a bitorlók *ünnepre* készülnek. Ezzel azonban előképet teremtett Gyurkó és Jancsó változatához.[40]

[38] Habár másfelől elképzelhető, hogy Móricz tudatában a felszínen csakugyan a „színpadképessé tétel" követelményei dolgoztak (a húszas évek végén vagyunk, Budapesten). Nem szeretném, ha az itt következők bármiféleképpen azt a benyomást keltenék, hogy „elmarasztalom" Móriczot: azt, amit az Elektrából csinált, egy objektíve működő színházi kultúra és egy tudásszociológiai értelemben ugyanolyan objektív ideológiai struktúra kényszerei diktálták, s kísérlete bizonyos értelemben éppen *harc* e kényszerek ellen.

[39] Szophoklész a „... mitikus tárgy örvén Athénnak a demokrácia korában kivirágzott eszméit elevenítette meg ... Bornemisza egyszerűen *nem érti* az antik mítoszt ... Az eredeti darabnak így épp a lényege veszett el ... A XVI. század antikvitás-képéhez az is hozzátartozik, hogy mi az, amit a kor *már* (és *még*) nem tud vagy nem akar befogadni az antikvitásból. A görög darab problematikájából Bornemisza tolla alatt XVI. századi politikai-etikai államrezon lesz, amely ... a kor egészén kívül a sajátos magyar problémák egykorú megítélésének lehetőségeit is tanulságosan mutatja" (Borzsák, i. m. 70–71. o., jegyzetben).

[40] Azt, hogy ez bizonyos értelemben objektíve rejlik benne a helyzet drámai szerkezetében, mutatja, hogy Sartre a *Legyek* cselekményét több mint egy évtizeddel később erre a mozzanatra *alapozza,* sőt, talán Eliot *Family reunion*-járól is elmondhatjuk ezt.

Ezen túlmenően a móriczi változat legközvetlenebbül szembetűnő általános sajátossága a „dramaturgiai" szinten mutatkozik: radikálisan szakít a görög sorstragédia (Bornemiszánál véleményem szerint érintetlenül megmaradó) két alapvető dramaturgiai sajátosságával, az *ökonómiával* és az *elvontsággal,* s ehelyett következetesen érvényesíti a század eleji polgári színpad kompozíciós szabályait.

A görögöknél az ökonómia is, az elvontság is részint a tragédia kultikus-rituális eredetének, részint a mítoszok közismertségének volt köszönhető. Így az első két Elektra időben és térben is elvont. Az idő definiálatlan: a *szituáció* van adva, valamint az a *tény,* hogy Oresztész már felserdült. A teret két *pólus* definiálja: Agamemnón sírja és a királyi palota. (Jellemző, hogy Euripidész demitizált változatában éppen ez a két kultikus-mitikus pólus tűnik el, s helyükbe egy konkrét helyszín, a Földműves háza lép, ahol Elektra asszonyként él.) Bornemiszánál ez az ökonómia és elvontság azért maradhat meg, mert – bár a mitikus vonatkoztatási rendszer kulturálisan eltűnt – az egész történet *merőben parabolikusan* működik. *Móricz számára azonban a „színpadképessé tétel" az elhihetővé és követhetővé tétel követelményét jelenti.*

Az ökonómia felszámolása elsősorban azt jelenti, hogy, mint a jelenetenkénti tagolásból látható, Móricz a cselekmény-folyamatnak kivétel nélkül minden olyan mozzanatát *megjeleníti,* amelyről a görög és a XVI. századi változatban is csak *értesülünk.* Ez eleve meglepően redundánssá teszi Móricz feldolgozását.

Az elvontság felszámolására is számos példát hozhatnánk; gondoljunk például arra a vissza-visszakanyarodó részletezésre, ahogyan az Elektra ellen tervezett merénylet előkészületeit ábrázolja. A legjellegzetesebb eset azonban az Elektra–Klütaimnésztra konfrontáció „létrehozása". A görögöknél (és talán még Bornemiszánál is) a két asszony ugyanazon szituációnak a mindennapi realitás szempontjából elvont terében él: a *szituáció* kapcsolja őket össze ebben a térben, tehát külön indokolás nélkül találkozhatnak bármikor. Móricz úgy érzi, ezt a találkozást meg kell „szerveznie": oda kell „hoznia" Klütaimnésztrát Agamemnón sírjához (mert Elektra ott tartózkodik), s evégett megengedi azt a rituális abszurditást, hogy miután a kirányné észrevette, hogy másik lánya „otthonhagyta" az áldozatot, maga vállalkozik bemutatására és elmegy a sírhoz.

Ha azonban alaposabban szemügyre vesszük az ökonómia és az elvontság felszámolásának első pillantásra csak dramaturgiai jellegű mozzanatait, kiderül, hogy itt mélyebb összefüggések működnek. Gondolok arra, hogy Elektra (a Kórussal) *kihallgatja* az ellene készülő merénylet tervét; hogy Oresztész (és Piladész a templomban rejtőzve) végig *kihallgatják* az egész III. felvonást. Eltekintve attól, hogy mindez jellegzetesen a polgári színpad hatásvadászó eljárásai közé tartozik, egy alapvető strukturális különbséggel van dolgunk. A görög művek sorstragédiák; Bornemiszáé parabola: itt többé semmi sem függ emberektől vagy pillanatoktól, csupán *lebonyolódhat az, ami a szituációba „be volt írva".* Ez a századvégi-századeleji színpadi struktúrát öröklő szerző számára elfogadhatatlan: annak, hogy a *figurák mit csinálnak, a színpadon kell eldőlnie.*[41] S a régi változatokhoz képest redundánsnak mutatkozó, két említett eljárás két meghatározott szinten funkcionális:

[41] Ezzel kapcsolatban is lényegesnek tartom Borzsák arra vonatkozó megjegyzését, „amit a kor *már* (és *még*) nem tud vagy nem akar befogadni az antikvitásból". Ez a „még nem" ti. Móriczra is vonatkozik annyiban, amennyiben itt még nem érvényesül az a modern dráma-koncepció, amelynek

a) a nézőközönség számára, amennyiben az Elektrát fenyegető életveszélynek ezzel a részletes és fokozásos kimunkálásával Móricz a hatásnak egy az addigi változatokban teljesen ismeretlen (és fölösleges) forrását nyitja meg: a néző számára a királyi pár elpusztítását *in concreto* indokolja ez az életveszély – más szavakkal, e mozzanat beépítéséhez arra a feltevésre volt szükség, hogy a („mai") nézőtér számára a történet alapstruktúrája (a bosszú Agamemnónért) értelmetlen, vagy legalábbis kevés;

b) Oresztész számára, amennyiben az, hogy Oresztész csakugyan elszánja magát a tettre, a darab folyamán dől el, miután látta anyja „álnokságát", Elektra „szenvedését", a nénjét közvetlenül fenyegető veszélyt stb. – világos tehát, hogy a folyó cselekménnyel és pszichológiailag *„érthetővé"* kellett tenni, hogy egy királyfi képessé válik anyja megölésére.[42]

Az oresztészi tett körülményes motiválásának kényszerével függ össze egy rendkívül lényeges módosítás: míg Elektra a „halálhír" után Szophoklésznál is, Bornemiszánál is tettre szánja el magát, Móricz megfosztja ettől a vonástól.[43]

Mindenesetre, ezen a ponton a móriczi változat sajátosságainak egy másik szintjére lépünk át: egy olyan ideológiai mechanizmus működését érjük tetten, amelynek hatására érvényét veszti Móricz számára a *szophoklészi* struktúra, és működésbe lép az *euripidészi* struktúra (sajnos, nem tudhatjuk, hogy ez ilyen értelemben mennyire volt tudatos).

Rakjuk össze a következő mozzanatokat: 1. az Elektrát fenyegető életveszély; 2. Oresztész visszakozása a III. felvonásban, amikor először akarta megölni az anyját; 3. Oresztész fohásza a felvonás végén („megerősödött szívében"); 4. az Elektrára vonatkozó rendezői utasítás az V. fv. 6. jelenete végén (Kl. meghalt; El. „sápadtan, kimeredt szemmel a trónig hátrál. Csönd"); 5. az egész, rendkívül nyomott 6. jelenet. Mindezek egyértelműen bizonyítják, hogy Móricz (és az általa „bekalkulálható" közönség) számára *az anya megölése olyan szörnyűség, amely nem ábrázolható egy determináltan lebonyolódó folyamat mégoly tragikus, de szerves mozzanataként.* Klütaimnésztra halála csak Elektra fenyegető haláláért cserébe képzelhető el, de miután bekövetkezett, még így is jóvátehetetlen bűnként nehezedik a testvérpárra.

Ez a beállítás merőben idegen Szophoklésztől (és Bornemiszától): mind maga a *habozó Oresztész,* mint az anya halálának mélyen problematikus jellege Euripidésztől való.

Itt következik az a feloldás, amely tökéletesen egyedülálló az Elektra-téma egész történetében (legalább annyira radikális, mint Gyurkónál az, hogy Oresztész *nem öli meg* az anyját, s emellett strukturálisan ugyanaz a szerepe): olyan ember, aki megölte az anyját, nem élhet tovább (arról nem is beszélve, hogy trónraléphessen), – tehát Aigiszthosz várat-

---

jegyében a figurák nem valamilyen reális (konkrét és szociális) időben és térben pszichológiailag motivált döntések szerint cselekvő emberek, hanem ismét „álláspont", illetve „sors"-változatok és -lehetőségek.

[42] Oresztészék templomi rejtőzködésének beépítése egyébként dramaturgiailag igen csak problematikus: miután Oresztész végighallgatta Elektra jajveszékelését, semmi értelme, hogy *előle* továbbra is rejtőzködjék; mégsem tehet mást, mert még hátra van a „hamvak" feletti kétségbeesés, majd a hajfürtnek hivő Krüszothemisszel való második konfrontáció stb.

[43] *Szophoklész:* „Magamra hagyva kell tehát megtennem azt, / Saját kezemmel, mert végzetlen nem hagyom"; Bornemisza: „. . . nem szánom halálomat az én szívem atyámért. Elmegyek elibe, gondolkodom rajta, mit kell mielnem"; Móricz: „. . . csak halálommal járulhatok az én atyám, szívem atyám elé. Jöjjetek pribékek, messetek el".

lanul leszúrja Oresztészt, és Püladész kezétől hal meg (aki átveszi a hatalmat). S nem véletlen, hogy ezen a ponton szintén belép az euripidészi paradigma: Elektrához intézett szavai – „téged Isten még életre rendel" – egyértelműen arra vonatkoznak, hogy feleségül veszi majd, hiszen a nézőt a darab folyamán elejtett megjegyzései már gondosan tájékoztatták arról, hogy beleszeretett barátja nénjébe.

Miért van szüksége Móricznak erre a drasztikus módosításra? Hiszen az anya megölése Aiszkhülosznál és Euripidésznél sem problémátlan: Oresztész megőrül, száműzetik. Miért kell Oresztésznek meghalnia (hogy Püladész trónra léphessen)? Azért, mert *a szophoklészi „felszíni struktúra" – a testvérpár problémátlan győzelme – az érvényes moralitás számára átvehetetlen, mégis meg kell menteni a szophoklészi „mélystruktúrát" – a jó ügy győzelmét –: ezt kívánja a politikai vágyálom jegyében álló közgondolkodás.*

Vagyis a móriczi változat sajátosságai két tényezőre vezethetők vissza: a) úgy kellett feldolgozni egy kultikus sorstragédiából származó alapanyagot, hogy összhangba kerüljön a polgári színpad követelményeivel; b) úgy kellett érvényesíteni a politikai mondanivalót, a jó ügy megnyugtató győzelmét, hogy ne sértsen egy bizonyos moralista szemléletet; egy szabadságharc győzelmét kellett ábrázolni, de úgy, hogy az végső kicsengésében ne legyen olyan csúnya, amilyen egy szabadságharc, egy forradalom lenni szokott.

Gyurkó drámája és Jancsó filmje[44] genetikusan és ebből következőleg strukturálisan ugyanúgy párt alkot, mint Bornemisza és Móricz változata, ezért előbb szintén egymással hasonlítom őket össze (Sarkadi töredékeit külön vizsgálom).

Lássuk tehát a narratív szekvenciát:

| *Gyurkó* | *Jancsó* |
|---|---|
| I. 1. El.–Kr. konfrontáció (Kórus jelen van) | 1. Hajnali nagytotál; vonulás, készülődés az ünnepségre |
| 2. El.–Kr.–Aig. konfrontáció; célzás a másnapi Ig. Ünnepére, s a férjhezadási tervre (a kanászhoz) | 2. El. monológja a saját szerepéről; a helyzetét jelző balett; fekvő foglyok; ostorosok |
| 3. O. megérkezik; inf. arról, hogy Aig. kémeinek eddig tudatosan játszotta a felelőtlenség szerepét | 3. Eg.–K. átadja a „tőrt" El.-nak; balett; vita a hatalomról |
| 4. El.–O. kettős: tapogatózás | 4. „O. halott" – rituális játék; vita az elhitetésről |
| 5. Testőrparancsnok Aig.-hoz vezeti O.-t | 5. Balett a karddal; ló; gyerekek körtánca |
| 6. O. közli a „halálhírt" Aig.-szal; O. engedélyt kér a maradásra; az uralkodás elvei | 6. Lány-áldozás fehér fátyollal; festett testű lányok |
| 7. Kl. is értesül a „halálhírről" | 7. „Agamemnón" palástban; törpék; medence lányokkal |
| 8. O. monológja a Némával; a hazugság rossz közérzete | 8. Körtánc; Ag. halálának elrecitálása és eljátszása; balett; ostorosok |
| 9. El.–O. Ag. tőre. Szövetség. El. azt hiszi O.-ről, hogy O. *helyett* jött | 9. El. a „tetemmel"; karddal a szürke köpenyesek és lovak sorfalánál |

[44] Az elemzés alapja: Gyurkó László: Szerelmem Elektra. Gyurkó: *Az egész élet.* Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1970, 5–80.. o.; Jancsó Miklós *Szerelmem Elektra* c. filmjének (1974) általam készített szekvencia-vázlata.

*Gyurkó*

10. El. beleszeretett az inkognitóban maradt O.-be; Monológ

II. 11. El.: monológ; hála O.-nek, hogy meghalt, és mást küldött, akit férfiként szerethet
12. O. monológja a Némával: szerelmes a nénjébe, akit szintén nem ismert fel
13. Az ünnep. Kl. zárószónoklata; célzás El.-ra, aki még „nem szólott"
14. Aig.—Kl.; a király fél El. hallgatásától
15. Aig. elrendeli a nyíltan beszélő El. férjhezadását a kanászhoz; O. felfedi kilétét; az őrség nem engedelmeskedik Aig.-nak
16. O. elmagyarázza Aig.-nak: nem boszszút áll, hanem a zsarnokságot dönti meg; vita a hatalomról; leszúrja Aig.-t
17. El. táncol; O. a vértől megrendülten
18. Kr.: „legjobb, ha befogom a szám"; „a kezemen nincs vér"
19. El.—O.: konfrontáció a férjét sirató Kl.-val; Kl. védekezése: a szerelem; El. követeli O.-tól, ölje meg; az csak elkergeti
20. El. követeli „minden bűnös megbüntetését", vagy hogy hagyják ott a várost; O. (a törvényre hivatkozva) megtagadja tőle szerelmét; El. újra követeli az általános bosszút; O. hatalmát vonja kétségbe; O. leszúrja

*Jancsó*

10. Kékingesek tánca. El. fátyol-baldachin alatt. Ráborítják a fátylat
11. A király és környezete; páva, galambok, kutya
12. A „felsorakozott nép"; kihirdetik az „Igazság ünnepét"
13. Az ünnep; hűségnyilatkozatok
14. Törpe; lovak; fátyol-baldachin alatt El.; fehéringes lányok
15. El.-t hozzáadják a Törpéhez, akitől virágot kap; a király; ostorosok
16. Fekete bivalyok; megérkezik O. és kísérete; „Háttal a falnak . . ."
17. O; motozás; O.—Eg.—Kórus
18. O. „halálhíre"; a király örömtánca
19. El. egyedül, majd O.; lovasok; El. leszúrja O.-t
20. El.-t „letartóztatják"; ítélethozatalra kísérik
21. Itélethirdetés az építmény felső szintjéről
22. O. holttestét hozzák; lovasok
23. El.-nak kegyelmet ígérnek, ha „megszólal" a király mellett
24. El. megindul a sorok között és beszél; mindenki rémülten fogja be a fülét
25. Eg. szónokol El.-ról, a rendről és a büntetésről; ostorosok kergetik ideoda a tömeget
26. O. feltámadt; összeölelkeznek El.-val
27. Eg. tovább szónokol; ostorosok
28. O. és El. Eg.-t hívják; Eg. az épület folyosóin; lányok fáklyával
23. O. égő tőrrel; ölelkeznek El.-val; hálót dobnak Eg.-ra; O. tőrt szúr elé a földbe
24. A nép felegyenesedik; felszabadult tánc El. és O. körül; El. mosolyog
25. Hajnal; lovasok; kunhalom; fehér hajszalagosok hatalomátvétele
26. El. őrzi Eg.-t és embereit; balett
27. Eg. a gömbön; balett; O. készülődik
28. Kórus kivégzése; véres kéz

29. Eg. a gömbön; tánc; „Halál a zsarnokra! ". O.–Eg.; balett; menekülési kísérlet; O. pisztollyal agyonlövi Eg.-t
30. El.–O.; Allegro barbaro; vérfoltos hullatömeg; fehéringesek
31. O.–El. dialógus; agyonlövik egymást; holtan a szalmán; fátyol
32. O. és El. él; ballagnak; motorzaj
33. Piros helikopter; bombák, rakéták robbannak; O.–El. beszáll
34. Helikopter az üres térben; El. monológja a forradalomról
35. Fehér lovasok, röpcédulák; a helikopter leszáll; kígyózó kóló: „Felszállott a páva . . ."

Gyurkó változatának

*szophoklészi elemei:* a konfliktus hangsúlyozott erkölcsi-politikai jellege;
Kr. szereplése;
O. kész tervvel érkezik, és halálhírével vezeti félre az udvart;
az álhír El.-t is félrevezeti;

*euripidészi elemei:* Terv El.-nak alacsonyrendűhöz való férjhezadására;
Aig. és Kl. ügyének éles kettéválasztása abban az értelemben, hogy O. számára csak az előbbi a fontos: Kl.-t csak El. akarja megöletni;
a Kl.-való konfrontáció a győzelem után zajlik le;

*önálló elemei:* az „Igazság ünnepe" mint olyan kontextus, amely az aigiszthoszi hatalom *jellegének* ábrázolására, egyben a robbanás kiprovokálására szolgál;
a felismerés előtt születő kölcsönös szerelem O. és El. között, amely újfajta konfliktus forrásává válik azáltal, hogy El. az incesztuozitás *tudatában is* kitart mellette;
O. nem öli meg Kl.-t;
a győzelem pillanatának újfajta értelmezése, amennyiben:

a) Kr., aki a nyitójelenetben még a hagyományos szophoklészi meghunyászkodást képviseli – a „machtbeschützte Innerlichkeit" modern alakjában –, *ítélőbíróként* lép fel „véres kezű" testvéreivel szemben;

b) a zárójelenet nem egyszerűen az *aktus* lezárása (akármilyen előjellel), hanem az új állapot *értelmezése* O. és El. által;

c) ezen a szinten új konfliktus keletkezik, amennyiben El. folytatni akarja a bosszút („minden kollaboráns" ellen), O. viszont *kormányozni* akar;

d) a két konfliktus (a „testvérszerelem" és a politikum) együttesen kényszeríti O.-t, hogy megölje nénjét.

Jancsó változatának

*szophoklészi elemei:* a konfliktus hangsúlyozott erkölcsi-politikai jellege;
Kr. szereplése;
O. kész tervvel érkezik, és halálhírével vezeti félre az udvart;
az álhír El.-t is félrevezeti;

*euripidészi elemei:* El.-nak alacsonyabbrendűhöz (fizikailag: törpéhez) való férjhezadása;
Aig. és Kl. ügyének „szétválasztása" odáig menően, hogy Kl. kiiktatódik a történetből;

*Gyurkótól átvett elemei:* „az igazság ünnepe";
az Aig. megölése utáni állapot problémájának önállósodása;

*új elemei:* El. hagyományos (O. érkezése előtti) szereplésének rituálisan kodifikált („engedélyezett", „beépített") jellege;
Agamemnón halálának beépítése, de szintén kodifikált rítus alakjában, a rendszer által pozitív előjellel átfogalmazva;
O. „halálhírének" (még a „valódi" „álhír" érkezése előtt) ugyancsak rituális kodifikációja;
El. leszúrja a rossz hír hozójának vélt O.-t;
El. rituális halálra ítélése;
El. szakadatlan, szintén intézményesített konfrontáltatása az elnémított és süketségben tartott közvéleménnyel;
a fordulatnak tényleges katonai erővel való hatalomátvételként történő ábrázolása;
Aig. megölésének és a hatalomátvételnek a közvetlen, elsődleges valóságszinten kudarcként, vérfürdőként, folytathatatlan állapotként való ábrázolása: O. és El. kölcsönösen lelövi egymást;
a halálos zsákutcának egy chiliasztikus, meseszerű jövőbe helyezett feloldása.[45]

Amint látjuk, sem a Gyurkó-darab, sem a Jancsó-film pusztán strukturális értelmezéséhez sem elegendő már a klasszikus előképekkel való összevetés. Az azonosítható specifikusan szophoklészi vagy euripidészi elemek száma eleve gyér, és nem is adják ki a

[45] A film konkrét világa, ez az elvont prehellén vagy korai ótestamentumi arculatú pásztorkirályság és a helikopter metaforikusan pontosan úgy viszonylik egymáshoz, mint valamely adott társadalmi-történeti valóság és annak csak a képzeletben lehetséges, meseszerű transzcenzusa. (Ez a feloldási mód a „Még kér a nép"-re is emlékeztet.)

két változat tulajdonképpeni sajátszerűségét. Annyi mindenesetre világos, hogy mindkettő a szophoklészi modellt követi annyiban, amennyiben jó ügy áll szemben rossz üggyel (ezt a funkciót elsősorban a bosszú tudatos szándékával és a kész tervvel érkező O. hordozza). Az euripidészi modell elemeinek szerepe már nem ilyen egyértelmű.

A problémák elsősorban Kl. figurája körül csomósodnak, s e tekintetben voltaképpen csak Gyurkó tárgyalandó: a királyné alakjának a filmből való eltűnése külön részprobléma.

Mint láttuk, Euripidésznél Kl. halálának problematikussá válásában két összefüggés-sor, két szint metszi egymást: részint magának az egész mítosz amoralitásának, iszonyatos jellegének demonstrálására szolgál, azt *tanúsítja* – akár tudatos volt ez Euripidésznél, akár nem: ismerjük az ateizmusával kapcsolatos arisztophanészi hagyományt –, hogy a mitológia félévszázad leforgása alatt elvesztette azt a szerepét, hogy a morális orientáció koordináta-rendszere legyen; részint, csak a narratív struktúrában betöltött funkcióját nézve, odahat, hogy különváljék a férfi és a női szférában zajló konfliktus, és a férfi szféra a tulajdonképpeni politikum kizárólagos hordozójává váljék (ami ismét csak az athéni viszonyoknak és a róluk való reflexiónak az alapos átstrukturálódására enged következtetni).

Mármost kétségtelen, hogy Gyurkó „megtorpanása" a Kl.-probléma előtt, az, hogy kíméletesen megóvja O.-t az anyagyilkosságtól mutatis mutandis szintén betölt egy ezzel analóg kettős funkciót. Gyurkó viszonya az ügyhöz „euripidészi" annyiban, amennyiben az anya megölése ugyanúgy nélkülözi minden kultikusan-mitikusan szükségszerű, reflexiót nem igénylő jellegét; csak míg Euripidész nem engedhette meg magának azt a szabadságot, hogy ezt a mozzanatot egyszerűen elhagyja – és egyáltalán, azért írta meg a tragédiát, hogy ezt a mozzanatot a maga pőre iszonyatában mutathassa fel –, addig Gyurkó számára a mitikus történet előírásai természetszerűen nem léteznek. E részben tehát a Kl.-problémához való viszony *„euripidészi"*, – mindamellett maga az eljárás *„szophoklészi"* modell megmentésére, ti. arra szolgál, hogy O. keze tiszta maradjon: anyjának gyilkosa nem lehet – nem maradhat – szabadsághős, a darab által ígért józan új rezsim letéteményese.

De jelen van a másik szint is ebben a mozzanatban: minthogy a női konfliktusnak a férfi konfliktusról való leválasztása már Euripidésznél a görög nemzetségi társadalomból kifelé mutató hatalmi struktúra készülődését jelzi a történelem méhében, világos, hogy az euripidészi megoldásnak ez a vonatkozása kiválóan használható minden olyan kései feldolgozás számára, amely politikai konfliktus keretéül használja a történetet. Ez nem változtat azon a tényen, hogy maga az ilyen alapstruktúra – jó ügy kontra rossz ügy, szabadságharc zsarnokok ellen stb. – elsődlegesen Szophoklészra támaszkodik, s az euripidészi modell elemeinek megjelenése minden esetben a konfliktusnak *valamilyen* problematikussá válását jelzi, – csupán azt jelenti, hogy ebben a modellben *is* van egy olyan mozzanat (a férfi/nő dichotómia mögött), amely – *feltéve, hogy kívül vagyunk a görög kontextuson* – beépíthetővé válik a szophoklészi modellbe.

Ilyenformán Gyurkó számára Euripidész *határolja el* a „Kl-ügyet". A továbbiakban Gyurkó és Jancsó specifikus megoldásait kell elemezni.

E tekintetben a két mű közös három tengelye:

a) az „igazság ünnepe" mint szituáció;

b) El. és O. újfajta viszonya;

c) a győzelem utáni állapot újfajta elemzése.

Ugyanakkor azonban mindhárom tekintetben különböznek:

a) az ünnepnek Gyurkónál elsődlegesen dramaturgiai szerepe van, amennyiben elsősorban arra szolgál, hogy kiélezze Elektra helyzetét (nagyjából úgy, mint Sartre-nál), másodszor, hogy lehetővé tegye O. számára, hogy az őrség jelenlétében felfedje kilétét és végül megölje Aig.-t;

Jancsónál kibontakozik az ünnepnek az a (bizonyos mértékig már Gyurkónál is meglevő) funkciója, hogy alkalmat adjon az aigiszthoszi *univerzum* ábrázolására és elemzésére: egy film nem lehet elvont, nem épülhet „jelzett" szituációkra: a világoknak bizonyos extenzív konkrétsággal láthatóvá kell válniuk; de ennek következtében a film tulajdonképpen már nem arról szól, hogyan dől meg Aig. uralma, hanem arról, hogy *milyen uralmat dönt* meg a testvérpár;

$b_1$) O. és El. viszonyát illetően az első probléma a „Kl.-ügy": láttuk, hogy Gyurkót O. politikai funkciója hogyan kényszeríti Kl. halálának kiiktatására, amivel tudomásom szerint egyedül áll az Elektra-feldolgozások között; az ügy Gyurkónál egyúttal az El.–O. viszony konfliktussá válásának elsődleges kiváltó mozzanata, amennyiben El. kívánja anyja halálát (a formális helyzet szempontjából ez tipikusan euripidészi motívum); a filmben azáltal, hogy itt bizonyos, a Gyurkó-darabban rejlő lehetőségek kibontakozása révén az aigiszthoszi *uralmi struktúra* és annak megdöntési lehetősége kerül a középpontba, tehát nem egy *családi struktúra* hordoz többé (akár mitikus, akár politikai) konfliktust, *Kl. alakja egyszerűen fölöslegessé vált,* mégpedig ezen túlmenően a másodlagos szinten is: a filmből a hagyományos El.–O. divergencia is eltűnt, amelynek kiprovokálásához lehetne szükség Kl. figurájára;

$b_2$) Gyurkónál igen erős hangsúlyt kap a testvérszerelem – tudomásom szerint szintén egyedülálló – motívuma, s itt ismét nem esztétikai értékítéletként, hanem szigorúan a formális elemzés keretei között maradva szeretném leszögezni, hogy ez a XVII. századi dramaturgiai hagyományból vett quidproquo, eljárással beépített mozzanat dramaturgiailag redundáns, mert 1. sem szituáció-teremtő, sem jellemábrázoló funkciója nincs a felismerés *előtt,* csak azt a redundáns izgalmat kelti, hogy „mi lesz, ha felismerik egymást", vagy még inkább, ha nem; 2. a felismerés *után* értelmetlenül viszolyogtató elemet visz Elektra jellemébe az, hogy kitart a szerelem mellett, aminek szerintem kizárólag az a funkciója, hogy pszichológiailag (a néző számára) jobban előkészítse El. halálát;

Jancsónál ez a motívum szöges ellentétébe fordul: a felismerés előtt, s amikor El. elhiszi, hogy O. meghalt, a leány leszúrja öccsét, vagyis, Jancsóra jellemző módon, semmiféle személyes attitűd nem támad benne a még fel nem ismert O. iránt: aktusát kizárólag a helyzet struktúrája idézi elő; a felismert O. iránt viszont a hagyományos Elektrák vonzalmát érzi; ennyiben Jancsó visszakanyarodik a hagyományhoz, csak gyilkossággá fokozza az álhír miatti kétségbeesést, hogy az El. feletti ítélkezés adhasson alkalmat az uralmi rendszer újabb (utolsó) megnyilatkozására.

A két testvér viszonyának további paradigmatikus különbségei már a harmadik problémakörön belül helyezkednek el:

$c_1$) Gyurkónál magát Aig. megölését is problematikussá teszi Kr.reagálása testvérei hatalomátvételére: ellentmondásba kerülve önmagával (Aig. véres uralmát adottságként tudomásul vette mint megdönthetetlent) finnyásan ítéli el testvéreit, amiért „öltek", de mindez csak részben működik egy „kibic" világnézet lelepleződéseként: egyúttal a tragikum árnyéka vetül bármilyen mégoly tiszta ügyre, amelynek erőszakkal kell beszennyeznie magát (ez jogosult modernizálási módja lehetne az egész problémának, ha nem válnék logikailag inkonzisztenssé abban a pillanatban, amikor a hatalom-problematikának egy merőben más dimenziójában kirobban az El.–O. konfliktus; így ugyanis ez is redundáns és, mint látni fogjuk, *nem működik*); Jancsónál ugyanez a motívum Kr. alakja nélkül jelenik meg: Aig. holtan rogy össze a pisztolylövéstől, – a kamera jobbra fordul, és véres hullatömeget látunk a mezőn, amelyen az El-hoz visszatérő O. hatalmas ugrásokkal gázol át (s itt az inkonzisztencia sem lép fel, hanem éppenséggel ez a kép alapozza meg logikai értelemben, hogy El. és O. meghaljon, majd feltámadjon és elszálljon a chiliasztikus helikopteren);

$c_2$) Gyurkónál a győzelem utáni perspektívát azonnal megkérdőjelezi a már tárgyalt szerelmi motívum; ez Jancsónál ismeretlen;

$c_3$) Gyurkónál politikai konfliktus robban ki El. és O. között, amennyiben El. a forradalmi „elvhűséget" és „zordonságot", vagyis, Gyurkó értelmezésében, az általános bosszút képviseli (logikailag ez sem konzisztens, mert a „forradalmi zordonság" nem implikálja az „egyetemes felelősségrevonás politikáját": ennek az implikációnak a posztulálása arra jó, hogy a nyilvánvalóan elítélendő bosszúszomj árnyékot vessen a „zordonságra" és így annál tisztább fényben tűnjön fel O., a másik pólus), – O. pedig a nem kevésbé „elvhű", de „humánus" „reálpolitikát", más szavakkal, Gyurkó megoldása a forradalmi erőszak segítségével megszerzett hatalomnak a megfontolt realizmus vágányára állításához mint reális követelményhez és távlathoz konkludál, s ennyiben koncepciója tulajdonképpen egy napipolitikai látószög etikai-filozófiai hiposztazálása;

Jancsónál a kirobbantott forradalmi erőszak révén létrejött állapotot El. és O. egyszerre ismeri fel befejezettnek és tarthatatlannak, ezért kivégzik önmagukat, hogy önmaguknak mint a tarthatatlan állapotot definiáló princípiumnak a tagadása révén lehetővé váljék, hogy egy másik, nem létező, de eljövendőként elképzelhető állapotról *beszélni* lehessen (lásd El. hosszú monológját a lebegő helikopter képe alatt), vagyis Jancsónál a kivívott állapotot csak tagadva lehet vállalni, de úgy, hogy bár a tagadás evilági, a tagadása mindig imaginárius: az adott állapot a maga tarthatatlanságában csak úgy *lehet,* ha hordozói a chiliasztikus mítosz dimenziójába vetítik bele, ami tényleges létükben *nincs meg,* – s ennyiben Jancsó koncepciója bármilyen napipolitikai látószög etikai-filozófiai felszámolása.

Talán nem kell különösebben bizonygatni, hogy anélkül, hogy bármilyen szövegen kívüli mozzanatot bevontunk volna a vizsgálatba, sőt, anélkül, hogy egy pillanatra is elhagytuk volna a *történések szekvenciájának* síkját, radikálisan másfajta „Elektra-struktúrák" rajzolódtak ki előttünk nemcsak a görög előképekhez, de akár a XVII–XVIII., akár a XX. századi egyéb változatokhoz viszonyítva is. Mielőtt összefoglalnám az utóbbi elemzést, megvizsgálandó, hogyan viszonylik ez a két Elektra a Bornemiszáéhoz és a Móriczéhoz.

Itt a szekvencia részletei már nem annyira fontosak; amit részletesebben kell megvizsgálni, az az eddigiekből kirajzolódó értelmezési módja részint magának az Elektra-szituációnak, részint magának a történet funkciójának.

Bornemisza esetében láttuk, hogy a szophoklészi modell – a jó ügy képviselőinek harca a gonosz hatalom ellen – *strukturális* módosítás nélkül (ám természetesen nem *szöveg*-módosítás nélkül – ezt a vonatkozást itt figyelmen kívül hagytam) alkalmasnak mutatkozik egy XVI. századi politikai program megfogalmazására, egy politikai akarat metaforikus megjelenítésére. Az ártalmas erőket el kell pusztítani, ez az egyetlen kiút, – Bornemiszának e tekintetben semmiféle kételye, skrupulusa nincs.

Móricz rendkívüli jelentőségű módosítást hajt végre, megoldása ugyanis *skrupulózus*. A XX. század természetesen számos „skrupulózus" Elektra-feldolgozást termelt (Hofmannstahl, Hauptmann, O'Neill, Giraudoux), csakhogy ezek *nem politikai,* hanem vagy pszichológiai, vagy általános etikai-filozófiai megközelítések, s az illető szerzők kezében az Elektra-téma pontosan arra szolgál, hogy (ilyen vagy olyan) emberi *iszonyat* demonstrálására használják.

Móricz Elektrája azonban struktúráját és közleményét tekintve politikai-morális jellegű, a jó ügy és a zsarnokság harcáról szól. Abban viszont, hogy az anyagyilkos Oresztész nem lehet méltó a hatalomra (sőt, tulajdonképpen már arra sem, hogy ő ölje meg Aigiszthoszt!), világosan fogalmazódik meg az a probléma, hogy mindennemű politikai harc inherensen tragikus, mert a jó ügy képviselőinek is be kell vérezniük a kezüket, s ezzel ügyük maga válik fatális szükségszerűséggel problematikussá.

A baj azonban ott van Móricz megoldásában, hogy nem egyszerűen erről van szó. Ennek a tragikumnak a vállalása ugyanis lehetséges, gondolatilag is, morálisan is, a politikai cselekvés gyakorlatában is: ezt tette eddig Európa történetében minden következetes forradalmi mozgalom. S ennek a fajta tudatnak megvoltak a hagyományai a magyar baloldali gondolkodásban is. Gondoljunk a fiatal Lukácsra, aki így ír az első világháború forradalommal terhes vége felé: „Semmiféle etikának nem lehet feladata az, hogy recepteket találjon ki a korrekt cselekvések számára, és hogy *elsimítsa vagy letagadja* az emberi sors leküzdhetetlen, tragikus konfliktusait ... vannak helyzetek – tragikus helyzetek –, amelyekben *lehetetlen úgy cselekedni, hogy bűnt ne kövessünk el* ..." Majd idézi Ropsin századeleji orosz terroristát: „gyilkolni nem szabad ... de elkerülhetetlenül szükséges".[46]

Az ellenforradalmi rendszer következményeképpen ez a tradíció a magyar értelmiségi gondolkodásban megszakadt. Nem élt tovább; tíz esztendővel a Kommün bukása után a kiútról való gondolkodásnak egyszerűen nem állt módjában hozzá kapcsolódnia.

S világos, hogy amikor Móricz szemében Oresztész – Klütaimnésztra meggyilkolása által – alkalmatlanná válik arra, hogy a kiút reprezentánsává váljék, nem tesz egyebet, mint *elsimít, letagad egy tragikus konfliktust:* azzal, hogy elkülöníti az anyját meggyilkoló Oresztésznek és a jövőt megszemélyesítő Püladésznak a személyét, a születési feltételeitől elválasztható, „büntetlen", „tiszta kezű" politikai hatalom szelíd moralista vágyálmát fejezi ki. *Ezzel megszületik a sajátos magyar Elektra-koncepció, amely politikai jellegű ugyan* („optimista", „szophoklészi"), *mégis „skrupulózus".*

[46] Lukács György: Taktika és etika. Lukács: *Utam Marxhoz.* Válogatott filozófiai tanulmányok. I. Magvető Könyvkiadó, Budapest 1971, 196., 197. o.

Világos továbbá, hogy Gyurkó Elektrája nem egyéb, mint ennek a móriczi megoldásnak a paradigmája. Móricz Oresztésze megölte anyját, emiatt nem foglalhatja el a győztes szabadság trónját, Elektra pedig, akinek szerepe megszűnt, visszaváltozik normális asszonnyá (akárcsak Euripidésznél). Gyurkó Oresztésze *nem* öli meg anyját, *hogy* elfoglalhassa a győztes szabadság trónját, viszont kénytelen *megölni* Elektrát, aki *nem hajlandó* feladni szerepét (mert nem ért egyet az Oresztész képviselte „normális renddel"). S itt ne tévesszen meg senkit az, hogy Elektra halála „tragikus esemény": Oresztész azért öli meg, hogy a szituáció innen maradhasson a tragikumon; *a tragikumot öli meg.*

Fehér Ferenc írja „a tragikum szentimentális-liberális elsikkasztásának" problémáját fejtegetve: „A magyar irodalom . . . jól ismeri ezt a problémát. Ha összehasonlítjuk Ady világháborús lírájának izzó tragikumát a babitsi *Húsvét előtt* híres motívumával: ‚Ki a bűnös, ne kérdjük – Ültessünk virágot', láthatjuk, hogy a modern művészetben újra meg újra, más és más minőségi fokon, visszatérnek bizonyos régi ellentétek."[47]

Itt tehát akár Móricz, akár Gyurkó megoldásának pillanatnyi kontextusa mögött egy attól független, mélyebb kényszernek kell működnie a magyar értelmiség gondolkodásában, amely arra készteti, hogy a *„Wegsprechen"* segítségével lépjen túl azon, amin nem lehet túllépni.

Jancsónál némileg más a helyzet. Ő ugyanis felismerte, hogy itt a *„Wegsprechen"* mechanizmusa működik, s filmjének tanúsága szerint tulajdonképpen azt a kérdést tette fel magának, hogy *mi az, ami* elsikkasztja a tragikumot és szentimentális moralizmussal cseréli fel. A választ egy bizonyos *szituációban* véli megtalálni. Ezért válik a film nagyrészt ennek a szituációnak az ábrázolásává.

Ez a szituáció az aigiszthoszi uralom valamennyi régebbi megjelenési módjától abban különbözik, hogy a gyilkosok (bár itt is szoronganak), *államrezon* rangjára emelték gyilkosságukat: a) tettüket azzal indokolják, hogy Agamemnón „gyenge kezű uralkodó volt" stb.: a stabilitáshoz tökéletesen és racionálisan működő elnyomó rendszerre van szükség; b) tömegméretekben ritualizálják magát az elnyomás állapotát; c) ritualizálják, pozitívumként építik be uralmuk rendszerébe a saját bűnüket, sőt *magát Elektra magatartását is.* Lehetetlen nem gondolni Marcuse szavaira: „. . . a hazugságokat általánosan elfogadja a köz- és magánvélemény, s nem tűnnek többé szörnyűségesnek. E nyelv mindent elözönlő jellege és hatékonysága arról tanúskodik, hogy a társadalom úrrá lett belső ellentmondásain; ezek megújulnak anélkül, hogy szétrobbantanák a társadalmi rendszert. S éppen a nyílt és kiáltó ellentmondás változott át a discours formájává és reklám-jelszóvá. A reduktív szintaxis kiengeszteli az ellenfeleket, s egyetlen szilárd és családias struktúrában fogja őket össze."[48]

Ha azt mondjuk, hogy Jancsó filmjében a nép passzív, semmi köze ahhoz, ami történik, ez önmagában nem jelent semmit, hiszen így van mindegyik változatban. A különbség az, hogy azokban a nép *nem* szerepel, Jancsónál viszont *igen.* Jancsónál Aigiszthosz uralma nem egyszerűen uralmon létel, hanem a nép feletti uralkodás széles pannója, s az, hogy a nép *ebben* az ábrázolási struktúrában passzív, már merőben mást jelent. A film egy olyan tarthatatlan *társadalmi* állapotot ábrázol, amelyen *belül* nincs

[47] Fehér Ferenc: A tragikum elsikkasztása. *Valóság* 1964/8, 37,. o.

[48] Herbert Marcuse: *L'Homme unidimensionnel.* Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée. Mitrunit, Párizs 1968, 124. o.

semmiféle transzcenzusra képes erő, s amelyet ezért csak egy kívülről érkező hérosz forgathat fel, – ha ugyan felforgatás ez, hiszen a végeredmény kudarc: vérfürdő, zsákutca és páros öngyilkosság. De *ekkor* Jancsó számára sem marad más hátra, mint a – másfajta – *„Wegsprechen": a tulajdonképpeni* forradalom mint utópia.

S ennyiben Jancsó megoldása is csak a már elemzett konstrukció paradigmája:

Móricz és Gyurkó szeretne elképzelni egy bűntelen Oresztészt a valóságban, s ezért elsikkasztja azt, ami ezt kizárja;

Jancsó tudja, hogy nem lehet elképzelni bűntelen Oresztészt a valóságban, s ezért átemeli a nem-valóságba.

A jancsói paradigma annyiban bonyolultabb, amennyiben – az előzmények ábrázolásával – magának a problémának a társadalmi meghatározottságára utal, de végső tartalma ugyanaz: Oresztész bűntelenné hiposztazálandó. (Ebből a szempontból a *Szerelmem Elektra* visszalépés a *Fényes szelek*-hez képest, de ez már más lapra tartozik.)

*

Úgy vélem, az elemzések révén sikerült igazolni a következőket:

1. az Elektra-témához való rendszeres (a magyar irodalomban is gyakori) „visszatérés" alapfeltétele a történetnek az eredeti görög – kultikus-mitikus – kontextustól elszakított kezelési módja, tehát a történet eredeti funkcióinak megszűnése;

2. a történet e funkcióvesztés következetében olyan „formális modellé" változik, amely tetszőleges jelentéseket vehet fel;

3. a megvizsgált magyar feldolgozások a történetet – egy jó és rossz ügy elvont harca alakjában – társadalmi-politikai konfliktus ábrázolására használják fel;

4. e konfliktus végső feloldása mindig pozitív;

5. a legfontosabb tényező, amely – az ilyen pozitív feloldás biztosítása végett – a XX. századi mindenkori konkrét feldolgozási változatokat meghatározza, a magyar közgondolkodás, politikai mentalitás bizonyos vonulatainak ama sajátossága, hogy csak a „tiszta" jó és rossz moralista koordinátáiban tudnak mozogni, hogy nem áll módjukban végiggondolni és tudomásul venni valamely „jó ügy" tragikus belső ellentmondásosságát, alárendelni a morális kritériumokat a történeti cselekvés alapvetőbb, mélyebb kritériumainak;

6. ez azonban – éppen az Elektra-feldolgozások struktúrájának bizonysága szerint – nem „morál" és „politikum" nyílt, alternatív szembeállításának alakját ölti, hanem annak a látszatnak a megteremtése irányában hat, *mintha* a kettő összeegyeztethető volna, *mintha* a „politikai jó ügy" természeténél fogva morális (nem etikus!) volna, azaz *moralista* kritériumoknak alárendelhető; ez szüli – már a narráció szintjén – az olyan megoldásokat, amelyek értelmében az Elektra-szituáció negatív (amorális) vonatkozásai elválaszthatónak látszanak pozitív (morális) elemeitől;

7. minthogy ugyanennek a vonulatnak a mindennapi gondolkodás szintjén működő vulgáris változata a közismert klisék alakjában egyszerűen *szembeállítja* a morált és a politikumot, ezek az esztétikai megoldások azzal, hogy morálissá bűvészkedik a politiku-

mot, látszólag túlemelik önmagán ezt a mindennapi gondolkodást, s nagyrészt valószínűleg ennek köszönhető pozitív fogadtatásuk.[49]

Befejezésül, mennyiben sikerült feltárni azt, amit a „módosulási folyamat logikájának" neveztem, azaz mennyiben tisztázódott az a kérdés, hogy hogyan viszonylik egymáshoz (tisztán formális szempontból) egyazon „történet" változó kontextusokban való *felhasználása* és *strukturális invarianciája?*

Ismétlem: a kérdés itt *csak* formálisan tehető fel. Valamennyi Elektra-feldolgozást, sőt, valamennyi görög tragédia összes későbbi feldolgozásait meg kell vizsgálni annak a tisztázásához, hogy ezeknek a „szituációs előképeknek" a továbbélését *tartalmi* értelemben mi teszi lehetővé (hogy tehát pl. már a mitikus-kultikus hatalmi struktúra is előképe, a maga összes konfliktusaival a hatalom későbbi, újkori problémájának, talán azért, mert maga a mükénéi katonai feudalizmus is előképe bizonyos tekintetben a kései európai feudalizmusnak stb.). Ebbe a problémába belebocsátkozni enyhén szólva kalandos lenne, már csak azért is, mert a szövegelemzéseket feltétlenül össze kellene kapcsolni társadalomelemzéssel is.

Az, ami egy történetben strukturálisan invariáns, látszólag üres keret, amelyet a mindenkori feldolgozás a saját intenciói szerint tölt ki. Ebben az esetben a „módosítás logikája" pusztán azt jelentené, hogy a mindig azonos formai sémában változó jellemű és akaratú és változó beszédű figurák hajtják végre ugyanazokat a cselekedeteket. Ennek a szemléletnek a talaján látszólag még azt a letagadhatatlan tényt is tudomásul lehet venni, hogy maguk a szituáció-szerkezetek is változnak: a különböző változatokban enyhén szólva nem pontosan ugyanaz *történik.* S ekkor ez a szemlélet („legfeljebb") egy kvantitatív problémával kerül szembe: valahányszor radikálisabb módosítással találkozik, mindig egy kicsit hátrább kénytelen tolni az „invariancia-küszöböt", hogy végül csak az „alapszituáció" maradjon: egy leány, akinek anyja megölte az apját, bosszuló öccsét várja.

Csakhogy ez a „megoldás" az önkénynek szolgáltatja ki a problémát. Ha az Elektra-feldolgozások „történetének" ennyi a tanulsága, hogy adva van a fenti „váz", mint számos – összeegyeztethetetlen szempontokból radikálisan különböző – változat „szituációmagva", *ebben az esetben nyilvánvaló, hogy nem érhető tetten semmiféle olyan strukturális logika, amelynek működése feltételezhető volna magának az alapsémának az invarianciáiban* és megszabná a maga részéről a változatok keletkezését. Vagyis kiderülne, hogy a feldolgozások varianciája nem intelligibilis.

Véleményem szerint azonban éppen a fenti elemzések bizonyítják ennek az intelligiblitásnak a létezését. Mind a görög tragédiák, mind a magyar változatok összehasonlítása azt mutatja, hogy a módosítások sohasem korlátlanok, hanem rögzíthető kényszereknek engedelmeskednek.

[49] Ezzel kapcsolatban rendkívül fontosnak tartom azt a saját befogadás-vizsgálataimban több, egymástól független kontextusban rendszeresen megállapított tényt, hogy hazánkban az esztétikai alkotások értelmezése elsődlegesen moralista és nem analitikus; hogy élesen elhatárolhatók azok a csoportok, amelyek érzékenyek a tragikumra, s ezzel szemben igen jelentős a szentimentális érzékenység; hogy feltűnően gyakori a befogadóknál az a tendencia, hogy a narráció elemi összefüggéseinek értelmezésében elhessegessék, elfojtsák, figyelmen kívül hagyják, átgyúrják vagy a mű hibájául róják fel a rosszat, a kellemetlent, az ellentmondásosat, a fenyegetőt stb. Lásd idevágó közleményeimet a Népművelési Intézet és a Népművelési Propaganda Iroda kiadványaiban.

Így ha Elektra aktív szerephez jut a bosszú szándékolásában és/vagy végrehajtásában, akkor vagy szükségessé válik egy másik lehetséges magatartásforma megjelenítése (Krüszothemisz), hogy motiváltabb legyen magának Elektrának az álláspontja, vagy Elektra problematikussá válik. (Ha Krüszothemisz is létezik, és Elektra is problematikus, megkapjuk a magyar változatok ambivalenciáját.)

Rendkívül érdekes Elektra és Oresztész viszonya a helyzethez. Egyetlen olyan változat létezik a világirodalomban, ahol mindkettőjüket jellemzi bizonyos tétovaság: *az őskép, Aiszkhülosz*é. Itt mindkettejük sorsát egy mitikus Végzet határozza meg, amellyel mint személyiségek nem azonosulhatnak, hiszen át sem látják. (Lásd ezzel kapcsolatban Vernant már idézett megjegyzését.) Jellemző, hogy létezik egy töredék, a *Sarkadié,* ahol ugyanez a helyzet, s nem véletlenül: a dráma láthatólag arról szólt volna, hogy az összes figurák így vagy úgy menekülni próbálnak egy általuk előre ismert és rettegett végzet elől, s a cselekményfolyamat nem más, mint e próbálkozás kudarca. (Valamennyi többi esetben vagy egyikük sem tétovázik /szophoklészi modell/, vagy csak Oresztész /euripidészi modell/, vagy csak Elektra /pl. Sartre/). Számunkra most az a fontos, hogy e „mátrix" konkrét változata nem független és tetszőleges: messzemenő interdependenciát mutat a történet egészének kezelési módjával és külön-külön más egyedi elemekkel.

Ha Elektra figurája problematikus, akkor ennek legfontosabb hordozója az anyagyilkosság. Ez az a pont, ahol a legélesebben elválik Szophoklész és Euripidész, valamint a respektíve egyik vagy másik modellt követő későbbi szemlélet. Ugyanakkor a nem-görög „szophoklészi" Elektrák „nem-szophoklésziek" abban, hogy mindenképpen nagyobb súlyt helyeznek *Aigiszthosz* megölésére: amennyiben a konfliktus politikai természetű, az európai keresztény hatalmi struktúrában mindenképpen a férfi az, aki ezt a hatalmat elsősorban reprezentálja.

A magyar Elektrák különösen jól mutatják a struktúra logikai kényszereit, azokat a pontokat, amelyeket módosítani *kell,* hogy a történet egy bizonyos módon legyen értelmezhető. Egy meghatározott mentalitás kontextusában az Elektra-szituáció csak úgy használható fel „optimista politikai mondanivaló" számára, ha bűn és győzelem elválasztható: Oresztész vagy megöli az anyját, s ebben az esetben nem veheti át a hatalmat, vagy ő kerül hatalomra, de azért, mert életben hagyta anyját (viszont megöli nénjét); vagy – miután átgázolt a vértengeren – megszünteti magát, Elektrával együtt, hogy az utóbbiban támadjanak fel. – S a példákat szaporíthatnám.

A „strukturális invariancia" tehát éppenséggel nem a minden esetben azonos elemi keret, hanem maga az a logikai kényszer, amely a módosításokat szabályozza. Adva van egy konfliktus-szövevény, egy ős-szituáció, meghatározott szerepekkel, sorsszerű, helyzet-adta parancsokkal és lehetőségekkel. Ez az őskép különböző – kiderítendő – okoknál fogva alkalmasnak bizonyult arra, hogy rendkívül sokféle társadalmi-etikai-filozófiai-pszichológiai tartalom megjelenítésére szolgáljon. A dolognak ez a része – hogy mikor miért milyen tartalmak hordozójává válik – egy az esztétikumra alkalmazandó tudásszociológia problémája. De ehhez előbb tisztázandó, hogy a dolog magán a szövegen belül hogyan történik, hogy a „tartalmak" „beépítése" hogyan működik. S e tekintetben az első lépés annak kimutatása, hogy a szöveg kezelése (függetlenül attól, hogy ezt a mindenkori szerzők mennyire *tudják*) *nem önkényes.*

Az ős-szituáció elemei közötti szükségszerű viszonyok rendszerét egy többdimenziós mátrixnak foghatjuk fel, amelyben az egyedi elemek közötti viszonyok változhatnak, de

az e viszonyaik közötti viszonyok állandók. Ez azt jelenti, hogy bármely két elem viszonyának megváltozása az elemek közötti többi viszony megváltozását is maga után vonja. Ha kellő számú változat figyelembevétele mellett tipizálnánk az ilyen viszonyváltozatokat, elő lehetne állítani a lehetséges változatok logikailag definiált rendszerét. Második lépésben ki lehetne dolgozni azokat a kritériumokat, amelyek segítségével a változatok különböző típusai meghatározott ideológiai kontextusokhoz rendelhetők hozzá (ezt a lépés-sorozatot a fenti elemzésekben bizonyos értelemben „rövidre zártam"). Ezen az úton továbbhaladva ki lehetne dolgozni egy olyan fogalmi és módszertani apparátust, amelynek segítségével egzakttá tehető az irodalmi termelés és az ideológiai-társadalmi mozgás összefüggésének vizsgálata.

## IRODALOM


*Barthes, Roland:* Par ou commencer? In: *Barthes:* Le Degré zéro de l'écriture; suivi de Nouveaux essais critiques. Seuil. Paris 1972.

*Borzsák István:* Az antikvitás XVI. századi képe. Bornemisza-tanulmányok. Akadémiai kiadó. Budapest 1960.

*Bremond, Claude:* Logique du récit. Seuil. Paris 1973.

*Brunel, Pierre:* Le mythe d'Electre. P.U.F. Paris 1971.

*Falus Róbert:* Utószó „Sophoklés drámái"-hoz. Magyar Helikon. Budapest 1970.

*Fehér Ferenc:* A tragikum elsikkasztása. *Valóság* VII (1964) 8: 33–48.

*Hankiss Elemér:* Az irodalmi mű: komplex modell. Akadémiai doktori értekezés. Budapest 1976.

*Heinemann, Karl:* Die tragischen Gestalten der Griechen in der Weltliteratur. Leipzig 1920. Bd. I.

*Hubay Miklós:* Magyar Elektra. *Csillag,* 1949. 3. sz.

*Hunger, dr. Herbert:* Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Wien 1953.

*Jäger, Werner:* Paideia. V. I. Oxford 1946.

*Jebb, R. C:* Sophocles. The plays and fragments. Cambridge: at the University Press. 1884–1890.

*Józsa Péter:* Elektra avagy a cselekvés problémája. *Valóság.* VIII (1965) 1.

*Juhász Géza:* Bornemisza Péter Elektrája. *Protestáns Szemle,* 1939: 29–36.

*Klaniczay Tibor:* A magyar Elektra. *Színház- és Filmművészet,* 1956.

*Lukács György:* Taktika és etika. In: *Lukács:* Utam Marxhoz. Válogatott filozófiai tanulmányok. I. Magvető 1971. 187–197. old.

*Marcuse, Herbert:* L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée. Minuit. Paris 1968.

*Nemeskürty István:* Bornemisza Péter, az ember és az író. Akadémiai kiadó. Budapest 1959.

*Schulek Tibor:* Bornemisza Péter. Sopron – Budapest – Győr. 1939.

*Thompson, George:* Aischylus és Athén. Gondolat 1950.

*Todorov, Tzvetan:* La notion de littérature. In: *Kristeva, J. et al.* (dir): Langue, discours, société. Pour Emile Benveniste. Seuil. Paris 1975.

*Vernant, Jean-Pierre:* Hestia–Hermés. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs. In: *Vernant:* Mythe et pensée chez les grecs. Études de psychologie historique. Maspéro. Paris 1969.

*Vernant, Jean-Pierre:* Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque. In: *Vernant:* Mythe et Tragédie en Grèce ancienne. Paris 1973.

*Vernant, Jean-Pierre:* Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne. In: *Kristeva et al:* op. cit.

# SOMLÓ BÓDOG JEGYZETEI ARISZTOTELÉSZ ÁLLAMBÖLCSELETÉRŐL

*Somló Bódog, a századforduló magyar progressziójának hatvan éve elhunyt vezéregyénisége ellentmondásos pályát futott be, s így alakja és életműve is ellentmondásos értékelések polarizáló szűrőjén keresztül hagyományozódott a jelenkori emlékezetre. Emberi és tudósi portréjának eddigi vázlatai a nekrológíró Várady Auréltól és a tanítványi méltatótól, Moór Gyulától kezdve a magyar jogbölcselet és bölcselet fejlődésében helyét kijelölő Szabó Imrén és Sándor Pálon keresztül mind a monografikus feldolgozásokig, amire Budapesten Seres László, Kolozsvárott Szegő Katalin vállalkozott, mind a történelmi igazságtételt célzó pályarajzokig, mely leginkább ismerten Mikó Imre és Litván György megemlékezéseit jellemzi – e vázlatok elvi alapjaikban, szempontjaikban, érzékenységükben, sőt puszta kritikai becsületességükben sem feltétlenül egyneműek, az eltérő kiindulások és szándékok azonban két (Somló emberi s tudósi mivoltát egyaránt meghatározó) vonást határozottan kiemelnek. Az egyik Somló szenvedélyesen őszinte, a tudósi meggyőződést mindenek elébe állító erkölcsisége, a másik hatalmas felkészültsége, tehetséget szorgalommal párosító, rendszerező s kifejező készséggel egyként rendelkező tudósi alkata.*

*Az a pályakép, mely az eddigiek sorában nem csupán kellően kibontott, de differenciált, méltán sikerültnek tekintett kísérletet tett arra, hogy Somló nagyságát és egyszersmind esendőségét ne csak elvont nézőpontból megítélve, de kora összefüggéseiben – a személyes tragikumot a történelmileg tragikus alternatívák közt felőrlődő, mert végül is csupán a nem-választás puszta aktusával választó személyiség törvényszerű bukásaként – megrajzolja (Litván: Egy magyar tudós tragikus pályája a század elején,* Valóság *1973/8), rendkívül meggyőző és zárt logikájú fejlődésvonalat sugall Somló gondolkodói mivoltának alakulásáról. Eszerint Somló a társadalmi evolúcióba vetett hitét a szociológiai elemzés pozitivisztikus rendszerének kiépítésével vélte megalapozhatni. Ilyen törekvései a századforduló éveitől az első évtized végére, saját szélsőségeikbe átcsapva visszájukra fordultak. Amint ez konfliktusaiból és azon pályatársaitól való fokozatos eltávolodásából kitűnt, akik a gondolati előrelépést megkísérelték gyakorlati előrelépésre átváltani, a politikummal Somló csupán addig volt képes azonosulni, ameddig ez nem irányult többre és másra, mint a gondolat kifejezésének és megvitatásának szabadságára. A szociológiában saját pozitivisztikus szemléletének túlhajtása ébresztette rá nemcsak e szemléletnek, de maga a társadalom természettudományaként felfogott szociológiának is a csődjére, – arra, hogy a pusztán okozatosként felfogott társadalmi mozgás irányának az ismerete*

*a kívánatos befolyásolás irányának az ismerete nélkül a megismerést a legellentétesebb célok eszközévé alacsonyíthatja. Innen adódott törekvése egy tiszta okozatiságot meghaladó normatív etika megalapozására, és ezzel az újkantianizmus felé történő fordulása. Ám ahogy ez lenni szokott, a szélsőségek ingája erősebbnek bizonyult, mint Somló akart vállalása. Miután a szociológiába vetett hite megingott, tartalmi fogódzót keresett – végül Jogi Alaptanában mégis a jogi forma körvonalait rajzolta meg. Mint a szociológiában, itt is egyfajta szélső ponthoz érkezett, s a megoldást egy új indításban: az Első Filozófia alapjainak lerakásában kereste. Az újkantianizmus közegében a választás logikája az egyre elvontabb felé hajtotta, és a megkapaszkodás görcsös akarása, a filozófiai megalapozás vágya annál erősebben fogta e kényszerpályán, minél elháríthatatlanabbul betört a politika a gondolatok csendjébe, hogy ha nem is a gondolatokat magukat, legalább az azokat hordozó személyiséget a maga képére gyúrja. A politikum győzött: az egyed összeroppant. Az Első Filozófia torzó maradt, s a tragikus végkifejlet felé rohanótól – Litván szavait idézve – csupán „két kisebb tanulmány" született, okulásul magának és mindeneknek, melyben „a régmúltba fordulva mondott ítéletet egy csalódott, megkeseredett ember a közelmúltról és a jelenről".*

*Ám Somló Bódog tanítványa és utóda, Moór Gyula jóvoltából – ez utóbbi halála után – az Országos Széchényi Könyvtár Kézirattárába került Somló kéziratos hagyatéka, és ebben mindenekelőtt az ún. Állambölcseleti jegyzetek. Olyan mindmáig fel nem dolgozott, voltaképpen ismeretlenként lappangó kézirat ez, mely a Tanácsköztársaság bukása és Somló öngyilkossága közötti hónapokban született. Közelebbi vizsgálatából azonnal kiderül, hogy lényegileg két önálló egységből tevődik össze. Egyik része az összefüggő gondolatmeneteket néhány lapon rögzítő, az állam és politika általános vagy éppen akkoriban időszerű kérdéseihez kapcsolódó, a feldolgozott gondolattörmelékeket azonban meghatározott szerkezetbe nem szervező tulajdonképpeni Állambölcseleti jegyzetek, másik – terjedelmileg és a vállalkozás jellegét tekintve egyaránt imponálóbb – része pedig egy majdani műként megálmodott Az állambölcsészet történelme megírásához szánt, magában is könyvnyi terjedelmű jegyzetanyag, melynek csupán összefésült s önálló cikkekké stilizált töredéke az említett –* Platón államtana *és* Machiavelli *címeket viselő – „két kisebb tanulmány", melyeket az irodalom mindmáig az elbukó Somló hattyúdalának, utolsó tudósi megnyilvánulásának tekintett. A kézirat nem csupán megrendítő – és elgondolkodtató – emberi dokumentum, nem is egyszerűen egy közérdekű szenvedélynek áldozó magántudós munkaokmánya, hanem a somlói kiútkeresés eszköze, a bizonyosság megragadásának vélt fogódzója, – az embernek és a tudósnak olyan utolsó kísérlete tehát, amely egyszersmind arra is alkalmas, hogy a Litván Györgytől megrajzolt pályaképen valamelyes finomítást indokoljon. Mert olyan anyagról van szó, ami a régmúltba korántsem a közelmúltat s jelent érintő metaforikus véleményalkotás kedvéért menekül, hanem a Somlóra egyébként jellemző erudícióval, filológiai alapossággal és buzgalommal az államelméleti s politikai gondolkodás forrásvidékének és formálódásának – az ókori görögségtől Machiavelliig terjedő szakaszának – rendszeres feltérképezésébe fog, hogy eszmetörténeti búvárlások révén ragadja meg a politikum s az állam lényegét. Nos, a gondolkodó számára, akinek egész életútja olyasfajta autonómiát célzott, amiben a cselekvés*

*minimuma s egyben maximuma a tudományos meggyőződés kialakításának és hirdetésének a szabadsága, a legválságosabb, legreménytelenebb pillanat akkor következik el, amikor a politika úgy robban be védett magányába, hogy nem is azonosulhat véle, de nem is szabadulhat többé tőle, kiiktatva életéből. A forradalmak Somlót nyugtalanságba, majd kétségbeesésbe kergetik, magánéletének válsága – feleségével szakít, szeretett anyja meghal – is ekkor kulminál. A nemzeti történelem válságos fordulatait személyes válságként éli át: teljes megsemmisülésként, az önmagában felépíteni vélt bizonyosság csődjeként tudatosodik benne mindaz, ami bekövetkezett. Az autonómiára törekvés, a politikumtól független, csupán gondolatoktól körülcövekelt személyes lét vágyálomnak bizonyult. Az események árja Somlót kérlelhetetlenül magával sodorta, s mivel nem talált az új kihívásra alternatívát, csak hányódott, és ebbe belebukott. A kézirat léte mégis bizonyság arról, hogy noha Somló kudarca egy tudóseszménynek adott történelmi feltételek közötti kudarca, a politikum benyomulásának roppantó hatására mégis nem méltatlan módon: saját erkölcsiségéből s eszményeiből a legtöbbet megőrizve, meggyőződés keresésének és megalapozásának az igézetében válaszolt. Somló, aki az eddig megvont pályaképek szerint útkeresései során az egyre elvontabb felé tartva a pozitivisztikus szociológiától egy újkantiánus filozófiai megalapozásig jutott, most, a történelem elől, a történelemhez menekül. Jelképesnél több ez a kétségbeesett, végső kísérlet, hogy a politikum elbizonytalanító hatásával szemben magának a politikának, a politikai gondolkozásnak a történetében, a politikumról kialakított tudományos reflexiók konkrét történeti empiriájában keressen magának fogódzót. És talán hozzátehetjük: ha Az állambölcsészet történelme rendszeres kidolgozását bevégzi, úgy ez kegyetlen önvizsgálatra késztette volna. Ennek során nemcsak az alkatilag apolitikus, tehát eredendően naiv kívülállónak kellett volna ráébredni az „Üllőnek vagy kalapácsnak lenni" akkor és ott történelmileg konkrétan felvetődő embertelen alternatívájára, de történelemfilozófiai mélységű következtetéseket is le kellett volna vonnia mind a politikum lényegéről s természetéről, mind nemzete kataklizmájának történelmi hátteréről, belső és egyetemes összefüggéseiről, s végezetül mind arról az egymásba nem helyettesíthető, de egymástól nem is izolálható kapcsolatról, ami a társadalmi folyamatokban a lét tudományos reflexiója és politikai befolyásolása között áll fenn.*

*Az alábbi szemelvény az OSzK Kt. Quart. Hung. 3039–3040. szám alatt megőrzött kézirat első kötetének 166–240. oldaláról való. Amint ez a szövegből kitetszik, fogantatása, hivatása kettős. Egyfelől a politikai tanok története rendszeres feldolgozásának elemeként egy – a jog kérdései iránt különösen érzékeny – gondolkodó kivonatai, kommentárjai, értékelései s rendszerező megjegyzései általában Arisztotelészről, és különösen két főművéről, a Nikomakhoszi Etikáról s a Politikáról. Másfelől esetenként – olykor elméleti állásfoglalásba burkoltan – csaknem közvetlen kitekintés „a közelmúltra és a jelenre", mely részeknél a sorok mögül ama bizonyos „csalódott, megkeseredett ember" arca is előtűnik. Csupán egy későbbi, a teljesség igényével kitűzött (s a szövegrekonstrukciót is következetesen végigvivő) filológiai vizsgálódás döntheti majd el, vajon Somló ez ideig ismert utolsó, töredékessége ellenére is a megálmodott mű körvonalait előlegező munkájában a konzervatív forradalomkritika, az evolúció kizárólagosságának elméleti megalapozására irányuló törek-*

*vése (a jelen szemelvény aktualizálásai sorában pl. a doktrinerség és a tapasztalat, a jogreform és a jognak való szokásszerű engedelmesség szembeállítása) az erősebb vonulat, vagy valóban a politikum mibenlétének, mozgástörvényeinek, történelmileg általánosítható vonásainak a tisztázása (a jelen szemelvény témaköréből pl. a militarizmus és a pacifizmus kapcsolatának taglalása, vagy a művészetpolitika nemzetpolitikai vonatkozásainak megfogalmazása).*

VARGA CSABA

## ARISTOTELES

384-ben K. e. született Stageirában. Atyja Nikomachos orvosa volt makedóniai Fülöp atyjának, II. Amyutasnak. E réven jutott Aristoteles is Amyutas udvarába és Fülöppel barátságos viszonyba. 17 éves korában nagy vagyont örökölt atyjától. Athenaeben Plato tanítványai közé állott. Athénben 20 esztendőt töltött búvárkodva, nagy könyvtárt és tudományos gyűjteményeket szerezve. Makedoniai Fülöp meghívására elvállalta a 14 éves Sándornak, a későbbi Nagy Sándornak nevelését, aki atyjaként tisztelte a filozófust. Négy évig tanította Sándort és még további 3 évet töltött Makedoniában. 12 évi távollét után visszatér Athenaebe, ahol 13 éven keresztül oktatott a Lyceumban. Nagy Sándor halála után a Makedonia-ellenes párt uralomra jutásával Aristotelesnek menekülnie kellett. Khalkisba vonult, ahol nemsokára, 63 éves korában meghalt.

### ETHIKA

Az ethika és politika egysége Aristotelesnél abban nyilvánul meg, hogy az ethikát a politika részének tekinti. Mi ma úgy okoskodunk, hogy az általánosabb és ennél fogva előbbrevaló kérdés, hogy mik a helyes cselekvés kriteriumai. Hogy az állami életben akár az uralkodók, akár az alattvalók részéről mi a helyes magatartás, – csak akkor mondhatjuk meg, ha tudjuk, hogy egyáltalában, mikor helyes a mi magunk tartása, mikor helytelen? Aristoteles-nél megfordítva áll a dolog. Görög ember létére úgy okoskodik, hogy, bár a legfőbb jó a köz- és a magánéletben ugyanegy is, fontosabb dolog a köznek mint valamely magánosnak javára törekedni. Így tehát a politika előbbrevaló az ethikánál.

A politika feladata a polgárokat erényesekké tenni, azaz képesekké és hajlamosakká a jóra. Aki ehhez nem kellő képpen lát hozzá, az célját téveszti. Innen a jó meg a rosz alkotmány egész különbsége. I. 10.

A törvény bizonyos tekintetben a polgárok nevelését is szolgálja a köz számára. II. 1.
A mi a magán nevelést, az erényes életre való nevelést egyáltalában illeti, kérdés, V, 5.
hogy ez a politikának avagy valamely más tudománynak része-e? „Mert jó embernek lenni és bárminő állam jó polgárának lenni, talán nem egy s ugyanaz."

Az ethika élére helyezi pedig azt a bölcs mondást, hogy meg kell elégednünk a határozottságnak és a pontosságnak azzal a mértékével, amelyet a tárgy természete megenged. Amily helytelen volna, ha egy mathematikus részéről valószínűségekkel elégednénk meg, épp oly helytelen volna, ha egy tanácsgyűlés szónokától szigorú
II, 2. bizonyítékokat követelnénk. Ez áll már az általános szabályokra nézve is, még inkább természetesen a különleges esetekre nézve, ahol a cselekvőnek magának kell megtalálnia a helyeset.

Vagyis a politikában legfeljebb irányító elveket állíthatunk, amelyeket a különleges viszonyokra alkalmaznunk kell, de nem részletes utasításokat. Vagyis eleve tiltakozik a doktrinair politika ellen, amely a maga változatlan formulái szerint szeretné igazgatni az egész világot.

VI, 8. A gyakorlati politikában egy eszélyességről van szó, amely nemcsak az általánosra, hanem a különlegesre is irányul. Ezért némelyek, akiknek nincsen elvont tudásuk, de tapasztaltak, praktikusabbak, vagyis a cselekvésben ügyesebbek, mint mások, akik többet tudnak.

Itt a különleges viszonyokat kell ismernünk, amelyeket csak tapasztalat útján ismerünk meg, ez pedig hosszú évek gyümölcse és éppen ezért nincsen meg a fiatal embernél. Láthatjuk is, hogy a fiatal ember lehet jó mathematikus, mert annak tárgya elvont, de nem viheti önálló meggyőződésekre olyan téren, amelyhez tapasztalat kell.

I, 2. Ezért Aristoteles – s ebben Platot követi – a fiatal embert nem tartja alkalmasnak az államtudományok hallgatására. Nincsenek tapasztalatai a gyakorlati életre nézve, amely a politika tanításának tárgya és előfeltétele. De nem tesz különbséget, teszi hozzá, hogy a korra avagy jellemre nézve éretlen-e valaki. Ha tehát valaki kedvteléseinek és szenvedélyeinek él, szóval nem megfontolt természetű, az is hiába fogja hallgatni a politikát, amelynek célja nem a tudás, hanem a cselekvés.

A. ált. jellemzése

A platói műremekek után A. munkái egy tankönyv szárazságával hatnak ránk. A. egészen professzor módra idézi az irodalmat, és polemizál elődeivel, rendszerbe foglalja mondanivalóit, előre és hátra utal, módszertani észrevételeket tesz. Ő a nagy osztályozó és rendszerező és gyűjtő. Így mindig az egészről igyekszik systematikus áttekintést nyújtani. Van valami encyklopedikus vonás benne. Plato művészi formát keres mondanivalói számára. Benne a filozófus a költővel párosul. Aristoteles tankönyveket ír; vagy főiskolai előadásokat tart. Sok munkája az előadás után készült jegyzet benyomását kelti. Aristoteles már előadásának formájánál fogva sokkal teljesebb lehet; sokkal több problémát vet fel és old meg; gyorsabban haladhat. Plato előnye, hogy egy-egy problémába mélyebben hatol bele és oly formában adja azt elő, amely már magábanvéve is mindig vonzó erőt fog gyakorolni e kérdésekkel való foglalkozásra. Híven egyik alapfelfogásához a szépet és a jót egyesíti; munkái örök példái fognak maradni annak a kalokagathiának, amelyet hirdetnek.

Finom megfigyelései, az emberi lélek mélyreható ismerete nála épp oly bámulatot érdemel, mint a mekkora tiszteletet erkölcsösségének fensége és nemessége. Ethikája a legvonzóbb olvasmányok egyike.

Épp úgy mint Plato tréfára hajló, sok humor érzéke van s nagy tapintattal és mérséklettel fűszerezi vele előadását.

Minden szavát az államtan épületének falai százszorosan visszhangozzák.

Két nem csekély dicséretet mondhatunk róla: ő írta az első rendszeres politikát és ő írta a mind máig legjobbat.

Aki politika írására adja fejét, minden elődje közül ő neki, az évezredek tanítójának lesz legnagyobb adósa.

Igen nehéz dolog Aristotelesnek a jog és igazság fajtáira vonatkozó tanításait visszaadni. A görög terminológia nem fedi a mienket. Ezért hosszadalmas magyarázatok nélkül nem érthetjük meg A.-t. De különben sem lehet itt célunk mindent visszaadni, ami könyvében a jogra és az államra nézve előfordul, hanem csak, ami még ma is eleven, ami hatással volt, vagy valamely szempontból ma is megszívlelendő.

Aristoteles utal a *τὸ δίκαιον* szónak, amely a görögben egyaránt jelent jogot és igazságot, többértelműségére. Ez a szó jelenti ugyanis egyfelől a szabályoknak megfelelőt (*νόμιμος*) és az egyenlőségnek megfelelőt (*ἴσος*). Ehhez képest az igazságtalanságnak vagy jogtalanságnak is két neve van: a szabálysértő (*παράνομος*) és az egyenlőség ellen vétő (*ἄνισος*). A szabályszerű tehát egy bizonyos értelemben mindig jogos vagy igazságos, bármit rendeljen is. A szabályok ugyanis többé kevésbé mindig a helyesre irányulnak. A szabályszerű tehát a jogosnak tágabb értelme, mert mindenféle erényt magában foglal. Az egyenlőségnek megfelelő ellenben a jogosságnak vagy igazságosságnak szűkebb értelme. V, 2. V, 3.

Ennek az utóbbinak megint két faja van: *Az osztó igazság* (*τό διοζθιοτικον δἰκαιον* [*ἐν τοῖῳ σοναλλἀγνασιν*]). Ez aránylagosan halad. Például: a ki kétszer annyit dolgozik, mint a másik, kétszer annyit kapjon. Itt az egyenlőség az arány egyenlőségében áll.

A másik a *kiegyenlítő vagy helyreállító igazság* (*τό διανεμητιχὸν*), mint amidőn a bíró az által állítja helyre a megsértett jogrendet, hogy a bűntettnek megfelelő büntetést szab a tettesre.

Aristoteles továbbá megkülönbözteti az állami életre vonatkozó szabályokat, ahová nem számítja azokat, amelyek az úrnak a rabszolgához s az apának gyermekéhez való viszonyát szabályozzák, sem azokat, amelyek a férfinek feleségéhez való viszonyát illetik, hanem csak a szabadoknak és egyenlőknek egymáshoz való viszonyára vonatkozó szabályokat, ahol azok autarchikus életközösséget alkotnak.

Az állami szabályokat *természetesek*re és *tételesek*re osztja. Természetes az, amely mindenütt egyaránt érvényes, függetlenül attól, hogy az emberek helyesnek tartják-e avagy sem. Tételes az, amelynek tartalma eredetileg közönyös, s csak a törvénytől ered. Itt Aristoteles, mint példáiból kitetszik, első sorban olyan szabályokra gondol, mint aminők pl. a fogoly megváltásának összege, vagy pl. egy törvényes határidő. Ezek abban az értelemben is tételesek, mert nem volna megmondható pontosan a helyesség alapján, mekkora legyen az az összeg vagy a határidő. De hozzá teszi A. hogy tételes jog egyáltalán mindaz, ami plebiscitumok által állapíttatik meg.

Voltaképpen a természetes jog az, amely helyes, a tételes amely valahol kimondatott.

A jogszabály mindig általános és minden alája tartozó esetre szól.

Már Aristoteles fejtegeti a jognak a méltányossághoz (επιεκης) való viszonyát,
V, 14. amellyel újabban a jogmagyarázattal kapcsolatban annyit foglalkoztak. Rendszerint a méltányost többre tartják a jogosnál. Már most úgy mond vagy a jog nem helyes valamit jelent, vagy a méltányosság nem az; vagy pedig mind a kettő ugyanazt jelenti. Mindez azonban csak bizonyos mértékig áll: A méltányosság ugyanis csak bizonyos adott joghoz viszonyítva helyesebb, de nem helyesebb a jognál, mintha egészen másvalami volna. Tehát a méltányosság is jog, csakhogy nem a tételes jog, hanem annak egy korrektúrája. Ez abból ered, hogy a törvény általánosságban szól és bizonyos kérdéseket nem lehet általános szabállyal helyesen szabályozni.

Ahol tehát általános szabályt kell hozni, holott az nem lehet egészen megfelelő, ott a szabály az esetek többségére van tekintettel, anélkül hogy tévedésben volna ennek az eljárásnak tökéletlenségére nézve. A hiba ilyenkor nem a törvényben vagy a törvényhozóban, hanem a dolog természetében rejlik. Ha tehát olyan eset áll elő, amelyre az általános szabály nem talál, úgy helyes, a hibát helyreigazítani, mintahogy ezt a törvényhozó is megtette volna, ha erre az esetre gondolt volna. A méltányos tehát jogos, és jobb egy bizonyos adott jognál, de nem jobb a jognál egyáltalában, hanem csak ama bizonyos jognál, amely különbséget nem téve, tökéletlen.

Méltányos ennélfogva az, aki a jogát nem követeli a végletekig mások hátrányára, hanem jogos igényéből engedni is tud.

VIII, 11. Minden társadalom az állami társadalomnak része. Mindenikben egy bizonyos fajta haszonra törekszünk, az állam azonban nem a pillanatnyi haszonra törekszik, hanem felöleli az egész életet.

VIII, 12. Az államnak három faja vagy formája van s ugyanannyi elfajulása, mintegy e formák romlásai.

Az állam 3 formája a királyság, az aristokratia és a censuson nyugvó alkotmány, amelyet voltaképpen timokratiának mondhatnánk, amelyet azonban egyszerűen alkotmánynak vagy szabad államnak [? ] mondanak. Ezek közt a legjobb a királyság, a legrosszabb a timokratia. A királyság elfajulása a tyrannis az erőszakon nyugvó uralom. Mindkettő egyeduralom, de nagyon különböznek egymástól. A zsarnok a saját hasznát nézi, a király az alattvalókét.

Az aristokratia oligarchiává lesz a hatalom birtokosainak gonoszsága által, akik az állam javait érdemetleneknek osztják ki, s legnagyobb részüket saját maguknak tartják meg, a hivatalokat mindig ugyanazoknak adják és a gazdagságot tekintik a legfőbb jónak.

Itt tehát kevesen, de gonoszak uralkodnak a legerényesebbek és a legkiválóbbak helyett.

A timokratia végül demokratiává lesz, mert ez a kettő határos egymással. Ugyanis a timokratia is a tömegre ruházza a hatalmat és mindazokat, akik a censust megütik, egyenlőknek nézi. A demokratia a legkevésbé rossz, mert csak kevéssé különbözik a timokratiától.

X, 10. A beszéd s az erkölcsi rábeszélés egyes nemes jellemű ifjúra ösztönzésként hat, s a szép és jó iránt lelkesülőket megerősíthetik a hajlamaikban, de nem tudják megnyerni a tömegeket a szépnek s a jónak. Mert a tömeg olyan természetű, hogy nem vezetteti magát az erkölcs, hanem csak a félelem által és nem ezért tartózkodik

a rossztól, mert az helytelen, hanem mert büntetéssel jár. A tömeget a szenvedély vezeti, a szenvedély ellen pedig nem a szó, hanem csakis az erőszak ér valamit. Ezért törvényeket kell alkotni az emberek számára.

Minthogy azonban kevés állam gondoskodott a polgárok neveléséről és tanításáról, minden egyesnek feladata, hogy gyermekeit és barátait irányítsa. Minden családfő törvényhozó a családja körében. Mindenkinek meg kell tehát tanulnia a jó törvények hozásának tudományát. Igaz ugyan – úgy mond Aristoteles – hogy az egyes ember nevelése különböző a közös neveléstől, mint a hogy a gyógyításnál is megkülönböztetjük a különös esetet az általános szabálytól. Ha a lázas betegnek rendszerint nyugalom és koplalás tesz is jót, egyes esetben talán még sem ez lesz indikált. Nem szabad tehát elhanyagolnunk a különlegességet, a speciális viszonyokat! De az ezekről való gondoskodás az orvosnál is és más szakokban is annál tökéletesebb lesz, ha ismerjük az általános szabályt. Mert a tudományok tárgya az általános. Nincs ugyan kizárva, hogy az egyes különleges esetet minden tudomány nélkül is helyesen kezeljük, ha csak tapasztalatból pontosan tudjuk, hogy mi megy végbe a szóban forgó esetben. Így teszem lehet valaki jó orvosa saját magának, aki máson egyáltalán nem tudna segíteni. Aki azonban mesterré akar lenni és valamely művészet elméletét el akarja sajátítani, annak lehetőség szerint meg kell ismernie az általánosat. Aki tehát az embereket meg akarja javítani, akár keveseket, akár sokakat, annak képesnek kell lennie jó törvényeket hozni – feltételezve, hogy törvények által erényesebbekké válhatunk. Mert nem mindenki ért hozzá, hogy bárkit, aki a keze ügyébe kerül, kellően megneveljen, hanem csak az, aki ezt megtanulta, mint a gyógyításnál s más hasonló példán láthatjuk.

Figyeljük meg, miben tér el ezen a ponton Aristoteles Platótól. Plato csak az állam vezetői számára látta szükségesnek, hogy a politikához értsenek, Aristoteles mindenki számára. Ha nem is éppen azért, hogy az állam számára csináljon törvényt, de mégis azért, mert úgyszólván mindenki egy bizonyos fokig törvényhozó a maga környezete számára. A végén mindenkitől bizonyos mértékű befolyás árad szét. Ehhez hasonlóan az erényt is mindenkitől követeli Aristoteles (pol. I, 13), csak azzal a különbséggel, hogy míg az uralkodótól teljes mértékben követeli, az alattvalóktól csak éppen a mindenkor szükséges mértékben.

Aristoteles felveti a kérdést, hogy kitől tanuljunk politikát? Úgy áll-e a dolog itt is, mint egyéb mesterségek terén, hogy ugyanaz, aki a mesterséget gyakorolja, az annak a mesterségnek legjobb tanítója is? Mint ahogy pl. az orvostól vagy festőtől tanulhatjuk meg legjobban a gyógyítást vagy a festészetet? X. 10.

Azt látjuk, hogy az állam férfiak inkább tapasztalatra és bizonyos routine-ra támaszkodva vezetik az állam ügyeit, mintsem tudományos belátás alapján. Se nem írnak politikát, se nem tartanak róla előadást és nem is képeznek ki állam férfiakat. Pedig bizonyára megtennék, ha képesek volnának rá. – Az persze nem szenved kétséget, hogy a tapasztalat nagyon fontos a politika terén, mert ha nem így volna, a politikai gyakorlat nem fejleszthetne ki állam férfiakat és ezért az, aki a politikában tájékozott akar lenni, a tapasztalatra van utalva.

Ne hogy azt vélje valaki, hogy a különböző törvények és alkotmányok gyűjteményéből bárki könnyű szerrel ki válogathatja a legjobbakat. Hiszen éppen az a kérdés, hogy melyek a legjobbak és melyek illenek össze. Az ilyen gyűjtemények is

csak annak fognak szolgálatot tehetni, aki kellő tapasztalat alapján tud ezekre a kérdésekre megfelelni és helyes ítéletet tud magának alkotni. Aki a részleteket nem ismeri tapasztalatból, az az állam művésze alkotásairól legfeljebb annyit fog mondhatni, mint amennyit a zenei kompositió-ban vagy a festészetben laikus e művészetek alkotásairól. Legfeljebb azt látja egy festményről, hogy jó-e avagy rossz. De nem tudja megmondani, hogy minő módon és milyen eszközök útján jő létre a helyes alkotás.

Aristoteles úgy találja, hogy a törvényhozás elmélete még nincsen meg és így maga lát neki az államról szóló tudománynak, a politikának megalkotásához.

Programmja e végből – amelyet ethikája végén állít fel – megállapítani, hogy a régiek elvétve mi igazat mondottak erről a tárgyról és azután a különböző alkotmányok összeállításából levonni, hogy mi tartja fenn az államokat és az egyes államformákat s mi rontja meg azokat s mely okokból vannak egyes államok jó, mások rossz állapotban. Ha ezt vizsgálat tárgyává tettük, bizonyára könnyebben jövünk tisztába azzal is – mondja Aristoteles talán nem minden él nélkül mesterével Plátóval szemben – hogy melyik a legjobb alkotmány, miként legyen minden egyes esetben rendezve; melyek legyenek törvényei és szokásai.

Aristoteles sokkal inkább belemegy a részletekbe, mint Plato és számos gyakorlati tanácsot sző bele politikájába. Ezeknek, valamint bírálatainak nagy része olyan, amelyik nyilván csak a korabeli görög viszonyokra van szabva s amelyeket neki legkevésbé jutna eszébe megismételni, ha a mi korunkbeli viszonyok számára írna politikát. A mi feladatunk nem lehet az, hogy Aristoteles könyvének egyenletes kivonatát adjuk. Aki közelebbről érdeklődik iránta, azt magához Aristoteleshez kell utasítanunk; annál is inkább, mert Aristoteles nem tartozik azok közé az írók közé, akik nagyon untatják olvasóikat. Ha nem is annyira gyönyörködtető, mert nem oly nagy író művész mint Plato, az ő politikája is megőrzi az egészen nagy elmék örök frisseségét.

Mi csak keressük, hogy mit tanulhatunk tőle még ma is, szóval, hogy melyek politikájának minden idők államára vonatkozó igazságai?

Pol. I, 1. Az állam az a társadalom, amely a legfőbb valamennyi között, a többieket magában foglalja és a legfőbb célra is törekszik. Tehát egy államfő és egy családfő vagy egy rabszolgatartó között nem az a különbség, hogy az egyiknek nagyszámú, a másiknak kevésszámú az alattvalója.

Pol. I, 2. Az állam a több falu községből alakult tökéletes társadalom, egy oly közösség, amely szinte elérte a teljes önelégültség célját, amely az élet kedvéért keletkezett és a tökéletes élet kedvéért áll fenn. Az állam természettől van. A többi ősi közület szintén, de az állam – az önelégültség – az a cél, amelyre törekszenek.

Az állam a természettől való dolgok közé tartozik és az ember természeténél fogva állami lény, úgy hogy valaki, aki természeténél fogva és nemcsak véletlenségből élne államon kívül, vagy gonosz vagy jobb az embernél. Aki vagy nem képes államban élni vagypedig nem szorulna reá, mert elég volna saját magának, az vagy állat vagy isten.

Ezért mondja Aristoteles, hogy az állam rendeltetése szerint megelőzi a családot és az egyes embert, minthogy az egész megelőzi a részeit. Aristoteles itt a szerves egészre gondol.

Ha az emberi organizmust megszüntetnők, úgy kéz vagy láb sem létezhetik, legfeljebb névleg, vagyis csak abban az értelemben, amelyben egy kőből faragott kezet is kéznek mondunk. Ugyanilyen viszonyban van azonban az egyes ember az államhoz. Ezért van az állam lényege szerint előbb, mint az ember. Minden emberben mégis van természettől fogva az államban élésre való törekvés. S miként az ember ezen természettől fogva való rendeltetése szerint, tehát mint állami lény, a legmagasabban álló teremtmény, úgy törvény és jog, vagyis erkölcs híján a leggaládabb valamennyi között. Az erkölcsösség lényeg, az igazságosság azonban állami valami. Mert a jog nem egyéb, mint az államban uralkodó rend és ugyancsak ez a jog az, amely meghatározza, hogy mi igazságos.

Aristoteles államfelfogására jellemző, hogy az államot a morál élére helyezi: az erkölcs veleje az igazságosság, ezt pedig az állam rendje szabja meg. Az állam az egyes ember végső célja, rendeltetése, létének tulajdonképpeni értelme. Az államon felül már semmi emberi nincsen. Aki nem pusztán véletlenségből él az államon kívül, az vagy az ember alatt áll vagy felette áll, az vagy állat vagy isten.

Ne feledjük el Aristoteles megértésénél, hogy írónk néhány száz esztendővel Krisztus születése előtt elmélkedik az államról és hogy munkája a pogány gondolkodás államfelfogását tükrözi vissza. A pogány felfogást jellemzi az állam autarchiája, önelégültsége; az állam az emberi élet s minden más egyesülés legmélyebb értelme, benne nyilvánul meg az emberi természet lényege, ha Aristotelessel valamely lény természetének mondjuk megjelenésének azt a formáját, amellyel fejlődése befejezést nyer, amelyre tehát a természet törekszik ő általa, amely neki természetszerű rendeltetése. Az emberi életnek ez az értelme legmagasabb eszménye az állam. Aristotelesnek ugyan nem kerüli ki figyelmét, hogy az embert más élőlényektől az különbözteti meg, hogy a jó meg a rossz, az igazságos meg az igazságtalan iránt van érzéke. Tudja, hogy csak az erkölcsös ember a természet rendje szerint való ember; az erkölcs nélkül való az állatnál is alacsonyabbrendű teremtmény. De az erkölcsöt is az államból vezeti le írónk. Az állam tehát az ő felfogása szerint sohasem eszköz, még a moralitásnak sem az eszköze, hanem a moralitás az államnak egyik functiója. Ezért nála nem a politika része egy nagyobb egységnek, az ethikának, hanem az ethika egyik fejezetévé válik a politikának.

Mielőtt a helyes állam keresésére indul, amely az ő politikájának is tulajdonképpeni témája, előbb Plato államát bírálja és azután több görög állam alkotmányát vizsgálja. A platói állam Aristoteles-féle bírálatában érdekesen benne rejlik a két gondolkodó egész különbsége: a felhőkkel száguldó, ég felé néző Plato és a földön járó Aristoteles. Az egyik csak nagy vonásokban veti oda eszméit, a másik apróra megnéz mindent. Az egyik általános iránytűt ad politikájában, a másik gyakorlatilag felhasználható tanácsokat. Ezért Aristoteles komolyan veszi Plato államának minden rendelkezését, nem csak azokat az elveket, amelyeket azok példálódzva kifejezésre akarnak juttatni. Így nem fárad bele mind annak a hátránynak felsorolásába, amelyek a Plato-féle vezetőknek nő- és tulajdon közösségéből adódnának. S ha ebben igaza is van, a vitát én mégis a Plato javára dönteném el, mert Plato nem vehette komolyan a propositióit.

Máskor is megesik, hogy Aristoteles nem képes Plato szellemének magas röptét követni. Így, amidőn Platónak azzal a tételével is szembe száll, hogy nem az egye-

sek, hanem az államnak javára kell törekednünk. Aristoteles ugyanis azt hiszi – és ezt azóta számtalanszor ismételték –, hogy az állam java nem képzelhető el másként, mint polgárai javának összegeként. Nagy tévedés. Más az egyének boldogsága és más az egésznek boldogulása. Pedig ez fontos pont ám egy politika megírásánál. E ponton Aristoteles nem ért [ . . . ] a Plato nyomába.

Amit azonban a kommunizmus bírálataként mond Aristoteles, az nagyon találó.

Pol. II, 7. II, 8. „Fontosabb dolog a vágyakat megregulázni, mint a vagyonokat." Egyes törvényeket egyes esetekben meg kell változtatni. De ez a kérdés nagy óvatosságot igényel. Nem szabad az embereket ahhoz hozzá szoktatni, hogy könnyedén változtassák meg a fennálló törvényeket. „A törvények megváltoztatása nem használhat annyit, mint amennyit árthat, ha az emberek a felsőbbség iránti engedetlenségre szoknak." „Nem ugyanaz a dolog törvényt változtatni, mint más mesterségben javításokat eszközölni. A törvény csak megszokás útján nyeri el azt az erőt, amelynél fogva neki engedelmeskedünk, ez pedig időt igényel. Ha tehát könnyű szerrel cseréljük fel a fennálló törvényeket újakkal, a törvény erejét gyengítjük."

II, 9. „Egészen egyre megy, hogy egy államban asszonyok uralkodnak-e, avagy hogy az uralkodók asszonyoknak engedelmeskednek-e."

III, 4. Aristoteles felveti Politikájában azt a kérdést, hogy az ember és a polgár erényei azonosak avagy különbözők-e? Ez a kérdés persze mélyen bele vág az ethikába, mert mindenekelőtt arra megy vissza, hogyan határozzuk meg az emberi erényeket. Az ethika kérdésében pedig mély szakadék választ el bennünket az ó-kori íróktól, még a legemelkedettebb felfogásúaktól is. Ők az ethikát sem egyformán terjesztik ki minden emberre. S az erkölcsöt még a képességekkel is összezavarják.

Zavar, a III, 5. is erről szól A polgár feladata az állam javát szolgálni. Ezért a polgár erényének az állam alkotmánya szerint kell módosulnia. Ha nemcsak egy alkotmány van, a polgári erény sem lehet egyféle. Ezért a polgár erénye különböző kell hogy legyen az ember erényétől. Úgy látszik azonban Aristoteles ezen kívül még azt is akarja kifejezni, hogy a legjobb állam uralkodójában a polgár erénye egybeesik az emberi erényekkel – s ebben ismét Platóhoz érkezett volna vissza.

III, 6. Az állam célja és az alkotmányok fajai.

III, 7. Mindazok az alkotmányok, akár egy ember uralkodjék, akár kevesen, akár a tömeg, amelyek a köz javát szolgálják, helyesek; ellenben azok, amelyek csak az uralkodók javát célozzák, bárki is legyen az, helytelenek és a helyeseknek elfajulásai; ezek despotikusak, az állam ellenben szabad emberek közössége.

III, 7. Ehhez képest különbözteti meg Aristoteles az egy-ember, a kevesek és a tömeg helyes vagy helytelen uralmát és az ekként nyert hatféle alkotmányt elnevezi fejedelemségnek, aristokratiának a kiválók uralmának, politeiának, tyrannisnak, oligarchiának a gazdagok uralmának és demokratiának a szegények uralmának.

III, 9. „Állam nem pusztán az egy helyütt élők közössége, nem is pusztán csak a támadások védelmére vagy a csere forgalom ápolására szolgáló eszköz; mindez is szükséges ugyan ahhoz, hogy államról szólhassunk, de még nem elégséges az államhoz."

„Az állam célja a helyes élet és az említettek ennek csak eszközei. Az állam a nemzedékek és a helységek egyesülése a tökéletes és önelégült élet kedvéért. Az

állami közösség az erényes cselekedetek végett áll fenn, nem pedig az együttélés kedvéért. Ezért azoknak, akik ezt nagyobb mértékben segítik elő, nagyobb részük van az államban azoknál, akik csak születés vagy gazdagság révén válnak ki a többiek közül."

Aristoteles itt platói nyomokat követ, amidőn a helyes államot az erényesek vezetésére alapítja. Aristoteles ezt az állam céljából vezeti le.

De azért veszedelmesnek tartaná, hogy a kiválóság nélküli nagy tömegnek semmi része se legyen az államhatalomban. Az ilyen állam tele volna ellenséggel. Ha a legfőbb hivatalok nem is bízhatók reájuk, a tanácskozásban és bíráskodásban mégis részt kell nekik engedni. Ezért a hivatalnokok választását és felelősségre vonását bízná rájuk. IV, 11.

Ez ellen azonban – úgymond – az az ellenvetés látszik szólani, hogy csak az tudja megítélni, hogy helyesen kezelt e valaki egy beteget, aki a beteget maga is meg tudná gyógyítani; vagyis az orvost csak orvos vonhatja helyesen felelősségre. S ugyanez áll az orvosok és éppen úgy bármi más szakértők megválasztásáról.

Ez azonban – úgymond Aristoteles – nem egészen van így. Először azért nem, mert ha minden egyes rosszabbul is ítéli meg a kérdést a szakértőnél, mégis sokan együtt és a jobbakat össze elegyedve, többet látnak meg mint minden egyes külön-külön, de másrészt meg, nem mindig az a mesterember képes valamely munkát legjobban megítélni, aki csinálta; sok olyan munka van, amelyet más is meg tud ítélni. Így a házat nem csak az építő mester, hanem a lakó is és az ebédet a vendég esetleg jobban, mint a ki főzte.

S hasonló képpen a nagy vagyonnak, vagy az előkelő származásnak részvétele a közhatalomban is bizonyos haszonnal jár az államra nézve, amiért is ezeket épp úgy mint a nagy tömeget kiegészítés képpen be kell vonni az erényeseken kívül. III, 13.

Ha azonban akár egyes ember, akár többen annyira kimagaslanának az átlagból, hogy erényük és politikai képességük a többieket együttvéve messze felül haladná, az ilyen ember valósággal mintegy istenként járna a többiek között és hiba volna az ilyen embert másoknak alárendelni. A tényleg létező alkotmányok ilyenkor úgy segítenek magukon, hogy az ostracizmus segítségével kitiltják maguk közül a nagy embert, aki nem illik alkotmányuk keretei közé. A legjobb államban azonban az felel meg a dolog természetének, hogy egy ilyen férfiúnak mindenki szívesen engedelmeskedjék és hogy ezzel őt és a hozzá hasonlókat élet fogytiglani királyokul ismerje el.

Itt Aristoteles hosszú kerülő után és minden erőlködése ellenére, hogy magát Platótól függetlenítse s a saját lábán járjon még is csak vissza kényszerül nagy mesterének nyomdokaiba. A sok szónak is az a vége, hogy az állam ideálja az ideális embert kívánja meg vezetőjéül, és a többiek készséges engedelmességét vele szemben.

A különbség, mint sok helyt úgy itt is, Plátóval szemben onnan ered, hogy míg Pláto kizárólag erre az ideálra irányozza tekintetét és ennek kerek és művészileg lezárt képét festi meg, Aristoteles a legjobb államra vonatkozó megjegyzéseit beleszövi a tényleges államok alkotmányainak leírásába és bírálatába.

Aristoteles Politikája ugyanis egyszersmind magában foglalja azt is, amit mai nyelven összehasonlító alkotmánytannak mondanánk. Még pedig itt van filo-

zófusunk igazi elemében és mesteri tömörséggel tárja elénk gyűjtő, leíró, osztályozó és rendszerező szenvedélyének eredményeit.

III, 15. Így megkülönbözteti az egyeduralom 5-féle alakját és részletekbe menve latolgatja azok előnyét s hátrányát a kiválók nagyobb számának uralmával az aristokratiával szemben, amely felé inkább hajlik.

III, 16. De az aristokratiában is a törvények uralmát követeli. Az ész uralma a törvények uralmát követeli; az emberek uralma mindig a vágyak és a szenvedélyek uralmát is jelenti. Az ember csak ott döntsön, ahol célszerűtlen előre általános szabályt hozni; de ott is jobb, ha többen döntenek, mint ha csak egyre bízzuk. Végül is az egyeduralkodó amúgy is tanácsadókat vesz maga mellé.

III, 17. De, teszi hozzá Aristoteles, talán úgy áll a dolog, hogy az emberek bizonyos fajtájának az ilyen, másoknak meg másmilyen alkotmány felel meg legjobban. Fejtegetései végén pedig ismét ahhoz a gondolatához tér vissza, hogy ha valahol egy egész nemzetség, akár pedig egyes ember találtatik, amelynek vagy akinek kiválósága valamennyi másét messze felülhaladja, akkor az illetők vagy az illető legyen úr a többiek felett.

III, 18. A legjobb állam tehát az, amelyben a legjobbak uralkodnak. Ez pedig vagy ott az eset, ahol egy erény dolgában mindenki mást felülmúló ember vagy egész nemzetség uralkodik, vagy pedig ott, ahol sokan vannak az annyira erényesek, hogy egyesek a leghelyesebb élet érdekében parancsolni, mások meg engedelmeskedni volnának képesek.

Minthogy pedig az ideális államban az emberi és a polgári erények egybeesnek, ennélfogva az aristokrata vagy az egyeduralmi állam berendezésének módjai ugyanazok, mint amelyek által az ember erényes lesz s az erényes embernek meg az államfőnek nevelése körülbelül egybe fog esni.

Pol. IV, 1. A politika feladata Aristoteles szerint nem csak a lehető legjobb alkotmánynak kigondolása, hanem feladata egyszersmind annak megállapítása, hogy melyik a legjobb bizonyos körülmények között; más szóval melyik a lehetségesség határai között a legjobb, (mert hiszen az ideális alkotmány rendszerint nem lesz megvalósítható.) Sőt, a politika feladata Aristoteles szerint harmadszor még annak kutatása is, hogy egy a valóságban valahol létező alkotmány alapjára helyezkedve melyek a legmegfelelőbb intézkedések. Nem kisebb feladat – úgymond – egy alkotmányt tökéletesbíteni, mint egészen újat alkotni. E végből ismernie kell az állam férfinak az alkotmányok különböző nemeit; mert a törvényeknek az alkotmányok szerint kell igazodniok.

Pol. IV, 4. IV, 5. IV, 6. Aristoteles behatóan részletezi a demokratiák és oligarchiák különböző fajait. Szellemes az a megjegyzése, hogy az olyan demokratia, amelyben nem a törvények uralma áll fenn, hanem mindent a nép dönt el közvetlen szavazással, legközelebb áll a zsarnoksághoz. A demagógok szerepe ugyanaz benne, mint amabban a despota körül lebzselő hízelgőké.

IV, 7. IV, 8. 9. Az aristokrátiák fajai és a politeiák.

E fejezetében Aristoteles a különböző államformákra vonatkozó részletes kutatásait önti rendszerbe, értékesítve az akkori ismeretek szerint és az addigi történelem szerint számba vehető alkotmányokat. Mai szempontból éppen ezért nincs különösebb jelentősége az ő fejtegetéseinek. Ma sokkal bővebb anyag áll rendelkezésünkre, de azért az ő problémái ma sem minden érdekesség nélküliek.

Hogy melyik alkotmány felel meg a legjobban a legtöbb államnak, s minő élet a legtöbb embernek, azt nem állapíthatjuk meg oly tulajdonságok alapján, amelyek csak kivételesen fordulnak elő. E végből ne vágyainknak megfelelően fessük ki magunknak alkotmányt, hanem olyat, amely a legtöbb államra nézve megvalósítható. IV, 11.

Aristoteles e részben a középút ethikája nyomán a középút politikáját javasolja. A legjobb lesz, ha az állam sem a nagyon gazdag, sem a nagyon szegény, hanem a közepes vagyonú polgárokra helyezi súlypontját. Az az állam lesz a legjobb, amelyben ez az osztály a túlnyomó. Részletesen kifejti ennek előnyeit. Az ilyen állam szilárd, benne van a felfordulás legkisebb veszélye, ezek hajlanak leginkább az erényes életre; legkevésbé hatalmaskodók és meghunyászkodók; polgárainak léte leginkább van biztosítva.

Általános szabály minden államra nézve, hogy a polgárság ama részének, amely az alkotmány fenntartását kívánja, erősebb kell hogy [legyen] annál a résznél, amelyik nem akarja. Pol. IV, 12.

Áttekintés a főbb állami intézmények különböző lehetőségeire nézve gazdag összehasonlító közjogi ismeretek alapján. IV, 13–16.

Szól azokról a tényezőkről, amelyek az alkotmányokat fenntartják és amelyek azokat átalakítják s tönkreteszik és vizsgálja, hogy az egyes alkotmányok leginkább minő más alkotmányokba mennek át. V. könyv

Jó politikai figyelmeztetése Aristotelesnek, hogy akik egy bizonyos szempontból egyenlők még nem mindenben egyenlők és akik egy bizonyos szempontból egyenlőtlenek még nem minden szempontból egyenlőtlenek. könyv V, 1.

Az e tekintetben való helytelen okoskodások szoktak a forradalmak belső okai lenni. Egyesek az egyenjogúságért, mások a több jogúságért, a kiváltságért szítanak felkelést. Pol. V, 2.

A forradalmak okai. Kazuistikus.

Mindezek a részek rendkívül beható történelmi adatgyűjtésre és az anyag osztályozására vallanak. Ezek a részek módszer tekintetében leginkább Spencer adatgyűjtéséhez hasonlítanak. Hasonlatosság van köztük már abban is, hogy mindkettő a teoretikus politika céljait előkészítő descriptív gyűjteményt készített. Aristotelesnek a különböző alkotmányokra vonatkozó gyűjteménye valami afféle lehetett, mint Spencer Herbert descriptív sociologiája.

Példákat hoz fel arra, hogy a hatalmasok viszályai az államot felborítják. V, 4.

Ha ismerjük azokat az okokat, amelyek az alkotmányokat megdöntik, ismerjük az eszközöket is, amelyekkel fenntarthatók. V, 8.

Minden alkotmány mellett óvakodjunk a törvényektől való apró eltérésektől; sok kicsi sokra megy; mint ahogy gyakran ismétlődő kicsiny kiadások a vagyont tönkreteszik. V, 8.

Szilárddá teszi az alkotmányt, ha a hatalmon levők úgy társaikkal mint a néppel tapintatosan tudnak bánni. Jó hivatalnokoskodás ideje rövid.

Az alkotmányt fenyegető távoli veszedelmeket mutassuk közelieknek, hogy az alkotmány híveinek félelme éber maradjon, mint az éjjeli őrség.

Senki különös mértékben ne emelkedhessék a többiek fölé.

Külön hatóság őrködjék felette, hogy a polgárok magán élete nem vet-e fel oly szokásokat, amelyek a fennálló alkotmány megdöntésére vezethetnek.

A hivatalok ellátása legyen ingyenes.

V, 9. *A legfőbb hivatalokat betöltők tulajdonságai.* Három tulajdonság kívántatik meg bennük. Szeretniök kell a fennálló alkotmányt, – a legnagyobb képességgel kell bírniuk a hivatal ellátására, erényeseknek kell lenniük és a mindenkori alkotmánynak megfelelően igazságosaknak.

Miként döntsünk azonban, ha ez a 3 tulajdonság nem találkozik ugyanegy személyben. Ha teszem az egyik kiváló hadvezér, de emellett rossz ember s nem barátja a fennálló alkotmánynak; a másik csak igazságos és hű az alkotmányhoz?

A hadvezérnél inkább a szakértelemre leszünk tekintettel, amely ritka tulajdonság míg a becsületesség gyakoribb. A rendőri v. pénzügyi hivatalnál fontosabb lesz a becsületesség, míg a szakértelem általánosan el van terjedve.

Azt vélhetné valaki, minek megkövetelni még az erényt, ha valakiben meg van a szakértelem és a fennálló alkotmány szeretete? Ha hiányzik az ön fegyelem, ez a kettő egymagában épp úgy nem elég az állam javára, mintahogy tudás és önszeretet még biztosítékok egyéni érdekeink megóvására.

Mindenek előtt azonban ismét a közép utat ajánlja figyelmünkbe Aristoteles. Sok minden, ami demokratikusnak látszik, lerontja a demokratiát és sok minden, ami oligarchikus intézménynek tetszik, lerontja az oligarchiát. Vannak politikusok, akik a túlzásban látják az üdvöt és akik nem tudják, hogy egy alkotmány sajátosságának is megvannak a maga határai.

Egy orr, amely az egyenes vonalú orrtól, az orrok legszebbjétől eltér a sasorr vagy a piszeorr irányában, azért még mindig szép és tetszetős lehet. De ha a művész túlságba vinné ezt az eltérést, elrontaná ennek a testrésznek arányosságát és végül oda jutna, hogy az többé nem is tetszenék orrnak. Az oligarchia és a demokratia sem ideális alkotmányok, de azért lehetnek egészen tűrhetők. Azonban az államférfiúnak tudnia kell, hogy meddig mehet sajátos jellegük kiépítésében, anélkül hogy valósággal megszűnjenek alkotmányok lenni. Mert ezért mindkettőnek szükséges lesz úgy gazdagokra, mint néptömegekre. Ime A-nak is vannak hasonlatai, de mennyivel kevésbé költőiek és lendületesek, mint a Pl.-éi!

A legeslegfontosabb azonban mindennemű alkotmány tartóssága szempontjából az alkotmány szellemének megfelelő nevelés. A legjobb törvények semmit sem érnek, ha polgárok nem neveltetnek az alkotmány szellemében. Demokratikusan, ha az alkotmány demokratikus, vagy az oligarchia szellemében, ha az alkotmány oligarchikus. Ez azonban nem annyit jelent, mint azt tenni, amit az oligarchák vagy a demokraták szívesen látnak, hanem ami arra képesít bennünket, hogy mint oligarchák vagy mint egy demokratia polgárai helyt álljunk.

A királyság az aristokratiával analog. A zsarnokság a szélső oligarchiának és a demokratiának összetétele. Ez a legrosszabb alkotmány, mert két rossz alkotmány hibáit egyesíti. Pol. V, 10.

A szélső demokratia nem egyéb tyrannusnál.

Ha az alattvalók a királyt nem akarják, akkor nem is király az többé, a zsarnok azonban az marad, ha nem is akarják.

A királyság az által nyer tartósságot, ha hatalmát korlátozzuk. Minél kevesebbet parancsol a király, annál tartósabb a hatalma.

A zsarnokságot kétféle éppen ellentétes módon szokták fenntartani. Az egyik nem engedi meg a kiválóságot, üldözi az öntudatos férfiakat, nem engedi meg a társulást és összejöveteleket, kémekkel veszi körül a polgárokat, hogy beszélni se merjenek, egymás ellen uszítja őket, háborúkat kezd, hogy a nép vezérre szoruljon, a nőknek és a rabszolgáknak jogokat ad, hogy férjeik és uraik titkait kifecsegjék; gonoszokkal és idegenekkel veszi magát körül.

A tyrannis fenntartásának másik módja, hogy a királysághoz közeledik; számot ad bevételeiről s kiadásairól; bölcs államférfiként igyekszik feltűnni, mértékletes, vagy legalább is annak mutatja magát, szépíti a várost, istenfélőnek mutatkozzék; inkább többeket emel a tömeg fölé, mint egyes embert, de semmi esetre sem vakmerő természetű, kerüli az erőszakosságot. Ezeknek is ehhez hasonló tanácsokat ad, amelyek nagy élettapasztalatra s ember ismeretre vallanak és helyenkint egészen machiavellistikusak. A florenci úgy látszik tanult a stagiritától.

A Plato és az Aristoteles politikája közötti különbséget semmi sem szemléltethetné jobban mint A. kritikája Plato tanairól az alkotmányok átalakulását illetőleg az V. kv. 12. fejezetének végén. Plato rendszerint csak egy vagy két okot hoz fel és a fejlődésmenetet tipizálva úgy tünteti fel a dolgot mintha másként nem is lehetne. Aristoteles egész történelmi tudásával vértezetten az összes előfordult lehetőségeket állítja össze és illeszti rendszerbe.

Nevezetesen felhozza Platóval szemben, hogy az alkotmányok nem éppen abban a sorrendben mennek át egyik a másikból, mint ahogyan azt Pl. tanítja. Sőt még gyakrabban fordul elő, hogy valamely alkotmány éppen az ellenkezőjébe csap át, semmint a hozzá legközelebb állóba. Továbbá Pl. nem mondja meg, minő alkotmányba megy át a tyrannis. Nehéz is lett volna megmondania, mert szerinte tk. a legjobb-ba kellene átmennie, mert csak így maradhatna meg az átmenetek folytonossága és körforgása. Pedig előfordul, hogy az egyik tyrannis átmegy egy másikba, éppúgy, mint hogy oligarchia, demokratia vagy aristokratia lesz belőle. Úgyszintén nem ért egyet a Pl. féle átmenetek tipizált okaival sem, kimutatva, hogy azok sokkal változatosabbak, mint ahogy Plato tanítja.

A kifejtett alkotmányok azonban még így is túlságosan tipikusak, amiért is Aristoteles ez alkotmányok különböző combinatióiról szól. VI, 1.

Bármily nehéz is legyen az egyenlőség és az igazságosság kérdésében megtalálni a helyeset, ez még mindig könnyebb dolog, mint a helyes eljárásról meggyőzni olyanokat, akiknek meg van a hatalmuk hozzá, hogy másokat kihasználjanak. Mert, a kik az egyenlőséget és az igazságosságot akarják, mindig a gyengébbek, míg az erősebbek nem nagyon bánkódnak ezeken a dolgokon. VI, 3.

VI,5. A törvényhozó vagy az állam férfiú számára azonban nem az a legnagyobb és nem is az az egyetlen feladat, hogy ilyen vagy amolyan alkotmányt létesítsen, hanem inkább, hogy azt fenn is tartsa. Mert egy vagy két avagy három napig bármiféle alkotmányt könnyű szerrel fenn lehet tartani. Szilárd alkatot kell tehát adnunk az államnak, a kártékony és destruktív elemek távoltartásával és olyan írott meg nem írott törvények érvényre juttatásával, amelyek az állam fenntartó feltételeket foglalják magukban. Legyünk róla meggyőződve, hogy nem az demokratikus vagy oligarchikus, ami az államnak lehetőleg kifejezett, hanem ami lehetőleg hosszan tartó demokratikus vagy oligarchikus jelleget biztosít.

Pol. Hogy a legjobb alkotmányt megállapíthassuk, ismernünk kell az élet célját.

VII,1. A legjobb és legtökéletesebb élet pedig úgy az egyes emberre mint az államra nézve az erényes élet, elegendő külső eszköz birtokában, hogy erényes cselekedeteket vihessünk véghez.

VII,2. Az erényes életnek azonban főként két typusa az, amelyet versenyezve ajánlani szoktak: a politikailag tevékeny és az elméleti kontemplatív élet, vagy az államférfi, vagy a filozófus életét választották azok, akik legbuzgóbban törekedtek az erényes életre.

VII,2. Az absolute legmagasabb államcél nem irányulhat a háborúra; a háborúk legfeljebb eszközei lehetnek e célnak.

Az ideális törvényhozó feladata az élet legfőbb célját úgy megvalósítani, hogy azt az egyik állam mellett mindenik másik hasonló képpen elérhesse. Mert az államférfinak nem lehet feladata magát szomszédai felett úrrá tenni, akár akarják azok, akár nem. Mert hiszen legyőzni lehet őket igazságtalanul is, már pedig az ideális államférfi dolga csak az igazságos uralkodás, nem egyszersmind az igazságtalan is.

Persze a való életben a törvényhozás dolga megállapítani, hogy minő szomszédok ellen minő intézkedések szükségesek.

Vagyis Aristoteles itt a háború és béke a militarizmus és a pacifizmus nagy problémáit érinti. És megoldja e kérdéseket olyként, hogy különbséget tesz az ideális végcél és a gyakorlatilag adott helyzet követelményei között. Az az erkölcsi ideál, amely az államnak is végső célja kell, hogy legyen, nem engedi meg a háborút. A háború nem lehet az absolut állami cél. A háború adott körülmények között azonban még mindig a legmegfelelőbb eszköz lehet az ideális végcél elérésére.

A militarizmust nem tehetjük végső ideálunkká, de ebből még nem következik a pacifizmus a gyakorlatban. Dőreség nem tenni különbséget a politika ama különböző feladatai, a legjobbnak ama különböző lépcsőfokai között, amelyeket Aristoteles felállít: absolute legjobb állam, a lehetőségek határain belül legjobb állam és egy speciális állam legjobb berendezése; vagyis *absolut* ideál – *relatív* ideál – *concret* ideál!

Hogy az imént idézett végső alapelvből vagy absolut ideálból mennyire nem következik – Aristoteles szerint sem – a gyakorlati pacifizmus, mutatja a IV. könyv 4. fej.·5 bekezd., ahol Aristoteles a relatíve legjobb állam feltétlen szükséges foglalkozási osztályai közé számítja a katonaságot is, a következő indokolással: „Más különben az állam azok szolgaságába esnék, akik megtámadják. Már pedig lehetetlen volna az olyan társadalomnak, amely magát természettől szolgaságra

szánja, az állam megtisztelő nevét adni, mert az állam lényegéhez tartozik, hogy elég legyen saját magának, a szolga ellenben nem elég maga magának."

Ha igaz is, hogy a tevékeny élet a legjobb úgy az egyes emberre mint az államra nézve, még nem következik, hogy a tevékenynek másokkal kell foglalkoznia. Nemcsak az a gondolkodás gyakorlati, amelynek révén a cselekedet sikerét fontoljuk meg, hanem még sokkal nagyobb mértékben gyakorlatiak azok a megfontolások, amelyek öncélúak. Különös mértékben tevékenyek azok, akik gondolataikkal, építőmesterek módjára, a külső cselekedetekre is befolyást gyakorolnak. Pol. VII, 3.

Megfelelő külső eszközök nélkül nem jöhet létre a legjobb alkotmány. Pol.

Az állam nagyságát nem annyira a lakosság száma, mint inkább annak jelentősége szerint kell mérnünk. Az az állam a legnagyobb, amely az állam feladatát a legjobban oldja meg, mintahogy Hippokratest nem mint embert, hanem mint orvost mondjuk nagyobbnak egy nagy termetű embernél. VII, 4.

A tapasztalás szerint nehéz, sőt talán lehetetlen, hogy egy népes államnak jó intézményei legyenek. A nagy szám lehetetlenné teszi a helyes rendet. A túlkicsiny állam nem lehet önmagának elegendő, ami pedig lényegéhez tartozik. Túlnagy népesség pedig nem lehet állam. Mert ki lehetne hadvezére egy mértéktelenül nagy tömegnek, vagy ki lehetne egy ilyennek hírnöke stentori hang nélkül? Mihelyt az állam polgárai már nem ismerik kölcsönösen egymás tulajdonságait meg van haladva az állampolgárok helyes száma. Az elv tehát: a népesség ama legnagyobb száma, amely önelégséges életet biztosít és a viszonyok áttekintését lehetővé teszi.

Az ideális állam népének tulajdonságait bátorságot és intelligentiát követel. Az északi népekben csak a bátorságot találta meg, de szellemi és művészi tehetségük nincs és államokat nem igen alkotnak. Az ázsiai népek eszesek és művészietek, de gyávák és ezért szolgaságban élnek. A görögökben találja meg a kívánatos tulajdonságok egyesülését. Pol. VII, 8.

Ezzel úgy körülbelül ki volna fejtve – mondja Aristoteles – hogy mekkora és minő lakosságú legyen a legjobb állam; „úgy körülbelül, mert azt a szabadságot, amely a fogalmi következtetéseket jellemzi, ne keressük oly dolgokra nézve, amelyek az érzékelhető valóság körébe tartoznak."

Minthogy a legjobb állam célja az erény, polgárai nem lehetnek sem közönséges kézművesek, sem kereskedők, sem parasztok. Mert ezek élete részben gátolja az igazi erényt, amelyhez, miként az államférfiúi tevékenységhez otium kell. Pol. VII, 9.

A katonáskodás, a közügyekben való határozás és a bíráskodás az érettség különböző fokait igénylik: az egyik erőt, a másik bölcseséget kíván. Másfelől azonban a fegyverek urai egyszersmind az alkotmány fennállásának vagy fenn nem állásának is urai. Így nem marad más hátra, mint ezeket a funkciókat ugyanazokra az emberekre bízni, – csakhogy nem egyidejűleg: fiatal korukban katonáskodjanak, idősebb korukban tanácskozzanak és bíráskodjanak. Legidősebbek pedig végezzék az istentiszteletet.

A földbirtok az állam ügyeit végző polgárok kezében legyen.

Minden emberi siker kettőn múlik: a cél helyes kitűzésén és a célravezető cselekvés megtalálásán. Pol. VII, 13.

Az élet végső célja: az erény tökéletes gyakorlása. A tökéletesség pedig absolute, nem relatíve veendő. Relatíve tökéletesek a szükséges, absolute tökéletesek a szép

cselekedetek. Így p.o. a jog birodalmában az igazságos büntetések és megtorlások ugyan az erkölcsből származnak, de azért szükségesek, szépségük csak szükségből fakad – kívánatosabb volna, ha sem az egyes embernek, sem az államnak ilyesmire szüksége nem volna –: ellenben azok a cselekedetek, amelyek a gazdaság és tekintély helyes használatát mutatják, absolute szépek. Amannál ugyanis csak bajok között választunk.

Aristoteles itt azt a fontos igazságot érinti, hogy az erkölcstan absolut és relatív tételei megkülönböztetendők és a relatívek jó példájaként hozza fel a bűn megtorlását, – két baj közül a kisebbet. Az absolut helyesség világában büntetésre nem is volna szükség.

Pol. VII, 13. Az állam akkor lesz erkölcsös ha polgárai azok. Az ember erkölcsössége pedig 3 dolgon fordul meg: a természeten, a szokáson és a belátáson. Az utóbbiak a nevelésre tartoznak.

VII, 14. Ha volnának az emberek között, akik oly mértékben emelkednének ki közülök, mint felfogásunk szerint az istenek és a heroszok az emberek közül, úgy hogy az uralkodók e kiválósága az alattvalók előtt nyilvánvaló volna, úgy nyilván helyesebb volna, hogy az uralkodók állandóan uralkodjanak és az alattvalók állandóan alattvalók maradjanak. Minthogy ez azonban nem így van, számos okból célszerűbb, hogy valamennyien egyformán váltakozva vegyék ki részüket ez uralkodásból s az alattvalóságból.

Csak a kort tekintsük irányadónak.

Így a nevelés kérdése is könnyen eldönthető: már a közmondás is tartja, hogy csak az tud jól parancsolni, aki előbb jól megtanult engedelmeskedni.

Minthogy pedig a jó polgár és a jó kormányzó erénye között nincsen különbség, a törvény hozó a nevelés dolgában azt a feladatot kell hogy megoldja, mi módon nevelhetők erényes férfiak és mi a tökéletes élet célja.

A munka az otium, a háború a béke kedvéért van, a szükséges és a hasznos pedig a szépnek kedvéért. A polgároknak tudniok kell dolgozni és háborút viselni, tudniuk kell elvégezni a szükségeset és a hasznosat, de még inkább tudniuk kell békében és nemes otiumban élni a szépnek kedvéért. Helyteleníti azt a nevelési rendszert, amely egészen a háborúra van beállítva.

VII, 15. Bátorság és edzettség a munka kedvéért szükségesek, a bölcseség kedvelése ellenben az otium kedvéért, a mérsékletesség és az igazságosság pedig minden időben.

Az erény a természet a szokás és az ész műve. A nevelés útján csak a két utóbbi tényező fejleszthető. E részben meg kell különböztetni a testi és a lelki nevelést és az utóbbi körében az akarat és az intelligentiáét.

A görögöknél a külön paedagogia még nem létezik, hanem a politikának keretein belül talál helyet. Persze ott a paedagogia technikai kérdésének nem juthatott annyi tér, mint e tudomány önállósulása révén. Viszont az önállósult paedagogia könnyen elfeledi a politikai szempontokat, amelyekre a görögök oly helyesen helyeztek annyi súlyt. Náluk a nevelés kérdése az állam helyes berendezésének egyik fő kérdése maradt. Erről ma sem szabad megfeledkeznünk. Hiába minden alkotmány, választási rendszer, népszavazás, egy vagy két kamara s az alkotmánypolitikának megannyi jogilag megoldandó kérdése, ha az állampolgárok lelkületéből hiányzik az,

ami egyedül teheti az államot erőssé és adhat éltető erőt az akár milyen szépen megkonstruált jogi gépezetnek. Enélkül olyan fog az maradni, mint az óramű rugó nélkül vagy rossz rugóval. Nem fog jól járni.

A paedagogiai kérdések a paedagogiának legalább is oly fontos részei, mint az alkotmányjogi kontroversiák!

Csak ebből a szempontból érthetők meg a görög írók művészetpolitikai részletei. A modern politikák a művészetpolitikának nemzetpolitikai vonatkozásait egyáltalában nem szokták meglátni. Legfeljebb a beavatkozási szabadság vita kérdései szoktak itt számba jönni a könyv nyomtatás óta. Holott a kérdés elsőrangú fontosságú a politika szempontjából a művészet nagy népnevelő hatása szempontjából. A mai Magyarország katastrophájában kezdünk ezen a ponton is tisztábban látni.

A modern művészetpolitikának legelhanyagoltabb része a zenepolitika. „Modern" ember valósággal meglepődik azon a minutiosus gondon, amellyel különösen Plato vizsgálja a zene politikai vonatkozásait. Pedig kevés hatás fér gyanútlanabbul és hatásosabban lelkünkhöz, hízelgi be magát, lopódzik lelkünkbe könnyebben, mint a zene. E részben a görögök jobb psychologusok voltak.

Ami a testet illeti, már arra kell ügyelni az utódok testileg is a törvényhozó akaratának feleljenek meg. E végből a házasulandók korának megfelelő szabályozását ajánlja. Már A.-nál fellép a fajnemesítés gondolata, amelynél természettudományi és orvosi ismereteit értékesíti. Pol. VII, 16.

Ugyanilyen orvosi tanácsokkal szolgál A. a gyermekek zsenge életkorára nézve, a későbbi korra nézve pedig nagy életbölcseségről és emelkedett erkölcsi felfogásról tanúskodó javaslatokat tesz. VII, 17.

Az állam nevelés szószólója. Egy polgár sem a maga magáé, hanem valamennyi az államé; mindenik az állam része, már pedig a részről való gondoskodás az egész szempontjából kell hogy történjék. VIII, 1.

A gyakorlati ügyességekből csak annyit tanuljon meg az ifjú, amennyi nem teszi banaus-sá, vagyis nem teszi testét vagy lelkét alkalmatlanná az erény gyakorlatára. VIII, 2.

# BALOGH ISTVÁN: A TÁRSADALMI INFORMÁCIÓ*

VERECZKEI LAJOS

A marxista filozófiai irodalomban jelenleg sajnos egyáltalán nincsenek bőségben az olyan művek, amelyeket új problémák igényes és elmélyült elemzése jellemezne. Különösen szembetűnő azonban az olyan írások hiánya, amelyek komplex szemlélettel, a társadalom- és a természettudományok eredményeinek szintézisére törekedve, vállalkoznának az erre alkalmas, ill. az ilyen megközelítést igénylő problémák vizsgálatára. A valóság mélyebb megismerése és a filozófia fejlődése szempontjából nélkülözhetetlen ilyen fajta kutatási módra gondolva, külön örömmel üdvözölhetjük Balogh István könyvét.

Balogh írásával arra vállalkozik, hogy a társadalomban zajló információs folyamatok sajátos jellegét a társadalomtudományok eszközeivel tárja fel, illetve egy ilyen feltáró munkát megkezdjen. Ez határozottan eltér a társadalmi információ jelenleg elterjedt tanulmányozási módjától, amelyet az jellemez, hogy főleg a kibernetika és a matematika eszközeivel kívánja leírni e folyamatokat. E törekvések során hivatkoznak arra is, hogy a marxizmus klasszikusai a társadalom több kibernetikai jellegű törvényszerűségét írták le, vagyis a klasszikusokat mintegy a kibernetika előfutáraiként, illetve klasszikusaiként is kezelik. Persze amennyire erőltetett és felesleges ez a nézet egyrészt, annyira indokolatlan és tudományosan elfogadhatatlan prekoncepciót jelent másrészt az a felfogás, hogy a társadalmi információs folyamatokat csak kibernetikai jellegű vizsgálatokkal lehetséges megközelíteni.

Balogh az információ filozófiai vizsgálata és értelmezése során elkerüli – fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy véleményem szerint nagyon helyesen – azokat a megközelítési módokat is, amelyek a biológiai-fiziológiai és a társadalmi információs-visszatükrözési folyamatokat egymással szembeállítva vizsgálják. Ez utóbbi gondolkodási mód a természetit és a társadalmit egymástól mereven elszakítja, és a társadalmat az anyagi világ olyan szerveződési szintjének tekinti, amelynek eseményei a matematikai módszerek számára elérhetetlenek. Balogh koncepciójából következik, hogy a társadalom szerinte nem az anyagi világ egy elvi szakadékának a túloldalán van, ezért a matematikai elemzés számára *elvileg* a társadalmi információ is hozzáférhető, *specifikumát* azonban csak társadalomtudományi megközelítés ragadhatja meg.

A mű célkitűzése annak vizsgálata, hogy „a biológiai szféra előzményeire támaszkodva milyen sajátos *jeleket* alakított ki s dolgozott rendszerré a társadalom". (9. o.) E probléma elemzéséhez természetesen adekvát, azaz a különböző jelformákat kapcsolatukban, egymásból való keletkezési folyamatukban szemlélő és felvázoló jel-elméletre kell támaszkodni. Mivel ilyennel a marxista filozófia jelenleg sajnos nem rendelkezik, Balogh lényegében e feladat megoldásának megkezdésére vállalkozik.

Könyvének első részében szisztematikus jelelmélete általános filozófiai és módszertani alapelveit fejti ki. Balogh a jel funkció lényegét a közvetítésben látja. A jel a közvetítés terméke és egyben annak önálló, valamint általános megjelenése. Ezért általános filozófiai-elméleti és módszertani szempontból mondanivalóját a tagadás tagadása törvényére alapozza. A materialista dialektikában ugyanis ez a törvény éppen a közvetítést tárgyalja átfogó módon. Balogh összegzi a tagadás tagadása törvényének egyetemes vagy nem-egyetemes voltáról a közelmúltban folyt vitákat is és meggyőzően kimutatja, hogy e törvény egyetemességét tagadó konklúzióra csak olyan gondolatmenet juthat, amely megreked a

*Gondolat, Budapest 1979.

közvetlenségnél és a „hármasság" tételével való *formális* operációnál. Ha viszont túllépünk azon a felfogáson, hogy „a valóság egyetlen meghatározottsága az, ami közvetlenül adott, akkor mindenképpen bele fogunk ütközni egy, a formális sémában elő nem forduló mozzanatba" (30. o.), a közvetítés és a közvetített problémájába. A tagadás tagadása éppen ennek, a közvetítésnek, a közvetlenségből a közvetítetthez való átmenet mozgásának az általános fejlődéstörvénye. A jelek kialakulásának és fejlődésének a folyamata pedig az elsődleges anyagi folyamatból kiemelkedő közvetítés külön formája.

A könyv második részében, a jelek konkrét vizsgálatát, szerző a jeleket létrehozó tevékenységgel kezdi, ill. erre alapozza. A tárgyi tevékenység kettős jellegének marxi koncepciójára építve fejti ki, hogy minden tevékenység – tehát nemcsak az emberi, hanem az állati is – kettős jellegű. Minden tevékenységet egyrészt a tevékenység konkrét tárgya, másrészt a szóban forgó faj objektív adottságai és lehetőségei határoznak meg. A faj számára hozzáférhető tárgyban a tevékenység konkrét, a lehetséges tevékenységi módokban pedig absztrakt oldala jut kifejezésre. A tevékenység konkrét és absztrakt oldalai a fajfejlődés minden szintjén – nyilván attól kezdve, hogy már egyáltalán tevékenységről beszélhetünk, akár annak legelemibb formájában is – egymást kizáró és feltételező, sőt egymást kölcsönösen meg is határozó ellentétek. A legelemibb és legkevésbé bonyolult szinten csak a konkrét oldalnak van önálló megnyilvánulása, az absztrakt oldal ebbe teljesen beleszövődik. Ennek ellenére és emellett azonban az élővilág minden szintjén megjelenik a tárgyától független, tehát az absztrakt oldalt megnyilvánító tevékenység is. Az a tény, hogy az élőlényeknek *állandóan változó* környezeti feltételek között kell életüket tevékenységükkel fenntartaniok, azzal a következménnyel jár, hogy a fennmaradásukat biztosító konkrét tevékenységük révén nem mindig – és esetleg egyre többször nem – juthatnak önfenntartásuk közvetlen tárgyaihoz. Önfenntartásuk ilyen körülmények között csak akkor biztosítható, ha vagy új tárgyakat vagy új tevékenység formákat vonnak be, illetve építenek ki tevékenység-repertoárjukban. Bármelyik esetről legyen is szó, az élőlénynek végül is olyan konkrét tárgyat kell környezetében megragadnia, amely tevékenységét létfenntartása *közvetlen* tárgyaihoz közvetíti. Ekkor és ezáltal azonban ez a tárgy az absztrakt mozzanat *saját formájává* válik. Az absztrakt oldal önálló megjelenésével új valóságmozzanat születik, és ez – *a jel.*

A jel tehát ellentéte a konkrét tárgyi mozzanatnak, de mivel magával ragadott egy külső tárgyat, ezért azonos is vele. Ez a tárgy, anyag, itt azonban csak mint *forma, jeltest* határozódik meg. E jeltest tartalma az absztrakt és a konkrét oldalaknak egymásra való vonatkozása, a tevékenységnek mintegy „kikristályosodott" eredménye: *a jelentés.* A jel tehát *formai* oldalát, (a jeltestet) tekintve anyag, ill. tárgy. *Tartalmát* (a jelentést) tekintve viszont az élőlényeknek létfenntartásuk tárgyaihoz és egész fejlődéstörténetükhöz való viszonyát, kapcsolatát fejezi ki. Ezért és ennyiben nem az anyagiság mozzanata dominál benne. E probléma megértéséhez különben azt hiszem legegyszerűbb, ha a modern információelmélet azon nagyon fontos, bár más megközelítésből megszületett, megállapítására hivatkozom, hogy az információ – információ, és sem nem anyag, sem nem energia. Ezzel egyben utalni szeretnék arra is, hogy Balogh koncepcióját fontos hozzájárulásnak tartom az információ létrejötte és legkülönbözőbb szintű feldolgozása *filozófiai* lényegének megértéséhez.

Az élő természet a jelek kialakítása és fejlődés folyamatában különböző jelformákat hozott létre.

Az *index* (véletlen jelforma) olyan jelforma, amely lehetővé teszi, hogy az élőlény, a környezeti feltételek és körülmények állandó változása ellenére is, hozzájusson létfenntartása közvetlen tárgyaihoz. Erre a célra az élőlény *készen talált* természeti tárgyakat és összefüggéseket használ fel, amelyeket a környezet semleges tárgyai közül a maga számára aktívan kiemel, kiépít, kidolgoz, hogy őt valamely létfenntartási tárgyához közvetítsék. Az „egy-pólusú" környezet ezáltal azonban „több-pólusúvá" kezd válni, ill. kiépülni. Ez az élővilág és a környezet viszonyának igen fontos mozzanata, mert ezáltal olyan dolgok, tulajdonságok és természeti összefüggések lépnek be az állat életébe és tevékenységébe, amelyek számára nem *közvetlen* jelentőségűek. Viszont éppen itt és így kezdődik a világ megismerésének azon folyamata, amely majd az embernél éri el legfejlettebb szintjét.

Lényegében az index-képzés folyamatát vizsgálta, csak más megközelítésből, a feltételes reflexek tana is. Balogh ezzel kapcsolatos megállapításai közül egyetértéssel emelném ki, hogy az I. és a II. típusú reflex koncepciók valóban nem helyettesíthetők egymással, ezek inkább egymás

kiegészítései. Ugyancsak fontosnak tartom annak hangsúlyozását, hogy az index-összefüggés összekapcsolódhat képmással, de azzal nem feltétlenül esik egybe. Az index kialakulását és működését ugyanis semmiképpen sem magyarázhatjuk egyetlen mechanikus visszatükrözési aktussal, hanem éppen fordítva: az index-összefüggések kiépítése révén kezdődik el az a folyamat, amelynek eredményeképpen az élőlények a környezet egyre több pólusát képesek elkülöníteni, vagyis a valóság különböző aspektusait visszatükrözni.

Problematikusnak vagy legalábbis félreérthetőnek tartom viszont, hogy Balogh a változások kiindulópontjaként a szervezet felépítése (struktúra) és tevékenysége (funkció) közül, úgy tűnik, hogy kissé egyoldalú szemlélettel, a tevékenységet emeli ki. Az természetesen igaz, hogy felépítés és tevékenység egymást kölcsönösen és szorosan áthatják. Ez azonban nem azt jelenti, hogy „a felépítés a tevékenység rögzített ... eredménye" (95. o.) lenne, vagy – Balogh témájára konkretizálva – hogy az élőlény szerkezetének átalakulását az index kialakítása eredményezné. A tevékenységnek persze lehet kezdeményező szerepe a felépítési változások létrehozásában, de szerintem csak egy olyan intervallumon és lehetőség szférán belül, amelyet a szervezeti, felépítés eleve meghatároz és egyáltalán lehetővé tesz. Az a tény, hogy ez az intervallum az élőlények fejlődésével egyre inkább szélesedik, lehet az oka annak az érzékcsalódásnak és adhat alapot arra a téves következtetésre, hogy a tevékenység a változások autonóman elsődleges forrása. Úgy gondolom Balogh gondolkodásában e helyen egy olyan felfogás hatása érződik, amely ma a marxista filozófiai gondolkodásban eléggé széleskörűen elterjedt. E felfogás, bármennyire modern köntösben jelentkezzék is, filozófiailag implicite az anyagnélküli forma tanára, természettudományosan pedig lamarckista nézetekre nyúlik vissza.

A *szimptóma* (kifejezett jelforma) a környezettel való bővülő kapcsolatteremtés fejlettebb formája. Akkor és úgy alakul ki, amikor és ahogy az élőlény környezetében nem akármilyen, hanem egy speciális tárgyat, egy *másik élőlényt* von tevékenységi körébe. A szimptóma ezért az élőlények tartós együttlétét és tevékenységük egymásba kapcsolódását feltételezi. A jel formája ebben az esetben nem valamilyen holt anyag, külső tárgy, hanem maga is tevékenység, aktivitás, mozgás. A közvetítésnek itt az a lényege, hogy az élőlény tevékenységét a környezetében levő más élőlények tevékenysége határozza meg. (A szimptómát az etológia, ill. az állatpszichológia a ritualizált ösztön mozdulat révén közelítette meg, Darwin pedig kifejező mozgásként vizsgálta.) Ez azt jelenti, hogy a szimptómában megszűnik az index tárgyhoz kötött merevsége, ezzel együtt azonban az önállósága is, mert hiszen a tevékenység lezajlásával eltűnik. (Mint a szervezet fiziológiai adottsága úgy természetesen továbbra is megmarad.)

A fejlődés során, az állatvilág magasabb szintjén, – majmoknál – az index és a szimptóma egymással összekapcsolódnak, a közvetítő tárgyakkal végzett műveletekben. Balogh szerint azonban ez a lépés nem az eddig kialakult jelformák további fejlődését, hanem éppen ellenkezőleg, azok megszűnését, elhalását jelenti. Az indexnek és a szimptómának a majmok eszközhasználatában megnyilvánuló összekapcsolódása semmiféle alapvetően új szellemi teljesítményt nem jelent. Balogh szerint a majmok „beszéde" nem az intellektuális működésekhez, hanem az érzelmi állapotokhoz kötődik és ezért nem segíti, hanem éppen ellenkezőleg, gátolja az intellektuális felismerő tevékenységet.

E résszel kapcsolatban szóvá kell tennem, hogy a szerzőnek az eddig kifejtettek során rendkívül világos, és – ha nem is könnyen, de figyelem koncentrálással – jól követhető gondolatmenete mintha megszakadna. Ugyanis számomra legalábbis nem világos és nem bizonyított, hogy Balogh az index és a szimptóma összekapcsolódását miért látja a jelformák megszakadásának? Annál is inkább problematikus ez, mert később maga is, többször is azt hangsúlyozza, hogy a korábbi jelformák, a tevékenység bonyolultabb szintjén lehetségessé váló magasabb jelformákkal kölcsönhatásban *továbbfejlődnek*. Egy másik észrevételem az lenne, hogy szakmailag túlhaladott és nem helyes az értelmi és érzelmi működések olyan polarizált szétválasztása és szembeállítása, mint ahogy azt Balogh teszi. Az idegrendszernek, a magasabb idegtevékenységnek különböző aspektusú valóságelsajátító funkciói ugyanis nem egymástól elszakadva, az agy izolált rekeszeiben és független entitásokként, hanem a legszorosabb kölcsönhatásban és összefonódottságban működnek. Ezt ma már az idegrendszerkutatás sokoldalúan és tényszerűen feltárta és adatok tömegével bizonyítja.

A jelformák fejlődési folyamata, bár nem eléggé világos és tisztázott, hogy miért, de a szimptómánál megszakad. Ezután új tevékenységi forma – a munka – lép a színre, mely minősé-

gileg különbözik a korábbi tevékenységi formáktól és ezért nem bontható le ezekre. A munkatevékenység révén az ember kétféle differenciálódási folyamatot és a jelviszony fejlődésének két alapvető irányát indítja el. Egyrészt kiterjeszti a munkaeszközök használatát olyan tevékenységi területekre is, amelyek nem közvetlen részei a munkának, másrészt a munkatevékenységbe olyan, ember által alakított tárgyakat von be, amelyek nem a munkatárggyal való közvetlen műveleteknek az eszközei. Az első irány a szimbólumok, a második az általános jelforma, a jelek kialakulásához vezet.

A *szimbólum* (közvetett jelforma) lényege tehát az, hogy a munkaeszközöket vagy munkatárgyakat kiemelik a munkatevékenységben kialakult funkciójukból és a jel külső tárgyi formájává változtatják. De nemcsak a munkaeszköz funkciója tágul a munkatevékenységen kívüli tevékenységek irányába, hanem magába a munkatevékenységbe is fokozódó mértékben lépnek be olyan tárgyak, amelyek nem szerszámként működnek. Ezek a jelek sajátos formáit a *jelzést* alkotják. A jelzésben lényegében az indexnek és a szimptómának az eszközkészítéssel való összekapcsolódása valósul meg. A jelzés és a szimptóma kölcsönhatásának eredményeként pedig az *ikon* alakul ki, annak következtében és alapján, hogy nemcsak a munkaeszközök, hanem a munkatevékenységhez kapcsolódó más tárgyak is szimbólum jellegűvé válnak. Az általános jelforma tehát az összes korábbi jelformák összefoglalása, majd ennek legáltalánosabb megnyilvánulásaként jelenik meg a *nyelv*.

A könyv harmadik fő része a jelrendszerekkel foglalkozik. Megállapítja, hogy az általános jelforma kialakulásának pillanatától kezdve rendszerjellegű. Genezisében a munkatevékenységnek van döntő szerepe. Részletesen elemzi azokat a közvetítéseket, amelyek a munka és a nyelv között létrejönnek, ill. a nyelv kialakulásához vezetnek. A nyelv mint általános jelforma természetesen ráépül és tartalmazza az alacsonyabb és őt megelőző jelformákat, ezért mint általános jelforma is hordozza a többi jelforma meghatározottságát. Ily módon a fejlődés korabbi szakaszaiban különböző időkben kialakult összes többi jelformát az ember egyetlen jelformán belül képes birtokába venni. De az, hogy a nyelv magán hordja az összes korábbi jelformák nyomait, rendszerjellegének csak egyik aspektusa. Rendszerjellegéből következő másik fontos vonása az, hogy általa az ember olyan jeleket is kifejleszt (pl. a matematikai logika jelrendszere), amelyek az absztrakt általánosság felé mutatnak. A nyelv tehát nemcsak különböző jelformák kölcsönviszonyban álló rendszere, hanem olyan rendszer, amely e különböző jelformák „összekeveredésének" megszüntetése által a különböző jelösszefüggéseket meghatározott irányban tovább is fejleszti.

A marxista filozófia – és minden filozófia – alapkérdése problémájának adekvátabb kezelése szempontjából e részben különösen figyelemre méltónak tartom azt, amit a szerző a jel, az információ és a visszatükrözés viszonyáról kifejt. A jel és az információ természetesen nem létezik visszatükrözés nélkül, viszont nem minden visszatükrözési folyamat jelent egyben információt hordozó folyamatot is. A jel és az információ a mozgásnak csak egy speciális, magasabb, az élővilág által képviselt szintjén megjelenő és külön anyagi formát is öltő megnyilvánulása. Mivel a képszerűség a jelformáknak inkább csak az alacsonyabb szintjeire jellemző, továbbá mivel a visszatükrözés fogalmához könnyen asszociálódik ennek mechanikus mechanizmusként való értelmezése is, egyetértek azzal, hogy nem a legszerencsésebb a megismerés másodlagos jellegét ezen mechanikus analógia Prokrusztesz ágyába kényszeríteni.

A könyv befejező része a jel, az információ és a kommunikáció viszonyának problémájával foglalkozik. Szerző véleménye szerint a kommunikáció az információs folyamat meghatározott szakasza, amely a fejlődés korábbi szakaszában kialakult jeleket használja fel. Nem fogadja el azt a felfogást, amely szerint a jel-összefüggés kialakulásának kezdőpontja a kommunikáció lenne, továbbá – véleményem szerint is helyesen – azt sem, hogy állati és emberi kommunikáció között semmilyen kapcsolat ne lenne. A kommunikációs folyamat természetesen a társadalom szintjén éri el legmagasabb és a korábbiaktól minőségileg elkülönülő formáját. Itt a kommunikáció által egyrészt befejeződik a jelzésnek és az információnak a kialakulása, másrészt a munkatevékenység tárgyi és absztrakt mozzanatának, ill. ennek alapján a fizikai és szellemi munka elkülönülésének következtében, a kommunikációnak a jelviszonyokba való bezártsága fel is bomlik, és ez a kommunikáció viszonylagos elkülönüléséhez, önálló megjelenéséhez és fejlődéséhez vezet. A kommunikáció további elemzése, ill. a kommunikációs viszonyok általános elmélete ezért a társadalom szellemi termelési folyamatainak vizsgálata révén végezhető el, amit a szerző további feladatának tekint.

A könyv szükségszerűen vázlatos és tömörített ismertetéséből bizonyára nem derül ki, hogy ez az írás véleményem szerint a hazai marxista filozófiai irodalom legigényesebb és legértékesebb alkotásai közé tartozik. A szerző filozófiai gondolkodásra való hajlama önmagában természetesen még nem tenné értékessé munkáját. Értékét az adja, hogy ezt az adottságát egy megcsontosodott és egy elterjedt gondolkodási sémától eltérve tudja alkotó módon értékesíteni, elmélyült elemzésre felhasználni. Az írás jelentőségének megértéséhez utalnom kell arra is, hogy az ember lényegének, az állat és az ember viszonyának értelmezését ma általában az a felfogás dominálja, amely – a marxista történeti és dialektikus szemlélet móddal szemben és annak ellenére – a kontinuitás-diszkontinuitás dialektikájából a hangsúlyt egyoldalúan csak a diszkontinuitás aspektusára helyezi. Ennek a koncepciónak egyik következménye az is, hogy lazul vagy éppenséggel ki sem épül a filozófia és a megfelelő szaktudományok nélkülözhetetlen kapcsolata és együttműködése. Balogh megközelítési módjának éppen az is az előnye, hogy nemcsak, hogy nem zárja el a szaktudományos kapcsolódások lehetőségeit, hanem folyamatosan olyan pontokhoz, részkonklúziókhoz jut, amelyek kényszerítően kínálják és feltételezik az együttműködést. Az írás ilyen jellegén az sem változtat semmit, hogy a már említett következetlenség kisebb törést jelent a gondolatmenetben. Bizonyos következetlenség egyébként a munka értelmezésénél is jelentkezik, amennyiben a szerző itt eltér attól a saját maga által is leszögezett – és véleményem szerint *általánosan helyes* – elvtől, hogy „a különböző jelformák különböző – elsősorban az idegrendszerben végbemenő – változásokkal vannak összefüggésben". (199. o.) A belső mechanizmus és a munkatevékenység kölcsönhatásának – és e kölcsönhatásban az elsődleges mozzanatnak – a dialektikája nincs eléggé részletesen és következetesen kidolgozva. Ebben viszont feltétlenül szerepe van annak is, hogy ez a probléma ma a filozófiában általában a megoldatlan, ill. szerintem a nem helyesen megközelített kérdések közé tartozik.

Balogh István könyvével kapcsolatban végül még egy kritikai megjegyzést tartok említésre érdemesnek. A mű tanulmányozásakor az olvasónak semmi kétsége sem marad afelől, hogy a szerző mondanivalóját számos tény ismeretére és tanulmányozására alapozta, továbbá hogy ezeket olyankor is szem előtt tartotta, amikor – és sajnos ez a gyakoribb! – nem utal rájuk konkréten. Minthogy azonban mélyen absztrakt szinten megírt gondolatmenetét amúgy sem könnyű követni, a megértést rendkívüli mértékben megkönnyítette volna, ha mondanivalóját konkrét példákkal illusztrálva és alátámasztva fejtette volna ki. Különösen áll ez a kifejezett jelformákra, amelyeknek a kifejtése különben sem olyan könnyen áttekinthető, mint a megelőző jelformáké. Nagyon valószínű, hogy a csak absztrakt szinten mozgás a szerzőnek magának is nehezíthette a kifejtést, a konkrétumokra való építés viszont feltétlenül megkönnyítette volna ezt. A konkrét valóság-anyaghoz való kapcsolódási lehetőség nehézségei a mondanivalónak más megközelítési módokhoz, ill. a szerző által figyelembe nem vett kutatási eredményekhez való közelítését is nehezítik. A könyv egyébként ismételten és változatlanul hangoztatott értékeit és jelentőségét, filozófiai és a filozófián túlmutató remélhető hatását, az említett apróbb hiányosságoknak a szerző további írásaiban való kiküszöbölése, csak még nyilvánvalóbbá teheti.

# AKTUÁLIS TÁRSADALMI ÉRDEK A „DIALÓGUS"

## Hegyi Béla párbeszédeiről

ÉLES CSABA

A sok szerteágazó kérdést a legtömörebben összefoglalva: az emberről és a kultúráról beszélgetett Hegyi Béla, a *Vigilia* szerkesztője kortárs szellemi életünk huszonegy kiválóságával (1969 és 1975 között). Az itt-ott egymásnak is felelgető interjúk *A dialógus sodrában* címen kötetté kerekedtek; amely *A század nagy tanúi* folytatásának is beillik. Lukács György és Marx, Ferencsik János és Beethoven, Illyés Gyula és Sik Sándor, Vas István és Lukács (mint a *Történelem és osztálytudat* írója), Sőtér István és Lukács (mint az 1945–49 közötti időszak egyik vezető egyénisége), Ortutay Gyula és Buday György, Derkovits Gyuláné és Derkovits stb. viszonya – a kortörténeti adalékon túl – feltétlenül érdekes a maga „szaktudományos" összefüggésében. A dokumentatív jelleg hasonlósága mellett azonban valami sajátossá teszi a Magvető kiadványát. A kereszténységnek mai lehetőségeire, a szocializmussal és a marxizmussal kapcsolatos viszonyára való direkt vagy indirekt rákérdezés az új. „Magánál nemcsak kérdezz-felelek van, hanem valami az esszéből, a portréból, a drámából, helyenként még a novellából is" – mondja elismerően Németh László. Valóban, a meggyőződések és töprengések nem önmagukban állnak, hanem észrevétlenül beleágyazódnak egy alkotó élet „itt és most" tükrözésébe és tükröztetésébe – az előbbi a nyilatkozó, az utóbbi a kérdező érdeme.

Így válik ez a gyűjtemény kettős értelemben is dialógussá, melynek jelentőségét mindkét oldalról világosan kifejezték. Például Lukács György, a marxista: „A dialógus nem elméleti síkon lehet a termékeny, hanem a gyakorlatban... A keresztényekkel való vita igen fontos, de ahhoz, hogy hasznos legyen, demagógiától mentesnek és elvileg szigorúnak kell lennie." És például Rónay György, a katolikus: „Mi keresztények mindenesetre sokat tanulhatunk ezekből a beszélgetésekből. Talán, remélhetőleg, egyet-mást egy új, nyílt, zsinati szellemű és reálisan gondolkodó, hic et nunc küldetését vállaló és jövő lehetőségeit a szocializmusban kidolgozó kereszténység érdekében is." Tehát nem „megtérítésről" van szó (ahogy Hegyi mondja Hernádinak); hanem egyfelől a kereszténység, másfelől a nem keresztény álláspontok (köztük a marxizmus) „kifejezéséről".

Történelmi tény a kereszténység rendkívüli alkalmazkodó képessége az ókori rabszolgatartó társadalomtól kezdve a középkori hűbériségen át az újkori polgári társadalomig. Erre a történelmileg igen hosszú folyamatra mélységesen igaz – a tömörség korlátain belül – Marx megállapítása (1844): „a társadalom termeli a vallást, egy visszájára fordított világtudatot, mert maga is visszájára fordított világ". S ime, itt áll előttünk a feladat: *a keresztényekkel együtt, a keresztények számára is építeni a szocializmust.* Ez a „demagógiától mentes" politikai kérdés számos „elvileg szigorú" elméleti kérdést vet fel. *Először:* a szocializmus jelen stádiuma még nem jelenti a „visszájára fordított világ" minden következményének teljes felszámolását és pozitív helyettesítését. Más szóval: még nem érkeztünk el az emberi lényeg tömeges megvalósulásához, következésképpen megmarad – bár jelentősen leszűkül – az emberi lényeg fantasztikus (azaz transzcendentális, vallási) megvalósulásának mozgástere. *Másodszor:* a tudat változásai – mivel viszonylagos önállósággal, belső öntörvényűséggel is rendelkeznek – nem követik *azonnal* a lét változásait. Óriási szerepe van itt a szokásoknak, a családi kötöttségeknek, a hagyományoknak – Engels kifejezésével: a történelem tehetetlenségi erejének. Más szóval és témánk felől megfogalmazva: az egyházi gazdasági-politikai-kulturális hatalom szekularizációjától igen hosszú út vezet a vallási tudat „szekularizációjáig". *Végeredményben:* „a vallás elhalása a kommunizmusnak nem feltétele, hanem teljes győzelmének terméke" – vonja le Lukács József a következtetést a marxizmus klasszikusainak a vallással kapcsolatos írásaiból. Mindezt azokkal az álmarxistákkal szemben kell hangsúlyoznunk, akik a vallás megszűnését 1948-hoz szerették volna kapcsolni, s emiatt politikailag intoleráns nézetekhez jutottak. Engels már 1874-ben bírálta emiatt a blanquistákat: „az

egyetlen szolgálat, amelyet manapság az istennek még tehetünk, az, hogy az ateizmust kényszerrel hittétellé nyilvánítjuk". Politikai szempontból mulasztásokhoz vezethet, elméletileg nem aktuális (éppen ezért meddő) tehát a vallás elhalásának kérdésével való részletes foglalkozás. Skolasztikus rágódás helyett legyen elég annyi, hogy a vallás elhalását minden bizonnyal még az állam elhalása fogja megelőzni. Gondoljuk csak el, mennyi kárt okozna – legelsősorban az állami élet demokratizálódása szempontjából! – az állam elhalásának „vizsgálata".

Az igazi marxistáknak a célt nem a statikus végcél, hanem a dinamikus folyamat oldaláról kell szemlélniök. A kereszténységben nem a jövő halottait kell látni, hanem a még hosszú ideig tevékeny embereket. Ez két rossz előítélettel való leszámolást feltételez. Az egyik: a mai Magyarország keresztény gyülekezetei nem a „fekete reakció" légiói, mégha ilyen erők is szunnyadhatnak a sekrestyeajtó mögött. A másik: a mai szocializmus legveszélyesebb belső ellenfelei nem a keresztények, hanem Veres Péter szavaival „azok a destruktív, bomlott és oldott lelkűek, akik semmiféle szellemi-erkölcsi törvényt nem ismernek el." (Hasonló értelemben nyilatkozott Vas István is.) Természetesen a keresztényeknek is le kell számolniok a marxistákkal kapcsolatos rossz előítéleteikkel. Akik részünkről vállalják a dialógust, azok marxisták; mégha táborunkban vannak is olyanok, akik dogmatizmusukat a vörös drapéria alá rejtik. A múlt teljes átértékelése és vállalása mindkét fél részéről – ez az egyik legfontosabb feltétele a dialógus *folytatásának*. „Tudom, hogy önök is küzdenek a saját dogmatikus provincializmusukkal, amelyik a diplomáciai viszony szintjén akarja tartani a szocializmussal való érintkezést. A Vigilia a diplomáciai kapcsolatok szintjéről ezt le akarja hozni, ha nem is a békés, de a vitázó együttélés szintjére" – mondta válaszában Király István. *Nagy felelősség hárul itt a művelt marxistákra és a művelt keresztényekre.* Éppen a Thurzó Gáborhoz írt levelek egy része – *A szent* c. regénye kapcsán – példázza, hogy milyen kritikán aluli erkölcsi és kulturális szinten áll a magyar papok és hivők egy része. Ha a *Vigilia* közeledni akar tartósan a marxistákhoz, akkor távolodnia kell pl. *A szent* írójának megrágalmazóitól.

Hegyi Béla kérdéseiből is kiderül, hogy a *Vigiliával* fémjelzett keresztények számára – természetesen nem feledkezünk meg a derék protestánsokról sem! – a mi pártpolitikai programunkból a szocialista nemzeti egység megteremtésére irányuló határozott törekvés és a minden emberről való felelősségteljes gondoskodás eszméje, egyre tartalmasabbá váló gyakorlata a legszimpatikusabb. És mi az, ami a marxisták szemében a hivőkkel való politikai együttműködést már kezdettől fogva problematikussá tette? Érdemes ismét visszalapoznunk Marxhoz (1847): „A kereszténység szociális elvei a gyávaságot, az önmegvetést, a megalázkodást, a szolgalelkűséget, az alázatot, vagyis egytől egyig a csőcselék tulajdonságait prédikálják, a proletariátusnak pedig, amely nem akarja hagyni, hogy csőcselékként kezeljék, még a kenyerénél is nagyobb szüksége van a bátorságára, az önérzetére, a büszkeségére és függetlenségszeretetére. A kereszténység szociális elvei alamusziak, a proletariátus pedig forradalmi." *A proletariátus itt a földön akarja kiegyenlíteni a társadalmi igazságtalanságokat, s ha kell fegyverrel is; a hivők ezzel szemben az eredendő bűn általános érvényűségében, a túlvilági lét szféráiban és az utolsó ítélet során oldják fel a társadalmi ellentmondásokat – tehát teljesen illuzórikusan.* Amint a hivők, keresztény gondolkodók és papok itt és most, a hit érdekein kívül is cselekedni-tenni akarnak valami hasznosat a szocializmus „szimpatikus" elvei érdekében, akkor történelmi-egyháztörténeti jelentőségű tettet hajtanak végre. Ez lesz az ő igazi erkölcsi kereszténységük és földi üdvözülésük. Történelmileg ez az egyetlen igazi lehetőség, hogy a hivők tömegei erkölcsileg-pszichikailag zökkenőmentesen lépjenek át a felépült szocialista társadalomba. Ez a marxisták részéről politikai, a keresztények részéről viszont létkérdés – tehát közös társadalmi érdek volt és lesz. Ugyanakkor, a marxista gondolkodók minden további nélkül hozzátehetik ehhez azt, hogy minél több energiát fektet a hivő a közösség érdekében való cselekedetébe, annál kevesebb energiája marad a templomi hitélet számára.

Gabriel Marcel, francia katolikus bölcselő írta: „nem elég mondani, hogy a hivő világképe nem azonos a hitetlenével, meg kell érteni, hogy az túlhaladja minden értelemben, sőt be is kebelezi emezt, mint ahogy a látó világa túlhaladja s be is kebelezi a vakét". Ezt a marxisták is így látják, csak megfordítva. Az igaz, hogy a műveltséggel párosuló hit valóban több a puszta tagadásnál, a szimpla ateizmusnál. „Nem vagyok ateista, mert az is eleve tagadást jelent, elzárkózást valami elől, amiről senki és semmi nem tud bizonyosat" – mondja Illyés Gyula. De a marxista ateizmus sokkal több, mint egy transzcendens és emberformájú lény puszta megtagadása; ez az ember legtel-

jesebb és minden oldalú tételezése a történelem főszereplőjeként. A marxizmus olyan gondolati-gyakorlati tükrözése a világnak, amelynek szempontjából a hit dimenziói teljesen beláthatóak. Ebből következik, hogy ha az elmélet alapot ad a politikai együttműködés számára; akkor az alapvető eltéréseket még élesebben felszínre kell hozni az elméleten belül. Azok, akik ezt az „elvi szigort" megkérdőjelezik, valójában a társadalmi együttműködést akadályozzák.

## A „CIVILIZÁCIÓ" KRITIKÁJA ÉS A „HARMÓNIA" ÓHAJA

### Ch. Fourier: A négy mozgás és az általános rendeltetések elmélete*

ÉLES CSABA

Az utópista szocialisták azoknak a klasszikusoknak a sorába tartoznak, akiknek – legalábbis számunkra – kettős utóéletük van. Első utóéletüket Marx és Engels műveiben élik: néhány fontosabb gondolatuk csillog itt a rövid, de úttörő jelentőségű méltatások és a történelmi körülményeket mindig figyelembe vevő bírálatok illusztrációiként. Második és *igazi* utóéletük 1956 után kezdődött meg Magyarországon, kisebb-nagyobb munkáik kiadására gondolunk. Owen, Saint-Simon és *legújabban Fourier* gondolatainak értelmezése közben feltárulnak előttünk a marxi–engelsi megállapítások mélyebb rétegei is; s így nyer mindkét „fél" valódi, tartalmas maradandóságot.

Charles Fourier koncepciójának bemutatását kezdjük egy ma már csak filológiai jelentőségű kérdéssel. Ahogyan Marx nem ideológus a szó eredeti marxi értelmében, ugyanúgy Fourier sem filozófus a szó (senki más által nem használt) fourier-i értelmében. Az egész könyvön végigvonul a filozófiatörténeti mértékkel is illethető bölcselők denunciálása, s ez vonatkozik a részlegesen elismert nagyságokra (F. Bacon, Descartes, Leibniz, Condillac) is. Bűnük igen súlyos és helyrehozhatatlan: nem álltak hivatásuk magaslatán, nem szolgálták igazán az emberiség érdekeit – részben tudatlanságuk, részben önző érdekeik következtében. „Azóta, hogy első próbálkozásuk, a francia forradalom során a Filozófusok hozzá nem értésről tettek tanúságot, mindenki egyetértett abban, hogy az emberi szellem eltévelyedésének tekintse tudományukat" (33) – hangzik az egész társadalom nevében megfogalmazott, megfellebbezhetetlen ítélet; elsősorban a felvilágosodás képviselőinek címezve.

Fourier tudomány-koncepciója az elvi teljesség igényével fogalmazódott meg 1808-ban. A „négy mozgás" lényegében az egyetemes és filozófiai értelemben vett anyagmozgás négy, ún. tárgy szerinti formája. A „Természet Általános Rendszere" a következő hierarchiát mutatja: anyagi, szerves, állati és társadalmi mozgásforma. (29) Ennek megfelelően látja a tudomány nagy feladatait is. Az anyagi mozgás problémáját már megoldotta Newton; önmagát pedig – akinek egzakt bizonyítási lehetőségek hijján sokkal nehezebb dolga van – mint *a társadalmi mozgás tudományának Kolumbuszát* állítja be. (59) Ebből a szempontból is „érettebb" történeti, pontosabban művelődéstörténeti szituációban lépett föl a tudományos szocializmus. Míg Fourier a második és harmadik mozgásforma tudományos kutatása ügyében „elmaradásról" panaszkodott, addig Engels a *Ludwig Feuerbach*-ban az energiamegmaradás törvényének, a sejtelméletnek és a darwinizmusnak a jelentőségét méltathatta. A továbbiakban a szerzőt már csupán a történelmi-társadalmi mozgás foglalkoztatja, melynek állomásait sajátos módon kereszteli el. A kezdet a „Keverék szekták" társadalma, „a boldogság árnya", a tulajdonképpeni ősközösség. A második társadalom a „Vadság", melyet a „Patriarchátus" és a „Barbárság" követ. Ezek a formációk egyszersmind a „Növekvő káosz" korát is jelentik, kicsúcsosodását pedig a „Civilizáció" antihumánus viszonyai. A hatodik társadalom az átmeneti jellegű „Garantizmus", a hetedik a „Kialakulóban levő szekták", vagy más néven „a boldogság pirkadata". A nyolcadik az „Egyszerű kombinált szekták", azaz „a boldogság hajnala"; s végre a kilencedik társadalommal kezdődik a „Növekvő harmónia", az „Összetett szekták" kora. (77–83, 102–106) A történelem, az emberiség útja a születéstől a kihalásig, a szerző becslése szerint összesen harminckét társadalmat, ill. nyolcvanezer évet

*Gondolat, Budapest 1977. Ford.: Lázár Guy (Etikai Gondolkodók)

jelent. A számokról megfeledkezhetünk; de arról nem, hogy *a filozófia történetében először Fourier-nál válik a „jövő" mint történetfilozófiai kategória döntő fontosságúvá.*

A közelebbi vizsgálódásra érdemes múlt és jelen a „Civilizáció" fogalmában kapcsolódik össze, melynek „forrása" a monogám házasság. (Ebben a kérdésben Campanella és Engels idevonatkozó gondolataival tanulságos összevetésre nyílik lehetőség.) A „Civilizáció" növekvő szakasza a nemesi hűbériség, tetőpontja „a munkát végzők fölszabadulása" (angol és francia polgári forradalom? ). A hanyatlás etapját az ún. „szigeti monopólium" (Anglia hatalma), a „végelgyengülést", a civilizáció finaléját „a kereskedelmi hűbériség" fejezi ki. (323) A „Civilizációnak" ez a fejlődéselmélete lényegében előfutára a marxizmus osztálytársadalom-koncepciójának.

Fourier a civilizáció kaotikus viszonyait a pusztulást jelentő állapot, vagyis a nyílt kapitalizmus franciaországi kezdetének idején bírálja. Hogyan? A kapitalizmus (pontosabban a kapitalista kereskedelem) kritikája a Bonaparte konzulból császárrá átvedlő Napóleon korában? Igen, és Fourier-t mégis megelőzték, legalábbis ami a nagy hármas jelszóval kapcsolatos szkepszist és indulatot illeti. Például Babeuf, aki a XVIII. században tette föl a XIX. század kérdését. „Azt hisszük talán, hogy a nép még mindig az *elméleti* szabadságért és a *képzelt* egyenlőségért fog bolondulni?"[1] De említhetjük Marat nevét is, aki 1791 szeptemberében kereken kimondta, hogy „folyton a SZABADSÁG-gal maszlagolnak, mikor sohase volt a maihoz fogható rabszolgaság".[2] Ilyen előzményei vannak Fourier megállapításainak, miszerint „a kereskedelmi új utakat nyitott meg a bűn előtt", „hajóink csak azért járják be az egész világot, hogy a barbárokat és vadakat bevonják bűneinkbe", vagy hogy a gazdasági csőd „gyűlöletesebb lopás, mint az utonállás" stb. (168–169, 339) A burzsoázia természetesen még citoyenjének sem volt hálás a felismeréséért, Babeuf-öt pedig 1797-ben kivégezték. Fourier – valamivel nyugodtabb időszakban – mély rezignációval állapíthatta meg, hogy kevesebb kockázattal jár egy uralkodó megsértése, mint az üzleti szellem megtámadása. (328) Ez is mutatja, hogy az ő fellépése már a Nagy Francia Forradalom utáni időszakra esik . . .

Fourier civilizáció-kritikája a kapitalista kultúra több területét is érinti. Rámutat arra az *alapvető ellentmondásra,* hogy „amíg a civilizáció fönnmarad, tudományos csodáink több kárt okoznak a boldogságnak, mint amennyi hasznot hajtanak neki". (55) *A géprombolás magyarázatát, s egyszersmind kritikáját mondja ki ezzel, a mozgalom kulminálása előtt!* Futólag, de annál találóbban teszi szóvá a templom és a színház, a polgári vallásgyakorlat és a polgári szórakozás kiáltóan hipokrif antagonizmusát. „Ama templom mellett, amelyben a szerelmi cselszövényektől és a gyönyöröktől való irtózást tanítják, ott látjuk a cirkuszt, ahol csak a szerelmi fortélyok gyakorlására és a gyönyörök keresésére oktatják a közönséget . . . *Ezek a fölháborító ellentmondások az egész civilizációban megtalálhatók . . .*" (223) (Kiem. tőlem – *É. Cs.*) Ami a hangvételt illeti, Saint-Simon és Owen sem voltak kíméletesebbek a civilizációval szemben; de kritikájuk gyakorisága és gondolati mélysége, szellemessége elmarad *A négy mozgás elméleté*hez képest. Tudatlanság, babona és általában az emberi erőszak – ismétli újra és újra Saint-Simon és Owen. De amit Fourier *igazi konkrétsággal* Angliáról mond, az a brit imperializmus egészére is igaz. „Az emberiség tömegeit támadja meg, zsoldosháborúkat robbantván ki, amelyek arra kényszerítik a népeket, hogy fölváltva essenek egymás torkának." (303)

Fourier könyvét olvasva nem csodálkozunk azon, hogy Engels a nagy francia szocialista műveit több alkalommal is „ragyogó szatíráknak" nevezte.[3] Hatásuk titka az, hogy Fourier a kereskedelmi kapitalizmus civilizációját alapvető és immanens ellentmondásaiban, ígéretes radikalizmussal volt képes bírálni. Fourier *eljutott a fő kérdésig:* „mi tökéletlenebb annál a civilizációnál, amely magával hoz minden csapást? Mi kétségesebb szükségességénél és jövőbeli tartósságánál? Nem valószínű-e, hogy a civilizáció csak egy lépcsőfok a társadalom útján? " (35) A válasz igen, és *A négy mozgás elméleté*nek minden lényeges gondolata éppen ezt a nagy történeti és *a szó legmélyebb értelmében vett történészi* felis-

[1] *Babeuf Válogatott írásai.* Hungária, Budapest 1950, 137. o.

[2] *Marat Válogatott írásai.* Hungária, Budapest 1950, 109. o.

[3] Vö. Az igazi szocialisták. *MEM* 4, Kossuth, Budapest 1959, 239. o.; Anti-Dühring. *MEM* 20, Kossuth, Budapest 1963, 255. o.; A család, a magántulajdon és az állam eredete. *MEM* 21, Kossuth, Budapest 1970, 156. o.

merést igazolja. Ezért nem érthetünk egyet teljesen Roland Barthes strukturalista gondolkodóval, aki szerint Fourier csupán a vágyakozás történésze. „Ki fontosabb történelmi szempontból – teszi föl a kérdést –: Fourier vagy Flaubert? *Fourier művében úgyszólván semmi közvetlen nyomát nem találjuk a kornak, melyben élt, bár az nagyon viharos volt.* Flaubert viszont elmondta, végig egyik regényében, az 1848-as eseményeket. Mindez nem akadályozza meg Fourier-t abban, hogy pontosabb legyen, mint Flaubert: ő közvetve meghirdette a Történelem vágyát, és éppen ebben történész és ugyanakkor modern: egy vágy történésze."[4] Fourier éppen azért lehetett *az objektív vágy nemromantikus történésze, mert realista módon közelítette meg a harmonikus társadalmak iránti óhaj indirekt alapját:* a kortárs valóságot. Az eredeti kérdésben – amelynek eldöntéséhez mi is szolgáltatni fogunk egy adalékot – egyértelműen igaza van Barthesnak. Fourier, akinek Balzac a méltó társa,[5] egyetemes művelődéstörténeti helyét tekintve éppannyira fölötte áll Flaubert-nek, mint amennyire Balzac is *megelőzi* őt a realizmus történetében és a valóságfeltárás mélységében.

A „Civilizáció", a beteljesedett káosz párhuzamosan kifejtett ellentéte a „Növekvő harmónia" kora: a Fourier megfogalmazta óhajok, vágyak és prognózisok terrénuma. A perspektivikus összkép lényege az, hogy kultúránk *rohamosan és minden irányban,* szüntelenül gazdagodik majd. Az egyes országokon belül megvalósuló (a civilizáció keretei között is lehetséges) kulturális decentralizáció az egész Földet behálózó kulturális cserekapcsolatok virágkorát teszi lehetővé. (374–381, 239–241) Mezőgazdasági művelés alá kerül a szárazföld egésze: az őserdőktől az Arktiszig, a sivatagoktól az Antarktiszig. (23, 70) Komfortosak és ésszerűen tervezettek lesznek a lakások; fedett, fűtött, szellőztetett folyosókká válnak az utcák. (187–188) Az egészséges és bőséges táplálkozás eredményeként megnövekszik az emberek testmagassága, megritkulnak a betegségek és száznegyvennégy évre nő az átlagéletkor. (121–122) Az igazsághoz tartozik, hogy a Fourier felvázolta jövő „lehetőségei" között szerepel még egyéb is; pl. a bolygók közösülése, a tengeri és szárazföldi közlekedést forradalmasító anti-cápa és anti-oroszlán kifejlődése, a tengervíz limonádévá alakítása stb. „Vidám" és „megbocsátható" „badarságok" ezek – mint a fiatal Engels mondja egyfelől;[6] ugyanakkor – összességüket tekintve – önmagukban, a civilizáció kritikájától függetlenül is jelentős (jóllehet nem kiérlelt) gondolatokról van itt szó. *Először:* Fourier (és részben Owen) fölismerte, hogy a társadalom radikális megváltozása maga után vonja a természet megváltozását, az előbbivel összhangban. *Másodszor:* az új társadalom új lehetőségeit nem a régi társadalom tevékenysége, szükségletei és eszközei alapján kell megítélni. Eredeti megfogalmazásban: „a kombinált rend számunkra nem létező lehetőségeket és eszközöket teremt. A civilizáció erőforrásai semmiképpen sem érzékeltethetik a kombinált rend erőforrásait". (256) *Harmadszor:* Malthusnak a túlnépesedésről mint drasztikus eszközökkel megoldható katasztrófáról szóló elméletével szemben (1798) Fourier elképzelései jelentették az első (redukált formában) reális és (egészében) humanista alternatívát. Háborúkat! – mondja Malthus tiszteletes; Mezőgazdasági Társulásokat! – javasolja Fourier polgártárs. Owen később már tételesen is szembeszállt ezzel az uralkodó osztály érdekeit szemérmetlen nyíltsággal szolgáló ideológiával. „Mr. Malthusnak igaza van, mikor azt mondja, hogy az emberiség mindig ahhoz alkalmazkodik, hogy mennyi élelem áll rendelkezésére; csak azt nem mondta még meg, hogy értelmes, szorgalmas emberek mennyivel több élelmet termelnek ugyanazon a földdarabon, mint a tudatlanok és a rosszul kormányzottak. Pedig ez a különbség olyan mint egy a végtelenhez képest."[7]

Fourier új világának legszebb teremtménye a tehetségeit, képességeit sokoldalúan és intenzíven kibontakoztató ember. A szó legnemesebb értelmében vett *emberek,* akik a civilizáció „élő automatáinak" helyébe lépnek. A prognózis nyelvén: „a mezőgazdasági falanxban született egyszerű földművelőket mindenféle ismeretbe fogják bevezetni, és ebben az általános fejlődésben semmi meglepő nem lesz". (122) Számokban kifejezve: hárommilliárdos lélekszám esetén harminchét millió homéroszi szintű költő, newtoni méretű tudós és molière-i képességű színész! (145) Ez lenne az a világ, amelyben egy új Michelangelónak széklábakat kell faragnia?

[4] Roland Barthes Roland Barthes-ról. *Nagyvilág,* 1976/6, 903. o. (Kiem. tőlem – *É. Cs.*)

[5] Vö. Lukács György: *A fiatal Hegel.* Kossuth–Akadémiai, Budapest 1976, 417. o.

[6] Vö. Engels: Fourier töredékes munkája a kereskedelemről. *MEM* 2, Kossuth, Budapest 1958, 566. o.

[7] Owen, R.: *Nevelés és társadalom.* Tankönyvkiadó, Budapest 1957, 110–111. o.

Itt merül fel az új ember és a munka viszonyának kérdése. Míg Saint-Simon (és valószínűleg az ő hatására Stendhal Fabriziójának nevelője) a munkában elsősorban általános emberi kötelességet látott; addig Fourier – sokkal mélyebben – *a munkához való jogot hangsúlyozta,* amely nélkül „az összes többi jog hasztalan". (298) A munkával kapcsolatos másik alapvető tézise, mely szerint az minden átmenet nélkül játékká, szórakozássá fog válni (427), sokkal ismertebb. Az is ismeretes, hogy ez a gondolat kiváltotta Marx ellenérzését, de hozzátette: Fourier-nak „nagy érdeme marad, hogy nem az elosztásnak, hanem magának a termelési módnak magasabb formában való megszüntetését mint végső célt kimondta."[8]

A jövőbeli munkának játékként való beállítása is azt mutatja, hogy Fourier az élet valamennyi területén az öröm és az élvezet forrásai után kutatott. Mintegy húsz esztendővel az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatának kihirdetése után, hitet tett az ember szenvedélyeinek jogossága mellett. Ez tükröződik a boldogság funkcionális definíciójában is. Boldogságunk „abban áll, hogy sok a szenvedélyünk, és sok lehetőségünk van a kielégítésükre". (156) Ám akinek bűnös szenvedélyei vannak? Fourier válasza egy igazi humanista credo: „semmi bűnös nincs hajlamainkban és a jellemvonásainkban ... nincs más bűnös a Földön, mint a civilizált és inkoherens rend". (196) És mindehhez a szenvedélyek kielégítésének olyan kánaánját rajzolja meg, ahol a jövő emberei messze túlszárnyalják majd Richelieu és Ninon de Lenclos „szerelmi csínytevéseit", Apicius és Lucullus lakomáit. Ez lenne az a spártai ridegségű életrend? Flaubert írja Fourier-ról és a „szocialista világboldogítók" társaságáról: „az emberiségnek a kaszárnyák színvonalát követelik, mulatságát a lupanárhoz kötnék, tevékenységét pedig csak a pultra korlátoznák".[9] Ehhez az interpretációhoz csak annyi megjegyzésünk van, hogy Flaubert ugyan igazi művész, de ugyanakkor *igazi polgár is;* akit tájékozatlansága és osztályhelyzete ilyesfajta rágalmazásra kényszerít.

Fourier *szenvedély-elméletének* kettős, máig érvényes ideológiai jelentősége van. Az egyik az, hogy a szocializmust – Hermann István szavaival – „csakis a szenvedélyekre lehet építeni". (480) A másik *a moralizáló szemlélet kritikájára* utal. Fourier meggyőzően bizonyítja, hogy *az erkölcs maga nem erkölcsi, hanem társadalmi kérdés;* s hogy az ember valóságos szenvedélyeitől, inherens vágyaitól függetlenül, a priori megkonstruált, moralizáló eszmények ab ovo kudarcra vannak ítélve. (129–130, 281) *A négy mozgás elméletének* szerzője örökre véget akar vetni annak a hazug dichotómiának, hogy a gazdagoké a gyönyör és az élvezet – a szegényeké pedig a nélkülözés, s vele együtt az aszketizmus kiszáradt és komor arcú erényessége. *A moralisták és a gazdagok érdekei objektíve összetartoznak; az erény és az élvezet elvileg is, gyakorlatilag is összetartozhatnak.* Ebben foglalható össze Fourier antimoralizmusa, és humanista célzatú, ontikus alapzatú etikája.

De a materialista etikával hogyan fér össze Isten szerepeltetése és a lelkek halhatatlansága? A filozófia alapkérdésére (egy lábjegyzetben) megadott válasza szerint „Isten vagy a Szellem" az aktív, és az Anyag a passzív princípium. (74) A következő Istennel kapcsolatos kérdése – igen jellemző módon – a civilizáció problémájából ered. „Eddig a tudományok, amikor a fényűzést tökeletesítették, csak a gazember malmára hajtották a vizet, aki a barbár és a civilizált társadalmakban könnyebben ér el sikert, mint az igaz ember. *Ez a fonákság oda vezetett, hogy két álláspont között kellett választani: vagy Isten gonosz, vagy a civilizáció.* Ésszerűen gondolkodva csak az utóbbi mellett lehetett kikötni, mert *nem lehet Istent gonosznak föltételezni, és valóban az lenne, ha arra ítélt volna bennünket, hogy mindig a szerencsétlen civilizációban tengődjünk."* (56) (Kiem. tőlem – *É. Cs.*) Fourier, aki – mint később látni fogjuk – minden hatalmasságot igyekszik megnyerni az egész emberiség boldogságát szolgáló koncepciójának, tulajdonképpen *Istenben is segítő szövetségest lát.* Egyik megfogalmazása szerint a „kombinált rend" nem más, mint „az isteni alkotások legszebbike", az inkarnálódott isteni dicsőség. (118–119) Ugyanakkor nem kétséges, hogy Fourier is a „Segíts magadon, és akkor Isten is megsegít!" félig ateista – félig vallásos, közmondásos elvet vallja. Isten-igenlése és a fiatal Marx valláskritikája *egy lényeges ponton paradox megegyezést mutat.* Az egyház álláspontja: a vallás illuzórikus boldogságát nyújtani az elnyomottaknak, a valóságos boldogság *helyett.* Marx álláspontja: *csak* a valóságos boldogsá-

[8] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. *MEM* 46/II, Kossuth, Budapest 1972, 175. o.

[9] Flaubert, G.: Érzelmek iskolája. *Művei* II. Európa, Budapest 1966, 141. o.

got követelni az illuzórikus boldogság helyett. „A vallást mint a nép illuzórikus boldogságát megszüntetni annyi, mint a nép valóságos boldogságát követelni."[10] Mármost Fourier álláspontja: *elsősorban* a nép valóságos boldogságát óhajtani-kérni az illuzórikus boldogság mellett, *az elhunytak lelkének érdekében is.* „Mindaddig, amíg társadalmi káosz uralkodik a Földön, ami annyira ellenkezik Isten nézeteivel, a Föld lakóinak lelke éppúgy szenved ettől a másik életben, mint ebben; és az elhunytak boldogsága csak az élők boldogságával együtt veszi kezdetét, csak a civilizált barbár és vad állapotok borzalmainak megszűntével." (162) (Rendkívül érdekes, hogy Heine 1834-ben Fourier-hoz hasonlóan értelmezte Isten szerepét az emberiség életében.[11]) Fourier álláspontja a vallási vígasz korrekciója, s mint ilyen lényegi kérdés; fogalmazásának Marxtól való elmaradása viszont alárendelt jelentőségű. Más szóval: materialista etikája művének egyik lényeges tartalmi jegye, míg Isten szerepeltetése (valójában csak a színlapon) pusztán a külső formát érintő kérdés.

A „Civilizáció" és a „Harmónia" történelmi ellentéte különösen szemléletes a családok („inkoherens háztartások") és a „progresszív szekták" kontrasztja felől tekintve. Fourier a házasélet nyolc „bosszúságát" sorolja föl a férfiak szempontjából; a „boldogtalanság kockázatától" a feleség meddőségéig, az egyhangúság veszélyétől és a költségességtől a felszarvazásig stb. Hasonló problémákat tárt fel Balzac is *A házasság fiziológiája* c. 1820-as években írt terjedelmes szatírájában. Balzacnál a polgári házasság és a szerelem egymást kizáró ellentétek; Fourier művében „a házasság a boldogság egyetlen lehetőségét sem nyújtja, amelyet a hitvesek meg nem találhatnának a teljes szabadság rendjében." (180)

A házasság problémája Fourier-nál mégis elsősorban nőkérdés; a nőkérdés pedig alapvető *történelmi kérdés, az emberi szabadság kiteljesedése történetének a kérdése.* Nagyon világosan fogalmazza meg ezt a lényeges premarxista igazságot: „Isten csak azt ismeri el szabadságnak, ami mindkét nemre kiterjed, és nemcsak az egyikre; ezért azt akarta, hogy a társadalmi borzalmak összes csírájának, a vadságnak, a barbárságnak, a civilizációnak ne legyen más alapja, mint a nők leigázása; és hogy a társadalmi jó összes csírájának, a hatodik, hetedik, nyolcadik korszaknak ne legyen más alapja, más iránytűje, mint a gyöngébb nem fokozatos felszabadítása." (152–153) Fourier tehát történelmi távon méri fel a női nem „világtörténelmi vereségét" (ezt ismeri fel Balzac is[12]); és perspektivikusan kilátásba helyezi *társadalmi és fokozatos* emancipációjukat (ezt mondja ki Owen is[13]). Ezzel szemben a fabiánus szocialista G. B. Shaw csak egyetlen célravezető megoldást látott: *a hirtelen önfelszabadítást,* azaz minden emberi, anyai, házastársi stb. kötelesség anarchista felrúgását.[14]

Amikor a klasszikus utópista szocialisták a fennálló civilizáció helyett (vagy korrekciójaként) harmonikus társadalmi viszonyokat kívántak, akkor *forradalmi jelentőségű* változásokat óhajtottak – de *a forradalmi harc emberi és anyagi áldozatokat követelő megpróbáltatásai nélkül.* Fourier szerint az ún. „progresszív háztartások" realizálása és elterjedése útján „végtelenül könnyű kitalálni a civilizált labirintusból, mégpedig politikai megrázkódtatás és tudományos erőfeszítés nélkül". (198) Kisebb hangsúlyeltolódásokkal ugyanezt a *forradalomnélküli forradalmiságot* képviseli francia és angol eszmetársa is. „Mi sem áll tőlünk távolabb, mint felkelést és lázadást hirdetni" – írta Saint-Simon 1823–24-ben.[15] Owen, akinek több fontos javaslatát (betegsegélyezés, nyugdíj, csökkentett munkaidő) a szakszervezeti és szociáldemokrata mozgalom szívós *osztályharca* valósította meg több országban, szintén elhatárolta magát a konfrontáció igenlésétől. Az ő formulája a mindenki számára káros „ERŐSZAKOS forradalom" helyett a mindenkinek hasznos „ÉSSZERŰ forradalom".[16] Lénye-

[10] Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. *MEM* 1, Kossuth, Budapest 1957, 378. o.

[11] Vö. Heine, H.: A vallás és a filozófia németországi történetéhez. *Vallás és filozófia.* Magyar Helikon, Budapest 1967, 156. o.

[12] „Az úgynevezett civilizált nemzetek törvénykönyveiben a nők sorsát szabályozó törvények élére a férfi mindenütt odarótta a véres jelszót: Vae victis! Jaj a gyöngéknek!" (A házasság fiziológiája. *Emberi Színjáték* X. Magyar Helikon, Budapest 1964, 693. o.)

[13] Az *igazi* civilizációban „megszűnik a prostitúció és a férfiak minden igazságtalansága a női nem iránt". (I. m. 224. o.)

[14] Vö. A nőies nő. *Hagyomány és egyéniség.* Európa, Budapest 1967, 435–436. o.

[15] *Saint-Simon Válogatott írásai.* Gondolat, Budapest 1963, 353. o.

[16] Vö. *Owen Válogatott írásai.* Gondolat, Budapest 1965, 157. o.

ges előrelépést ebben a kérdésben (még a tudományos szocializmus megszületése előtt) Weitling gondolatai jelentenek; elsősorban azért, mert ő már leszámolt a magántulajdon babonás, rosszul felismert közérdekből származó tiszteletével.

Az utópista szocializmus klasszikus triásza tehát nem tartott igényt a tömegek *forradalmi* szerepére. (Ne felejtsük el, hogy ez az időszak a polgári forradalmak történelmi ellentmondásokból eredő és történelmi ellentmondásokat szülő kora; másszóval a forradalom presztízscsökkenésének időszaka.) De igényt tartottak-e *általában* a tömegek szerepére? Owen-ról szólván a válasz ismételten nem[17], Fourier esetében viszont igen. Igaza van Günter Behrensnek, életműve fiatal kutatójának: „Fourier elsődleges célja az volt, hogy a feltárt civilizációs bajokat az emberek téves teljesítményeként értelmezve leplezze le. Ezzel akarta ugyanis kortársai előtt meggyőzően bizonyítani, hogy van értelme a tudatos és aktív részvételnek a világ átalakításában."[18] Éppen a szocializmus valóságos létezése ismertette fel velünk, hogy a fegyveres forradalmiság csupán egyik formája a forradalmiságnak. Míg a marxisták a „tudatos és aktív részvétel" fogalmán a történelmileg szükségszerű (és túlhaladható) fegyveres forradalmiságot *is* értik; addig Fourier kizárólag a falanszstertársadalom felépítésére gondol – a szó használata nélkül.

Abban azonban már valamennyi utópista szocialista egyetért, hogy az új társadalom érdekében a fennálló világrend minden (vagy bármely) potenciális hatalmát meg kell nyerni. E stratégia jegyében veszik számításba az állami élet koronás főit (köztük Napóleont is, akivel szemben sajátságosan ambivalens érzelmekkel viseltetnek); és a pénzügyi élet koronázatlan királyait (Fourier például Rotschildot, Marialvát, Labanovot stb.). „A világ trónja kezét nyújtja minden becsvágyónak, aki meg akarná szerezni egy minden kockázattól mentes vállalkozással." (22–23) Owen már nem tárja ilyen szélesre a kaput; s így azon nem férhetnek be a kereskedők, az egyházi vezetők, a jogászok, a hivatásos politikusok és katonák. Nem szükséges ezzel a szövetségest kereső reménnyel szemben *A Kommunista Párt kiáltványára* hivatkoznunk; megelégedhetünk Weitling válaszával is: „a mi elvünk és a pénzemberek oly messze esők egymástól, mint ég és föld".[19] Nagyon lényeges, hogy Weitling ezzel nem a tőkés vállalkozói hajlamát kérdőjelezi meg (miért ne?), hanem *a végeredmény megfelelését az eredeti célkitűzéssel!* Ezzel kapcsolatban azt mondhatjuk, hogy az osztályharc kérdésében Weitling megelőzi Fourier-t; de a koncepció egészét tekintve Fourier fölötte áll Weitlingnak. Viszont mindkettőjüktől elmarad H. G. Wells, aki az „érett osztályhelyzet" imperialista szakaszában javasolta, hogy „az új rendnek irányító erőit" a földbirtokosok, a gyárosok, a bankárok köréből kell megnyerni.[20]

Gondolatmenetünk utolsó stádiuma Fourier történelmi helyének kérdése, eszmei sajátosságainak összefoglaló értékelése. Ha összevetjük az utópista szocializmus klasszikusait, akkor a gyakorlati indíttatású és orientációjú Owennal szembenállnak az elméletileg felkészültebb francia utópisták. Az ő összehasonlításuk már konkrétabb elemzést igényel. Kiindulásként szolgálhat a két gondolkodó ars poeticája. *Fourier:* „nem az a célom, hogy jobbá tegyem a civilizációt, hanem az, hogy megzavarjam és egy jobb társadalmi mechanizmus fölfedezésének vágyát ültessem el az emberekben". (382) *Saint-Simon:* „Tanulmányozni az emberi szellem fejlődését, hogy azután közreműködhessek a civilizáció tökéletesítésében – ezt a célt tűztem ki magam elé."[21] E kontraszt fényében világos, hogy miért jellemezhette a fiatal Engels a fourier-i gondolatépítményt „társadalmi filozófiaként"; míg a saint-simonizmust *csak* „társadalmi költészetnek" nevezte, idősebb korában hozzátéve, hogy Saint-Simon sohasem volt képes minden kétséget kizáróan levetkőzni a polgári szemléletet.[22] (A klasszikus polgári politikai gazdaságtanhoz való viszonyuk szintén ezt mutatja.) Ám Fourier nemcsak radikálisabb, mint Saint-Simon, hanem dialektikusabb is. Marx és Lukács – más-más összefüggésben ugyan – Hegel franciaországi analogonjának tekintették.

[17] „Az egész társadalmat úgy fogják vezetni és kezelni, ahogyan a legfelvilágosultabb orvosok a legjobban vezetett elmegyógyintézetekben betegeiket vezetik a gyógyulás útján." (Ua. 223. o.)

[18] Behrens, G.: *Die soziale Utopie des Charles Fourier.* Köln 1977, 276–277. o.

[19] *Weitling Válogatott művei.* Gondolat, Budapest 1966, 252. o.

[20] Vö. Wells, H. G.: *A nyílt összeesküvés.* Pantheon, Budapest é. n., 70. o.

[21] I. m. 231. o.

[22] Vö. A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen. *MEM* 1, Jelzett kiad., 481. o. és Anti-Dühring. Jelzett kiad., 19. o.

Az utópista szocializmus (és elsősorban Fourier) értékelésének döntő kérdése a *klasszikus* utópizmushoz és *tudományos* szocializmushoz fűződő viszony. Más szóval: jelent-e ez a szellemi (korlátozott mértékben társadalmi) mozgalom egyfelől teoretikus többletet, másfelől valóban nélkülözhetetlen előfeltételt? Behrens monográfiájának egyik legfontosabb eredménye az a világos állásfoglalás, miszerint Fourier a Morus–Marx eszmetörténeti skálán a 11. Feuerbach-tézis szerzőjéhez áll közelebb. „A klasszikus utópista szerzőktől eltérően Fourier a jelent nem az elképzelt jövőből vagy egy bizonyos távolságból visszatekintve, és nem is egy ideális állam ahistorikus koncepciójából kiindulva bírálta; hanem kritikája abból a felismerésből fakadt, hogy az általa analizált jelenlegi állapotot (amit „civilizációnak" nevezett), bár konzekvens történelmi fejlődés útján jött létre, mégis nagyban meghatározza a fatális és elkerülhetetlen szociális nyomorúság is. Fourier valamennyi társadalmi baj okát végső soron szociális feltételekre vezette vissza, míg a klasszikus utópisták túlnyomórészt a szociális következmények erkölcsi díszítményekkel ékesített jelenségeit fogták fel okként".[23] Másik lényeges különbség, hogy Morus és Campanella ideális államai térben „elszigetelt" jelenségek; amelyekkel *azonos időben* létezik vagy az Erasmus által totálisan szatirizált „balga világ", vagy közvetlenebbül a négy ellenséges királyság. Ezzel szemben Fourier Harmóniája világméretű társadalom, a történelmileg egységesen és teljesen letűnt Káosszal szemben.

Marx egy alkalommal úgy nyilatkozott, hogy Engelsszel folytatott elméleti munkásságuk úgy aránylik az utópista szocialisták eredményeihez, mint a kortárs vegyészek teljesítménye az alkimisták kísérleteihez.[24] Ez az aránypár ugyanazoknak a „zseniális gondolatcsíráknak" az elismerését jelenti, amelyekről Engels beszél. Ugyanott mondja ezt, ahol megfogalmazza az utópista szocialistákkal kapcsolatos leghíresebb tételét. „A tőkés termelés éretlen állapotának, az éretlen osztályhelyzetnek éretlen elméletek feleltek meg."[25] Bámulatos, hogy milyen zseniálisan *érzett rá* Fourier saját elmélettörténeti helyére! Előrebocsájtja, hogy „művem nem hasonlít majd máshoz, mint Ennius szemétdombjához, ahonnét egy filozófiai Vergilius gyöngyszemeket tudott kibányászni." (26) A marxizmus története tanúsítja e bányászat sikerét.

Abból az állításból indultunk ki, hogy miközben előrejutunk Fourier megismerésében, Marxhoz is közelebb kerülünk. Visszatekintve az elmondottakra, még pontosabb fogalmazásra van szükség. Fourier *A négy mozgás és az általános rendeltetések elmélete* c. művének megismerésével az emberiségért felelős társadalmi-erkölcsi gondolkodáshoz (és így közvetve a cselekvéshez) jutunk közelebb. Mert Fourier egyike a legnagyobb humanistáknak – a „tűz csiholóinak" nemzetségéből való.

## AZ ÚJKONZERVATIV TÁRSADALOMPOLITIKA PROGRAMJA

### (Megjegyzések M. és R. Friedman *Free to Choose. A Personal Statement* c. könyvéhez[1])

BORBÉLY SZILVIA

A keynesi szellemben folytatott gazdaságpolitika, a gazdasági expanziónak az államháztartás politikáján keresztül történő serkentése, a munkanélküliség elleni küzdelem csaknem minden fejlett tőkés államban – így az USA-ban is – csődöt mondott. A fokozódó katonai kiadások és a piacra árut nem termelő, csak aziránt fokozott keresletet támasztó improduktív szféra s a foglal-

[23] I. m. 83–84. o.

[24] Vö. A politikai közömbösség. *MEM* 18, Kossuth, Budapest 1969, 286. o.

[25] Anti-Dühring. Jelzett kiad., 253.o.

[1] M. és R. Friedman: *Free to Choose. A Personal Statement.* Harcourt Brace Jovanovich, New York and London 1979, 338 oldal.

koztatás növekedésének ára az árszínvonal emelkedésének tendenciája volt. A 70-es években fellépett stagfláció már ezzel sem elégszik meg: hiába van infláció, a gazdaság stagnál, a munkanélküliség pedig növekszik. E belső inflatorikus tendenciákhoz hozzájárult a bretton-woods-i pénzügyi rendszer csődje, amelynek egyik megnyilvánulása a 70-es években erőteljesen kibontakozó nemzetközi pénzügyi válság volt.

Az Egyesült Államok egyre növekvő szabályozó tevékenységgel, szigorú pénzügyi politikával, a pénz- és hitelforgalom lassuló növekedésével, restrikciós gazdaságpolitikai eszközökkel reagált, mely a munkanélküliek számának emelkedésével, a reáljövedelmek csökkenésével, a gazdasági fejlődés ütemének lefékeződésével párosult.

Az állam egyre erőteljesebben került a bírálatok középpontjába. A lakosság egyes befolyásos rétegei – legfőképpen a középrétegek és a monopoltőkések egy része – az államnak a túlburjánzó intézményesítésre, túlszabályozásra, elbürokratizálódásra való hajlamát teszik felelőssé a recesszióért. Kifogásolják az emelkedő adó formájában megvalósuló jelentős jövedelemlecsapolást is (melyet többek között az elégtelenül működő „jóléti állam" szociális kiadásai követelnek meg).

E körülmények között képvisel egy *más* – az Adam Smith-i klasszikus liberális gazdaságelméleten alapuló – gazdasági és szociálpolitikai alternatívát Milton és Rose Friedman *Free to Choose* c. könyvében. A népszerűsítő célból megírt könyv – voltaképpen a szerzők 1962-ben megjelentetett *Capitalism and Freedom* c. munkáinak populáris változata – tárgyalja az amerikai társadalom és gazdaság egyes igen érezhető részproblémáit (az adózási rendszer, a jóléti állam csődjét, a rosszul működő oktatási rendszert stb.). A szerzők szándéka egy adott gazdaságpolitika propagálása, melynek lényege a gazdaságba való állami beavatkozás ellenzése, az állami tervezés és központi irányítás különböző formáinak eltörlésére való törekvés, a belső, ill. nemzetközi piac feltétlen szabadságának helyreállítása.

M. és R. Friedman széles körnek címzett, olvasmányosan megírt, szemléletes példákkal illusztrált, best-sellerré vált programjáról Ronald Reagan a következőképp vélekedett: „Ez egy nagyszerű könyv. Friedmanék kifejezően diagnosztizálják azokat a problémákat, melyekkel Amerika szembenéz és ötletes ajánlásokat nyújtanak a változásokhoz. El kell olvasnia az elnöktől a magánemberig mindenkinek, aki csak érdekelt Amerika jövőjében."[2]

A chicagói iskola konzervatív neoliberális képviselőjének, a mennyiségi pénzelmélet hívének, a Nobel-díjas Milton Friedman (és felesége) elméleti előfeltevéseinek, gazdaságpolitikai javaslatainak vizsgálatát az indokolja, hogy e gondolatok tipikusan fejezik ki az amerikai politikai és gazdasági élet egyik mai legbefolyásosabb tendenciáját.

*

Anglia és az Egyesült Államok aranykorának alapja, gazdasági expanziójának fő motorja a XIX. században a gazdasági és politikai szabadság volt, mely a szabad piacon akadály nélkül fellépő egyéni vállalkozásban és kezdeményezésben öltött formát – szögezi le bevezetésül M. és R. Friedman. Az *államnak* a termelési folyamatok szabályozásában, az ár- és jövedelempolitikában a 30-as évek nagy válságától kezdve megnövekedett szerepét a gazdaságra és a társadalomra nézve veszélyes tendenciaként értékelik a szerzők.

Az állami alkalmazottak felduzzasztott hadát egy sajátos, rendkívül veszélyes, *„új osztálynak"* tüntetik fel. „Nem biztos – állítják –, hogy az egyéni leleményesség továbbra is felül fog tudni kerekedni az állam által diktált irányvonalon, ha további hatalommal ruházzák fel a ‚közszolgálatot teljesítők új osztályát'."[3] Ugyanakkor Friedmanék úgy vélik, még nincs késő ahhoz, hogy elkerüljék ennek az „új osztálynak" a tartós uralmát, és visszatérjenek a Függetlenségi Nyilatkozatban meghirdetett emberi szabadsághoz. „Még megvan a választáshoz való szabadságunk" – írják.[4]

A szabadság újjászületésének biztosításához realizálni kell Adam Smith közgazdasági elveit. Eszerint egy komplex, zökkenőmentesen működő rendszer bármilyen központi irányítás és ter-

[2] *Monthly Reading.* Idézet a második kiadás (1980) borítójáról.

[3] M. és R. Friedman, jelzett kiad., 6. o. E nézetükben Friedmanék építenek azokra a felfogásokra és pszichikai hatásokra is, miszerint a totalitáriusnak mondott szocialista társadalmak pártbürokráciája valamilyen „új osztály". Vele megegyező társadalmi erőnek igyekeznek feltüntetni a tőkés-pluralista társadalom államapparátusát is.

[4] „We are still free as a people to choose", i. m. 6. o.

vezés[5] nélkül is megvalósítható. Mindenütt, ahol az állampolgárok gazdasági tevékenysége állami irányítás és központi tervezés alatt áll, az életszínvonal alacsony és az egyének hatalma kevés ahhoz, hogy saját sorsukat irányítsák. Míg a privilegizált osztályok teljes anyagi kényelmet élvezhetnek, az egyszerű állampolgár csak eszköz az állam céljainak megvalósításában[6] – állítják Friedmanék. Ezért szerintük az *állam szerepének* az ország külső és belső védelmére, valamint az egyes személyek vagy kisebb csoportok számára nem kifizetődő bizonyos közmunkák és intézmények megvalósítására kellene szorítkoznia.

*A kormányzat által elkövetett hibák*

M. és R. Friedman kifejti, hogy az 1929–33-as *válság* oka nem a magánvállalkozás csődje, hanem a kormányzatnak a pénzkibocsájtás terén elkövetett hibája volt.[7] A Federal Reserve System helytelenül tette azt, hogy megengedte a pénzmennyiség csökkenését. Az FRS megalakulása előtti módszernek, azaz a kifizetések befagyasztásának alkalmazása esetén néhány bank ugyan tönkrement volna, de számos megmenekül. A nagy gazdasági válság vagy nem tört volna ki, vagy nem lett volna olyan mély, mint amilyen volt.[8]

Jegyezzük mindjárt meg, a válság e friedmani – pénzpiaci – megközelítése igen egysíkú. A monetárfolyamatok az általában elsődleges és lényegi tőkés újratermelési reálfolyamatok tükröződései. A monetárszférának túlzott fontosságot tulajdonítók figyelmen kívül hagyják azt, hogy a monetárszférának, mint a reálfolyamatok tükröződésének a reformálása, csupán felületi kezelést biztosít, s a gazdaság bajait csupán elodázza vagy enyhíti. A monetáris politikának része lehet a tőkés gazdaság ciklikusságának enyhítésében, azonban önmagában elégtelen. „Az újratermelési folyamat erőszakos kibővítésének mesterséges rendszerét természetesen nem lehet azzal helyrebillenteni, hogy netán egy bank, pl. az Angol Bank, a maga papír-jegyeiben minden szédelgőnek kiadja a hiányzó tőkét."[9]

A jegybank, az állam, önálló, hibás elhatározásából fakadó cselekedeteivel magyarázzák a szerzők az *infláció* jelenségét. Ennek oka szerintük a pénzmennyiségnek az érte vásárolható javak vagy szolgáltatások mennyiségénél gyorsabb növekedése.[10] „A kormány és egyedül csak a kormány felelős a pénz mennyiségének bármiféle gyors növekedéséért. Pontosan ez az a tény, mely az infláció oka és a gyógyítása körüli zavarok legfőbb forrása volt."[11] Az előre felmérhető, azaz anticipált infláció, melynek mértékét a Központi Bank határozza meg, rövid távon konjunktúraserkentő, míg az elégtelen pénzmennyiség-kínálat gazdasági válság okozó – említik másutt. Ebből következik M. Friedman „monetáris ellenforradalma": a tőkés újratermelésbe ma már szervesen beillesztett állam szerepét csupán a *szükségesnek ítélt pénzmennyiség* kibocsátására redukálná, a gazdasági élet szabályozását a szabadpiaci mechanizmusokra bízná.

Friedmanék az inflációról szóló magyarázatukban úgy tüntetik fel a dolgot, mintha a jegybank csupán önálló, hibás elhatározásból cselekedne. Valójában az FRS-nek a bankjegykibocsátáskor a bankjegyek iránti szükségletet kell szem előtt tartania, ami viszont a gazdasági folyamatok függvénye. Fel kell tételezni (és ténylegesen ez a reális helyzet) hogy egy jegybank rendelkezik annyi elemi pénzügyi ismerettel, hogy nem nyakló nélkül, hanem a pénzforgalom és áruforgalom közötti meghatározott arányok figyelembevételével nyomtat bankjegyet. Másrészt, a bankjegykibocsájtás meghatározott gazdaságpolitika kifejezése és eszköze is. Így pl. nyilvánvaló az, hogyha az USA az improduktív katonai kiadások miatt eladósodik, az adósság „ellentételezéséül" szükségszerűen a bankóprést kell működtetnie. Ez történik a jelenlegi időszakban is.[12]

[5] A tervezés, azaz a hadseregben érvényesülő „utasításos parancsnoklási módszer" csak kis csoportok esetében alkalmazható hatásosan – vallják a szerzők, i. m. 9. o.

[6] I. m. 55. ol.

[7] I. m. 71. o.

[8] I. m. 72. o.

[9] Marx: A tőke III. *MEM* 25, Kossuth, Budapest 1974. 468. o.

[10] I. m. 254. o.

[11] I. m. 253. o.

[12] M. Friedman monetarizmusának elemző kritikáját adja Nicolas Kaldor „The New Monetarism" c. cikkében *Lloyd's Bank Review*, 1970. július.

A kormány *költségvetése* a nemzeti jövedelem több, mint 1/4-ét emészti fel – jelenti ki M. és R. Friedman. Ennek az összegnek 1/5-énél nagyobb része megy el nem védelmi, hanem a szociális, egészségügyi, kommunális funkciók költségének fedezésére. (Míg 1935-ben az egészségügy, oktatásügy és szociális ügyek 2 milliárd US dollárt kaptak a költségvetésből, 1978-ban már 160 milliárd US dollárt.) Ez a tény arról tanúskodik – fűzik tovább a gondolatot a szerzők –, hogy a termelés eszközeinek szocializációja helyett ma már inkább a termelés eredményeinek szocializációját igyekeznek megvalósítani, mivel elavultnak tekinthető az a nézet, hogy az államosítás növeli a termelés hatékonyságát.[13]

A modern *„jóléti államról"* szóló fejtegetéseik során a szerzők megemlítik, hogy az első modern „welfare state"-nek a bismarcki Német Császárság tekinthető, ahol 1880-ban már volt társadalombiztosítás. Ez – szerintük – azzal magyarázható, hogy mind az arisztokratikus kormányzási mód, mind a szocializmus hívei inkább a központosított kormányzást, mintsem az önkéntes kooperáció hasznosságát hirdetik. A különbséget a szerzők csak abban látják, hogy e rendszerek kit tartanak alkalmasnak az irányításra: egy születésénél fogva elit réteget vagy pedig szakembereket, akiket feltehetőleg szaktudásukért választottak ki. De mindkettőjüket jellemzi az, hogy hatalmukat saját osztályuk érdekeinek előmozdítására használják fel és ezt az „általános jólét" jelszavával leplezik.[14]

A társadalombiztosítás, az idősek eltartása a fiatalok által, mindig is megvolt a történelem folyamán. Azonban míg a történelem előző szakaszaiban *önkéntes* és *személyes* jellegű volt, addig ma *kötelező* és személytelen – szögezik le a szerzők.[15] A jelenlegi jövedelemdinamika sajátos negatívuma: a szegény ember korábban kezdi fizetni az adót (hamarabb munkába lép) és kevesebb éve marad a jóléti programok élvezésére, mint a gazdagabbaknak (mivel a szociális gondoskodás fogyatékossága miatt a kisebb jövedelműek átlagos életkora alacsonyabb, mint a magasabb jövedelműeké).

Az USA-ban megvalósított welfare programok hatástalanságát bizonyítandó, M. és R. Friedman rámutat arra, hogy 1978-ban az ún. szegénységi szint alatt (7000 US dollár jövedelem egy 4 tagú család számára) 25 millió személy volt található. Az államilag támogatott házakból álló negyedek pedig gyakran slumokká váltak.

E kedvezőtlen eredményt a következő sémával próbálják magyarázni a szerzők:

Ha te vagy a pénzköltő, akkor a következő szituációk fordulhatnak elő:

| Kinek a pénzét költöd: | Kire költesz: | |
|---|---|---|
| | Magadra | Másra |
| Sajátodat | I. | II. |
| Másét | III. | IV. |

Mivel mindegyik welfare program a III. és IV. kategóriába tartozik, a költekezés egyáltalán nem a leghatásosabb és a legoptimálisabb.[16]

Az állami paternalisztikus welfare-programok veszélyét Friedmanék többek között abban látják, hogy „gyengítik a családot, gyengítik a munkára késztetést, a megtakarítási és az innovációs készséget, gyengítik a tőkefelhalmozásra való hajlamot és megnyirbálják az egyén szabadságát".[17]

M. és R. Friedman reálisan érzékeli azt, hogy a jóléti intézkedések ellenére, sőt negatív melléktermékükként társadalmi síkon *is* egy veszélyes folyamat megy végbe. Az állami segély fenntartja a kiszolgáltatottság érzését és elidegeníti az embereket a hivatalos apparátustól. A segélyezési rendszer következményeként a segélyezett újra reprodukálja a segélyezés feltételeit, rögzíti jelen helyzetét. A munkához jutás lehetőségeinek csökkenése apátia kiváltója lesz, s itt nem is a strukturális változások miatt munkanélkülivé váltak, az ún. search unemployed-okról van szó, hanem a legalsó jövedelmi szinten elhelyezkedőkről, a főleg színesbőrű rétegekről, puerto-ricó-iakról, chicanók-ról, melyek széles tömegei gyakran már több nemzedéken keresztül szociális segélyen tengődnek. Mindennek következtében egyre nagyobb lesz a szakadék a welfare state finanszírozói és eltartottjai között, egyre nagyobb a gyűlölet a legalsó, a marginált helyzetű rétegek és – a másik oldalon – a rendszeres és szolíd jövedelemmel

[13] I. M. 96. o.
[14] I. m. 97–98. o.
[15] I. m. 106. o.
[16] I. m. 117. o.
[17] I. m. 127. o.

bíró csoportok s ezeken belül főleg a középosztály között.

M. és R. Friedman szerint e probléma pozitív megoldása egyrészt az ún. *negatív adózás*[18] bevezetése, másrészt annak biztosítása volna, hogy mindenki önmaga gondoskodjék egyéni szükségletei kielégítéséről, nyugdíjas korára is, egyéni takarékoskodással.

A szerzőknek ez utóbbi javaslata meglehetősen abszurdnak tűnik, különösen, ha figyelembe vesszük azt, hogy a kisjövedelműeknek, a létminimum szintjét éppen megütő vagy az alatt elhelyezkedő jövedelemmel rendelkező embereknek aligha van módjuk arra, hogy idősebb korukra jelentősebb megtakarításokat végezzenek. Viszont egyet lehet érteni Friedmanékkal abban, hogy a mai „welfare state" nem jól működik, s más mechanizmusokra, megoldásokra volna szükség. Azonban a megoldandó problémák gyökere mély és összetett, s nemcsak gazdasági, hanem társadalmi, politikai és kulturális jellegűek is. Ezeket nem lehet welfare-programokkal, közöttük szociális segéllyel és élelmiszerjegyekkel, valamint az igen alacsony színvonalú ingyen iskolával megoldani. Továbbá különféle érdekek (pl. katonai, magánorvosi, magánsegélyezési) akadályozzák azt, hogy a jóléti programok megfelelő anyagi eszközökhöz jutva optimális hatást gyakorolhassanak.

Friedmanék a valóságos, helytelen *formából*, mechanizmusból eredő hibákat felhozva, a *hibás részekre* hivatkozva támadják az *egészet*. Kiútként néhány vonzó részmegoldást kínálva egy igen veszélyes egészt kívánnak elfogadtatni: a társadalom mondjon le arról, hogy szociális, egészségügyi, oktatásügyi igényeit – legalábbis részlegesen – közösségi szinten, államilag is támogatottan kielégítsék.

Úgy tűnik, mintha a szerzők vonzó köntösbe öltöztetett gondolatai minden réteg érdekeit szem előtt tartanák, pedig valójában csak egy szűk réteg érdekeit szolgálják.

Mi a friedmani welfare programkritika valóságos logikája? Nyilvánvaló, hogy az USA-beli infláció túl nagyméretű lenne, ha az állam a véges költségvetésből mind a katonai-ipari komplexumra, mind az egészségügyre, oktatásügyre stb. elegendő összeget biztosítana. Miután Friedmanék számára nem kérdéses az, hogy az állami katonai-védelmi komplexumok mindennemű igényeit ki kell elégíteni, az egyetlen terület, ahol „takarékoskodni" lehet, az oktatásügy, szociálpolitika, egészségügy stb.

Amikor M. és R. Friedman azt mondja, hogy nem kell államilag is biztosított nyugdíjrendszer, helyette a keresők már az aktív munkaviszonyuk alatt végezzenek megtakarításokat, egyszerre két dolgot is el kíván érni. *Egyrészt* azzal, hogy a dolgozó már aktív korszakában takarékoskodik, korlátozhatja a jelenlegi piaci keresletet, valamint ez a megtakarítás a betétösszegek összegyűjtésével mobilizálható, termelést ösztönző tőkét jelentene. Így a fizetőképes kereslet önként korlátozódna, és nem hatna áremelkedést serkentő módon azon a fogyasztói piacon, melynek volumene az improduktív (katonai) áruk szaporodása miatt amúgy is szűkül. *Másrészt* a dolgozó nyugalomba vonulása után megtakarítása feltehetőleg nem lesz elegendő – részben a mindenféleképpen meglevő infláció, részben a fogyasztói igények természetes növekedése miatt. Ekkor viszont a munkaerőpiacon növekedni fog a munkaerőkínálat, a nyugdíjkorhatárt elért, de dolgozni kívánó elemekkel. Ez pedig lefelé nyomja a béreket, így a költségeket és árakat is. Ezáltal a rendszer ismét csak az infláció csökkentése irányába látszik hatni.

*Szabadság–egyenlőség*

A szerzők a szabadság és egyenlőség[19] koncepciójának történelmi fejlődését vizsgálva felteszik a kérdést, vajon az egyenlőség és szabadság létezhet-e egymás mellett, vagy csak egymás ellenében? Az amerikai köztársaság korai szakaszában az egyenlőség Isten előtti egyenlőséget, a polgárháború utáni korszakban a lehetőségek egyenlőségét, míg napjainkban a részesedés egyenlőségét jelenti; szabadságon pedig mindvégig az ember sors-formáló képességét értették. Míg az előző két periódusban a szabadság és egyenlőség ugyanannak a dolognak két oldalát jelentette, melyet minden individuumnak meg kellett magában teremtenie, addig ma minél inkább igyekszik az állam arra, hogy az egyenlőséget eszközeivel, ill. korlátozásaival növelje, annál inkább csorbítja a szabadságot. Sőt az effajta „egyenlőség-teremtés" nemcsak, hogy megakadályozza a szabadság kibontakozását – érvelnek Friedmanék –, hanem

[18] A negatív adózás egyes elemeit a Nixon, Ford és Carter kormányzat már felhasználta. E rendezéstől azonban a welfare-rendszer csak még rosszabb lett.

[19] I. m. V. fejezet

egyenesen egyenlőtlenséget indukál, hisz nem lehet egyenlőnek nevezni azokat, akik a döntéseket hozzák azokkal, akik számára hozzák..

A szabadság – mondják Friedmanék – mobilitást is jelent. Vagyis a ma előnytelen helyzetben levőnek lehetősége van arra, hogy holnap már privilegizált helyzetben legyen. Csak lehetne – tehetjük hozzá –, ha az egyénnek nem kellene megcsontosodó monopolstruktúrákkal szemben állnia, melyekkel egymaga nem képes megbirkózni. Nemigen lehet a társadalom perifériájáról betörni a centrumba: részben azért sem, mert a marginalizációs folyamat öngenerálódó, s részben azért, mert a privilegizált helyzetben levők ellenállnak e törekvéseknek.

Friedmanék az állami beavatkozással szemben az egyén szabadságát követelve a *gazdasági* és *emberi szabadság* viszonyát is tárgyalják. A gazdasági szabadság bármiféle korlátozása egyben a politikai és az emberi szabadság csorbítása – állítják.

Bár a szerzők elismerik a szabadság bizonyos önkorlátozásának, ill. külső szabályozásának létjogosultságát a szabályozatlan viszonyokból eredő önkény és anarchia elkerülése végett, úgy vélik, jelenleg e szabályozások már túlmennek a szükséges mértéken, a szabadságot veszélyeztetik, s ezért azokat minél rövidebb időn belül, lehetőleg minél szélesebb körben le kell építeni, ill. csökkenteni.[20]

A gazdasági szabadság s így az emberi szabadság elemei M. és R. Friedmannál a *magántulajdon,* a *szabadvállalkozás,* a *szabadcsere,* a *külső* és *belső szabadkereskedelem.*

M. és R. Friedman a magántulajdon apologetikáját fogalmazzák újra, amikor a következőt állítják: „Amikor mindenki birtokol valamit, senki sem birtokolja, és senkinek sem lesz közvetlen érdekeltsége állapotának fenntartásában vagy javításában."[21] A *szabad vállalkozás* és a nyereség ösztönző hatását bizonygatva pedig felteszik a kérdést: Ha valakinek a jövedelme ugyanannyi, akár keményen, akár kényelmesen dolgozik, vajon mi késztetné őt a kemény munkára? Ha az összegyűjtött tőke nem nyeri el jutalmát, vajon miért kellene ennek élvezetét későbbre halasztani, hogyha a tulajdonosa tőkéjének előnyeit már ma is tudná élvezni? Miért kellene takarékoskodnia?[22] – kérdezik Friedmanék szem előtt tévesztve azt, hogy a tőkévé váló megtakarításokat elsősorban a tőkésosztály tagjai valósítják meg, de nem személyi fogyasztásuk korlátozása árán, s motivációjuk eközben döntően nem a jutalom vágya, hanem az, hogy a termelés bővítésével a profitot növeljék, s lépést tartsanak a konkurrenciával: „. . . . a tőkés mozgatója nem is a használati érték és az élvezet, hanem a csereérték és annak szaporítása . . . a tőkés termelés fejlődése . . . és a konkurrencia kényszeríti őt, hogy tőkéjét folytonosan bővítse azért, hogy megtarthassa, bővíteni pedig csak egyre növekvő felhalmozással tudja."[23]

M. és R. Friedman szerint a hasznon alapuló kétféle szabad csere létezik:

| Illegális vagy megtűrt szabad csere | A tulajdonképpeni szabad csere |
|---|---|
| Megvédi a tervgazdaságot az összeomlástól | Elősegíti a prosperitást |
| és a | és az |
| zsarnokságtól | emberi szabadságot[24] |

A szerzők – bizonyos óvatosságot tanúsítva – hozzáteszik, hogy a szabad csere szükséges, de nem elégséges feltétele a prosperitásnak és szabadságnak. Viszont leszögezik: mindenütt, ahol prosperitás és szabadság van, a szabad csere rendszere uralkodik. A szabad csere pozitív szerepe csak a mesterséges beavatkozástól mentes árak, azaz az ármechanizmus zavartalan játéka esetén érvényesülhet. Szerintük az *árrendszer* a gazdasági tevékenység szervezésekor három funkciót lát el: (1) információt közöl (bár még ők is megállapítják, hogy a monopolárak torzított információt hordoznak); (2) olcsóbb termelési módszer alkalmazására ösztönöz (hozzátehetjük, hogy monopolhelyzetben levő vállalat esetén ez egyáltalán nem szükségszerű); (3) meghatározza a jövedelemelosztást, ki mennyit kap a termékből. A tények azonban azt bizonyítják, hogy semmiféle

[20] I. m. 39. o.
[21] I. m. 24. o.
[22] I. m. 23. o.
[23] Marx, *A tőke. MEM* 23, Kossuth, Budapest 1967, 558. o.
[24] I. m. 11. o.

garancia nincs arra, hogy a jó üzletmenet, a konjunkturális ár elérése a munkás és alkalmazott esetében is automatikus béremelő tényező lenne.

Tovább tágítva a kört, M. és R. Friedman kifejti, hogy a *belső* és *külső* szabadkereskedelem a legmegfelelőbb eszköz arra, hogy egy ország előmozdítsa polgárainak jólétét. „Adam Smith óta a közgazdászok – bármilyen ideológiai nézőponttal is rendelkezzenek más témákat illetően – lényegében egyetértenek abban, hogy a kereskedő országok és a világ érdeke a *nemzetközi szabadkereskedelem*" – írják a szerzők.[25]

A nemzetközi síkon végbemenő szabadkereskedelem megoldaná az országon belül meglevő monopolárak problémáját is, mivel ily módon a külföldi vállalatok szabadon versenyezhetnének a belföldi monopol-vállalatokkal – fejtik ki a szerzők véleményüket, megfeledkezve a mai valóságról, a nemzetgazdaságok határain már rég túllépett multi- és transznacionális vállalatokról, s gomba módjára szaporodó leány- és fiókvállalataikról.

Vitathatatlan, hogy míg a protekcionizmus drágábbá teszi a termelést s hazai erőforrásokat herdál el, a nemzetközi síkon megvalósított szabadkereskedelem, a komparatív előnyökön kialakuló nemzetközi specializáció olcsóbb termelést és az erőforrások jobb kihasználását biztosíthatja. Azonban teljesen egyoldalú a kép, amikor pusztán a szabadkereskedelem előnyeiről beszélnek. Történelmi tény, hogy még abban az esetben is, amikor úgy tűnik, hogy a komparatív előnyökön alapuló szabadkereskedelem mindkét fél számára nyereséges, még akkor sem biztos, hogy ez hosszú távon és közvetve is előnyökkel jár. Lényeges a komparatív előnyök által indukált specializáció hatása a gazdaság struktúrájára, a gazdaság további fejlődésére.[26]

A *fogyasztó* és a *munkavállaló védelmét,* valamint az *oktatás* hatékonyságának biztosítását M. és R. Friedman a szabadpiaci elemek bevezetésével véli megoldhatónak.

Az állami és magániskolák közötti hatalmas színvonalbeli különbséget az ingyenes iskolák felszámolásával lehetne biztosítani. A szülők bizonyos összegre szóló utalványt kapnának, mint állami támogatást és ezt kiegészítve fizetnék meg a nekik tetsző iskola díját. Ily módon az adófizető megszabadulhatna egyik terhétől, és a jómódú szülők gyerekének iskoláztatását nem a szegények adójából valósítanák meg – állítják Friedmanék.[27]

M. és R. Friedman elutasítja az államnak minden olyan intézkedését, mely a *fogyasztó védelmét* szolgálja. A kábítószer-kereskedelem betiltása arra kényszeríti a fogyasztót, hogy Mexikóban és Kanadában szerezze be a szükséges mennyiséget. Friedmanék szerint mindenkinek saját ügye, hogy mit kezd az életével. E téren is biztosítani kell a szabad választás lehetőségét. Az állam legfeljebb informálhatja a fogyasztót egyes áruk veszélyességéről! A valódi veszélyt a fogyasztó számára a monopólium jelenti, legyen az magán vagy állami. A leghatásosabb védelmet a belső és külső piacon kibontakozó szabad verseny jelentené . . . – hangzik a friedmani recept.[28]

A *munkavállaló védelmét* egyedül a szabadpiac valósíthatja meg. A szabadpiac a gazdasági haladás gyümölcséből mindenkinek juttat, míg a szakszervezetek szervezett dolgozóik számára csak a többiek rovására érhetnek el magasabb bért – jelenti ki M. és R. Friedman.[29] Az állam pedig csak adófizetői rovására biztosíthatja az általa foglalkoztatottak számára magasabb jövedelmet.

Ha viszont a vállalatok a szabad munkapiacon versenyeznek egymással a legjobb munkásokért, a munkások a legjobb helyekért, akkor ennek eredménye a nagyobb termelékenység, a „nagyobb torta" lesz[30] – mondják a szerzők.

M. és R. Friedman gazdaságpolitikájának elméleti alapja a szabadpiac, a szabadkereskedelem elve. Erre épül összes elméleti konstrukciója és ajánlása.

Mennyire reális ez a kiinduló premissza és mennyire valósíthatók meg a reá alapozó programok?

A naturálgazdálkodással jellemezhető paternalisztikus jellegű feudalizmust felváltó tőkés kor-

[25] I. m. 39. o.

[26] A klasszikus példa: az angol posztó és a portugál bor között fennálló komparatív előny elvén alapuló szabadkereskedelem. A textilipar húzóiparág jellegénél fogva Angliában további ipari és gazdasági fejlődést indukált, míg a borexportnál való megrekedés egyik oka lett Portugália stagnálásának.

[27] I. m. 188. o.

[28] I. m. 226. o.

[29] I. m. 247. o.

[30] I. m. 247. o.: „The whole pie is bigger."

szakban a közösségtől való függés helyébe a piactól való függés lép. Az egyén már nem egy adott, beleszületéssel kialakult közösség szerves részeként tevékenykedik, hanem önálló, szabad individuumként. Egyéni érdekét a mindenkori társadalmi érdek elé (és fölé) helyezi. Ez nyilvánul meg a piac automatizmusai, a kereslet-kínálat alakulása által irányított és értékelt szabad vállalkozásban. Az individuum felszabadítása, a vállalkozás szabadságának biztosítása, az előjogok és az ősi privilégiumok eltörlése és mindenki jogi egyenlőségének, formális jogi esélyének biztosítása valóban a kapitalizmus óriási történelmi vívmánya. A klasszikus kapitalizmusban szinte korlátlanul érvényesíthette hatását a Friedman által oly sokat idézett Adam Smith „láthatatlan keze": „Az emberek általános, állandó és megszüntethetetlen törekvése helyzetük javítására mint láthatatlan kéz, elég erős ahhoz, hogy ellensúlyozza a politikai szférában működő, gátló tendenciák hatását."[31]

M. és R. Friedman azonban a kapitalizmusnak egy más korszakában fejti ki munkásságát, amikor a gazdasági életben már más szabályok érvényesülnek.

A Smith által leírt liberális gazdálkodást a tőkének a mainál sokkal egyenletesebb elosztása, annak kisebb volumene, az eredeti tőkefelhalmozás fokozott esélyei (a gyarmatosítás kora volt ez), a növekvő kereslettel kiszélesedő világpiac jellemezte. Smith Angliája ekkor a „világ műhelye" volt, s a kapitalista szabad vállalkozás és kezdeményezés óriási fölényben volt a feudális gazdasággal és a gyenge európai versenytársakkal szemben.

De manapság miféle szabadversenyről is lehetne beszélni, amikor az atomisztikus felépítésű szabadpiaccal szemben a monopóliumok és oligopóliumok uralják a piacot, amikor az új technika és technológia bevezetése egyre több tőkét igényel? A bonyolult tömegtermelés olyan átfogó társadalmi jellegű anyag-, energia-, munkaerő-, jövedelem-, fogyasztás- és kommunális tervezést és ellenőrzést követel meg, melyek megvalósításában az állam nélkülözhetetlenné válnak.

Noha a keynes-i recept alapján működő, immáron klasszikusnak mondható állammonopolista kapitalizmus sem képes megbirkózni a jelenleg elétornyosuló nehézségekkel, a túlhaladott szabadpiaci rendszerhez való tartós visszatérést a termelőeszközöknek az elmúlt két évszázad során elért fejlettségi szintje, s mozgásuk objektív törvényszerűségei aligha tennék lehetővé.

A piacmechanizmus – ezen túl – nem védi meg a társadalmat a monopoltőkés rendben hatalmasra növekedett termelőerőknek korábban nem ismert olyan negatív következményeitől, mint pl. a nyersanyag- és energiaforrások kimerülése, a környezetszennyeződés, melyek korunk nyomasztó és egyre akutabb problémáivá válik.

A nemzetközi méretekben megvalósuló szabadpiacot, a kölcsönös előnyök elvét pedig súlyosan veszélyezteti az a tény, hogy a II. világháború után erőteljesen kibontakozó tudományos-technikai forradalom egyes tőkés versenyzőket, vállalatokat vagy országokat kiváltságos pozícióba, monopolhelyzetbe juttatott. Továbbá, mivel a belső piac bővülése nem tart lépést a termelőerők tudományos-műszaki forradalom által megvalósuló fejlődésével, nemzeti síkon egyre több problémát okoz a termelőkapacitások kihasználatlansága, a realizálás nehézsége. Ezek megoldására az egyes országok tőkés körei a külgazdasági kapcsolatok intenzifikálásával, tőkekivitellel, termelési kooperációval, a gazdasági integráció különböző formáinak kiépítésével stb. tesznek kísérletet. A tőkés termelés effajta internacionalizálásán túl a termelést és a szolgáltatásokat egyre inkább dominálják a *multinacionális* társaságok.

Mindezen tények miatt a friedmani koncepció, a vállalkozók teljes szabadságának biztosítása, az állam szerepének a lehető legcsekélyebb mértékre való redukálása, a nemzetközi szabadkereskedelem megvalósítása gazdaságilag már megvalósíthatatlan elképzelésnek tűnik.[32]

*

Miért arathatott sikert M. és R. Friedman *Free to Choose*-a? M. és R. Friedman rendkívül széles körnek címezi mondanivalóját. Szót emelve

[31] Adam Smith, *The Wealth of Nation.*

[32] M. Friedman Pinochet gazdasági tanácsadójaként kipróbálta gazdaságpolitikai elképzeléseit Chilében. Sikerült is a 400%-os inflációs rátát 100%-ra lecsökkenteni. A friedmani „stabilizációs" politika következménye a munkanélküliség fokozódása, a dolgozók életszínvonalának páratlan süllyedése volt, mely a chilei lakosság százezreinek emigrációját váltotta ki. A tőke szabadsága, a szabaddá tett piac, egy fasisztoid katonai diktatúra feltételei között és kíséretében bontakozott ki Chilében.

az állami, a szociális, a kulturális szolgáltatások, a lakásépítkezések és az ezeket fedezni hivatott adók emelkedése ellen, részben a vállalkozók, részben az új középosztály jobban kereső tagjainak elégedetlenségét juttatja kifejezésre, s ezzel őket kívánja programjának megnyerni. Tiltakozva az állam gazdasági ügyekbe való beavatkozása ellen, a tőkések teljes szabadsága mellett tör lándzsát. A welfare programok fogyatékosságainak sokszor igen éles elméjű bírálatával nemcsak a jövedelmük megadóztatása miatt felháborodott jómódúak, de a segélyezettek méltatlankodását és reménytelenségét is kifejezi. Az állami kötöttségek feloldását sürgetve, az egyén öntevékenységének és vállalkozó kedvének, gazdasági és politikai szabadságának korlátlan szabadságát hirdetve, M. és R. Friedman a liberális és demokrata értelmiség és kispolgárság vágyálmait prezentálja. A friedmani gazdaságpolitika és stratégia tehát egy új, a tulajdonosokat éppúgy, mint a dolgozókat és a munkanélkülieket átfogó koalíció programjaként jelentkezik.

Valójában azonban e program *objektíve* és *ténylegesen* egy rendkívül szűk kör érdekeit képviseli. Az állami beavatkozás elleni fellépés (melyet a trösztellenes törvények denunciálása, a szabadpiac negatív kinövéseinek ellensúlyozására szolgáló intézkedések eltörlésének követelése egészít ki) – a versenyképes és a jelenleg konjunkturális fellendülésben levő monopoltőkés csoportok – elsősorban a katonai-ipari komplexumhoz tartozó vállalkozások – korlátlan hatalmát kívánja biztosítani. A szociális, kulturális stb. állami programok kiiktatása vagy legalábbis kiadásaik csökkentése nemcsak a társadalmi gondoskodás felelősségét akarja elhárítani, hanem az e téren működő és az abban érdekelt, a védelmi programokban teret nem kapó, ott nem tényked magántőke számára kíván konjunktúrát teremteni. A welfare programok korlátozása vagy felszámolása révén megtakarított összegek pedig nem annyira az infláció ütemének csökkenését, hanem az államnak a Friedman által soha korlátozni nem szándékozott védelmi funkciói számára kívánnak pénzt felszabadítani. Ez a magyarázata annak, miért fogadta oly nagy lelkesedéssel a konzervatív beállítottságú tőke, a katonai-ipari komplexum és az olajipari-elektronikai mammutvállalatok által támogatott Ronald Reagan, M. és R. Friedman programját.[33]

Mivel a friedmani program R. Reagan gazdaságpolitikájának egyik elméleti megalapozását jelenti, számolni kell azzal, hogy a végrehajtására tett kísérletek újabb bizonytalansági elemeket visznek bele mind az Egyesült Államok társadalmi életébe, mind a világgazdaság és világpolitika folyamatába.

[33] Jellemző, hogy Nobel-díjának odaítélésekor nem népszerűsítették és nem terjesztették M. Friedman gondolatait oly széleskörűen, mint most.

# A KÜLFÖLDI FOLYÓIRATOKBÓL

## VOPROSZI FILOSZOFII
## 1981/2

*F. V. Konsztantyinov:* A Szovjet Filozófiai Társaság az SZKP XXVI. kongresszusa időszakában.
*Kerekasztal beszélgetés:* Munka, közösség, egyén. II. rész.
*V. I. Sinkaruk–V. P. Ivanov:* Aktuális problémák a dialektikus materializmus világnézeti funkciójának kutatásában.
*A. N. Averjanov:* A dialektikus ellentmondások tipológiájának metodológiai problémái.
*B. F. Lomov:* A tudományos-technikai forradalom és a pszichológia néhány problémája.
*R. Sz. Karpinszkaja:* A biológia filozófiai problémái. – Az utóbbi tíz év szovjet irodalmának részletes áttekintése. 100-nál több hivatkozás.
*L. B. Bazsenov–V. I. Kremjanszkij–N. I. Styepanov:* Az anyag evolúciója és strukturális szintjei. – Az anyag evolúciójának eszméje. Az anyagi struktúrák szintjei és a redukcionizmus, elementarizmus. A fejlődés strukturális szintjei az élő természetben.

*Hegel A logika tudománya* c. művének témakörében rendezett *konferencia* újabb anyagai:
*P. N. Fedoszejev:* Hegel dialektikájának jelentősége.
*A. Sz. Bogomolov:* Hegel: A logika tudománya és a dialektika modern problémái.
*I. Sz. Narszkij:* Az ellentmondás kategóriája mint logikai kategória Hegel A logika tudománya c. művében.
*M. Sz. Rogovin:* A megértés és a fordítás összefüggésének dinamikája a megismerésben.
*K. M. Dolgov:* Leonardo da Vinci kultúrafilozófiája és esztétikája. II. rész.
*M. Sz. Komarov–L. E. Sadrina:* Az urbanizáció társadalmi-pszichológiai következményei. – A polgári koncepciók kritikája.

*Könyvismertetések:*

*H. J. Sandkühler:* Marxist Philosophical Essays (Marxista filozófiai esszék). Amszterdam 1978.
*P. M. Rogacsev, M. A. Szverdlin:* Patriotizm, klasszi, revoljucija (Hazafiság, osztályok, forradalom). Moszkva 1979.
*K. A. Szvaszjan:* Problema szimvola v szovremennoj filoszofii (A szimbólum problémája a modern filozófiában). Jerevan 1980.
*G. J. Sztrelcova:* Blaise Pascal. Moszkva 1979.
*A. Sz. Klevcsennya:* Ocserki po isztorii markszisztko-leninszkoj filoszofszkoj miszli v Polse (Esszék a lengyelországi marxista-leninista filozófiai gondolat történetéből). Minszk 1978.
*K. E. Taraszov–E. K. Csernyenko:* Leninszkoje ucsenyije o gnoszeologicseszkih kornyah igyealizma (A lenini tanítás az idealizmus ismeretelméleti gyökereiről). Moszkva 1980.

*Beszámolók:*

A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratai szerkesztőinek XV. összejöveteléről (Suceava, Románia, 1980. október).

A sport és testkultúra filozófiai és szociológiai kérdéseivel foglalkozó konferenciáról (Tbiliszi, 1980. június). A XXII. Olimpiai Játékok idején Tbilisziben ülésezett „A sport a modern társadalomban" c. tudományos világkongresszus. Ennek keretében foglalkozott a fenti kérdéssel is.

A fiatal etikusok számára rendezett összszövetségi iskoláról (Tbiliszi, 1980. április).

A marxista-leninista világnézet és a tudományos megismerés dialektikája c. konferenciáról (Ulan-Ude, 1980. augusztus).

VOPROSZI FILOSZOFII
1981/3

*D. K. Beljajev:* A modern tudomány és az ember tanulmányozásának problémái.

*A. A. Bajev:* A modern biológia mint társadalmi jelenség.

*I. T. Frolov:* Tudomány, értékek, humanizmus (A modern tudomány társadalmi, etikai és humanisztikus problémái).

*K. M. Szitnyik–P. Sz. Dislevij:* A forradalom dialektikája a természettudományokban.

*M. Sz. Aszimov–A. Turszunov:* A tudományok integrációjának mai tendenciái.

*N. T. Abramova:* A kibernetika filozófiai kérdései. – Az utolsó tíz év szovjet irodalmának áttekintése, mintegy 100 referencia.

*E. K. Fjodorov:* A béke, mint az ember és a természet közötti viszony optimalizálásának feltétele.

*D. M. Gvisiani:* A tudomány és napjaink globális problémái.

*K. H. Delokarov:* Tudománymetodológiai és filozófiai problémák Sz. I. Vavilov munkásságában.

*V. G. Burov:* Válaszút előtt a kínai filozófia.

*J. K. Melvil, Sz. A. Szusko:* Doktor Johnson argumentuma. Samuel Johnson mint Berkeley kritikus. – A XVIII. sz. közepén működött angol irodalmár, költő, esszéíró, szerkesztő, moralista, „amatőr" filozófus Berkeley-kritikája.

*N. Sz. Avtonomova:* Egy új racionalitás keresése. – Kísérlet a mai burzsoá tudat néhány tendenciájának tipológiájára.

*V. N. Jarszkaja:* Az idő fogalmának fejlődése.

*V. N. Ignatyev:* Az ember problémája és a „világproblematika". – A Római Klub hatodik jelentése.

*Könyvismertetések* az alábbiakról:

*N. V. Pilipenko:* Gyialektika nyeobhogyimosztyi i szlucsajnoszty (A szükségszerűség és a véletlen dialektikája). Moszkva 1980.

*J. N. Szemjonov:* Szocialnaja filoszofija V. Tojnbi. Kriticseszkij ocserk (A. Toynbee társadalomfilozófiája. Kritikai áttekintés). Moszkva 1980.

*V. V. Zsuravljov:* Problemi duhovnoj zsiznyi razvitava szocializma (A fejlett szocializmus szellemi életének problémái). Moszkva 1980.

*M. V. Popovics:* Ocserki razvitija logicseszkih igyej v kulturno-isztoriceszkom kontekszte (A logikai eszmék fejlődésének áttekintése kultúrtörténeti kontextusukban). Kijev 1979.

*Tájékoztatók:*

A modern természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó III. összszövetségi tanácskozás szervezőbizottságának üléséről (Moszkva, 1980. december).

A SZUTA Elnöksége mellett működő, a tudomány és a technika filozófiai és szociológiai problémáival foglalkozó tudományos tanács üléséről.

A várnai nemzetközi marxista–leninista filozófiai iskola XI. ülésszakának tevékenységéről (Várna, 1980. június).

A kozmosz meghódításának filozófiai-metodológiai kérdéseivel foglalkozó ülésszakról (Kaluga, 1980. szeptember).

VOPROSZI FILOSZOFII
1981/4

*Vezércikk:* Az SZKP XXVI. kongresszusa és az aktuális társadalmi-filozófiai problémák.

*P. N. Fedoszejev:* Az SZKP XXVI. kongresszusa a tudomány feladatairól az új ötéves tervben.

*J. E. Volkov:* A tömegek társadalmi aktivitása: a lényeg és a fejlődés néhány problémája.

*V. A. Ambarcumjan–V. V. Kazutyinszkij:* A Világegyetem evolúciós folyamatai megismerésének dialektikája.

*A. G. Visnyevszkij:* Demográfiai viszonyok és társadalom.

*Kerekasztal* beszélgetés: A termelőerők mint filozófiai kategória (V. Sz. Szemjonov, M. J. Kovalszon, V. Sz. Barulin, V. M. Mezsujev, J. K. Pletnyikov, I. N. Szizemszkaja).

*J. A. Kraszin:* Az átmeneti típus forradalmi átalakulásairól. – A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet nyugat-európai elképzeléseivel kapcsolatban megállapítható: az egyes és az általános bonyolult dialektikájának figyelembevétele alapvetően fontos.

*G. G. Majorov:* Severinus Boetius és szerepe a nyugat-európai kultúra történetében (Születésének 1500. évfordulójára).

*E. P. Szitkovszkij:* Az ész és az értelem dialektikájáról.

*A. V. Razin:* Az egyéni magatartás társadalmi regulációjának fő funkciói.

*A. M. Rutkevics:* A spanyol filozófia a polgárháború után.

*Könyvismertetések* az alábbiakról:

*V. K. Vrublovszkij:* Trud na poroge tretyevo tiszjacseletija (A munka a harmadik évezred küszöbén). Kijev 1980.

*J. V. Bromlej:* Szovremennije problemi etnografii. Ocserki tyeorii i isztorii. (Az etnográfia mai problémái. Elméleti és történeti tanulmányok). Moszkva 1981.

*Szerzői kollektíva:* Priroda naucsnovo poznanyija. Logiko-metodologicseszkij aszpekt (A tudományos megismerés természete. Logikai-metodológiai aspektus). Minszk 1979.

*Szerzői kollektíva:* Problemi metodologii v ergonomike (Metodológiai problémák az ergonómiában). Moszkva 1979.

*V. P. Zincsenko–V. M. Munyipov:* Osznovi ergonomiki (Az ergonómia alapjai). Moszkva 1979.

*M. B. Mityin:* Filoszofija i szocialnij progressz (A filozófia és a társadalmi haladás). Moszkva 1979.

*G. V. Oszipov* (Szerk.): Neomarkszizm i problemi szociologii kulturi (A neomarxizmus és a kultúrszociológia problémái). Moszkva 1980.

*L. M. Karapetyan:* Naucsnoje upravlenyije i gyemokracija (Tudományos irányítás és demokrácia). Moszkva 1979.

*A. K. Tyihonenko:* Krityika burzsuaznih i revizionisztszkih koncepcij po korennim problemam naucsnovo kommunyizma (A tudományos kommunizmus alapvető problémáira vonatkozó burzsoá és revizionista koncepciók kritikája). Moszkva 1980.

*J. V. Ratner:* Eszteticseszkije problemi zrelicsnih iszkussztvo (A színházi művészetek esztétikai problémái) Moszkva 1980.

*Tájékoztatás*

Az Avicenna születésének 1000. évfordulója alkalmából rendezett tudományos konferenciáról (1980. szeptember).

Az 1980 első felében megvédett filozófiai tárgyú disszertációkról.

*B. M. Szmirnov:* Dialektikus materialista módszer a szocialista munka kutatásában.

*B. V. Birjukov:* A filozófiai-kibernetikai kutatás aktuális problémái. – A szerző két aspektust emel ki: kimutatja a kibernetika eredményeinek hatását a filozófiai fogalmak fejlődésére; elemzi a filozófia metodológiai szerepét a kibernetikában.

*V. I. Zsog–V. A. Kanke:* A valóság és a tér-idő formák státusza. – A mikro- és makrovilág mélyebb megismerésével fejlődik a tér és az idő fogalma. Ezzel összefüggésben felvetődik a korábbi tér és idő fogalmak extrapolációjának lehetősége, a tér és idő új formáinak összevetése az eredeti formákkal. A szerzők gazdag irodalmi anyag alapján elemzik a fizikai, kémiai, biológiai, geológiai, társadalmi szintek tér-idő formáit. Felvázolnak egy másfajta csoportosítást is, melyben három formát különítenek el: a makro-, a mikro- és a megavilág tér-idő formáit.

*T. V. Bogomoljova–V. I. Kirillov:* A dialektika kategóriáinak összefüggése (irodalmi áttekintés).

*M. Sz. Keljner:* Az antipszichiátria és a baloldali radikalizmus társadalomfilozófiája. – A cikk vizsgálja az antipszichiátriai doktrina létrejöttét, Franciaországban, Angliában, Olaszországban, Hollandiában, az Egyesült Államokban való elterjedését, behatolását a különféle filozófiai irányzatokba. Elsősorban a francia egzisztencializmusra kifejtett hatását elemzi, de szót ejt a pszichoanalízisről, a strukturalizmusról és a neokantizmusról is.

*R. T. Raskova:* A katolicizmus és korunk kultúrája.

*N. I. Zajkin:* Az „élet minősége" fogalmának fejlődése a nyugatnémet szociológiában.

*M. T. Kocsarjan:* Holbach világnézetének fejlődése.

*Halaf Al-Dzsarad* (Szíria): Viták az arab filozófiai-szociológiai irodalomban a TTF eredményeinek felhasználásáról a fejlődő országokban.

*U. V. Szacskov:* A gondolkodás stílusa és a kutatás módszerei. (A modern természettudományok filozófiai problémáiról szóló III. összszövetségi tanácskozás anyagából.)

*A. D. Urszul:* A természettudományok, a társadalomtudományok és a technikai tudományok összefüggése (filozófiai-metodológiai problémák). – Az integráció formái és irányai. Integráció és hatékonyság. Gyakorlati módszer a tudományok integrációjában. Az integráció faktorai. A társadalmi körülmények szerepe. A tudományos ismeretek integrációjának objektív feltételei. Az integráció belső faktora: a filozófia szintetizáló szerepe. A tudományok integrációja a matematizáció folyamatában. A tudományok szintézise és a tudományos kutatás egészére kiterjedő formák és eszközök.

*A. Sz. Mamzin–V. V. Szmirnov–N. M. Tyan:* Társadalom és természet II. rész. – Gazdag irodalom felhasználásával a szerzők a következő problémákat elemzik: Természetes és mesterséges a társadalom és a természet kölcsönhatásában. Tudatos és ösztönös elemek. A természet és a társadalom kölcsönhatásának optimalizációja. A természeti folyamatok irányítása és a természetvédelem. A természeti kincsek ésszerű felhasználása és a termelés hatásfokának növekedése. A természet-társadalom problémája és a tudományok összefüggésének néhány kérdése.

*N. Sz. Szafarov:* A morális felelősség kategóriájának gnoszeológiai és axiológiai aspektusa.

*Z. A. Kamenszkij:* N. I. Nagyezsdina etika-kurzusa a Moszkvai Egyetemen (archiv forrás).

*B. N. Arkagyava:* A tudományos kutatás metodológiája alapvető fogalmainak meghatározásához.

*Tájékoztatás*

A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratai szerkesztőinek XV. tanácskozásáról (Suceava, 1980. október).

A SZUTA Elnöksége mellett működő tudományos tanács szekcióülése a tudomány és a technika filozófiai-társadalmi problémáiról.

Az ökológia filozófiai problémáiról rendezett szimpóziumról (1980. április).

A várnai nemzetközi marxista–leninista filozófiai szeminárium XI. ülésszakáról (1980. június).

*Ismertetések* az alábbi művekről:

*E. M. Zsukov–M. A. Barg–E. B. Csernyak– V. I. Pavlov:* Teoreticseszkie problemi vszemirno-isztoricseszkovo processza (A világtörténelmi folyamat elméleti problémái). Moszkva 1979.

*E. J. Ribkin:* Kritika burzsuáznih ucsenyii o principah i roli vojin v isztorii (A háborúk okairól és történelmi szerepéről szóló burzsoá tanok kritikája). Moszkva 1979.

*T. V. Karszajevszkaja:* Progressz obsesztva i problemi celosztnovo bioszocialnovo razvityija szovremennovo cseloveka (A társadalmi haladás és a modern ember egységes bioszociális fejlődése). Moszkva 1978.

*V. P. Ratnyikov:* Kollektiv kak szocialnaja obsnoszty (A kollektíva mint szociális közösség). Moszkva 1978.

*G. A. Szleszarev:* Demograficseszkije processzi i szocialnaja sztruktura szocialiszticseszkovo obsesztva (A demográfiai folyamatok és a szocialista társadalom szociális struktúrája). Moszkva 1978.

*B. T. Grigorjan* (szerk.): Filoszofija i cennosztnyije formi szoznanyija (A filozófia és a tudat értékformái). Moszkva 1978.

*G. Tevzadze:* I. Kant. Problemi teoreticseszkoj filoszofii (Kant. Elméleti filozófiai problémák). Tbiliszi 1979.

*F. H. Kesszidi* (szerk.): Platon i jevo epoha (Platón és kora). Moszkva 1979.

*L. I. Ignatovszkij:* Nravsztvennoje szamovoszpitanije licsnosztyi v uszlovijah razvitovo szocializma (A személyiség erkölcsi nevelésének feltételei a fejlett szocializmusban). Moszkva 1979.

*V. V. Agudov:* Meszto i funkcija „sztrukturi" v szisztеme kategorii materialiszticseszkoj gyialektiki (A „struktúrák" helye és funkciója a materialista dialektika kategóriáinak rendszerében). Moszkva 1979.

*D. M. Tkacsenko:* Principi ta kategorii pszihologii (A pszichológia elvei és kategóriái). Kijev 1979.

*Z. V. Kaganova:* Problemi filoszofszkih osznovnii biologi. (A biológia filozófiai alapjai). Moszkva 1979.

## DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE
## 1981/2

*G. Kröber:* A tudományos kutatás helyzete az NDK-ban.

*D. Schulze:* A tudományelméleti és metodológiai problémák interdiszciplináris kutatása. – Az interdiszciplináris kutatások fellendülése a XX. sz. második felében. Az interdiszciplináris kutatások osztályozása.

*L. Lösker:* A tudomány produktív jellegéről.

*H. Parthey:* Problémahelyzet, kutatási helyzet a tudományok fejlődésében.

*R. Mocek:* A tudományelmélet és összefüggése a polgári világképpel.

*H. Laitko:* A tudomány tevékenységkoncepciója. A heurisztikus lehetőség és határai.

*E. Fabian:* A hagyomány a tudományban.

*H. Steiner:* Tudományos iskolák a marxista–leninista társadalomtudományban.

*H. Poldrack:* Kritikai megjegyzések Th. Kuhn tudományfejlődési elméletéhez. – Racionális elemeinek elismerése mellett, a cikk kimutatja Kuhn elméletének ellentmondásait. Két kérdéssel foglalkozik részletesen: 1.a tudományos közvélemény, a tudományos társadalom szerepével a tudományok forradalmában; 2. az adott paradigmatikus elmélet és a fellelhető tudásanyag összefüggésével.

*M. Runge–J. Zander:* Az elmélet és a történelem összefüggése.

*P. Jakubowski–S. Fahrenbach:* A tudósok társadalmi helyzete a történelem során.

*Recenzió:* Erhardt Oser: Wissenschaft und Information (Tudomány és információ).

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE
1981/3–4

*F. Kohlsdorf, H. Opitz:* Filozófia és szocializmus.
*A. Kosing:* A szocializmus dialektikájának kérdése.
*H. J. Hoffmann:* Kultúra és művészet a fejlett szocialista társadalomban.
*H. Schliwa:* Totalitásra törő fejlődés és növekedés a fejlett szocialista társadalom területén.
*W. Scheler:* A marxista–leninista filozófia és a békéért folytatott harc.
*H. Hörz:* Tudományos-technikai haladás és szocialista humanizmus. – A szocializmus viszonyai között vajon a tudományos eredmények alkalmazása, a tudomány társadalmi hatékonysága csak gazdasági-technikai probléma? A cél egy humanista társadalom megvalósítása, ennek egyik legfontosabb eszköze a tudomány.
*H. Beyer:* Az antimonopolista erők kialakulásának problémája a fejlődő országokban.
*H. Ley:* Maradványok, egyenjogúsítás, osztályharc.
*G. Steihler:* Ellentmondás és konkrétság. – Metodológiai tanulmány. A marxista dialektika elemzési és tárgyalási módja. A marxista dialektikának viszonya a valósághoz. A valóság dialektikus folyamatainak és azok logikai megragadhatóságának megkülönböztetése.
*E. Sachse–B. Stieler:* Szocialista munka, személyiségfejlődés, a tevékenység hajtóereje. – A személyiség jelentősége a szocializmusban. A szocialista személyiség jegyei. Milyen tényezők mozdítják elő, ill. akadályozzák a szocialista személyiség kifejlődését. Milyen feltételeket kell megteremteni a szocialista személyiség tudatos kialakításához.
*E. Modrzsinszkaja:* A reális szocializmus a Szovjetunióban és annak meghamisítása.
*F. Welsch:* Objektivizmus és optimizmus a „kritikai békekutatás"-ban az NSZK-ban.
*D. Wahl:* Tudomány és technika a fejlődő országokban. – A tudományos-technikai haladás problémái a fejlődő országokban. A fejlett ipari államoknak nem érdeke a szakadék növekedése a harmadik világ és a fejlett országok gazdasági színvonala között. A nemrég függetlenné vált országok veszélyeztetik tényleges függetlenségüket, ha a fejlett tőkésországok segítségét elfogadják.

*Recenziók* az alábbiakról:

*G. Manz, G. Winkler* (szerk.): Theorie und Praxis der Sozialpolitik in der DDR (Elmélet és gyakorlat az NDK szociálpolitikájában).
*Rolf Reissig* (szerk.): Arbeiterbewegung im Kapitalismus der Gegenwart (A munkásmozgalom a mai kapitalizmusban).
*Rosemarie Winzer* (szerk.): Körperliche und geistige Arbeit im Kapitalismus der Gegenwart (Fizikai és szellemi munka a mai kapitalizmusban).
*Werner Müller, Dieter Uhlig* (szerk.): Gesellschaft und Bewusstsein (Társadalom és tudat).
*Ernst Engelberg, Wolfgang Küttler* (szerk.): Formationstheorie und Geschichte (Formációelmélet és történelem).
*Horst Paucke, Adolf Bauer:* Umweltprobleme – Herausforderung der Menschheit (A környezet problémája – kihívás az emberiségnek).

FILOZOFICKÝ ČASOPIS
1981/2

*A CSKP* megalakulásának 60. évfordulójára (W. Ruml, L. Hrabica, J. Netopilik cikkei).
*J. Netopilik:* A marxista–leninista filozófia fejlődése Csehszlovákiában a CSKP megalakulása óta. – Terjedelmes, részletesen dokumentált tanulmány, beleértve az 1968-as szakasz filozófiai harcainak részletes ismertetését is. Orosz nyelvű összefoglalás.
*Dokumentumok* a marxista–leninista filozófia hat évtizedes fejlődéséből. S. K. Neumann, L. Szántó, K. Konrad, J. Šverma, L. Štoll, G. Husak írásai.
*Recenzió:* O vyznamu socialistické ideologie (A szocialista ideológia jelentőségéről). Tanulmánykötet. Prága 1978.

*Beszámoló* a Hegel logikájáról és a dialektika problémájáról Moszkvában 1980-ban rendezett nemzetközi konferenciáról.

*Beszámoló* a Folytonosság és változások az imperializmusnak a munkásosztály politikai hatalma ellen irányuló ideológiai támadásaiban c. Brandenburgban (NDK) tartott szimpóziumról (1980).

## FILOZOFIA
## 1981/2

*D. Hajko:* A filozófia funkciója a világnézet, kultúra és nevelés vonatkozásában.

*J. Migaš:* A kommunista világnézet – a szocialista ember szellemi arculata formálásának magja.

*V. Seiler:* Az emberi előrelátás ontológiai előfeltételei.

*A. Lokaj:* A szabadság problémájáról és a kritika szabadsága.

*D. Jánoska:* Az emberi megismerés aktivitása.

*M. Zagorseková:* Az értelmezés néhány problémájáról az esztétikában.

*R. Kopsová:* A tudat vizsgálatának filozófiai megközelítéséhez. – Dubrovszkij, Kopnyin, Szpirkin, Iljenkov, Zeman, Rebrin, T. Pavlov, Rubinstein, Leontyev munkáinak elemzése.

*Beszámoló* a szocialista országok tudományos akadémiái filozófiai intézetei igazgatóinak X. értekezletéről (Prága, 1980. szept.).

*Beszámoló* a materialista dialektikáról rendezett szovjet–csehszlovák szimpóziumról (Moszkva 1980. november).

*Recenziók* az alábbi könyvekről:

*L. Hanzel–V. I. Razin:* Historicky materializmus a aktuálne otázky sučasnosti (A történelmi materializmus és a jelenkor aktuális kérdései). Bratislava 1978.

*J. Linhart–M. Kodym, J. Kotásková stb.:* Mravni vyvoj ditete v socializmu (A gyermek erkölcsi fejlődése a szocializmusban). Prága 1977.

*J. Filipec–B. Filipcová:* Socialisticky zpusob zivota – skutečnost i program (Szocialista életmód – valóság és program).

## REVISTA DE FILOZOFIE
## 1981/1

*Gh. Epure:* N. Ceausescu elnök alkotó hozzájárulása a munkásosztály világnézete és társadalomelmélete forradalmi jellegének elmélyítéséhez.

*V. Rus:* Fokozatos fejlődés, forradalmi szellem.

*C. Nica:* A társadalmi struktúra homogenizálódása Romániában.

*S. M. Radulescu:* A tudományos kérdések sajátossága a társadalomelméletben.

*Vita az értékekről és normákról* a szocialista etosz fejlődésében (N. Bellu, S. Stoica, C. Popa, E. Cobianu, V. Morar, V. Popescù).

*M. Milca:* A történelmi materializmus státusza a 20-as, 30-as évek marxista vitáiban. – A Gramsci–Buharin polémia.

*V. Tismaneanu:* A Frankfurti Iskola és a negativitás dialektikája.

*A. R. Florian:* A társadalmi formációk genézisének problémájához.

*V. N. Sevcsenko* (SZU): A feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet dialektikájához.

*A. Tanase:* Az emberi jogok és az európai kultúra humanista dimenziója.

*S. Ghita:* A modern tudományos forradalom episztemológiai implikációi és a filozófiára gyakorolt hatása.

*Recenziók:*

*Adrian Marino:* Hermeneutica lui Mircea Eliade (M. Eliade hermeneutikája). Cluj-Napoca 1980.
*Petru Ioan:* Axiomatica. Studii morfo-logic (Axiomatika. Morfologikai tanulmányok). Bukarest 1980.
*M. Florescu–M. Malita–M. Horovitz* (szerk.): In perspectiva anului 2000 (A 2000. év távlatában) Bukarest 1980.
*Beszámoló* a filozófiai és szociológiai folyóiratok XV. konferenciájáról (Suceava, 1980. október).
*Beszámoló* Az esztétikai nevelés aktuális problémáiról rendezett vitáról (Bukarest, 1980. július).
*Beszámoló* a szocialista országok filozófiai intézetei igazgatóinak 10. konferenciájáról (Prága, 1980. szeptember).
*Beszámoló* a kultúra és személyiség a hagyományos román faluban c. szimpóziumról (Tirgu-Jiu, 1980. október)

STUDIA FILOZOFICZNE
1981/1

*W. Tatarkiewicz* halálára (J. Pelc és I. Dambska cikkei).
*M. Fritzhand:* A toleranciáról.
*M. Subotowicz:* A természettudományok és a technika fejlődése, valamint a világ társadalmi-politikai viszonyai a XX. sz. végén.
*K. Jodkowski:* A paradigmák hallgatag működése.
*W. Maluszynski:* A valószínűség. A fogalomépítés problémái.
*J. Mucha:* A társadalomtudományok társadalmi funkciói művelőinek gondolkodásában (Saint-Simon, Auguste Comte, Marx).
*W. Mackiewicz:* F. Nietzsche – a befogadás problémái.
*K. Gorniak:* Az antikvitás kultúrája mint a jövendő látomása. Néhány észrevétel Nietzsche munkásságához.
*J. Bukowski:* Sartre ontológiai nézőpontja.
*L. Zacher:* A technika és a társadalom mint a kutatás tárgya Lengyelországban. – Ismertetés és bő bibliográfia.
*K. Siemienski:* P. Abelard etikai doktrinája.
*Beszámoló* Az élet értelme, a történelem értelme c. konferenciáról (Varsó 1980. május).
*Beszámoló* A béke gondolata Lengyelországban c. szimpóziumról (Varsó 1980. június).

STUDIA FILOZOFICZNE
1981/2

*R. Ingarden:* Emlékeim Edmund Husserlről (megjelent németül 1968-ban).
*Max Scheler:* A lényeg ideálizáló megismerése mint a szellem alapvető aktusa (részlet Die Stellung der Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928 c. könyvéből).
*M. Migon:* A fenomenológiai redukció és a voluntarista realizmus Max Scheler filozófiájában.
*W. Galewicz:* Az ontológiai ítélet és a létezés.
*Cz. Karkowski:* Hisztorizmus – történetiség. Megjegyzések Heidegger filozófiájának margójára.
*J. Krakowski:* G. Bachelard és az episztemologikus történet.
*H. Pusko-Mis:* A művészet fejlődésének problémája Hegel esztétikájában.
*H. Walentowicz:* A forradalmi perspektíva a XIX. sz. második felében Marx és Engels levelezésének fényében.
*Recenzió: Józef Misiek:* Program metodologii nauk empirycznych (Az empirikus tudományok metodológiájának programja). Krakkó 1979.
*Beszámoló* A filozófiatörténet marxista metodológiájának problémáiról rendezett lengyel–NDK konferenciáról (Jéna 1980.).

LÉTÜNK
1981/1

*Rajcsán I:* A Szocialista Szövetség, az önigazgatási érdekek pluralizmusa, valamint a tömegtájékoztatási eszközök szerepe és fejlődése Kardelj gondolatainak tükrében.

*N. Jovanoc:* A szocialista államnak az időszerű jugoszláv tarsadaiomban jelentkező problémái – A szerző nyílt párbeszéde.

*Szöllősy Vágó L.:* A modell mint pedagógiai kategória. – A modell alkotás kérdései. Modell típusok.

*B. Prnjat:* A kulturális élet monopolizmusa. – Részlet a Kulturna politika c. könyvből. A tömegkommunikációs eszközök monopolista tendenciái, a monopolisztikus hatalom kiterjedése ellen.

*Ismertetés:*

*Santiago Carrillo:* Evrokomunizam i drzava (Az eurokommunizmus és az állam). Zágráb 1980.

*Marjan Rozic:* Socijalisticki savez u socijalistickom samoupravljanju (A Szocialista Szövetség és a szocialista önigazgatás)

*Biblioteka Psiha* (A pszichikum könyvtára) 6 kötet. Zágráb 1980. – Tartalmazza: R. May: Psychology and the Human Dilemma; A. Crowcroft: The Psychotic – Understanding Madness; H. J. Eysenck: Uses and Abuses of Psychology; D. W. Winnicott: The Child, the Family and the Outside World; T. S. Szasz: Ideology and Insanity; D. Cooper: Psychiatry and Anti-Psychiatry c. munkáit. Az ismertetés átfogó címe: A gyermekpszichológiától az antipszichiátriáig.

LÉTÜNK
1981/2

*Kiss I.:* Az ember képességei. Marxista fölfogás az emberi lényegről, személyiségről, a biológiai és humán képességekről.

*Eszik Z.:* A megújuló művelődési stratégia két jellemző tendenciája Magyarországon.

*Lazar Mojszov:* A jelenkori világválság és az elnemkötelezettség Edvard Kardelj tudományos munkásságában.

*Rehák L.:* Az önigazgatás mint a munka felszabadításához vezető út.

*Ismertetés:*

*Tóth Lajos:* A korszerű önigazgatású általános iskola kialakulásának útjai és feltételei. Újvidék 1979.

*Maróthy János:* Zene és ember. Budapest 1980.

LA PENSÉE
1981. jan.–febr. No. 217–218

*P. Briant:* Államapparátusok és a termelőerők fejlődése az ókori Közel-Keleten: az akhaimenida birodalom esete.

*P. Lévêque:* A görög városállam genézise. Archaikus társadalom és városállam.

*A. Soboul:* Mi a forradalom? – A forradalom fogalmának megértése a forradalmi folyamatok nyomán a francia forradalom részvevőitől Mignet-ig és Marxig.

*P. Vilar:* Gondolatok a nemzeti struktúrák alapjairól.

*P. Bonte–Kurumi Sugita:* Politikai antropológia: néhány új munka az államról (I. Banu, P. Bonte, H. M. Claessen és P. Skalnik, R. Cohen és E. R. Service, S. Divitcioglu, A. Khazanov, L. Krader, W. Mitchell, K. Sugita, Tőkei F., L. Sz. Vaszilijev és I. Sztucsevzskij munkái).

*P. Boccara:* A kapitalista állam és a termelési módhoz való kapcsolódásának általános vonásai.

*Fr. Cohen:* Demokrácia és társadalmi valóság a szocialista Európában.

*J. Lojkine:* Állam, integráció és osztályharc: a francia helyzet elemzéséhez.

*P. Bonte:* A hatalom tudománypolitikája: a társadalomtudományok a Tudományos Kutatás Országos Központjában (CNRS).

*Ismertetések* az alábbi könyvekről:

*Lucien Sève:* Une introduction à la philosophie marxiste (Bevezetés a marxista filozófiába). Paris 1980. (A. Casanova, L. Geymonat, J.-M. Gabaude elemzései)..

*Ilya Prigogine, Isabelle Stengers:* La nouvelle alliance. Métamorphose de la science (Az új szövetség. A tudomány metamorfózisa) Paris 1979. – A tudomány és a filozófia kirajzolódó új szövetségéről.

*Michael Loewy:* Marxisme et romantisme révolutionnaire (Marxizmus és forradalmi romanticizmus). Paris 1979.

*M. de Andrade:* Amilcar Cabral, essai de biographie politique (A. Cabral, politikai életrajzi tanulmány). Paris 1980.

## LA PENSÉE
1981. márc.–ápr. No. 219

*M. Gilli:* A materialista gondolat megjelenése Németországban (XVII–XVIII. sz.).

*G. Benrekassa:* Politika és materializmus a XVIII. sz.-ban: a földrajzi determinizmus.

*B. Michaux:* Hegel és Engels viszonyáról. A természetfilozófiától a természet dialektikájáig.

*J. Texier:* Az individualitás materialista elmélete A német ideológiában.

*J. D'Hondt:* A dolgok eltűnése Marx materializmusában.

*D. Bleitrach:* Istenveled szocializmus! – Kritika Alain Touraine: L'Après socialisme (A szocializmus utáni korszak). Paris 1980 c. új könyvéről.

*M. Cling:* Nyelvtudomány és társadalom. Egy jellemző tabu: az a szó hogy „nő".

*J. Barrau:* Patkányok és emberek – avagy a „szociobiológia" Henri Laborit szerint.

*Y. Goussault:* A társadalomtudományok és az agrárkérdés a harmadik világban.

*B. Muldworf:* Kollektív képzelet, egyéni tudattalan. Az ideológiai folyamat a pszichoanalízis fényében.

*Ismertetések:*

*Jean-Pierre Cotten:* La pensée de Louis Althusser (Althusser gondolatvilága). Toulouse 1979.

*Michel Guérin:* Le génie du philosophe (A filozófus lángelméje). Paris 1979.

*Pierre Biarnes:* L'Afrique aux Africains. Vingt ans d'indépendance en Afrique Noire francophone (Afrika az afrikaiaké. A függetlenség húsz éve a francia nyelvű fekete Afrikában). Paris 1980.

## CRITICA MARXISTA
1980/5

*G. Ruffolo:* Demokrácia és komplexitás: az információ szerepe.

*Cl. Mancina:* Erőviszonyok és előrelátás. A történelem játéka Gramsci szerint. – A II. Internacionálé naturalisztikus történelemfelfogásának kritikája.

*P. Misuraca:* Politika, gazdaság, jog és szociológia mint államtudományok

*N. Tertullian:* Teleológia és kauzalitás Lukács ontológiájában.

*G. Cacciatore:* Ernst Bloch: a „humánum" megvalósulásának utópiája.

*St. Vannucci:* A használati érték Marxnál és a hasznossági elmélet. Jegyzetek néhány új adalékról.

*G. Prestipino:* A marxizmus (és a Gramsci hagyomány) az antropológiai kutatásokban.

## CRITICA MARXISTA
1980/6

*F. M. Cataluccio:* Értelmiségiek és munkásosztály Lengyelországban.

*A. Leone de Castris:* Az értelmiség történetéhez. Jegyzetek a megismerés néhány szükségletéről.

*A. Montebugnoli, G. Rodano:* A munka és a szükségletek kapcsolatáról.

*N. Galloni:* Demokrácia, politikai gazdaságtan, munkásosztályközpontúság.
*Max F. Perutz:* A tudomány hatása a társadalomra.
*M. A. Manacorda:* A pedagógia és az OKP iskolapolitikája a kezdetektől a felszabadulásig.

*Recenzió:*

*Nicola Badaloni:* Dialettica del Capitale (A Tőke dialektikája). Róma 1980.

CRITICA MARXISTA
1981/1

*G. Boffa:* Az OKP internacionalizmusa.
*A Mao utáni Kínáról* (M. Abbiati, E. Collozi-Pischel, M. Dassu, R. Palmieri, A. Principalli, E. Sazzi-Amadé, A. Toscano kutatásaiból).
*R. Ascarelli:* Tömegkommunikáció és munkásmozgalom. A kezdetek.
*V. Marzocchi:* Ernst Bloch: az utópia metafizikusa vagy a praxis filozófusa?
*B. Accarino:* A racionalitás Webernél.
*A. Labriola* nyolc levele R. Fischerhez.
*L. Albanese:* Hobbes aktualitása.

*Recenziók:*

*B. Grunberger, J. Chasseguet-Smirgel:* Freud o Reich? (Freud vagy Reich? ) Nápoly 1979.
*G. Oldrini* (szerk.): Tanulmányok Lukácsról (L. Goldmann, Merleau-Ponty, Schaff, Adorno, Heller írásai).
*A. Biral* stb.: Il concetto di rivoluzione (A forradalom fogalma) Bari 1979.

L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ
1980. jan.–dec. No. 55–58

*Samir Amin:* A nemzeti felszabadulás és a szocialista átmenet. – A burzsoázia vajon még mindig feltörekvő osztály? A szocialista átmenet ellentmondásos természete. A három világ tézise és a nemzeti jelenség rehabilitálása.
*C. Faure:* A mezőgazdaság integrálódása az ipari társadalomba.
*L. C. Bresser Pereira:* Bevezető jegyzetek a technobürokratikus termelési módhoz.
*Szimpózium* a prekapitalista struktúrákról és kultúrákról (Paris VIII-Vincennes egyetem, 1976.december): *R. Gallissot:* A prekapitalista termelési módok és társadalmak megközelítésében beálló fordulatról; *C. Coquery-Vidrovitch:* A történelmi elemzés és a termelési mód fogalma; *R. Gallissot:* Térjünk vissza a történelemhez.
*S. Jonas:* A termelési módok dialektikája.
*Szimpózium* a fogyasztási modellekről és a fejlődésről (Lille 1978): J. Lombard, M. Adam, J. M. Fontaine, S. d'Haene, P. Boisseau előadásai.
*A. Guillerm:* A francia ideológia. – Az „új filozófusokról".

*Recenziók* az alábbi munkákról:

*Gérard Namer:* Rousseau sociologue de la connaissance (Rousseau mint tudás-szociológus). Paris 1978.
*Raymond Tschumi:* Théorie de la culture (Kultúraelmélet) Lausanne 1975.
*Agnès Heller:* Pour une philosophie radicale (Egy radikális filozófiáért). Paris 1979.

## LES TEMPS MODERNES
1981. március

*André Gorz:* Kilenc tézis egy eljövendő baloldalhoz. – Az „Adieux au prolétariat" (Búcsúzás a proletariátustól) c. könyv zsebkiadásának bevezetése.

*Y. Person:* Nemzeti harcok és osztályharcok. – Egyes marxisták várakozásával szemben, az osztályharc nem vette át a nemzeti harcok helyét.

## THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE
1981. március

*R. E. Michod:* Pozitív heurisztika az evolúciós biológiában. – A szerző a populációgenetikát történetileg Lakatos „tudományos kutatási program" modellje alapján rekonstruálja. A populációgenetika kutatási programja felvázolásával a pozitív heurisztika mellett felmutatja a program „szilárd magját" és empirikus fejlődését. A természetes szelekció és az alkalmazkodás mellett kitér a szociobiológia problémáira is.

*F. Christensen:* Speciális relativitáselmélet és tér-szerű idő.

*Recenziók* az alábbi könyvekről:

*L. Laudan:* Progress and its Problems – Toward a Theory of Scientific Growth (A fejlődés és problémái: egy tudományos növekedés elmélet felé). Henley 1977.

*Thomas S. Kuhn:* Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity 1894–1912 (A feketetest-elmélet és a kvantum diszkontinuitás 1894–1912). Oxford 1978.

*Edward Erwin:* Behaviour Therapy: Scientific, Philosophical and Moral Foundations (Viselkedésterápia: tudományos, filozófiai és erkölcsi alapok). 1978.

*Israel Scheffler:* Beyond the Letter: A Philosophical Inquiry into Ambiguity, Vagueness and Metaphor in Language (Túl a betűn: a nyelvi kétértelműség, bizonytalanság és metafora filozófiai vizsgálata). London 1979.

*R. Lass:* On Explaining Language Change (A nyelv-változás magyarázatáról). Cambridge 1980.

*T. A. Perry* (ed.): Evidence and Argumentation in Linguistics (Evidencia és érvelés a nyelvtudományban). Berlin 1980.

*Rober G. Colodny* (ed.): Logik, Laws and Life (Logika, törvények és élet). Pittsburgh 1977.

*Wilfred T. Neill:* Archeology and a Science of Man (Az archeológia és egy embertudomány). New York 1978.

## PHILOSOPHY OF SCIENCE
1980. szeptember

*D. B. Malament–S. L. Zabell:* Miért használhatók a Gibbs-féle fázisátlagok: az ergodikus elmélet szerepe. – A cikk egy „magyarázó sémát" javasol azzal kapcsolatban, hogy miért működik a Gibbs-féle fázisátlag-technika a klasszikus egyensúlyi statisztikus mechanikában. Hangsúlyozza a Khinchin-Lanford szórási tételek jelentőségét. Az ergodicitás szerepét a szokásostól eltérő módon látja.

*E. Sober:* Evolució, populációs gondolkodás és esszencializmus.

*Zoltan Domotor:* Valószínűségi kinematika és a hit-változások reprezentálása. – A szerző összehasonlítja a bayesiánus, a Jeffrey- és a Field-féle kondicionálást és megmutatja, hogy az utolsó miért nem vezethető vissza az elsőre. A maximális relatív entrópiát használja a Field-féle kondicionálás vonatkozásában.

*P. Gärdenfors:* A magyarázatok egy pragmatista megközelítése. – Nem elegendő az explanansban és az explanandumban levő mondatokat tekinteni, amikor azt határozzuk meg, vajon magyarázatot alkotnak-e, hanem ezeket a mondatokat mindig egy tudás-helyzethez képest kell értékelni. Egy

magyarázat központi kritériuma, hogy az explanans nem-triviális módon növeli az explanandum hihetőségét. Összehasonlítás más magyarázat-elméletekkel.

*F. S. Roberts:* Luce értelmesség-elméletéről. – A mérési skálák unicitásának elmélete és a skálákkal kapcsolatos állítások értelmességének kritériumai. A cikk tárgyalja Luce általános értelmességi elméletét a dimenzionálisan invariáns numerikus törvényekkel kapcsolatos munkája alapján.

*L. N. Oaklander, S. Miracchi:* Russell, negatív tények és ontológia.

*G. Currie:* A normatív feltevések szerepe a történeti magyarázatban. – Lakatos, Laudan és a „hermeneutikusok" nézetei.

*D. Zaret:* A newtoni tér-idő korlátozottan konvencionalista kritikája.

*Recenziók* az alábbi könyvekről:

*Ernan McMullin* (ed.): The Concept of Matter in Modern Philosophy (Az anyag fogalma a modern filozófiában) Notre Dame, London 1978.

*Harold I. Brown:* Perception, Theory and Commitment. The New Philosophy of Science (Érzékelés, elmélet és kötelezettség. Az új tudományfilozófia). Chicago 1979.

*Robert Madrou:* From Humanism to Science 1480–1700 (A humanizmustól a tudományig 1480–1700). Atlantic 1979.

*Willi Hennig:* Phylogenetic Systematics (Filogenetikai rendszertan). Urbane 1979.

**M. Sz. Aszimov, A. Turszunov: A tudományok integrációjának mai tendenciái**

A cikk a modern tudományban kialakuló, fejlődő integratív gondolkodás jellemzése során megkísérli a szokásos általános kulturális előfeltételeket is felderíteni, figyelembe venni és dialektikus materialista alapon értelmezni.

A tudományos ismeretek fejlődéstörvényeinek elemzése alapján a modern tudományban a következő típusú konvergens-divergens folyamatokat figyelhetjük meg: 1. egy tudomány objektumai különválnak a más tudományok által vizsgált objektumok sokaságától; 2. korábban – nemegyszer nagyon távoli – különböző, jól elkülönült tudományos objektumok átfedik – esetleg teljesen – egymást; 3. egy probléma osztódása néhány relatíve különálló problémára vagy aspektusra; 4. korábban különálló problémák egyesülése egy közös problémába; 5. egy tudomány módszerét alkalmazzák néhány más területen (tárgyra, problémára) is; 6. egy tudomány hatókörébe tartozó tárgyra vagy objektumra számos – más tudományokban alkalmazott – módszert is használnak; 7. egy összehasonlító módszer kidolgozása, amely egy komplex objektumot sok tudomány adatainak fényében vizsgál.

Megkülönböztethetők a szemantikailag kapcsolódó integráció és szintézis fogalmak. Szintézis: az integráció eredménye. Az integratív törvények a szintézis kialakulásának (levésének) törvényei. A dolog természetéből eredően azok mint metatörvények interpretálhatók, tehát a tudományok alapjai szintjén hatnak és vizsgálhatók. Megfogalmazható e szinten egy heurisztikus elv: az integrálhatóság elve. A szerzők remélik, hogy ez az elv ugyanúgy regulatív szerepet fog játszani a tudományok fejlődésében, mint az olyan „metodológiai szabályzók", mint a szimmetria, a megmaradás stb. elvei. Fejtegetéseik alátámasztására példáikat általában a fizika területéről veszik.

*(Voproszi Filoszofii, 1981/3)* *R. L.*

**R. Mocek: A tudományelmélet és kapcsolata a polgári világképpel**

A szerző az ideológiamentességet hirdető polgári tudományelméleti koncepciókkal foglalkozik, és kimutatja polgári elméleti alapjaikat. Polgári és marxista filozófusok között egyaránt elfogadott, hogy a tudományelméleti koncepciók filozófiai gondolatok nélkül nem léteznek. Ez a megállapítás azonban nem egyértelmű. A tudományelmélet és a filozófia kapcsolata többirányú lehet. Egyrészt a tudomány-

elméletet fel lehet fogni önálló tudományként, amely ugyanúgy mint a többi tudomány többé vagy kevésbé kognitív kapcsolatban áll a filozófiával. Ezenkívül feltételezhető egy olyan történelmi kapcsolat, amely különbözik más tudományoknak a filozófiához fűződő kapcsolatától. A szerző szerint a marxista filozófián belül is ez a kétfajta elképzelés kimutatható.

A továbbiakban a cikk röviden áttekinti a polgári filozófia kialakulásától kezdve a tudományelméletnek és a filozófiának a kapcsolatát (a racionalizmus és az empirizmus konfliktusától a klasszikus német filozófia tudományelméleti felfogásáig, ahol a szubjektum-objektum viszony problematikája jelentkezett). A szerző úgy értékeli, hogy a filozófiának és a tudományelméletnek a kapcsolata csak a késő polgári tudományelméletben vált problematikussá. Ennek az új korszaknak két alapvető jelensége, hogy a természettudományok emancipálódnak a filozófiától, másrészt létrejön a marxizmus. A modern polgári filozófia tipikus álláspontja, hogy az általános filozófiát elveti és új tudományos gondolkodásmódot proponál, meghirdeti a természettudományok korát. A tanulmány elemzi a modern polgári filozófiák tudományelméleti koncepcióit, kiemelkedően tárgyalja a pozitivizmus és a neopozitivizmus elképzeléseit. Alapgondolatuk szerint a filozófia már nem a tudományok tudománya, hanem eszköz a tudomány módszereinek a kimunkálásában és megértésében. A szerző szerint éppen a filozófiaellenes álláspont következtében a tudományelmélet keretében zajlik a vita a hagyományos filozófiai kérdésekről. Ha a filozófiai rendszer nem is jelentkezik tiszta formában, a filozófiai problémák nem szűnnek meg, és a leginkább filozófikus „szaktudományban" jelentkeznek. Ezen az irányzaton belül a szerző elsősorban K. Popper gondolataival foglalkozik.

Az 50-es évektől kezdve a tudományos-technikai forradalom szükségletei olyan új tudományelméleti rendszereket hoznak létre, amelyek a tudományt szociológiai aspektusból vizsgálják. Kiemelkedő szerepe van ebben R. K. Merton: Social Theory and Social Structure, New York–London 1957 c. munkájának. Merton, aki részben Marxra, nagyrészt Max Weberre, M. Schelerre és K. Mannheimre támaszkodik, végső soron idealista. Gondolatmenetében végig megőrzi a polgári szellemfilozófia jegyeit. A tudományt tekinti meghatározónak a társadalomra nézve. A szerző következetesen kimutatja a polgári tudományelméletek idealista jellegét. Ez Poppernél abban a gondolatban nyilvánul meg, hogy a tudományfejlődés az elméletek ritmusos folyamata csupán, Mertonnál pedig abban az elképzelésben, hogy ez bizonyos értékek megvalósulása. Ilyen előzmények után értékeli a szerző Th. Kuhn munkásságát. Véleménye szerint Th. Kuhn elméletében mind Popper, mind Merton gondolatainak ellentmondásossága és idealista jellege fellelhető.

*(Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1981/2)* *V. M.*

### E. Fabian: Tradíció a tudományban

A cikk a tudománytörténeti gondolkodást erősen befolyásoló paradigma elmélet kapcsán vizsgálja a tudományos tradíciók jelentőségét. Szerepüket nem vitatja, csupán mibenlétüket igyekszik differenciáltan vizsgálni. Kiindulópontként jeles tudósok és tudományelméleti szakemberek gondolatait idézi a szóban forgó kérdésről. A tradíció szerepét fogalmazta meg lényegében Kuhn paradigma elméletében. Heisenberg és J. Bernal ugyancsak hangsúlyozza a tudományos hagyományok jelentőségét. A szerző kimutatja, hogy a tudományos tradíciók sokrétűek, a tudós számára választási lehetőséget nyújtanak. A tudományos tradíciók vonatkoznak a tudományelméleti magyarázatokra is és a közvetlen tudományos eljárásokra. Tehát a hagyomány semmiképp nem tesz egyértelművé egy tudományos állapotot. Továbbmenve, a szerző hangsúlyozza a tudós önállóságát a tudományos kutatás folyamatában. A tradíció csak egy lehetőség a probléma megoldására. A tudós feladata a kutatás tárgyának szellemi reprodukálása. Ennek során a tudós a tradicionális megoldásokon túlmenő eljárásokat is alkalmazhat, új hagyományokat teremt. A szerző a tradíció alkotásra helyezi a hangsúlyt és nem azok determináló jellegére.

*(Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1981/2)* *V. M.*

## V. G. Burov: Válaszút előtt a kínai filozófia

A Kínai Népköztársaság megalakulása – 1949 – után Kínában a filozófia a fejlődés útjára lépett. E fejlődés első szakaszában (1949–1957) lényegében elterjedt a marxista világnézet a kínai filozófusok körében. Aktuális társadalomelméleti problémákat és általános filozófiai kérdéseket is ilyen módon vizsgáltak. Az ezt követő korszak – meglehetősen hosszú évek – után, újabban változást figyelhetünk meg: az ideológiai sötétség és elméleti sterilitás szomorú helyzetét lassan elhagyja a kínai filozófia, és részben a belpolitika megváltozása, részben pedig Mao Ce-Tung számos elméleti megállapításának és politikai direktívájának elutasítása után fejlődésnek indul. A szerző kínai filozófusok munkáival 3 területen ismerkedett meg: a gyakorlat mint az igazság kritériuma; az osztályviszonyok jellemzése a jelenlegi kínai társadalomban, és általában a szocializmusban; az „egész kettéhasadása" formula interpretációi (az ellentétek egysége és harca). Ismerteti ezeknek a kérdéseknek egy-egy tipikus megoldását. Általában véve, a szerző véleménye szerint a mai kínai filozófiában egymással harcban álló tendenciákat találunk. Néhány kínai tudós az elméleti problémák analitikus megközelítésével dolgozik, de van irányzata a marxista filozófia fogalmi apparátusát autentikusan használni törekvő filozófusoknak is. Bár ez korántsem domináns és a helyzetet bonyolulttá teszi az is, hogy néhány maoista tétel még használatban van s azoknak van bizonyos terminológiai hasonlósága a marxizmus–leninizmus klasszikusainak megállapításaival. Antimarxista fogalmaknak marxistaként való beállítása is reális veszély. A burzsoá elméleti öntudat tipikus fogalmai is megjelennek. Ma válaszút előtt áll a kínai filozófia.

*(Voproszi Filoszofii, 1981/3)* *R. L.*

## Newton, Einstein és Minkowski tér–idő felfogásáról

A newtoni tér–idő korlátozottan konvencionalista kritikája c. cikkében *D. Zaret* a newtoni tér–idő számos alternatív globális struktúráját vizsgálja, természetesen együtt a mechanika és a gravitáció newtoni elméleteivel. Azt állítja, hogy mivel ezek az elméletek csak a tehetetlenségi és gravitációs erők eloszlásában különböznek, a választás köztük pusztán konvenció kérdése. Ezért a newtoni tér–idő globális szerkezete is konvenció tárgya. Mivel ez az eredmény a tehetetlenségi és gravitációs erők természetének vizsgálatán alapul, és nem általános redukcionista elvekből következik, így a szerző a „korlátozottan konvencionalista" jelzőt tekinti jogosnak munkáját illetően.

Vajon megalapozható-e az a bizonyos körökben fellelhető hiedelem, hogy a speciális és általános relativitáselmélet megkívánja az idő térszerű szemléletét – teszi fel a kérdést *F. Christensen Speciális relativitáselmélet és tér-szerű idő* c. tanulmányában. Ezt a kérdést annál is inkább fontosnak tartja, mert ha az idő tér-szerű, akkor az egzisztencia- és identitás-problémákat másként kell felfognunk, mint a hagyományos időelméletekben. Míg az utóbbiak reális létezést csak a „most"-nak tulajdonítanak, addig a térszerű időben a múlt- és jövőbeli pillanatok is ugyanolyan reálisak, mint a jelen időpont. (Térszemléletre lefordítva: bár Katmandu nincs itt, azért reálitása semmivel sem kevesebb mint Budapesté). Időbeli identitásról sem lehet beszélni, legfeljebb arról, hogy a dolgok kiterjednek az időben, akárcsak a térben. (A térben nincs identitás: senki sem hiszi például, hogy egy asztal egyik vége numerikusan identikus a másik végével, vagy hogy a könyöke az a kézfeje.)

A problémák tisztázása érdekében a szerző megkülönbözteti a speciális relativitáselmélet két interpretációját. Az egyiket „Minkowski-félé"-nek, a másikat „eredeti Einstein-félé"-nek nevezi. A kettő közötti különbség, hogy Minkowski a *ds* téridő intervallumot egy újonnan felfedezett *elméleti mennyiség*nek tekinti, olyannak mint például az elektromos töltést, az einsteini verzióban viszont a távolságon és az időtartamon kívül nincsen harmadik mennyiség. Így a $dx^2 - c^2\,dt^2 = ds^2$ formula a Minkowski-interpretáció szerint *fizikai törvény*, míg a másik esetben *definíció*. Azt a tényt, hogy a *ds* a megfigyelési rendszerek transzformációjával szemben invariáns, Minkowskiék úgy interpretálják, hogy az valóban független a megfigyelőtől. Ezért is mondja Minkowski, hogy „relativitáselmélet" helyett inkább „az abszolút (téridőbeli) világ elméleté"-ről kellene beszélni. A két interpretáció előnyeit és hátrányait ismertetve Christensen végül is nem áll ki egyik mellett sem.

Visszatérve az eredeti kérdésre, a szerző megállapítja, hogy a speciális relativitáselmélet tér-szerű időt követel, ha elfogadjuk a Minkowski-féle interpretációt és visszautasítunk egy bizonyos fajta szolipszizmust; az eredeti Einstein-féle felfogás viszont ismeretelméletileg közel áll a szokásos – az időt speciálisnak tekintő – felfogásokhoz, amit a cikk az egyidejűség (különböző helyeken levő eseményekre vonatkozólag) mintájára bevezetett egyhelyűség (különböző időpontbeli eseményekre vonatkozólag) elemzésével igazol. További vizsgálatok várhatók az általános relativitáselmélet hatókörében.

(*Philosophy of Science*, Vol. 47, No. 3, 1980. szeptember és
*The British Journal for the Philosophy of Science*,
Vol. 32, No. 1, 1980. március) *Sz. P.*

**Eliot Sober: Evolúció, populációs gondolkodás és esszencializmus**

Ernst Mayr amellett érvelt, hogy a darwini elmélet diszkreditálta a gondolkodás esszencialista formáit és ezeket az általa „populációs gondolkodás"-nak nevezett módszerrel helyettesítette. Ebből kiindulva a szerző jellemzi az esszencializmust, mint a természetben végbemenő változások magyarázatára vonatkozó bizonyos koncepciót. A darwini evolúciós doktrína lehetetlenné teszi, hogy megmondjuk, hol végződik egy faj és hol kezdődik a másik. Sober szerint az esszencializmus a *természetes állapot modell*t használja a változások megmagyarázására. Eszerint a populációk tulajdonságait az egyes tagok szervezetének tulajdonságai határozzák meg. Az ilyen redukcionista szellemű állításokat az evolúciós elmélet megdöntötte. A populációs gondolkodás a kölcsönös kapcsolatokat tartja szem előtt. A szerző történeti vizsgálódásokat is végez, így a természetes állapot modell klasszikus megformulázójának, Arisztotelésznek a gondolatait is bemutatja, továbbá leírja a XIX. sz. statisztikus eszméinek fejlődését, amely részben a természetes állapot modellje ellen irányul.

(*Philosophy of Science*, Vol. 47. No. 3, 1980. szeptember) *Sz. P.*

# E SZÁMUNK SZERZŐI

*Borbély Szilvia*, okl. közgazdász • *Éles Csaba*, ELTE, egyetemi tanársegéd • *Erdei László*, ELTE BTK, tanszékvezető egy. tanár, a filozófiai tudományok doktora • *Hermann István*, egy. tanár • *Józsa Péter*, a fil. és szociol. tudományok kandidátusa (1929–1979) • *Varga Csaba*, MTA Állam- és Jogtudományi Intézete, tudományos főmunkatárs, kandidátus • *Vereczkei Lajos*, Pécsi Orvostud. Egyetem, Marxizmus Intézet, intézeti igazgató, kandidátus

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Sándor István
A kézirat nyomdába érkezett: 1981. július 29. – Terjedelem: 11,55 (A/5) ív
82.9809 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

# CONTENTS

István Hermann: Two Hundred Years Ago Was Published „The Critique of Pure Reason" ..... 745
László Erdei: Dialectics — Dialectical Logic. On the 150. Anniversary of Hegel's Death ..... 759

## WORKSHOP

Péter Józsa: Electra or the Problem of Structural Invariancies (Hungarian Electras) ..... 774

## DOCUMENTS

Csaba Varga: Bódog Somló's Notes on Aristotle's Philosophy of the State ..... 816

## REVIEWS

Lajos Vereczkei: István Balogh: Social Information ..... 836
Csaba Éles: The „Dialogue" Is in the Interest of Society. On the Dialogues of Béla Hegyi ..... 841
Csaba Éles: Fourier — the Critique of „Civilisation" and the Wish of „Harmony" 843
Szilvia Borbély: Review of M. and R. Friedman, *Free to Choose* ..... 850

Review of Periodicals ..... 858

# СОДЕРЖАНИЕ

Иштван Херманн: Двести лет тому назай вышла книга «Критика чистого разума» ... 745
Ласло Эрдеи: Диалектика — диалектическая логика. По случаю 150-ой годовщины смерти Гегеля ..... 759

## ИЗ ГОТОВЯЩИХСЯ РАБОТ

Петер Йожа: Электра или проблема структуральной инварианции (Венгерские Электры) ..... 774

## ДОКУМЕНТ

Чаба Варга: Конспекты Бодога Шомло о политической мысли Аристотеля ..... 816

## РЕЦЕНЗИИ

Лайош Верецкеи: Иштван Балог: Общественная информация ..... 836
Чаба Элеш: «Диалог» — актуальный общественный интерес. О диалогах Бела Хедьи 841
Чаба Элеш: Критика «цивилизаци» и желание «гармонии». Шарл Фурве: «Теория четырех движений и всеобщих судеб» ..... 843
Силвия Борбей: Критика книги М. и Р. Фридмана: «Free to Choose» ..... 850

Из зарубежных журналов ..... 858

Ára: 27,— Ft
Előfizetés egy évre: 162,— Ft

INDEX: 25 535
ISSN 0025—0090

**Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyeken.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Index szám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,
H-1389 Budapest, Pf. 149.